

Arturo Aguirre
Anel Nochebuena
María del Carmen García Aguilar
(Compiladores)

**ESTUDIOS
PARA LA
NO**

VIOLENCIA 2

pensar
LAS
ESPACIALIDADES,
EL DAÑO
Y EL **TESTIMONIO**

Arturo Aguirre
Juan Carlos Ayala
Vittorio Bufacchi
Pamela Colombo
Alberto Constante
Ricardo Gibu Shimabukuro
Rafael Á. Gómez Choreño
Ignacio Hernández Parra
Pável Maldonado Arellano
Sabina Morales Rosas
Jorge Luis Quintana
Yirlean Ramos Feria
Rubén Sánchez Muñoz

3 Norte Editorial / Afínita Editorial

DOI: 10.13140/RG.2.2.34978.43206
ISBN: 978-607-8123-47-6

ESTUDIOS PARA LA NO-VIOLENCIA 2

PENSAR LAS ESPACIALIDADES, EL DAÑO Y EL TESTIMONIO



*Ciudad
de Progreso*

INSTITUTO MUNICIPAL
ARTE Y CULTURA



DIRECTOR DE LA PUBLICACIÓN

Arturo Aguirre

COORDINACIÓN EDITORIAL

Anel Nochebuena y Arturo Aguirre

COMITÉ CIENTÍFICO Y CONSULTORÍA

Dr. Antolín Sánchez Cuervo

(Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Lcda. Arena López Galván

(Subdirectora para la Cultura de la No-violencia, IMACP)

Dra. Liliana Molina

(Universidad de Antioquia, Colombia)

Dr. Stefano Santasilia

(Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México)

COMITÉ EDITORIAL

INTEGRANTES DEL PROYECTO

«TOPOLOGÍAS DE LA VIOLENCIA: ESPACIOS DE COMUNIDAD Y TERROR»

(VIEP-BUAP 00113)

Eduardo Yahair Baez Gil

Karen A. Botello Barzola

Arturo Chávez Flores

Gerardo Romero Castro

Óscar Moisés Romero Castro

Este volumen responde a la iniciativa sobre la educación para la ciudadanía mundial y contribuye a la aplicación de la decisión 197 EX/46 del Consejo Ejecutivo de la UNESCO: «La función de la UNESCO en la promoción de la educación como instrumento para prevenir el extremismo violento».

ESTUDIOS PARA LA NO-VIOLENCIA 2
PENSAR LAS ESPACIALIDADES,
EL DAÑO Y EL TESTIMONIO

ARTURO AGUIRRE MORENO
ANEL NOCHEBUENA ESCOBAR
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
(compiladores)

Arturo Aguirre • Juan Carlos Ayala
Vittorio Bufacchi • Pamela Colombo
Alberto Constante • Ricardo Gibu Shimabukuro
Rafael Á. Gómez Choreño • Ignacio Hernández Parra
Pável Maldonado Arellano • Sabina Morales Rosas
Jorge Luis Quintana • Yirlean Ramos Feria
Rubén Sánchez Muñoz

3 NORTE
AFÍNITA EDITORIAL

ESTE LIBRO ES RESULTADO DE LA COLABORACIÓN EN PROCESOS Y RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIOLENCIA QUE DESARROLLA LA «SUBDIRECCIÓN PARA LA CULTURA DE LA NO-VIOLENCIA» DEL INSTITUTO MUNICIPAL DE ARTE Y CULTURA DE PUEBLA, Y EL CUERPO ACADÉMICO «ESTUDIOS FILOSÓFICO-CULTURALES» (BUAP-CA-260) DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA.

Para esta publicación cada colaboración y todas en su conjunto se han sometido a dictámenes de pares en modalidad de *doble ciego* por parte de los sellos editoriales respectivos.

Los contenidos de esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autoras y autores.

Primera edición digital 2017

© D.R. 2016 Arturo Aguirre, Juan Carlos Ayala, Vittorio Bufacchi, Pamela Colombo, Alberto Constante, Ricardo Gibu, Rafael Á. Gómez Choreño, Ignacio Hernández Parra, Pável Maldonado Arellano, Sabina Morales Rosas, Jorge Luis Quintana, Yirlean Ramos Feria, Rubén Sánchez Muñoz

© D. R. 2016 Arturo Aguirre por la traducción de «Knowing Violence: Testimony, Trust and Truth».

© D. R. 2016 Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla
3 Norte, núm. 3
Centro Histórico
C. P. 72000
Puebla, Puebla
México
<http://www.imacp.gob.mx/no-violencia>

© D. R. 2016 Afínita Editorial México S. A. de C. V.
Golfo de Pechora, núm. 12-B
Lomas Lindas,
C. P. 52947
Atizapán de Zaragoza
Estado de México
<https://www.afinitaeditorialmexico.com/>

ISBN: (3 NORTE) 978-607-8123-47-6

ISBN: (AFÍNITA) 978-607-8013-40-1

DOI: 10.13140/RG.2.2.34978.43206

NO ALTERAR, NO LUCRAR Y REFERIR EN TODO MOMENTO A LOS CRÉDITOS DE AUTORÍA Y CRÉDITOS EDITORIALES. Autores, traductores y sellos editoriales han convenido en que usted es libre de copiar y difundir esta obra por medios mecánicos, electrónicos, digitales y todos aquellos posibles, siempre y cuando se atenga a las restricciones anteriores.

HECHO EN MÉXICO  MADE IN MEXICO



ÍNDICE

- 9 | Ante la violencia de hoy
Anel Nochebuena, Arturo Aguirre, M^a del Carmen García A.
- 13 | Nuevos enfoques de la violencia contemporánea
y el daño ante el *retorno del espacio*
Arturo Aguirre Moreno
- 35 | El inmenso espacio virtual de la violencia.
Las redes sociales
Alberto Constante
- 53 | Habitaciones poéticas del espacio público:
montajes y desmontajes de la violencia
Rafael Ángel Gómez Choreño
- 77 | El «mundo familiar» y la violencia.
Para una fenomenología de la cultura
Rubén Sánchez Muñoz
- 89 | Violencia y democracia: primeras reflexiones
sobre sus tensiones y complicidades
Sabina Morales Rosas
- 107 | Formas discursivas de la violencia y su influencia en el
pensamiento político actual
Ignacio Hernández Parra
- 117 | Consideraciones sobre la amenaza
Pável Maldonado Arellano

ÍNDICE

- 129 | Conocer la violencia: testimonio, confianza y verdad
Vittorio Bufacchi
- 147 | Espacios de desaparición: cuando la teoría
crítica del espacio ayuda a pensar la violencia
Pamela Colombo
- 169 | El horror como rostro de la violencia contemporánea
Yirlean Ramos Fera
Jorge Luis Quintana
- 189 | Violencia criminal en el México contemporáneo
Juan Carlos Ayala Barrón
- 199 | Resentimiento, violencia y perdón
Ricardo Gibu Shimabukuro

ANTE LA VIOLENCIA DE HOY

Anel Nochebuena

Arturo Aguirre

María del Carmen García Aguilar

Estudios para la No-violencia 2. Pensar las espacialidades, el daño y el testimonio continúa el trabajo de investigación que desde el año 2013 realizamos, en estrecha colaboración, el Instituto Municipal de Arte y Cultural de Puebla (IMACP) y el Cuerpo Académico «Estudios filosófico-culturales» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Esfuerzo conjunto que en tres años de trabajo se ha enfocado en la formación de recursos humanos, recuperación y análisis de datos, gestión de proyectos, elaboración de tesis, creación de una red internacional de investigación, así como en la difusión y visibilización de problemáticas mediante publicaciones, foros, diplomados, conferencias y seminarios (a nivel local, nacional e internacional). Estas acciones se desarrollan de acuerdo a las «Recomendaciones» de organismos regionales y mundiales, y en un ejercicio de prudencia para priorizar nuestra colaboración en materia de investigación para prevenir, limitar o erradicar la violencia de espacios interpersonales y colectivos desde enfoques culturales.

De esta forma, mantenemos una mirada atenta que busca la adecuada comprensión de las condiciones y capacidades locales con las cuales contamos –desde la Subdirección para la Cultura de la No-violencia del IMACP y la línea de investigación «Filosofía social contemporánea: género, violencia y espacialidad» del Cuerpo Académico de la BUAP– ante los informes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), del Observatorio Hemisférico de Seguridad y Justicia de la Organización de los Estados Americanos, las decisiones del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, así como del *Conflict Barometer* del Heidelberg Institute for International Conflict Research y del *Global Status Report on Violence Prevention* (coeditado por la OMS-UNDP), que nos permiten llevar permanentemente un balance, a la par que coadyuvan para ponderar nuestras iniciativas con aquellas realizadas por otros gobiernos u organismos, con la finalidad de solucionar conflictos y desarrollar acciones en respuesta a las violencias más diversas (activas o latentes).

Comprendemos que, aunque las suscritas condiciones y capacidades son locales, el mundo atraviesa por una escalada e intensificación en actos de violencia, mientras que los recursos materiales, financieros y humanos para hacer frente a este panorama parecen, en proporción, escasos. Por ello, en nuestro trabajo de investigación hemos apostado por la cooperación nacional e internacional, al convocar a investigadoras e investigadores cuyas trayectorias y producción científica (de México, Colombia, Irlanda y Francia) incrementan los recursos para la labor cotidiana que desempeñamos académicos y gestores culturales en Puebla capital.

Estudios para la No-violencia 2 mantiene una perspectiva de estudios críticos sobre su temática —como lo hicimos en el volumen uno *Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común* (2015), mismo que ha tenido una amplia aceptación entre sectores diversos. Para el libro que el lector tiene entre sus manos convocamos a nuestros autores bajo tres tópicos de relevancia contemporánea: *espacialidades, memoria y testimonio*; en el despliegue de exploraciones conceptuales, análisis descriptivos, comparativos y o estudios de caso, que exhiben los distintos enfoques, instrumentos y capacidades de transversalidad disciplinaria en las ciencias humanas para abordar problemáticas y casos de violencia.

Nuestro libro persevera —y en ello coinciden todos sus participantes— en la intención de esclarecer y brindar elementos valiosos para la discusión pública de actos violentos. Mantenemos, a una sola voz, la posición de rechazo al ejercicio de la violencia, a su emergencia, expansión y o repetición en cualquiera de sus manifestaciones, puesto que consideramos un error en estos tiempos dar por consabido nuestro *conocimiento* sobre hechos de violencia pasados y presentes, bajo presupuestos de justificación o forzosidad frente a circunstancias específicas; ya que, aun y cuando se han dado pasos firmes en los últimos treinta años en el conocimiento de la violencia en diversos sectores y escenarios, es preciso que mantengamos el vigor y la vigencia en las investigaciones para alcanzar una comprensión más apropiada del problema en distintos contextos culturales, para elaborar respuestas consecuentes y generar los instrumentos para evaluar nuestras acciones.

En este sentido, deberán ponderarse, desde la situación actual y en diálogo con otros posicionamientos, las aportaciones de este volumen, cuya intención es mostrar un panorama de los estudios de violencia en su estado de la cuestión actual, algunos de los recursos (tanto cuantitativos como cualitativos con los que disponemos), la reflexión de actos violentos bajo el registro del espacio y el habitar, el conocimiento y elucidación de la violencia y el daño a partir de la experiencia compartida por otros en la contribución del testimonio, así como los estudios de caso de diferentes latitudes que ponen en marcha y contraste los planteamientos teóricos que nuestros autores sostienen. Así, después de un largo proceso de

selección de artículos estamos convencidos de que este volumen se integrará inmediatamente a la tarea de esclarecimiento crítico sobre las violencias contemporáneas, momento decisivo de reflexión antes de tomar acciones.

Finalmente, agradecemos a todas las instancias que han participado en la elaboración de este volumen: a la Alcaldía de la ciudad de Puebla y a su representante: alcalde Luis Banck Serrato; a los integrantes del Cuerpo Académico «Estudios filosófico-culturales»: Dr. Juan Manuel Campos, Mtro. Alberto Isaac Herrera, Dr. Ricardo Peter y al Dr. Arturo Romero; al Dr. Ángel Xolocotzi, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP; al Dr. Ygnacio Martínez Laguna, vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado de la BUAP; a la Dra. Concha Roldán Panadero, directora del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España; a la Dra. Guillermina del Carmen Verdugo Zavala, directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Con el mismo sentimiento, agradecemos la asesoría y apoyo a los integrantes del Consejo Científico para la edición de este volumen: Dr. Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), Lcda. Arena López Galván (subdirectora para la Cultura de la No-violencia, IMACP), Dra. Liliana Molina (Universidad de Antioquia, Colombia) y al Dr. Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México); al Comité Editorial integrado por: Gerardo Romero Castro, Karen A. Botello Barzola, Eduardo Yahair Baez Gil y Óscar Moisés Romero Castro (integrantes del proyecto VIEP-BUAP 00113 «Topologías de la violencia: espacios de comunidad y terror»).

NUEVOS ENFOQUES DE LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA Y EL DAÑO ANTE EL RETORNO DEL ESPACIO*

Arturo Aguirre

1. Tarde, y no precisamente derivada de una previsión histórica acertada o resultado de una elección de las academias universitarias, sino bajo la creciente presión de los problemas sociales,¹ el estudio de la violencia en México ha comenzado lentamente a articularse desde los empeños solitarios hasta los colegiados en el trazado del *curriculum* universitario, los apoyos a la investigación,

* Este artículo es resultado de los proyectos «Topologías de la violencia: espacios de comunidad y terror» (VIEP-BUAP 00113) y del proyecto «El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria» (FFI2016-77009-R Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España).

1. Particularmente y como ejemplo en México destacamos el periodo que se abrió con la *Guerra contra el narcotráfico* (2006) y continuó ininterrumpidamente con *El combate contra el crimen organizado* (2012), periodo de una escalada de violencia y su intensificación en el espacio público. Recientemente, con una media en el 2016 de 18.3 homicidios intencionales por cada 100 mil habitantes en México, como resultado de violencia interpersonal, conflictos violentos por territorio, violencia entre pandillas y asesinatos (destaca el hecho que no es esta una violencia motivada por ideologías políticas o religiosas, sino por la disputa de fuentes, redes y rutas de capitalización económico-política), podemos hablar de un incremento que retorna a las cifras del 2013, pero que se ha *extendido* a más localidades municipales, 407 en 2016 [Véase la entrada «Defunciones por homicidios» en el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/continuas/mortalidad/defuncioneshom.asp?s=est>]. Con estos antecedentes mínimos es de esperarse que el discurso de las ciencias sociales y humanas, de forma transversal, ejerzan la aclaración de discursos, sistematicen categorías, observen tendencias, evalúen acciones y, sobre todo, presten atención a las víctimas, así como a sus testimonios. Trabajo frontal que vienen realizando destacadamente en diversas partes del país los grupos de estudio e investigación de Rossana Reguillo, Pilar Calveiro, Mariflor Aguilar, Leticia Flores Farfán, Rafael Á. Gómez Choreño, Alberto Constante, Lilian Paola Ovalle, Silvana Ravinovich y Juan Carlos Ayala.

la construcción discursiva con orientación práctica y en la agenda de la función pública por parte de instituciones políticas.

Contrasta este panorama con un rastreo mínimo por los ficheros bibliográficos para comprender que no fue sino hasta bien entrada la década de 1980 cuando la literatura monográfica en español sobre la violencia comenzó a focalizarse en las fuentes subjetivas de la violencia que dieron un paso más allá de las justificaciones históricas o de su discusión bajo los grandes procesos de la violencia de Estado y las de resistencia legítima (vía la violencia cívica o la no-violencia social; vías que fueron protagonistas en los cambios de la decolonización mundial y de las luchas sociales en la segunda parte del siglo xx).² Este cambio de paradigma se desarrolló también en otras latitudes, bajo sus propios procesos, pero de manera general aquella década de 1980 fue protagonista de una transformación constante en la investigación sobre la violencia, consecuencia de diversos procesos.³

Por un lado, *teóricamente*, el empuje de los *antiesencialismos* y los *antinaturalismos*⁴ que pivotaron en la teoría crítica, la fenomenología, la posmodernidad y los posestructuralismos, y, *factualmente*, por mencionar algunos, la metamorfosis de los acontecimientos de violencia que la reordenación mundial promovió desde la revolución tecnológica, la proximidad mecánica de los transportes, la caída del Muro de Berlín, el anclaje del terrorismo (tanto de Estado como de los grupos terroristas);⁵ así como la emergencia de víctimas diversas que los

2. Cf. Mark Kurlansky, *Non-Violence. The History of Dangerous Idea*, New York, Random House, 2006, pp. 3-43.

3. Cf. Allan Bäck, «Thinking Clearly about Violence», *Philosophical Studies*, vol. 117, núm. 1-2, 2004, p. 219.

4. Existe un texto emblemático dentro de esta disertación que estamos construyendo del cambio de paradigma de investigación sobre la violencia. El *Manifiesto de Sevilla para la violencia*, resultado de la Conferencia General de la UNESCO de 1989, se elaboró como respuesta a un sólido crisol cientista que desde la década de 1950 hasta la de 1980 formuló, bajo diversos supuestos (genéticos, neurológicos, mecanismos ofensivos-defensivos, entrecruzamientos sociobiológicos), la idea de que la guerra y la violencia eran una determinación humana biológicamente encausada (véase AA. VV., *Manifiesto de Sevilla para la violencia*, UNESCO, Barcelona, 1992, p. 12). A casi tres décadas de su formulación, este texto con su estilo *questio disputata* muestra carencias relevantes y deficiencias de rigor frente a los actuales *Informes* internacionales o productos de investigación escritos en el siglo en curso; sin embargo, el *Manifiesto* es una pieza importante por cuanto posicionamiento internacional destacable y evidencia de los cambios de orientación en el abordaje de la violencia que para ese entonces se estaban suscitando.

5. Véase Ted Honderich, *Terrorism for Humanity. Inquiries in Political Philosophy*, 2ª

autoritarismos y conflictos bélicos del siglo dejaba como rastro de sí ante la maquinaria de *dar muerte*, en la producción histórica de desigualdades sociales y los mecanismos de sometimiento (como son el adoctrinamiento, la disciplina, criminalización y represión) bajo supuestos de *desarrollo y modernización*,⁶ los cuales operaron —y en gran medida siguen haciéndolo— como ejes discursivos de justificación, explicación o deslinde de las más variadas violencias: violencias de interacción (físicas, psicológicas o lingüísticas), violencias sociales (estructurales o simbólicas) y violencias organizadas (colectivas). Igualmente, en el marco práctico-social la *instrumentalización* de la violencia (por cuanto instrumento de sometimiento o de *elevación histórica* forzada de unos colectivos sobre otros o bien de medio de emancipación),⁷ lo mismo que las teorías socio-ontológicas de la violencia (soporte versátil de los más variados racismos, xenofobias, antisemitismos y etnocentrismos) fueron llevadas a fuertes críticas bajo la construcción permanente de criterios y en la atención al desenvolvimiento social de la violencia.⁸

2. Actualmente, con la base de los estudios sobre la violencia y las posibilidades frente a ella, debe clarificarse que muchas de las acciones violentas y las maneras del daño que les son coestructurales extienden relaciones de continuidad, acentuación o transformación de la violencia en formas de actualización de paradigmas del pasado: colonización, autoritarismos, sistemas de empobrecimiento deliberado, enfrentamientos civiles, divisiones políticas y económicas del territorio, la manera de gestionar el conflicto y la resolución del mismo, distribución de la riqueza, y una extensa lista que nos permite insinuar que la manera de ver y tratar la violencia responde en distintas

ed., Londres, Pluto, 2003, pp. 9-12; Rogelio Alonso, «Terrorismo y procesos políticos», en José Sanmartín *et al.*, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Siglo XXI, pp. 320-323; asimismo, Peter Marcuse, «“War on Terrorism” and Life in Cities after September 11, 2001», en Stephen Graham, *Cities, War and Terrorism*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 263-274.

6. Para clarificar estos términos, que no son objeto de la presente argumentación, véase Alain Touraine, *Podremos vivir juntos*, 2ª ed., México, FCE, 2000, I. «La desmodernización», pp. 27-60.

7. Véase Michael Staudigl, *Phenomenologies of Violence*, Brill, Boston Mass., 2014, «Introducción», pp. 1-4.

8. Véase, *paradigmatológicamente*, el trabajo de Daniel Feirstein que es hoy día referente en esta construcción crítica en su obra *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2007, particularmente pp. 13-109.

graduaciones a las formas de normalización histórico-social de la misma, como a su diseminación.

En consecuencia no es tarea menor el proceso de construcción crítica de la violencia desde las ciencias sociales y humanas que actualmente llevamos acabo, y en el que se pueden advertir algunos trazos comunes; entre los cuales destaca la concepción de que *la* violencia no tiene una existencia independiente, en sí y por sí, fuera de la realidad social. En este sentido, la violencia no puede ser comprensiblemente analizada solo desde marcos conceptuales –significativamente construida en la preestructura discursiva, sin referir a realidades específicas o a constantes teóricamente percibidas como regulares en acontecimientos socio-históricos, por ejemplo, los conflictos bélicos

El trabajo teórico atiende, así, a los agentes, factores, elementos, relaciones polivalentes, multicausales, multifactuales que impiden enunciar a la violencia como una realidad en sí materializable en la historia o en los colectivos humanos.⁹ En gran medida, los estudios sobre la violencia actual remiten a actitudes, situaciones, relaciones, hechos, mediaciones, estrategias, funciones, cuyo desenvolvimiento o acciones traen consigo evidencias de daños deliberadamente infligidos, optados, evitables por parte de los agentes, e indeseados por quienes los padecen. Ponderar cuáles y cómo son esos *daños* es parte del problema que atraviesa la investigación sobre la violencia, pues como bien advierte Eduardo González Calleja, entre las tareas de la investigación sobre la violencia está

9. El esencialismo de la violencia tiene su propia historia, su intrahistoria, tal vez tan profunda y lejana como lo muestra Simone Weil cuando advierte que el verdadero protagonista de la *Iliada* es la fuerza: «La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata todavía [...]. Del poder de transformar un hombre en una cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive» (S. Weil, «La *Iliada* o el poema de la fuerza», en <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/feb2001/selva.html>). Puede precisamente advertirse que ante la presencia cuasipermanente de los conflictos protagonizados por una *violencia que mata* o esclaviza, la antigua cultura helénica a través de sus poetas no tuvo reparo en divinizar (reconocida como *Bíê*) a aquella *realidad* ambivalente que trascendía a los agentes de la fuerza, concebidos como factores secundarios ante el carácter no solo primordial sino propio de una fuerza cósmica primigenia. De tal manera, la violencia, entidad en sí y por sí, se materializa en el conflicto y sobre todo en el conflicto armado que es una constante en la vida antigua. Para una aproximación a esta hipótesis véase Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, Barcelona, Herder, 2004, pp. 47-70; Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010, p. 10 y ss.; Jean Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 9-79.

la de indagar su implicación como cualidad o imputación de determinados acontecimientos o periodos históricos (crisis, revoluciones, guerras...), caracterizados por un cambio social profundo y o acelerado, y su presencia en los diversos ámbitos y niveles de la actividad social (la política, el trabajo, la vida cotidiana, la vida privada, el arte la religión, el crimen, el deporte, la producción simbólica, la ideología en sus múltiples manifestaciones...) y en los actores personales (agresividad, suicidio, criminalidad individual, marginalidad...), colectivos (violencia sexista, sectaria, de grupos organizados, de movimientos sociales...) o institucionales (Estado, ejército, iglesia, partido, sindicato, familia...).¹⁰

Así, hacia el tercer lustro del siglo XXI el estudio sobre la violencia se complica y amplifica, pues a estas delimitaciones que pretenden organizar la *cualidad e imputación*, que menciona González Calleja, le suceden relaciones reticulares de violencias inéditas hasta hace una centuria, mismas que se imbrican unas con y contra otras; añádase aquí a las mencionadas anteriormente, el

10. Eduardo González Calleja, *La violencia en la política*, Madrid, CSIC, 2002, p. 56. Tendrá que subrayarse que el compromiso por una cultura de la no-violencia, sustentado en razones éticas, políticas y antropológicas, si pretende ser sólido y eficaz deberá someter a análisis eso que Richard J. Berstein llama «la paradoja de la violencia», de cara precisamente a lo que plantea González Calleja: «Estamos saturados de palabras e imágenes sobre la violencia y hay una extensa literatura sobre diferentes tipos de violencia que va desde el abuso de menores, la violencia doméstica, violaciones, asesinatos en serie y ataques suicidas, hasta la guerra moderna y sus sofisticadas armas robóticas. La cuestión de si los seres humanos se están volviendo más o menos violentos en el curso de la historia (y según qué criterio) se debate acaloradamente. De igual modo, se han presentado diferentes clasificaciones de la violencia, tales como la violencia estructural, la violencia simbólica, la violencia legal, etc. Sin embargo, no existe consenso alguno respecto a los esquemas clasificatorios o a cómo los diferentes tipos de violencia se relacionan entre sí. Lo *paradójico* es que a pesar de (o quizá debido a) que haya tanta discusión sobre la violencia, existe una enorme confusión respecto a qué entendemos por violencia» (Richard J. Berstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 31.). Podemos aventurar que después de cuatro décadas de intenso trabajo sobre la violencia se deben reorientar ciertos presupuestos, como lo planteamos en este trabajo, para destrabar esta paradoja, es decir, explorar fuentes alternativas de comprensión y construcción de criterios sobre la violencia contemporánea y formas inéditas emergentes. La propuesta del «testimonio» que se plantea en este libro, así como el trabajo de discusión en espacios públicos, abiertos y libres para someter a debate público formas de violencia y las maneras de intervenir sobre ellas como comunidad, o las propuestas de los estudios espaciales como sugerimos aquí, para otras formas de comprensión de la violencia que no se someten a criterios temporales como son la historia, el progreso, el desarrollo, y la justificación de atrocidades con fundamento en la promesa de un tiempo por venir.

dominio aéreo (vertical) de la bomba,¹¹ urbicidios a cenizas,¹² campos de exterminio,¹³ fosas comunes,¹⁴ hasta los recientes «niños bomba» utilizados en Afganistán y Pakistán.¹⁵ Dicho incremento se da conforme a los conflictos bélicos que logran la metamorfosis entre la disposición hostil de agrupaciones transnacionales, la dimensión global de los geopoderes contemporáneos y el uso de las tecnologías de intervención localizada y destrucción aleatoria, que promueven un cambio detectado hace años en los formatos bélicos, lo enuncia Virilio de esta manera:

Una prueba entre otras de la descomposición de la guerra clásica nos es provista por la inversión del número de víctimas, puesto que en los conflictos recientes el 80% de las pérdidas están del lado de los civiles, mientras que en la guerra tradicional era exactamente a la inversa. Si antaño se distinguía claramente entre la guerra civil –la guerra de todos contra todos– de ahora en más toda guerra que se precie de serlo es la guerra contra los civiles.¹⁶

Una *inversión* que en su cuantificación da la evidencia de que estamos, así, entre y ante esta hibridación de la i) hostilidad ferviente gestada y promovida por las narrativas de la enemistad (política, religiosa y o económica), ii) la reconfiguración de la espacialidad en la proximidad global de aceleración de

11. Véase Paul Virilio, *Ciudad Pánico*, Buenos Aires, El Zorzal, 2006, pp. 90-96.

12. Cf. Martin Coward, *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, Londres, Routledge Advances, 2009, pp. 35-53.

13. Cf. D. Feirstein, *El genocidio como práctica social... op. cit.*, pp. 355-384; Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 211-229; Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror. The Concentration Camp*, New Jersey, Princeton University, 1997, pp. 28-43.

14. Cf. Francisco Ferrándiz, «Subterranean Autopsies: Exhumations of Mass Graves in Contemporary Spain», en Estela Schindel y Pamela Colombo, *Space and the Memories. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Londres, Palgrave MacMillan, 2014, pp. 61-68; Arturo Aguirre, *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*, México, Afinita, 2016, «Oquedad doliente. Consideraciones sobre la fosa común», pp. 95-105.

15. Existe hasta ahora poca bibliografía crítica al respecto, abundan más los datos, notas e informes, pero para una aproximación véase S. A. Zyck, «“But I’m a Man”: The Imposition of Childhood on and Denial of Identity and Economic Opportunity to Afghanistan’s Child Soldiers», en Alpaslan Özerdem y Sukanya Podder, *Child Soldiers: From Recruitment to Reintegration*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 159-172.

16. P. Virilio, *Ciudad pánico, op. cit.*, p. 42.

los transportes y la inmediatez de los datos, así como flujos (de información y financieros), y, iii) por último, la aplicación pragmática del conocimiento en tecnologías de la información y desarrollo de armamento, que mantienen una incalculable escalada de violencia en sus métodos, formas y capacidad irrestricta dentro de sus propiedades de destrucción y daño, frente a lo que puede el cuerpo humano y el refugio natural o construido.¹⁷

Para la reflexión de las ciencias sociales y humanas, dichas constelaciones de hostilidad mayor, tan inéditas como apremiantes —por sus alcances de inestabilidad sociopolítica en cuanto a los actores, armas, víctimas signadas y aleatorias, así como por los lugares de ejecución de las violencias diseminados por el planeta activados por la violencia de Estado, el terrorismo y el crimen organizado— incrementan la cualidad y la imputación de la violencia y sus actores con relación a las violencias arraigadas que poco o nada tienen de recurso excepcional o extraordinario en la aplicación desmedida dentro de órdenes de convivencia en espacios intrafamiliares, locales o bien estatales en el ejercicio del poder bajo paradigmas de neofeudalismo, patriarcalismo, caciquismo, poscapitalismo, autoritarismo, etcétera.¹⁸

Una producción de normalidad habitual de las *violencias arraigadas*, precisamente porque los usos de la violencia multiplican las capacidades de influencia a través del uso de la fuerza, aceleran la obtención de lo fines perseguidos al mostrar determinadas eficacias en las relaciones de jerarquización, sometimiento o nulificación/cosificación de el-otro.

3. En relación con la diseminación contemporánea de la violencia como actos, los *análisis descriptivos* son pertinentes, por principio, puesto que son una buena medida contra la inercia al *reduccionismo* teórico. La descripción y sus modos de operar nos permite atender a los motivos de acción, a «las dinámicas sociotecnológicas»¹⁹ y a sus efectos que no se limitan al daño

17. Tenemos en mente aquí la idea de la «fuerza destructiva» de W. Sofsky; véase su *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006, «La destrucción de las cosas», particularmente pp. 193-203. Igualmente véase, Stephen Graham, *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Londres, Verso, 2010, pp. xi-xxx.

18. Véase Pierre Salama cuando sostiene: «No es posible entender la violencia si no se hace referencia a cada uno de estos países [de América Latina]. Los modos de colonización y la manera de tratar a las poblaciones de origen, la esclavitud, las guerras civiles recientes y la forma en que terminaron, así como las dictaduras tienen su grado de responsabilidad en distinto grado, constituyen la base a partir de la cual volvió a aumentar la violencia en los últimos 20 años». (Pierre Salama, «Informe sobre la violencia en América Latina», *Revista de Economía Institucional*, vol. 10, núm. 18, p. 83.

19. M. Staudigl, *Phenomenologies of Violence... op. cit.*, p. 4.

material sino al daño jurídico del orden cívico y al daño moral, esto es, una *concepción integral* del daño generado.²⁰

En este marco, la investigación actual sobre la violencia se da no solo en el horizonte creciente de violencias como *acto*, sino también en el de la violencia como *dato*: el incremento de registros periodísticos, barómetros, indicadores, mapas de violencias, estadísticas, informes y planes de acción contra la violencia, los cuales son generados en latitudes distintas.

Útiles, como lo son para la consideración reflexiva, los datos sobre la violencia contemporánea son en sí mismos insuficientes, aunque no por ello descartables. Ante los actos de violencia se deberá, por tanto, atender a una pluralidad de instrumentos de conocimiento, de la *transversalidad* de las disciplinas y de recursos (conceptos, categorías, teorías, estrategias), inédita —a su vez— en la reflexión sobre la violencia.

Lo que contrasta es que este último siglo sería, por tanto, el periodo más fiero (hostil, criminógeno y mortífero) de la historia de la humanidad, aquí Hobsbawm fortalece lo dicho por Virilio líneas arriba:

El siglo xx ha sido el más sangriento en la historia de la humanidad. La cifra total de muertos provocados directa o indirectamente por las guerras se eleva a unos 187 millones de personas [...]. Si tomamos el año 1914 como punto de partida, el siglo xx ha sido un siglo de guerras casi ininterrumpidas, a excepción de algunos breves periodos sin conflictos armados organizados por todo el planeta. Ha sido un siglo dominado por las guerras mundiales, guerras entre estados territoriales o alianzas de Estados.

[...] La frontera entre los conflictos entre Estados y los conflictos en el seno de los Estados, es decir, entre las guerras civiles y los conflictos internacionales, se difuminó un tanto, pues una de las características del siglo xx es que no solo ha sido un siglo de guerras, sino también de revoluciones y el fin de diferentes imperios. [...] También dejó de ser clara la frontera entre guerra y paz. Con algunas excepciones, la Segunda Guerra Mundial no inició con declaraciones de guerra ni acabó con tratados de paz. Asimismo, tras la contienda se dio un periodo que no podemos calificar claramente de guerra o de paz ateniéndonos a las definiciones tradicionales, de ahí la invención de la expresión «guerra fría» para describirlo. El caos de la situación desde la guerra fría queda manifiesto en la situación actual que vive Oriente medio. Ni la palabra *paz* ni la palabra *guerra* describen exactamente [las relaciones entre distintos países] [...].

20. Cf. Margaret Urban, *Moral Repair*, Cambridge, Cambridge University, 2006, pp. 1-8; Vittorio Bufacchi, «Dos conceptos de violencia», en A. Aguirre y Anel Nochebuena (comps.), *Estudios para la No-violencia 1*, Puebla, 3 Norte-Afinita, 2015, destacamos la idea de la «concepción integral» de la violencia que presenta Bufacchi en este escrito, pp. 20-24.

Esta es la desgraciada herencia de las guerras mundiales del siglo xx, pero también de la cada vez más poderosa maquinaria de la propaganda de masas que trae consigo la guerra, y de un periodo de confrontación de ideologías incompatibles y apasionadas.²¹

A esto tendrá que sumarse el registro de los alcances de la violencia en sus más recientes y diversas manifestaciones en el siglo xxi consignadas en instrumentos como son el *Heidelberg Barometer* del Institute for International Conflict, así como el *World Report Human Rights*, entre otros. Sirva como un ejemplo del cambio de paradigma en el estudio de las violencias en el siglo xx el hecho de que la relación entre estado de guerra y estado de paz dista de la concepción que Occidente tuvo en la Antigüedad y hasta apenas pocos siglos atrás. Herederos del tratado de Westfalia a mediados del siglo xvii (por el cual se reconocieron los límites espaciales de los territorios en la configuración estatal y de su soberanía), la noción de *paz* se construyó bajo la idea reguladora de que la paz es el estado normal de los colectivos que la guerra altera: la interrupción de la paz concertada entre las naciones. Desde la Antigüedad hasta iniciada la Modernidad el estado de guerra fue el estado de normalidad que la paz finaliza para generar otras dinámicas de vida. En este sentido Émile Benveniste apunta cuando, en el estudio lingüístico de la Antigüedad indoeuropea enuncia: «No se comprende nada de la noción de paz, y del vocabulario que la designa en la sociedad antigua, si no nos imaginamos que la paz interviene como la solución a veces accidental, a menudo temporal, de conflictos cuasipermanentes entre ciudades o Estados». ²² En la actualidad la relación dicotómica guerra-paz ha dado paso a una arquitectura conceptual más compleja, tal y como lo demuestra el *Barómetro Heidelberg* en su conceptualización y clasificación de los *conflictos políticos* globales:

El conflicto es concebido como una incompatibilidad de intenciones individuales o agrupaciones. Tal incompatibilidad surge de la presencia de los actores que se comunican y actúan con relación a ciertos objetos e intereses. Estas acciones y las comunicaciones son conocidas como medidas, mientras que los

21. Edward Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo xxi*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 23, 29-30.

22. Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Barcelona, Taurus, 1983, p. 236.

objetos forman las cuestiones de diferencias posicionales. Actores, medidas y temas son los atributos constitutivos del conflicto político.²³

Los conflictos políticos, en este tenor, serán clasificados en el *Barómetro* como: disputas, crisis no violentas, crisis violentas, guerras limitadas y guerras. Un espectro de intensidades que dista, así, de la relación directa guerra-paz.²⁴

Como se atestigua, del siglo pasado a la fecha, nos encontramos ante la cambiante multiplicidad de actos y la simultaneidad global de las violencias, cuya dificultad radica no únicamente ya en definir las (dentro de los márgenes teóricos) sino en contenerlas, prevenirlas y resolverlas. Luego, ¿cuáles son los alcances de la reflexión sobre las violencias contemporáneas? ¿cuáles son las vías posibles para pensar, prevenir y erradicar las violencias arraigadas y las emergentes?

La investigación desde las ciencias sociales y humanas sobre el dato mismo de las formas de la violencia apertura nuevos enfoques de problemas en los cuales se enfatiza que a la acción violenta le es constitutiva el *daño*, no como un efecto o resultado de los actos violentos, antes bien, le es propio, a manera constituyente, en la generación, alcance y marco de ejecución a todo acto violento por el perjuicio que se inflige contra uno mismo, otro u otros. Veamos.

4. En la posible clasificación y organización de los distintos indicadores e informes sobre la violencia de los cuales disponemos en la actualidad –y que se han enunciado líneas arriba: Barómetro Heidelberg, Banco Mundial, Derechos Humanos, etcétera– se coligen factores constantes distribuidos en rangos de edad, regiones, género, tipos de armas, así como niveles de agrupación criminal, etcétera.

Destaca entre los documentos más importantes para el estudio de la violencia en los últimos años el *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Este informe, primero en su tipo por sus dimensiones mundiales, define la *violencia* como «el uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que *cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones*».²⁵ El *Informe* es un hito a nivel internacional sobre la

23. Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIK), *Conflict Barometer I 2016*, Heidelberg, HIK, 2016, p. 8, en https://www.hiik.de/en/konfliktbarometer/pdf/ConflictBarometer_2016.pdf

24. *Ibid.*, pp. 6-8.

25. Organización Mundial para la Salud (OMS), *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, D.C., Organización Mundial de la Salud, 2003, pp. 5-6 (las cursivas son nuestras).

atención de la violencia y es hoy referente debido a que en él se encuentran datos y estadísticas, aportaciones descriptivas, pero también se suman nueve «Recomendaciones» puntuales para que los gobiernos tengan un eje de referencia al enfrentar esta problemática mundial.²⁶

Lo que requiere una especial atención dentro del *Informe* en cuestión y cobra relevancia en el presente escrito, no son tanto los conceptos de intencionalidad y fuerza, conceptos primarios que interactúan en la definición ofrecida por el *Informe*, y, por lo demás, presentes en una fuerte tradición de estudios sobre la violencia;²⁷ sino la ordenación de panoramas espaciales a través de los actores que podemos colegir del *Informe* bajo tres grandes categorías que atienden al perpetrador y al destinatario del acto violento. Estas son:

- 1) La violencia autoinfligida o autopersonal. Aquella que los individuos ejecutan contra su propia integridad.
- 2) La violencia interpersonal (familiar y comunitaria) infligida por entre individuos o un grupo pequeño contra otro u otros en un orden social de interacción y proximidad.
- 3) La violencia colectiva que es aquella infligida por grupos más grandes y organizados en territorios más extensos: Estado, contingentes políticos organizados, tropas irregulares y organizaciones terroristas.²⁸

26. Entre las recomendaciones se suscribe la necesidad de crear grupos de estudio a nivel local que pueden formarse o utilizar consejos, grupos de estudio comunitarios y redes para ayudar a recolectar datos, analizar y poner en práctica un plan conjunto contra la violencia, mismos que son necesarios para fijar las prioridades, orientar el diseño de los programas y vigilar el progreso de planes de acción. Se indica que «el grueso de la investigación requerida para prevenir la violencia debe llevarse a cabo a nivel local, en respuesta a las condiciones y necesidades locales...» (*Ibid.*, «Recomendaciones» 1-3).

27. Véase el artículo citado anteriormente de A. Bäck, «Thinking Clearly about Violence», *op. cit.*, asimismo véase Ronald B. Miller, «Violence, Force and Coercion», en Jerome A. Shaffer (ed.), *Violence*, New York, David McKay ed., 1971, pp. 27-28.

28. Vale la pena ampliar este punto de la violencia colectiva con un apunte de Lorenz B. Puntel, cuando sostiene: «distinguiré cuatro formas de violencia colectiva: 1) la violencia como el resultado de acciones más o menos espontáneas de pequeños o grandes grupos o colectividades que carecen de una organización rigurosa [...]. 2) La violencia perfectamente regulada de los grupos organizados (llamadas organizaciones terroristas) [...]. 3) La violencia de las instituciones (violencia institucional) como la del Estado, la Iglesia, las religiones, etcétera [...]. 4) La violencia de los “sistemas”, como lo que sería hoy llamado por muchos, por ejemplo, el capitalismo» (Lorenz B. Puntel, «Filosofía y violencia», en Olga Belmonte (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, Madrid, Universidad de Comillas, 2012, p. 45).

El documento atiende centralmente a la violencia desde el enfoque de salud pública y en específico en la consideración del daño sobre aquellas espacialidades (personal, interpersonal y colectiva), bajo diversas magnitudes y dinámicas de violencia, a saber: amenazas, intimidaciones, lesiones, privaciones, muerte, las cuales *comprometen la forma de vivir* de los individuos, familias y comunidades. Ante la imposibilidad de brindar una definición que permita comprender expresiones de daño en todas sus manifestaciones de vario linaje, aquí proponemos la demarcación teórica de la violencia desde los espacios de violencia y daño. Con ellos, los conceptos de intencionalidad y fuerza establecen aun más los márgenes de la consideración de actos violentos, su manera de atenderlos y reflexionar ante ellos; pero, conjuntamente, se amplían en un rango de relaciones antro-po-espaciales: el acto violento irradia y afecta, esto es, daña, causando un perjuicio evitable en la deliberación y elección del acto mismo en «la forma de vivir» de individuos, familias y comunidades.

5. Podemos sugerir que el *Informe mundial sobre la violencia y la salud 2003* hace transitar una vía de aproximación alterna a los problemas de la violencia que desde la década de 1970 estaba operando: el cambio del paradigma del tiempo y la historia (y su despliegue en la filosofía del siglo xx y en general en las ciencias humanas) que ha dado pie a la atención más detenida del espacio. Hagamos una pausa para leer *in extenso* el planteamiento panorámico de esto que Waldenfels llama «el retorno del espacio»:

Si consideramos el pensamiento moderno tal como se ha formado, bajo una decisiva influencia de la filosofía y de la teología, el tiempo parece tomar ventaja respecto al espacio. El más elevado y creciente prestigio del tiempo puede explicarse por motivos diferentes, de entre los cuales tres se muestran especialmente penetrantes. 1º) El tiempo parece estar más próximo que el espacio a la interioridad del espíritu, del alma, de la conciencia o del vivir [...]. 2º) Esta delantera que ha tomado el tiempo se explica, además, por la vinculación que este mantiene con el progreso histórico y, por lo tanto, también porque subyace a una dinámica que contrasta claramente con el estatismo, anclado en el espacio, de las culturas arcaicas o tradicionales. 3º) El empuje ascendente del tiempo se ve reforzado por una exteriorización y un vaciamiento del espacio que encuentran su justificación metódica en la física moderna, pero que al mismo tiempo nos tientan a «tomar por ser verdadero lo que no es sino un método». Al final, el espacio no es más que un contenedor, un esquema vacío, una pura *extensio*, cuya exterioridad es compensada mediante una interioridad reforzada. Cuanto más exteriores las cosas en el espacio, tanto más interiores el alma y el espíritu. No sería del todo inoportuno hablar del espacio como de un adversario del tiempo.

Se dan hoy numerosos signos que apuntan a un cambio formal de sentido, que no tiene por qué implicar que las relaciones sencillamente se inviertan. Se puede constatar que la jerarquización unilateral del tiempo y el espacio y la correspondiente escisión entre espíritu y naturaleza ceden su puesto a un entramado más complejo, en el que el espacio participa como entorno, lugar, sitio o región. Se mencionarán aquí algunos indicios que apuntan hacia un cambio de orientación semejante. En la sociología y la biología se han generalizado desde hace tiempo conceptos como medio y ambiente, que provienen del entorno de un ser vivo o de un grupo humano. En la física más reciente encontramos un campo conceptual en el que el esquema del espacio vacío es sustituido por estructuras espaciales.

[...] El anclaje de los símbolos lingüísticos en la lengua, en un campo de signos [...]. La concepción del lenguaje como escenificación apunta también a un escenario del diálogo, un lugar público. Los lugares conmemorativos, que desempeñan un papel especial en las investigaciones históricas más recientes, dan al lugar un nuevo significado, no en la forma de una espacialización del tiempo que sirva a la mera exposición esquematizante, sino en la forma de una inscripción de los procesos temporales en el espacio, esto es, en forma de huellas que repercuten en la memoria. [...] La antropología cultural y la etnología, que tienen en cuenta la simultaneidad y no meramente la sucesión de las culturas, llevan a que los puntos de vista topológicos de la geografía recuperen peso frente a los puntos de vista cronológicos de la historia. Esta creciente significación de la geografía se corresponde con un interés más reciente en una geopolítica que no tiene ya que ver con consignas ideológicas como la de un «pueblo sin espacio». La técnica de comunicación inherente a la globalización [...] evoca la cuestión de la espacialidad [...]. Por último, habría que referirse a una praxis artística que ya desde hace mucho se ha separado de la esquematización artística de un mero espacio de contemplación y se ha desarrollado en numerosas formas de arte espacial como ensamblajes, instalaciones, parques de esculturas o *land art*. [...]

Nos queda, por último, la filosofía. Aquí pienso, sobre todo, en esa fenomenología de la espacialidad que, partiendo de la existencia corporal, revisa las tendencias unilaterales de la modernidad; así en autores como Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, o como Heidegger [...]. Se podrían señalar, además, la «topofilia» de Gaston Bachelard [...], las «heterotopías» y «atopías» de Foucault, en las que la heterogeneidad de ordenaciones adquiere rasgos espaciales, o, finalmente, el abandono que Whitehead propone de la localización puntual en favor de acontecimientos espacio temporales que se extienden unos en otros y se propagan en el espacio.²⁹

29. Bernhard Waldenfels, «Habitat corporalmente el espacio», *Daimón. Revista de filosofía*, Madrid, núm. 32, 2004, pp. 22-24.

Este *retorno del espacio* en los procesos de revisión de las más diversas ciencias del último tercio del siglo pasado ha posibilitado que los recientemente llamados *estudios críticos del espacio* abran un campo transversal de interés científico (geografía, filosofía, teoría política, sociología, y más, en donde interactúan los desarrollos teóricos que brevemente señala Waldenfels) sobre la *forma de vivir* el espacio desde un enfoque cualitativo de la producción, creación y formación de referencialidades que nuestra existencia y modos de existir generan en la intercorporalidad o interespacialidad.

Así, partiendo de los estudios espaciales en vinculación con las violencias es dable generar otras demarcaciones conceptuales, otros territorios de pensamiento y puntos de anclaje para la investigación sobre la violencia contemporánea. La búsqueda no parece baladí, precisamente después de que las filosofías de la historia, las teorías de la civilización o las sociedades atraídas por una finalidad suprahistórica han quedado en suspenso, al mostrar muchos de los alcances cuando la furia se vuelve el motor *del tiempo*, de la historia.³⁰

Habrà de considerarse que por las particularidades inéditas e inauditas, pergeñadas aquí, las ciencias sociales y humanas en México pueden reorientar las teorías históricas, sociales o culturales con las cuales se ha pensado la violencia. Esto es: términos como legitimidad o ilegitimidad, por ejemplo, o aquellos procesos de creación performativa de la historia que han implicado e implican de manera insoslayable el ejercicio de la fuerza y la emergencia de conflictos (conformación de colectivos estatales, emancipaciones, revoluciones, procesos sociales de civilización y o naturales de selección de una raza o una población señalada). Dar y abrir paso a la reflexión sobre eventos de violencia material, interhumana, que desde la década de 1980 conlleva una reorientación en la investigación sobre la violencia y, al mismo tiempo, dar lugar a las fuentes subjetivas, es decir, cuestionar por los agentes de la violencia, la concreción de los daños y espacios, todo lo cual implica la desustancialización del concepto de violencia, las metanarrativas de la glorificación de actos violentos y la anonimidad del agente del daño que recaía en un perpetrador abstracto: la historia, la estructura, el Estado, el destino de los pueblos, los procesos civilizatorios, y otros tantos.

6. Nos encontramos, así, ante vías posibles para pensar los actos de violencia (y atender al daño, generar modos de atención a víctimas, deconstruir la historia de cara a la memoria de actos violentos, generar participativamente propuestas concretas de prevención de la violencia frente a procesos globales de motivación a la hostilidad). Sin embargo, dichas vías se construyen desde la investigación comparada activa, análisis descriptivos y analítica de conceptos en relación con la factualidad de actos violentos y la ampliación de las teorías,

30. E. Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo XXI, op. cit.*, pp. 41-45.

como ocurre con las nociones de espacio y daño. Porque, efectivamente, no basta saber cómo se instituye y se diversifica la violencia en tanto que fuerza, en su modo de exposición y actuación, en sus causas y efectos, puesto que requerimos pensar también sus formas y despliegues, sus argumentaciones, su capacidad de diseminación en la espectacularidad y la propoganda, así como su aleatoriedad y su aceleración sociotecnológica en las formas de estructurar relaciones de control y jerarquía en los espacios en los cuales se despliega el acto por los agentes de violencia. Por ejemplo, desde Hannah Arendt en su texto hoy clásico, *Sobre la violencia*, comprendimos que hacer violencia es un proceso complejo, pues implica también la capacidad de adquirir lenguajes normativos de justificación del acto mismo; esto es, un proceso de racionalización y elección de cuáles son las obligaciones morales que se tienen, o no, con aquel o aquellos a quienes se inflige daño.³¹ Ampliando este espectro de reflexión resulta sugerente la propuesta de Stewart y Strathern en el horizonte de conflictos de violencia extrema, en donde el agente de violencia se asume y presenta a sí mismo como víctima de un proceso antecedente a su acción, por el cual tanto el discurso como la praxis del actor se coimplican como autoridades de acción que no solo permiten sino que obligan desde una autoridad y autorización subjetiva a perpetrar el acto de violencia, esto que los autores llaman el «triángulo de violencia» (como sucede con naciones agraviadas por actos terroristas, y lo mismo con terroristas que perpetran actos como formas de punición o sanción en contra de credos, Estados, regiones o sociedades que los han dañado o consideran haber sido dañados).³²

El giro de los estudios de la violencia hacia la problematización del daño, desde ese *retorno del espacio*, indica la necesidad de comprender las temáticas radiales de la constitución humana de cada individuo, imprescindiblemente vinculadas a las relaciones tan polivalentes, conflictivas y rítmicas con los otros, en su irremisible «tener lugar» o «estar situados» (no hay existencia sin ubicación o sin referencia en, desde y para). Porque precisamente el espacio en donde acontece la violencia (como acontecimientos espacio temporales) envuelve y comprende las relaciones y prácticas espaciales en su coexistencia y su simultaneidad; espacio de construcción de secuencias, cooperaciones de sujetos espaciales que no pueden reducirse a la abstracción de un simple objeto *extenso*

31. Véase Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005: «La violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla» (p. 107).

32. Cf. P. J. Stewart y A. Strathern, *Violence: Theory and Ethnography*, New York, Athlone Press, 2002; igualmente véase Larry Ray, *Violence and Society*, Los Angeles, SAGE, 2011, p. 14.

y solitario: espacio ajeno e independiente de las realidades espaciales que lo construyen.³³

Precisamente porque el espacio es conceptualizado aquí como «espacio construido» —es decir: aquello que se compone, que se crea en compañía con otros— debe ser pensado desde el término mismo de *con-struere* en tanto que no puede hacerse por un individuo solitario o aislado. Las espacialidades, las *estructuras de referencia* son formas de la correlación, de la construcción de formas y estructuras para habitar el mundo: casa, territorio, frontera, ciudad, etcétera. Esta construcción, esta forma de hacer espacio es nuestra forma de haber, de tener y ocupar un lugar como realidades espaciales que restituyen y reivindican el espacio desde lo sensorial, desde la voz, el quejido,³⁴ el olor, lo auditivo, así como las proximidades y lejanías de los otros;³⁵ por ello, el espacio no es, de tal manera, una cosa terminada por otros, sino que siempre existen relaciones que pueden continuarse, no hacerse o modificarse por un insistente *nosotros* heterogéneo y dinámico que hace del espacio algo común como forma compartida de ser construido.

Abierto a la intervención participada por las relaciones y referencialidades que implica, entonces el espacio de cara a las violencias se ve alterado en su centro de la referencialidad, en esa manera de *habitar corporalmente el espacio*,³⁶ pues ningún lugar, ni siquiera el lugar propio, es una construcción simple, sino que es un complejo de los vínculos, redes, interacciones, intercambios de prácticas espaciales.³⁷ Desde el cuerpo propio, la casa, la ciudad hasta la globalidad planetaria, se ven afectados, destruidos o bien deliberadamente transformados por las violencias en el espacio. La alteración de dicha referencialidad de un cuerpo espacial expuesto al daño, el cual impacta en los lugares, ubicaciones y situaciones a causa de las diversas maneras de organizar o modificar (momentánea o permanentemente) las posibilidades de ejes espaciales, direcciones y disposiciones con uno mismo y con los otros.

33. Este planteamiento debe rastrearse en la obra de Henry Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, pp. 129-135.

34. Véase Adriana Cavarero, *For more than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, Stanford University, 2005, p. 174 y ss.

35. Véase el tema ritmo en la concepción del cuerpo espacial de Lefebvre cuando sostiene: «El cuerpo escapa al influjo del pensamiento analítico que desglosa lo cíclico y lo lineal. [...] No hay que demostrar la capacidad inventiva del cuerpo: la muestra y despliega en el espacio. Los ritmos múltiples se interpenetran. En el cuerpo y alrededor de él...» (Henry Lefebvre, *La producción del espacio*, *op. cit.*, pp. 247-249).

36. B. Waldenfels, «Habitar corporalmente el espacio», *op. cit.*, p. 26.

37. Cf. Doreen Massey, *For Space*, Londres, SAGE, 2005, pp. 20-23.

Los registros de la violencia hablan, así, no solo de la cifra y la letra, sino que señalan la vulneración que los actos violentos propician a la existencia humana siempre referida: «una vulnerabilidad a la que estamos expuestos como seres corporales».³⁸ En el esclarecimiento del carácter constitutivo del espacio, el cuerpo espacial y sus prácticas espaciales (relacionales) conlleva no solo un concepto de la violencia intercorporal, sino también un análisis de la violencia integral como intervención e interrupción del espacio común, pues el dato de nuestra existencia antropoespacial señala no solo una vulnerabilidad individual, sino una vulnerabilidad colectiva,³⁹ eso que hemos llamado en otro sitio: *nuestro espacio doliente*.

Dichos registros son puentes de comprensión sobre cómo se organizan espacialmente los cambios y complejidades en los colectivos con componentes culturales, económicos, políticos y religiosos, cuando ellos pivotan en la intrincada raigambre de la hostilidad, inmediatez, aceleración, tecnologías e instrumentalidades del daño en la proximidad —la espacialidad afectada violentamente por el movimiento de proximidad inmediata del cuerpo del otro; la proximidad mecánica por los medios de transporte y las mediaciones del armamento y la proximidad absoluta por los medios electrónicos y digitales⁴⁰

38. B. Waldenfels, «Habitar corporalmente el espacio», *op. cit.*, p. 27.

39. El término *vulnerabilidad* es ampliamente usado en estudios de violencia para referir a la capacidad de ser dañado, herido (*vulnus*). Utilizado, primero en la década de 1970, para diferenciar a seres vivientes de aquellos que no lo son (desde el dominio de la disciplina de la ecología) se ha extendido a dimensiones de consideración ontológica, ética y política (cf. Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, París, La Découverte, 2009). Para nuestro interés, reflexiones cercanas a las nuestras véase a Judith Butler cuando afirma: «La postulación de una precariedad generalizada que ponga en tela de juicio la ontología del individualismo implica, si bien no entraña directamente, ciertas consecuencias normativas. No basta con afirmar que, como la vida es precaria, esta ha de conservarse. En juego están las condiciones que tornan la vida sostenible, por lo que las disensiones morales se centran invariablemente en cómo —o si— tales condiciones de vida —y por ende la precariedad— pueden mejorarse. Pero si semejante visión entraña una crítica del individualismo ¿cómo empezar a pensar en unos modos de asumir la responsabilidad de la minimización de la precariedad? Si la ontología del cuerpo sirve de punto de partida para semejante repensamiento de la responsabilidad, ello se debe precisamente a que, tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social; es decir, que está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición» (Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México, Paidós, 2010, p. 57).

40. Cf. Paul Virilio, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 17.

7. Así, no se trata únicamente del orden social y de cómo la violencia afecta a este, sino de cómo es que en tiempos de terror, geopoder y metropolítica, los actos violentos están espacialmente construyendo, interrumpiendo y fracturando la relación vital en espacialidades construidas, *alterando* constantemente nuestra referencialidad con y en el mundo, y regulando, reorientando o redireccionando las energías, amplitudes y frecuencias que puede la existencia como creadora de espacio (tómense como ejemplos extremos de espacios de violencia al urbicidio, los campos de exterminio, el búnker, la fosa común, el terror de vivir un espacio amenazado, etcétera). La construcción de los espacios comunes (de encuentro cotidiano, roce social, tránsito e intervención del espacio público, el desacuerdo político, el diálogo intercultural) en la actualidad habrán de contar con la idea activa de que las violencias refieren no a una sustancia sino a un conjunto de factores, elementos, agentes, acciones, instrumentos, así como consecuencias que se dirigen en su empleo o amenaza para interrumpir, alterar, intervenir, manipular, destruir o reordenar el espacio, generando daño en aquellas víctimas a quienes se inflige violencia en su espacialidad.

En consecuencia, esfuerzos teóricos y culturales de actualidad promueven y exigen el irrestricto reconocimiento de la vulnerabilidad humana y el valor de la existencia como fuente de referencialidad espacio-temporal en sus dinámicas relacionales (socioespaciales, político-económicas, etcétera).

Se suma a ello la posibilidad de aproximación abierta si atendemos a otras ideas de espacio como construcción y de lo que las violencias bajo otras claves de interpretación (más allá del registro del continente o la región, de la estadística de la violencia autoinfligida o ejecutada en el espacio colectivo) exhiben para comprender que nuestro espacio colectivo (común en tanto construido) es afectado, destruido o expropiado por la acción de agentes de violencia que nos privan de la participación en la edificación del espacio, es decir, de nuestra forma de vivir, creando y manteniendo lugares dónde habitar, dónde convivir.⁴¹

41. Violencias inéditas que colindan unas, continúan otras, se transforman algunas más desde sus factores, dinámicas, actores y víctimas en el México contemporáneo (y el mundo en general) se agrupan en dinámicas de terror incesantes. Violencias deliberadas, despolitizadas, generalizadas y banalizadas, que como enuncia Pécaut: «no se dejan reducir a una guerra política ni a un conflicto social, pues solo un pequeño porcentaje se puede atribuir señaladamente a causas políticas, económicas o a la acción de grupos organizados de narcotraficantes, y sus más altos porcentajes están vinculados a ajustes de cuentas o a disputas cotidianas. [...] Todo lo cual da paso al terror que corresponde a un momento en que los protagonistas recurren a medios que buscan romper los vínculos sociales que definían la especificidad de ciertos sectores de la población, sectores que ahora se encuentran sometidos a una empresa contra la cual ahora no pueden apelar a un tercero ni a ninguna institución reconocida» (Daniel Pécaut, «Les Configurations

El retorno del espacio –de frente a la historia y a la legitimidad de la fuerza con respecto a la violencia– arraiga, «da lugar» al dato de la violencia como un acto de daño a la espacialidad común; esto es un mundo que se delinea como nuestro espacio doliente a medida que las violencias escalan en sus dimensiones locales, nacionales y globales.

de l'Espace, du Temps et de la Subjectivité dans un Contexte de Terreur: l'Exemple Colombien», *Cultures & Conflits*, 37, marzo 2006, en <http://conflits.revues.org/393>).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 20010.
- AGUIRRE Arturo, *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*, México, Afinita, 2016.
- ALONSO Rogelio, «Terrorismo y procesos políticos», en José Sanmartín *et al.*, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Siglo XXI.
- ARENDETT Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
- BÄCK Allan, «Thinking Clearly about Violence», *Philosophical Studies*, vol. 117, núm. 1-2, 2004.
- BENVENISTE Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Barcelona, Taurus, 1983.
- BERSTEIN Richard. J., *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- BUFACCHI Vittorio, «Dos conceptos de violencia», en A. Aguirre y Anel Nochebuena (comps.), *Estudios para la No-violencia I*, Puebla, 3 Norte-Afinita, 2015.
- BUTLER Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México, Paidós, 2010.
- CAVARERO Adriana, *For more than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, Stanford University, 2005.
- COWARD Martin, *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, Londres, Routledge Advances, 2009.
- FEIRSTEIN Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2007.
- FERRÁNDIZ Francisco, «Subterranean Autopsies: Exhumations of Mass Graves in Contemporary Spain», en Estela Schindel y Pamela Colombo, *Space and the Memories. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Londres, Palgrave MacMillan, 2014.
- GONZÁLEZ CALLEJA Eduardo, *La violencia en la política*, Madrid, CSIC, 2002.

GRAHAM Stephen, *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Londres, Verso, 2010.

HIJK, *Conflict Barometer I 2016*, Heidelberg, HIJK, 2016.

HOBBSAWM Edward, *Guerra y paz en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2006.

HONDERICH Ted, *Terrorism for Humanity. Inquiries in Political Philosophy*, 2ª ed., Londres, Pluto, 2003.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), «Defunciones por homicidios», en www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/continuas/mortalidad/defuncioneshom.asp?s=est].

KURLANSKY Mark, *Non-Violence. The History of Dangerous Idea*, New York, Random House, 2006.

LEFEBVRE Henry, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

MARCUSE Peter, «“War on Terrorism” and Life in Cities after September 11, 2001», en Stephen Graham, *Cities, War and Terrorism*, Malden, Blackwell, 2004.

MASSEY Doreen, *For Space*, Londres, SAGE, 2005.

MILLER B. Ronald, «Violence, Force and Coercion», en Jerome A. Shaffer (ed.), *Violence*, New York, David McKay ed., 1971.

NICOL Eduardo, *La idea del hombre*, 1ª versión, Barcelona, Herder, 2004.

Organización Mundial para la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, D.C., OMS, 2003

PÉCAUT Daniel, «Les Configurations de l'Espace, du Temps et de la Subjectivité dans un Contexte de Terreur: l'Exemple Colombien», *Cultures & Conflits*, 37, marzo 2006, en <http://conflits.revues.org/393>

PUNTEL B. Lorenz, «Filosofía y violencia», en Olga Belmonte (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, Madrid, Universidad de Comillas, 2012.

ROMILLY Jacqueline de, *La Grecia antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010.

SALAMA Pierre, «Informe sobre la violencia en América Latina», *Revista de Economía Institucional*, vol. 10, núm. 18, 2008.

SOFSKY Wolfgang, *The Order of Terror. The Concentration Camp*, New Jersey, Princeton University, 1997.

SOSFSKY Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006.

STAUDIGL Michael, *Phenomenologies of Violence*, Brill, Boston Mass., 2014.

STEWART P. J. y Strathern A., *Violence: Theory and Ethnography*, New York, Athlone Press, 2002.

RAY Larry, *Violence and Society*, Los Angeles, SAGE, 2011.

TOURAINÉ Alain, *Podremos vivir juntos*, 2ª ed., México, FCE, 2000.

TRONTO Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, París, La Découverte, 2009.

UNESCO, *Manifiesto de Sevilla para la violencia*, Barcelona, UNESCO, 1992.

URBAN W. Margaret, *Moral Repair*, Cambridge, Cambridge University, 2006.

VERNANT Jean Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 2001.

VIRILIO Paul, *Ciudad Pánico*, Buenos Aires, El Zorzal, 2006.

WALDENFELS Bernhard, «Habitar corporalmente el espacio», *Daimón. Revista de filosofía*, Madrid, núm. 32, 2004.

WEIL Simone, «La *Iliada* o el poema de la fuerza», en <http://www.difusion-cultural.uam.mx/revista/feb2001/selva.html>.

WHR, *World Report Human Rights 2015*, New York, WHR, 2015.

ZYCK S. A., «“But I’m a Man”: The Imposition of Childhood on and Denial of Identity and Economic Opportunity to Afghanistan’s Child Soldiers», en S. P. A. Özerdem (ed.), *Child Soldiers: From Recruitment to Reintegration*, Londres, Palgrave McMillan, 2011.

EL INMENSO ESPACIO VIRTUAL DE LA VIOLENCIA. LAS REDES SOCIALES

Alberto Constante

[...] El colmo de la soledad conducía al colmo de gregarismo, a la gran ilusión de la compañía ajena, al hombre solo en la sala de los espejos y los ecos. Pero gentes como él y tantos otros, que se aceptaban a sí mismos (o que se rechazaban pero conociéndose de cerca) entraban en la peor paradoja, la de estar quizá al borde de la otredad y no poder franquearlo. La verdadera otredad hecha de delicados contactos, de maravillosos ajustes con el mundo, no podía cumplirse desde un solo término, a la mano tendida debía responder otra mano desde afuera, desde lo otro.

JULIO CORTÁZAR, *Rayuela*

Agamben, en el fino análisis que hace en *Homo sacer*, ha escrito que en el origen de la ley se encuentra la violencia. Esto es algo que Agamben subraya siguiendo las investigaciones de Benjamin

[...] Como recordando la famosa sentencia de Píndaro en la que este pone en entredicho la interpretación del *nómos* griego como opuesto a la violencia: «El *nómos* de todo soberano / de los mortales y de los inmortales / dirige con una mano poderosa entre todas / justificando al más violento. / Lo juzgo así por las obras de Hércules». El poema define la soberanía del *nómos* por medio de una justificación de la violencia. La relación escandalosa entre *bía* y *diké* –violencia y justicia–, antitéticas por excelencia para los griegos aparece en el fragmento de Píndaro. Pensar la justicia en Occidente es penetrar en las profundidades de este estrecho vínculo en el que la violencia siempre es fundadora.¹

1. Ricardo Forster, *Notas sobre la barbarie y la esperanza. Del 11 de septiembre a la crisis argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 103.

Esta es una afirmación que me lleva a pensar si es esto lo que prevalece en las redes sociales, es decir, esa relación escandalosa entre *bía* y *diké*. Enunciareé que la cuestión es apremiante en razón de que el avanzado *estado del arte* en Internet, en las redes sociales es cada vez más profundo y perdurable, ya no es una cuestión ocasional ni algo pasajero, sino el estado de la cuestión radica en que se nos muestra cada vez más con mayor aire de naturalidad y en todo momento pareciera que la *bía* se justifica por la *diké*. Desde luego que no estamos ante la relación que se da entre violencia y una institución jurídica, sino entre la violencia y un dispositivo de poder tan eficaz, enérgico y vigoroso como son las redes sociales, especialmente *Facebook* en tanto institución, o diremos más bien que las redes son como el territorio de una microfísica de poder extraordinaria en donde la *bía* se acomoda, se asienta, se lleva a cabo, se ejecuta siempre justificada por la *diké*, ahí donde queda atrapada la subjetividad del navegante. En efecto, el sujeto se encuentra inmerso en un campo político.

Las relaciones de poder operan sobre él: le infligen suplicio, lo marcan, lo constriñen a un seguimiento, a una suerte de esclavitud, lo obligan a ciertas ceremonias, exigen de él ciertos signos. Las redes sociales son, en definitiva, toda una estrategia de sujeción. Para ello, no se recurre solo a la violencia implícita, real o ideal, incluso a la ideología, sino también al cálculo, a la organización, a las técnicas. Hay un saber y este se convierte en un conocimiento que constituye una tecnología política de la subjetividad, difusa y multiforme, raramente formulada en discursos sistemáticos, que no se localiza ni en un tipo definido de institución ni en el aparato del Estado.

Se trata, más bien, como decíamos, de una microfísica del poder. Por ello, como ya lo había escrito Foucault, no debemos pensar el poder como una propiedad, sino como una estrategia constituida por disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos, etcétera. En este sentido, no hay ni analogía ni homología; las relaciones de poder no reproducen en el nivel de los individuos la forma general de la ley o del gobierno. De este modo, la subjetividad aparece como una realidad histórica en la que se articulan los efectos de cierto tipo de poder y ciertas formas de saber. Un poder que se lleva a cabo entre la violencia y una experiencia de vulnerabilidad y pérdida en medio de las redes sociales.

Porque es claro, o lo supongo, que hay formas diferenciales de reparto de la violencia que se ejerce, se tramita, se distribuye, se ciñe y se expone ante todos en las redes sociales. Porque la violencia que se construye en las redes digitales siempre tiene el carácter de una violencia inesperada y por ello sus mecanismos nos hacen sentir desposeídos y vulnerables, llenos de temor, sintiéndonos fragilizados y amenazados, en suma, son gestos asesinos los que se exhiben en el mundo digital. Me parece que esta forma de violencia puede ser equiparada a la que trata Judith Butler cuando, asumiendo las razones de Levinas, en *Vida*

precaria, señala que: «se trata de una dimensión de la vulnerabilidad humana que no puede “discutirse”, en tanto funciona como límite de lo argumentable, incluso tal vez como la fecundidad de lo indiscutible».² ¿Qué discutir cuando lo que asoma en medio de esa violencia inopinada de las redes es nuestra vulnerabilidad, la fragilidad con la que tratamos de vivir día a día y que muchas veces apenas si soportamos, y que en las redes sociales se nos muestra como lo inabarcable, lo inconmensurable? Butler ha escrito que:

La violencia es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originalmente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que nos entregamos sin control a la voluntad de otro, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro. En la medida en que caemos en la violencia actuamos sobre otro, poniendo al otro en peligro, causándole daño, amenazando con eliminarlo. De algún modo, todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir.³

Pero con las redes sociales, esa misma vulnerabilidad se extrema, porque viene de todos lados y de ninguna, viene generalmente del anonimato, la más cruel de las violencias. Recientemente, en una entrevista que le hacían a la psicoanalista Silvia Ons, y hablando de la gran incertidumbre que vive el sujeto en nuestros días, ella apuntaba que:

La inquietud del hombre moderno surge del hundimiento de la tradición. Ya nada es vinculante, ni siquiera el territorio natal. El sentimiento dominante hoy se compone de incertidumbre, inestabilidad, inseguridad y vulnerabilidad. Hay precariedad asociada a la desaparición de puntos fijos en los que situar la confianza. Cuando se evapora la confianza en uno mismo, en los otros y en la comunidad, los sujetos buscan un reaseguro en las llamadas comunidades de goce.⁴

2. Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 55.

4. Entrevista a Silvia Ons, «Drogas y alcohol ocultan el temor de los jóvenes de no gozar lo suficiente», en *El Clarín*, en http://www.clarin.com/zona/Drogas-alcohol-ocultan-jovenes-suficiente_o_733126728.html

Ya en un escrito anterior recordaba que Deleuze, si bien no escribió sobre las *ventajas*, o la *utilidad* de las redes tampoco pudo alcanzar a ver la profundidad del trastorno que alcanzarían ellas en la conformación de nuestra subjetividad pero sí llegó a revelar la relación simbiótica de las redes con el capitalismo y, con ello, definir la estructura de poder y de violencia con las que ellas actúan:

Es sencillo buscar correspondencias entre tipos de sociedad y tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes, sino porque expresan las formaciones sociales que las han originado y que las utilizan [...] las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo.⁵

Foucault igual ya nos descubrió las sociedades disciplinarias, su conformación, sus vericuetos, su disposición, sus técnicas, sus modos de operar y las formas en las que se disponen para someter los cuerpos. Nos dijo cómo es que estas sociedades evolucionaron bajo la intercesión de los centros de lo que él llamó de *encierro progresivo* (la familia, la escuela, los cuarteles), de la misma forma que esas otras instituciones del *eventual encierro* (los hospitales y las cárceles). Todas ellas se instituyeron, al mismo tiempo, en dispositivos de poder con los que se ejerció y administró la violencia. Una violencia que era dosificada y secreta, ortopédica y correctiva; pero en las sociedades de control, como la nuestra, lo que se administra es la violencia, pero ya no como una ortopedia de las conductas y de los hombres sino de otra forma, pues en estas sociedades se trata solo de asignar lugares a los sujetos, determinar nichos privados, estructuras donde podamos ser vistos y aceptados; sitios en donde lo que importa es el *password*, el sésamo de nuestro mundo, la llave por medio de la cual entramos a las redes y en donde la violencia se ejerce silenciosa, pertinaz, casi indolora, porque ella se practica a través de actos de red, como son la exclusión, el escamoteo, la disipación y, finalmente, la desaparición.

Foucault en *Dits et écrits* tiene unas afirmaciones que nos sorprenden y no podemos estar más de acuerdo: «Me parece que, en una sociedad como la nuestra, la verdadera tarea política es criticar el juego de las instituciones (las instituciones del saber, de providencia, asistenciales) aparentemente neutras e

5. Gilles Deleuze, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, en www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf

independientes; criticarlas y atacarlas de manera que la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas sea desenmascarada y se pueda luchar contra ellas».⁶

Las redes son las formas modernas de hacer lo mismo que hacíamos desde siempre, comunicarnos, darnos a conocer, enamorarnos, conocernos, hablar. Seguimos conviviendo con todas esas personas que ahora se nos presentan en 140 caracteres. Pero, al mismo tiempo, somos más vulnerables. Porque sufrimos daños, múltiples daños en las redes, de manera arbitraria o inducida, de manera pertinaz u ocasional. Pero este daño que podemos padecer no conlleva la oportunidad de reflexionar sobre cuáles son sus mecanismos en los que se distribuye, se ofrece, se lleva a cabo, porque es siempre, como hemos dicho, una violencia inesperada que va aparejada de desposesión y de miedo, porque de alguna manera ella se presenta *anónima*. ¿Nos podemos defender? Las redes sociales han agudizado aquella

[...] fascinación romántica por el ser de excepción —el loco, el criminal, el genio, el artista, el disoluto— es fruto de este miedo al estancamiento en la gregariedad, en el prototipo del pequeño burgués. «No soy como los demás», tal es el lema del hombre del rebaño. Pues el castigo al que se expone el individuo contemporáneo consiste menos en el encarcelamiento o la represión que en la indiferencia: no contar para nada, no existir más que para uno mismo, seguir siendo eternamente un «pre-alguien» (Evelyne Kestenberg) que los demás captan como una presencia, no como un interlocutor.⁷

Ese *ser de excepción*, en las redes sociales digitales, es, paradójicamente, el sujeto anónimo, el inquisidor gratuito y sin rostro, el denunciante, «la conciencia moral» del universo, el «puro de corazón», el impoluto, tenga o no tenga razón, ese «pre-alguien» del que nos habla Bruckner, el hombre del rebaño es el que levantará el dedo flamígero de la «verdad» y lanzará el terrible «Yo acuso». Una paremia feroz, de origen latino, «fue empleada por Bacon en su *De dignitate et augmentis scientiarum*»:⁸ «calumnia que algo queda». De lo que se trata es de someter al otro a través de incubar la temible emoción del miedo. La vulnerabilidad parece ser la consecuencia de nuestros miedos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por los otros, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición. En el mismo orden de ideas, recordemos que Judith Butler, en la obra citada, nos dice que:

6. Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, París, Gallimard, 1980, p. 496.

7. Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 39.

8. Centro Virtual Cervantes, *Refranero multilingüe*, en <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58318&Lng=0>

La violencia es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originalmente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que nos entregamos sin control a la voluntad de otro, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro.⁹

Pero igual, Heidegger había escrito en 1927 que «el ante qué del miedo [*das Wovor der Furcht*], lo temible, es en cada caso algo que comparece dentro del mundo»¹⁰ y agregaba: «¿Qué es lo propio de lo temible en cuanto tal, de lo temible que comparece cuando tenemos miedo? El ante qué del miedo tiene el carácter de lo amenazante [...]».¹¹ Y lo amenazante tiene el carácter de lo perjudicial, apunta a un ámbito específico de cosas que están amenazadas, por lo «inquietante», perjudicial y este aunque no está en la cercanía, se acerca. «Eso» que puede aparecer como dañino en grado máximo siempre es amenazante porque aparece como dotado de un movimiento que lo hace aflorar como cercano; en la lejanía, no se revela su temibilidad. Puede alcanzarnos, o quizás no, pues, en palabras de Heidegger: «lo perjudicial, al acercarse en la cercanía, lleva en sí la abierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye».¹² Esta constitución del miedo, hoy, en las redes, es un hecho. Todos podemos estar amenazados y con ello estamos constituyendo el propio miedo. Lo que se produce es un clima de miedo en el cual manifestar ciertos puntos de vista es arriesgarse a la vergüenza y a ser etiquetado con un recurso odioso.

Agamben en una entrevista expresaba: «Unos hombres que son mantenidos bajo la presión del miedo son preparados para aceptarlo todo».¹³ En este escenario suena difícil poder expresar una opinión, un punto de vista, cualquier cosa, porque la pregunta que se puede hacer es si uno está dispuesto a soportar y tolerar la andanada de opiniones contrarias, o la burla, la denostación e incluso la mentira.

Es cierto, lo que es claro es que nuestra forma de subjetivación ha cambiado pues el miedo se hace ubicuo, múltiple como la violencia. En la medida en que tenemos más contactos el miedo encuentra una reproductibilidad exponencial,

9. J. Butler, *Vida precaria... op. cit.*, p. 55.

10. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 144.

11. *Idem.*

12. *Idem.*

13. Giorgio Agamben, «El miedo prepara para aceptarlo todo», en <http://blog.elp.org.es/uncategorized/el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-giorgio-agamben/>

y el temor puede pasar a convertirse en angustia; no la angustia heideggeriana que abre a nuestra posibilidad más propia, sino a la que tiene el poder de aniquilar.

Me parece que lo que se pone en cuestión radicalmente es que los otros con quien creamos esas mismas redes sociales devienen

en figuras portadoras de subjetividades quebradas, presentes en toda clase de racismos, xenofobias y fanatismos. Pero también traslucen posibilidades para reconocer que todos somos el otro: extraños, trashumantes o monstruos cuyas sensibilidades, miedos y esperanzas no desaparecen ante las violencias totalitarias, aunque sean ejercidas por una sola persona.¹⁴

Derrida supuso que había una línea fatal, un límite que desquiciaba todo, por esto escribió:

Sin duda, de este pensamiento no se puede deducir ninguna política, ninguna ética ni ningún derecho. Por supuesto, no se puede hacer nada con él. No hay nada que hacer con él. Pero, ¿cabría incluso concluir que este pensamiento no deja ninguna huella sobre lo que hay que hacer –por ejemplo, en la política, la ética o el derecho por venir?¹⁵

He hablado de una experiencia que tuve como profesor en una universidad tecnológica del país. Ahí hablaba de las nuevas formas de relación que se estaban instalando en la sociedad y, desde luego, del «dispositivo» de poder por excelencia que era el Internet así como de las asombrosas redes sociales digitales. Recuerdo que un alumno se me acercó y me dijo que él pensaba que todo lo que estaba yo hablando se resumía en un CD que me compartía. Llegué a casa y me di a la tarea de verlo, el CD venía con una serie de vídeos que me estremecieron pues me permitieron ver que algo había cambiado radicalmente en nuestro mundo. Los vídeos eran violentísimos, de hecho era la violencia sin sombras, nítida, clara, sin freno alguno, estaban los hechos ahí filmados, con todo y palabras, con una pequeña historia que apenas se sostenía. Era una violencia obscena, transparente, visible en todos sus aspectos. Lo que me repugnó desde el principio, desde el primer video que se abrió en mi computadora fue pensar que eso andaba circulando de manera

14. Emma León Vega, *Los rostros del Otro*, Barcelona, Anthropos, 2009, en «Prefacio».

15. Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 14.

irrestricada en Internet, que mi alumno como cualquier otro tenía acceso a ese y a otros vídeos. Recordé que me había advertido que la violencia iba acrecentándose a cada video que fuera mirando. Era literalmente una «espiral». Y no me refiero a la violencia en sí, en el acto de dañar a otro, porque esa es o ha sido, de hecho, una constante en la formación de cientos de miles de generaciones, la violencia no es nueva; no, lo que me repelió fue lo que encontré en esos filmes y que era el exceso, la narración programática de una violencia que se multiplicaba en las redes de manera irreflexiva y sin control absoluto:

La lógica de la tecnociencia no tiene límites. Transforma los genes de la naturaleza. El exceso es propio de una sociedad que ya no tiene frenos. La ciencia hace lo impensable y estamos en el exceso total. El culto a la modernidad tiene razones tecnocientíficas. La lógica de la técnica es ganar tiempo y dinero. La tecnología se vuelve dominante y se expresa en la cultura.¹⁶

Recuerdo tres pequeños filmes, todos ellos tomados por un pseudocamarógrafo que narra las escenas que se filman pero que está siempre acompañado de uno o dos *cómplices*. En el primero, el camarógrafo, como en el programa *Cazador de cocodrilos* de la televisión, se acerca a una estación de trenes abandonada, ahí habitan varios *homeless*. Su condición precaria, de antihéroes de la modernidad, los sitúa en un espacio siempre de fragilidad, de muestras de carencias radicales, ellos son los «residuos humanos», las «vidas superfluas», «vidas desperdiciadas», de los que nos habla Bauman.¹⁷

Entre uno y otro había cierta distancia que luego se mostró insalvable. El camarógrafo se acercó filmando los residuos de sí que han dejado los *homeless*, como un carrito de supermercado repleto de pedazos de plástico, cosas ya sin nombre y que siempre son secretas, infinidad de latas vacías a su alrededor y basura, enormidades de basura, como afirmando lo que dice Bauman de que ellos son demasiados, y nosotros somos los menos, hasta que al aproximarse a

16. «El exceso domina la sociedad actual; se perdieron los límites», por Juan José Olivares, Periódico *La Jornada*, miércoles 28 de marzo de 2012, p. 9, en <http://www.jornada.unam.mx/2012/03/28/espectaculos/a09n1esp>, 3 de septiembre de 2013, además Cf. Gilles Lipovetsky, *La Pantalla Global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 135.

17. Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005. Al inicio del capítulo 2 el autor principia su alocución con unas palabras que fustigan: «Ellos» siempre son demasiados. «Ellos» son los tipos de los que debería haber menos o, mejor aun, absolutamente ninguno. Y nosotros nunca somos suficientes. «Nosotros» somos la gente que tendría que abundar más» (p. 51).

un colchón tendido al lado de las vías del inexistente tren aparecía un *homeless*¹⁸ dormido. De inmediato surgen de los lados de la cámara las espaldas de dos de los cómplices con una manta y una cuerda, y se abalanzan contra el *homeless* sometiéndolo de inmediato. No había que hacer gran esfuerzo, era solo cuestión de sometimiento. Los otros indigentes solo aciertan a levantar un poco la cabeza como para adivinar qué es lo que sucede, pero no descifran lo que pasa. Al sometido se le envuelve con la manta y lo amarran; apenas se escuchan sus gritos. Se acerca una camioneta y de inmediato dos sujetos arrojan el cuerpo envuelto al interior. Nadie hace nada. Corte. Se abre la escena nuevamente y la narración sigue: aparece el *homeless* desnudo y atado a un árbol. Hay un balde, agua con jabón (se nota por la espuma) y una escoba; alguien se acerca y con el agua y la escoba empieza a «lavar-golpear» al *homeless*. ¿Alguien podría hacer algo a favor de este hombre? Es un «homeless», solo eso, es decir, una *cosa*. Como nos lo testimonian todos los participantes en el video.

El segundo y el tercero tienen un drama en común: se trata de drogadictos. En uno de los filmes el camarógrafo se acerca a uno de ellos; tiene una edad indefinida, pero aun así el de la cámara le dice que se le darán *fifty bucks* (cincuenta dólares) si se saca un diente. El drogadicto le pregunta incrédulo: ¿*fifty bucks?* se adivina que hay una señal de afirmación. Corte. Vemos al drogadicto que ya tiene su diente con un cordel atado a una enorme piedra. Vuelve a preguntar que si de verdad le dará los *fifty bucks*, adivinamos nuevamente que hay un signo de asentimiento y de pronto el drogadicto avienta la piedra y con ella sale el diente. Se vuelve hacia la cámara y sangrando, con un hueco en su dentadura, riendo, le pide al camarógrafo los *fifty bucks*. En el segundo film, el camarógrafo está en un parque con dos drogadictos y el camarógrafo, al tiempo que está filmando les pregunta que si serían capaces de luchar por *fifty bucks*. Sostienen sus miradas y el camarógrafo les dice que al que quede en pie le entregará el premio. Sin hablar, uno de los drogadictos de pronto empieza a golpear al otro, sin odio, sin dolor, sin arrepentimiento, sin pudor. El golpeado apenas si puede defenderse, pero los golpes certeramente le caen en todo el cuerpo. La agresión es pertinaz, jadean, brota la sangre y hace más dramática la vista porque

18. Pongo los términos en inglés porque se trata de vídeos hechos en Estados Unidos, los participantes son americanos y las «víctimas» igual. Por ello los términos en inglés que no traduzco es porque son del dominio común. Por otra parte, una de las peculiaridades de la sociedad estadounidense es que tienen mucha relación con sus propios *homeless* (indigentes, pordioseros, menesterosos, o personas sin hogar, hay una enorme lista que nos indica toda una tipología de la pobreza): nos encontramos con muchas asociaciones pro indigentes, asimismo, las iglesias son asistenciales, y la cultura, en general, tanto política como social tiene visualizado al desprotegido. Con todo y esto, como ya lo señalé, estos seres conforman los sobrantes de la sociedad, las vidas desperdiciadas, como dice Bauman.

no hay dolor, ni indignación, no hay enojo, solo un acto indiferente ante el otro; nos damos cuenta de que los tipos podrían pegarle a un costal de papas igual que se pegan entre sí. La acción dura casi 10 minutos hasta que uno de ellos cae al suelo y ahí el vencedor lo golpea con una piedra, una, dos, tres veces. Se levanta riendo, no sabemos si ha muerto el contendiente, pero es lo de menos, recordemos que Bauman nos ha dicho que para la sociedad son «vidas inútiles», «vidas que no valen nada». Tumefacto y lleno de sangre recibe los *fifty bucks*. Lo inverosímil del caso es que nadie detuvo la pelea, nadie dijo nada. En el fondo del video se advierten personas que pasan indiferentes, acaso una mirada de soslayo o quizá peor: una soterrada complicidad, una indiferencia cobijada quizá por un juicio silencioso de que los que se golpean son *nada*.

No pude seguir viendo más escenas, mi alumno me dijo que había 35 más y que tenía todo un catálogo de vídeos. Algo en mí no me permitió seguir, solo esos tres, no pude más. Me pregunté entonces cómo es que habíamos llegado a esto, cómo es que un joven de 22 años podía haber conjuntado en un video 35 filmaciones como las narradas y además tenía un catálogo y se ufanaba de ello. ¿Cómo podía soportar verlos? ¿Qué parte de su ser había quedado inoculado de indolencia hacia el horror que se mostraba de manera descarnada? O ¿cuál era su estructura moral que le permitía mirarlos y saber que eran reales, es decir, que no eran actuados sino que transcurrían en realidad? ¿Qué es lo que había pasado en él para poder ver los vídeos sin siquiera sentirse inquietado?

En realidad no hay nada furtivo ni clandestino ni misterioso ni mucho menos enigmático, tampoco los vídeos pertenecen a algún culto ni a una cofradía, siguen estando ahí, en la red, y mediante una sola tecla abrimos YouTube y ya estamos en el esperpéntico mundo de la pantalla donde se puede encontrar no solo algunos de estos filmes sino otros más descarnados, más sádicos: hombres colgados, degollamiento en vivo a seres como nosotros y acaso algunos más suaves que tratan del *bullying*, o golpizas entre grupos de jóvenes (hombres y mujeres), pleitos callejeros o los anuncios de suicidios llevados a cabo generalmente por menores de 18 años. Niños que nos narran su decisión de morir. O algo mucho más angustiante: el video de una chica que grabó su propia agonía, supongo ayudada por alguien más, hasta que la vida se le escapa. Es cierto que hay algunos sitios que se han cerrado pero eso no quiere decir nada, los vídeos se reproducen, se hacen virales, se narran, se cuentan, se difunden por otras redes, se *comunican*. Luego de mirar, ¿cómo olvidar? Muchas veces lo he escrito, san Agustín nos hablaba de la *concupiscentia oculorum*, del pecado de ver, creo que san Agustín nunca imaginó que esta «lujuria de ver» sería el pecado por excelencia con el que se abriría el siglo XXI. Definitivamente, como decía Levinas con esa infinita sabiduría: «El Otro es aquello que yo no soy».

Sara Sutton, apropiándose de manera extraordinaria del pensamiento de Marc Guillaume en *Figuras de la alteridad*, cita:

El pensamiento occidental [...] se ha encargado de reducir al otro al prójimo, despojándolo de su otredad. En todo otro existe el prójimo –ese que no es yo, ese que es diferente a mí, pero al que, sin embargo, puedo comprender, ver y asimilar– y también una alteridad radical, inasimilable, incomprensible e incluso impensable. No obstante, el pensamiento occidental continúa tomando al otro por el prójimo, reduciendo el otro al otro prójimo. Reducir el otro al prójimo es una tentación tanto más difícil de evitar cuanto que la alteridad radical constituye siempre una provocación y, por lo tanto, está destinada a la reducción y al olvido en el análisis, la memoria y la historia.¹⁹

Nadie hubiera pensado que las redes sociales serían como el ápice de ese pensamiento occidental del que habla Marc Guillaume. Indudablemente que ese otro es el «contacto» o «amigo» en Internet, en las redes sociales, ese otro que no soy yo pero que es diferente a mí. Lo veo, lo comprendo, puedo darme cuenta de que mi propio yo no es otra cosa que una dimensión del tú, todo me hace verlo, la lengua misma, pero de la misma forma ese diferente a mí es inasimilable. Quizá hoy más que nunca a Bauman le asiste la razón cuando nos habla de un tiempo líquido, pues nada halla una forma definida y sobre todo que perdure.

Cuando a Bauman se le ha interrogado sobre esa concepción de la modernidad, él ha contestado, palabras más palabras menos, que hay que decir que licuar lo sólido, disolverlo, hacerlo líquido y amoldar de nuevo era una preocupación de la modernidad desde el principio. Justo por esa forma líquida de todo cuanto hay, las redes sociales digitales son el exponente más visible de una enorme flexibilidad que, como a priori, se nos pide en las redes. Es decir, ser flexible quiere decir que uno está dispuesto a no comprometerse con nada, que nuestro para siempre solo es local y una mala imagen de esos para siempre que se daban en las promesas amorosas. Hay que estar dispuestos y preparados para permutar la sintonía, nuestras rejillas por donde vemos el mundo, en cualquier instante en el que sea emplazado. «Y esto crea una situación líquida. Como un líquido en un vaso, en el que el más ligero empujón cambia la forma del agua. Y esto está por todas partes».²⁰

La sofisticación de los sistemas de información, la aparición de las grandes redes sociales, los propios instrumentos con los que se acompañan las diferentes aplicaciones para las redes, el mundo tecnológico, forman unas comunidades de toda índole, y esto trae como consecuencia un conjunto de interacciones, reales

19. Sara Sutton, «La exclusión social y el silencio discursivo», *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 2006, p. 6.

20. Zygmunt Bauman: «La crítica como llamado al cambio», entrevista en YouTube, en <https://www.youtube.com/watch?v=X4YGdqgCWd8>

e ideales, creadas o inventadas, pero, en cualquier caso, capaces de establecer nuevas identidades, nuevas subjetividades donde los valores tradicionales no empatan con el mundo cibernético. Al final de todo lo que estamos hablando aquí podemos decir que con las redes sociales lo que ha estado sucediendo es un fenómeno que podríamos llamar como precarización de la vida en común, precarización de la concepción del otro, este fenómeno ha crecido en todo el mundo por las redes sociales. Tanto en el ámbito privado como en el público.

Hoy como nunca nos encontramos con un espacio que se denomina virtual y ahí se suscitan toda clase de rompimiento de valores tradicionales, las relaciones íntimas, la precarización de la intimidad, de los lazos sociales y de los deseos realizados en medio de imágenes y sueños que se plasman en universos creados, nos dan la sensación de haber ganado una región, de poblar un campo abonado para la investigación de la filosofía. Sin embargo, a pesar del avance de las redes sociales, de su enorme pluralidad, podemos ver que el fenómeno de la violencia está necesitado de reflexión. Lo que tenemos son solo preguntas, dudas. Porque el fenómeno está ahí: la violencia desnuda, sin límites, en su reproductibilidad sin fin, tal que inunda todas las redes, se multiplica, se hace ubicua.

La violencia en las redes se muestra en una gama de formas sin que haya ninguna limitación: los ataques terroristas en París cometidos en la noche del 13 de noviembre de 2015 en la capital francesa y su suburbio de Saint-Denis, perpetrados en su mayoría por atacantes suicidas en los que murieron 137 personas y otras 415 resultaron heridas; o el otro ataque terrorista en el aeropuerto de Estambul del 28 de junio de 2016 que dejó al menos 36 muertos y 147 heridos; los desaparecidos políticos de Ayotzinapa en México, como crimen de Estado; la policía reprimiendo a manifestantes en todos lados del mundo, o un sujeto homófobo asesinando a 50 personas por el único «delito» de ser otros en Miami, o un video llamado *Gritos de muerte* donde se suceden feroces ataques entre seres humanos y se muestra obscenamente «lo terrible». Pascal Bruckner ha comentado que «hay que acostumbrarse a que la violencia hable el lenguaje de la paz y el fanatismo el de la razón, hay que habituarse a que el rechazo del genocidio sea el vehículo de un nuevo crimen contra la humanidad».²¹ ¿Qué es lo que ha pasado? ¿Son estos fenómenos lo que constituye el mal absoluto del que hablaba Kant cuando dijo que: «El hombre es malo por naturaleza» o nos viene de ese lado al que se refirió con aquella famosa «insociable sociabilidad», es decir, a la imperiosa necesidad que tenemos los seres humanos de vivir en sociedad al tiempo que vivimos la inaudita hostilidad que está siempre amenazándonos con disolverla. Michela Marzano, en un inquietante trabajo sobre la violencia en las redes:

21. Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 222.

¿Cómo explicar que tanta gente quiera visionar estos vídeos? ¿Quieren informarse, como dicen a veces en los foros, o simplemente se sienten «intrigados» por la muerte filmada en directo? ¿Qué razones, qué pulsiones conducen a un adolescente o a un adulto a contemplar o a discutir durante horas en un chat con desconocidos acerca de estos indecibles espectáculos? ¿Qué visión del hombre pueden tener, cuando viven en una sociedad que no deja de potenciar los derechos humanos.²²

Las redes sociales sirven como agentes de producción social y cultural, pero también, como en la vida real, de reproducción de la violencia. No se trata de pensar que porque hay redes sociales hay violencia o que la violencia es un fenómeno nuevo en las redes sociales, no. Hay un matiz que debemos pensar. Las redes sociales no son otra cosa que el reproductor de los fenómenos que habitan y han construido a esta sociedad.

Lo nuevo, lo preponderante es el hecho de que la violencia se multiplica exponencialmente, se hace viral, se ve por todos lados, y todos quieren participar en ella, aunque su participación solo sea ideal más que real, pero está ahí, potencialmente se lleva a cabo, se pone en acción, en obra. Otra cuestión que hay que discutir es que las redes mismas son violentas, ellas imponen conductas, formas de ver y de pertenecer al mundo, hacen virales fotografías o vídeos, son los medios mismos de la reproductibilidad sin límites pero, al mismo tiempo, forman y conforman.

Sin duda, las redes son el «panóptico» del siglo XXI: visibilización no solo de la violencia sino de quienes son sus actores, porque lo que se plantea es el problema de la visibilidad totalmente organizada alrededor de una mirada dominante y vigilante como lo son las redes sociales. Ellas ponen en marcha de nueva cuenta el viejo proyecto de una visibilidad universal, que procede no ya en provecho de un poder riguroso y meticuloso como decía Foucault, sino que modifica las subjetividades, hiere las intimidades, cambia los discursos, centellea en ellas el resplandor sí, de la vigilancia y el control, pero también la reubicación de la homogeneización de las subjetividades.

En este sentido, como explica Foucault,

Bentham es el complemento de Rousseau. ¿Cuál es, en efecto, el sueño rousseauniano que ha animado a tantos revolucionarios? El de una sociedad transparente, visible y legible a la vez en cada una de sus partes; que no existan zonas oscuras, zonas ordenadas por los privilegios del poder real o por las prerrogativas de tal o tal cuerpo, o incluso por el desorden; que cada uno, desde

22. Michela Marzano, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la «Realidad-horror»*, México, Tusquets, 2010, p. 14.

el lugar que ocupa, pueda ver el conjunto de la sociedad; que los corazones se comuniquen unos con otros, que las miradas no encuentren ya obstáculos, que la opinión reine, la de cada uno sobre cada uno [...]. Así, sobre el gran tema rousseauniano —que es en alguna medida el lirismo de la Revolución— se articula la idea técnica del ejercicio de un poder «omnicontemplativo» que es la obsesión de Bentham. Los dos se unen y el todo funciona: el lirismo de Rousseau y la obsesión de Bentham.²³

Por un lado se intenta visibilizar todo para romper con esos restos oscuros de las cavernas donde se ocultan las subjetividades, pero también se hace norma y como toda norma es restrictiva, se visibiliza para prohibir, para desplazar las malas conductas del cuerpo social. Se puede objetar y señalar que esta violencia es virtual, que corre como un escenario en donde se llevan a cabo hechos que siempre se han dado y que lo que faltaba era solo verlos. No lo creo, pienso más bien que el problema es su ubicuidad y sobre todo los efectos que tiene en ser vista, multiplicada infinitamente.

Porque la pregunta que se puede hacer de inmediato es ¿en qué consiste la virtualidad de las redes ante el fenómeno de la violencia? No podemos escapar de ellas, están presentes y de una u otra manera nos envuelven en nuestra cotidianidad más baladí. Esta presencia pasa a ser un elemento fundamental en la labor comunicativa y de la afirmación de la violencia. El problema no es entonces que la violencia esté ahí, visibilizada, sino que ella se ha hecho parte de nuestra cotidianidad de tal manera que ha atravesado el ámbito de lo privado. Estamos ante la violencia convertida en espectáculo. Quizá por ello la visibilización de la violencia, porque con su presentación desnuda lo que se va obturando es nuestra capacidad de asombro, de distinción, de valoración, no nos permite advertir su banalización. Nos igualamos todos en los actos violentos, nos hacemos uno en el conjunto de violencias, la profanamos, la hacemos banal, frívola, porque en el fondo estamos trivializados nosotros mismos. Podemos advertir que esta banalización es uno de los lados oscuros de las redes, y que su amplitud y globalización es lo que impone. Lo que han hecho las redes es multiplicar exponencialmente la violencia, difundirla, y, al mismo tiempo, rebajarla, hacerla insubstancial. Estamos ante *la violencia banal* porque no crea nada, únicamente es un *entretenimiento*. Quizá no es que las redes sociales sean solo el receptáculo donde se vierten palabras y vídeos violentos, sino que las mismas redes son violentas, el Internet es violento.

Lo más difícil de conceptualizar es que la violencia, al convertirse en espectáculo, adormece nuestros sentidos para el ojo moral. Es aquí en donde ten-

23. «El ojo del poder», Entrevista con Michel Foucault, en Jeremías Bentham, *El Panóptico*, Barcelona, La Piqueta, 1980, p. 6.

dríamos que volver a afirmar que *no todo vale por igual*, que nuestra eticidad o capacidad constitutiva de preferir y elegir no quede atrofiada por la omnipresencia, y por ello banalización, de la violencia. En las redes sociales este fenómeno parece ser el que mayor privilegio posee pues se presenta y representa en todas las formas en las que encuentra refugio y se adapta a la red en la que cohabita. Hay una tonificación de los estímulos a los que podemos estar sometidos en las redes, de tal manera que la violencia convertida en entretenimiento se ha aceptado como una de las formas de relación habitual entre los seres humanos.

¿Hasta dónde llegar? ¿Qué tenemos derecho a hacer y qué no? ¿Qué podemos ver y qué no deberíamos? Vivimos una crisis de orden político y económico, pero lo más grave es que vivimos una «crisis del vínculo social».

Las redes sociales han modificado nuestra subjetividad. La subjetividad es justo todo aquello que nos hace ser lo que somos, es el núcleo de nuestras decisiones, de nuestros deseos, de nuestras concepciones del mundo y de la vida. Nos han dejado nuestra subjetividad herida. Las redes sociales nos indican algo que está a la vista: que los intereses cotidianos se nuclearizan, y cada vez se hacen más específicas, circulan, rodean, reordenan, establecen jerarquías, definen valores, formas de percibir la realidad circundante y, quizá, lo más grave, determinan nuestra subjetividad, nuestra pertenencia, nuestros gustos, lo más íntimo de nosotros, las redes sociales secuestran, seducen, simulan y, literalmente «hacen desaparecer la realidad», «asesinan la realidad», y la violencia se hace indómita pero, al mismo tiempo, banal.

Paul Virilio nos ha dicho:

Sin necesidad de esperar la bomba demográfica, con la velocidad de la información y de los transportes, existe el sentimiento de que estamos en un planeta muy pequeño, como el del *Principito*. Esto creará eso que Michel Foucault bautizó como «el gran encierro», será terrible sentirnos encerrados en la tierra. Una pesadilla. Cada uno de nosotros tiene un mapa del mundo y es evidente que este mapa depende de las posibilidades de circulación. Cuando atravesamos el mundo de una punta hasta la otra en pocas horas, o podemos unir las antípodas instantáneamente, comunicarnos mediante Internet o teleconferencia, o sea, cuando podemos estar siempre los unos sobre los otros [...]. El mapa mental se reduce.²⁴

Si las redes sociales conforman la gestión de la Red de lo humano en su dimensión individual y social, la aceleración tecnológica se convierten en poder y la velocidad en el llamado *tiempo real* se transforma en un poder absoluto. Creo que no hay más violencia que esta. La globalización –la «mundializa-

24. Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 72.

ción del tiempo y la velocidad»—²⁵ es, por consiguiente, el acotamiento espacial del control a través del dominio tecnológico. Para Virilio, esa velocidad se desprende de los referentes históricos, los aleja y oculta, por lo que la historia se transforma en mera estadística y espectáculo.

Virilio nos ha dicho que inventar algo es inventar un accidente. Inventar el barco es crear el hundimiento; el transbordador espacial, la explosión. Al inventar las redes sociales lo que se inventó fue el *entretenimiento* o la saturación de los sentidos, en todo momento, un mayor riesgo que no se señala fácilmente porque no produce mortalidad como el hundimiento de un barco o una explosión en el cielo. El accidente de la información es, tristemente, no muy visible. Es inmaterial como las ondas que llevan la información. Pero con el *entretenimiento* las redes sociales restringen y degradan una de las libertades básicas del hombre, la libertad de movimiento. Cuando el desplazamiento no es necesario, el desarrollo de la inercia es temible. Hay una amenaza de parálisis e inestabilidad. Pero también hay una amenaza psicológica para las futuras generaciones de interactividad instrumentada que pueden ver el mundo reducido a nada. «Hoy todo es televigilancia, video escándalos que se transmiten en tiempo real, no solo la de las ciudades, sino la del campo de batalla, desde ahora el ojo de dios está por doquier [...]».²⁶

Finalmente, cuando se inventaron las redes sociales en Internet lo que se creó fue la indiferencia ante la violencia o su banalización. No es propiamente aquí la violencia que se muestra en las redes sociales y que se transforma en espectáculo, sino que la invención de las redes tecnológicas, parodiando a las mismas redes sociales, se estructuraron por una violencia básica pues se han convertido en los dispositivos más eficientes de intervenir en la subjetividad humana de manera inopinada, ellas están cambiando las subjetividades, sobre todo en los llamados «nativos digitales», al tiempo que obligan a los que no lo son a atenerse a esa realidad virtual para comprender un ámbito que no era el de ellos. Hay pues una violencia fundamental que nombra a todos, pues nos forma a todos. En cierta medida, volvemos al principio: la *bía* se adapta, se conforma, se confecciona y se ejecuta siempre justificada por la *diké*, ahí, en ese inmenso territorio virtual, donde queda atrapada la subjetividad del navegante. En efecto, el sujeto se encuentra inmerso en un campo político.

25. Paul Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 17.

26. Selección de textos sobre las nuevas tecnologías, en http://www.falacia.es/pagina_nueva_10.htm

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN Giorgio, «El miedo prepara para aceptarlo todo», en <http://blog.elp.org.es/uncategorized/el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-giorgio-agamben/>.

BAUMAN Zygmunt, «La crítica como llamado al cambio», entrevista en <https://www.youtube.com/watch?v=X4YGdqgCWds>.

BAUMAN Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

BENTHAM Jeremías, *El Panóptico*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Barcelona, La Piqueta, 1980.

BRUCKNER Pascal, *La tentación de la inocencia*, trad. Tomás Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.

BUTLER Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2006.

DELEUZE Gilles, *Post-scriptum sobre la sociedades de control*, en www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf.

DELORS Jacques, «La educación encierra un tesoro», UNESCO, 1996, en http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF.

DERRIDA Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.

ONS Silvia, entrevista «Drogas y alcohol ocultan el temor de los jóvenes de no gozar lo suficiente», *El Clarín*, en http://www.clarin.com/zona/Drogas-alcohol-ocultan-jovenes-suficiente_0_733126728.html.

FORSTER Ricardo, *Notas sobre la barbarie y la esperanza. Del 11 de septiembre a la crisis argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

FOUCAULT Michel, «El ojo del poder», Entrevista en Jeremías Bentham, *El Panóptico*, Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Barcelona, La Piqueta, 1980.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et Francois Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1980.

HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

LEÓN Vega Emma, *Los rostros del Otro*, Barcelona, Anthropos, 2009.

LIPOVETSKY Gilles, «El exceso domina la sociedad actual; se perdieron los límites», por Juan José Olivares, Periódico *La Jornada*, miércoles 28 de marzo de 2012, p. 9, en http://www.falacia.es/pagina_nueva_10.htm.

LIPOVETSKY Gilles, *La Pantalla Global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, trad. de Jean Serroy, Barcelona, Anagrama, 2009.

MARZANO Michela, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la «realidad-horror»*, trad. Nuria Viver Barri, México, Tusquets, 2010.

Centro Virtual Cervantes, *Refranero multilingüe*, en <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58318&Lng=0>.

SUTTON Sara, «La exclusión social y el silencio discursivo», *Iberóforum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 2006, 28 de junio de 2016, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211015573011>.

VIRILIO Paul, *El ciber mundo la política de lo peor: entrevista con Philippe Petit*, Madrid, Cátedra, 1997.

VIRILIO Paul, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1998.

HABITACIONES POÉTICAS DEL ESPACIO PÚBLICO: MONTAJES Y DESMONTAJES DE LA VIOLENCIA

Rafael Ángel Gómez Choreño

Un hombre inteligente puede odiar su tiempo, pero sabe de todos modos que le pertenece irrevocablemente, sabe que no puede huir de su tiempo.

G. AGAMBEN, *Desnudez*

La espectacularidad de la violencia y sus montajes

Hubo épocas en las que algunas sociedades encontraron el fundamento de su constitución como *cuero político* en el acuerdo simple de no mirar directamente los horrores de la violencia humana, sino a través del uso ritual de símbolos, mitos y complejas representaciones escénicas, es decir, a través de la producción de imágenes espectaculares de la violencia humana y el montaje espectacular de su acontecimiento. Dejaron de mirar la violencia más inmediata y cotidiana –sacralizando incluso algunos de sus más estremecedores acontecimientos– para poder contemplar y comprender la violencia a través de una *imaginación común* de todos sus posibles significados, de todos sus posibles enigmas, de todos sus posibles misterios.

Esto es significativo no solo porque nos explica cómo fue que dichas sociedades se enseñaron a darle una forma política a la organización del *cuero social*; también es significativo porque nos permite entender cómo hicieron para que una *mirada común* terminara siendo lo más determinante en la construcción social de lo político. El principal acierto de estas antiguas sociedades del espectáculo consiste en enfatizar que si bien es cierto que cualquier reunión de individuos conforma un *cuero social* este solo puede convertirse en un *cuero político* si logra organizar la comprensión de sus fines a partir del establecimiento de una *mirada común*. La construcción social de una *mirada común* sobre la violencia se convirtió, de este modo, en la más eficiente *estrategia de comunicación política* en aquellos tiempos. En nuestros días, en cambio, tenemos que

lidiar con la frecuente emergencia de todo tipo de *miradas normalizadoras* sobre la violencia, que son producto de una institución política de lo social; las cuales logran su mayor efecto de poder a partir del despliegue simultáneo de diversas *estrategias de comunicación social* o de *socialización mediática*, fuertemente marcadas por un *instinto pornográfico* que desea ver, con total hiperrealidad, las marcas que va dejando a su paso la violencia humana.¹

La espectacularidad de la violencia, sin embargo, nunca ha dependido en realidad de su visibilidad, sino de los efectos de poder que produce o reproduce su *montaje*. Todo espectáculo tiene la capacidad de establecer una *mirada común*, ya que su poder performático justo consiste en producir una *escena común* para un determinado grupo de espectadores: tiene el poder de generar un *público específico*. Pero los montajes del espectáculo, mediante el diseño y el control de su espectacularidad, son los que definen el *régimen de visibilidad* o el *dominio político* de esa mirada: el *carácter público* del espectáculo. Es por eso que los *estudios genealógicos sobre la violencia* deben proponerse el análisis de su acontecimiento como *montaje político* y como *espectáculo*, pues solo así se puede hacer comprensible y cuestionable el tipo de *escena* (imagen-escena) y el tipo de *acción política* (imagen-laberinto) que subyacen en la génesis y despliegue de todo espectáculo.² A final de cuentas, la espectacularidad de la violencia siempre implica algo más que su mera exhibición, ya que el montaje de su espectáculo implica el desarrollo de un conjunto de técnicas de *producción escénica* con las que se logra establecer la acción que tiene lugar en un determinado espacio (su *escenæ*) y el espacio donde tiene lugar la acción de la escena (su *escenario*). La exhibición de dicho espectáculo, por el contrario, cuando deja de ser la obra de una producción escénica, de un arte de representación teatral, de una *puesta en escena*, no es sino el resultado de una *acción publicitaria*. Esto nos explica por qué los hechos de violencia no siempre son o se constituyen en un espectáculo y por qué, cuando lo son, su espectacularidad depende de la construcción política de su montaje; aunque esto, en última instancia, no siempre sea visible o evidente. La *exhibición de la violencia* tiene que aprovechar la espectacularidad de esta para constituirla o producirla como *espectáculo*

1. Cf. Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 33-39; Román Gubern, *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 283-325 y 328-346; y Naief Yehya, *Pornocultura. El espectro de la violencia sexualizada en los medios*, México, Tusquets Editores, 2013, pp. 279-307.

2. Cf. R. Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 8-9; donde formula la distinción que intento aplicar en el análisis entre la transparencia ostensiva e isomórfica de la «imagen-escena» (su poder de simulacro e imitación realista) y la voluntad de ocultación o cripto-simbolismo de la «imagen-laberinto» (su capacidad de disimulo simbólico u ocultamiento).

público, como objeto mediático para un *consumo social*. En este sentido, para pensar críticamente la violencia humana, es necesario asumir que la forma de su *exhibición mediática* no tiene otra finalidad más que regular su consumo a través de la producción publicitaria de su impacto social.

La virtualidad de la violencia y su poder mediático

La exhibición de la violencia en Internet es —entre otras formas de su exhibición— la que ha dejado al descubierto el verdadero poder mediático de las imágenes; el cual no reside en determinar la orientación moral de su consumo, sino en producir una *mirada común* a través de una simple estrategia publicitaria: la producción de un público. Esto se ha hecho evidente al descubrir, sobre todo, que el montaje político de este tipo de exhibición de la violencia está diseñado justo para generar un *interés público* —aunque no exista, en principio, una opinión común ni acuerdos básicos sobre su significado o relevancia política— solo por mero efecto de la exhibición de un espectáculo que fue producido específicamente para su *consumo mediático*. Lo único que importa en el despliegue de una estrategia como esta es que exista un público que no deje de opinar, que no deje de formarse un punto de vista porque, de esta manera, el asunto adquiere una *dimensión política* y se convierte en una *escena pública* a pesar de su virtualidad.

Ahora bien, en estos casos, la *mirada común* no radica en la generalización de un mismo punto de vista, sino en la convicción general de que se trata de un asunto del interés de todos. La efectividad de la estrategia publicitaria está basada, finalmente, en la virtualidad de un público interesado y no en la virtualidad de las imágenes. Por eso no es necesario definir una carga moral para las imágenes que circulan por Internet, pues esta será agregada después por las propias *comunidades virtuales*, mediante el trabajo moralizador que realizan todos sus miembros cotidianamente como simples espectadores participativos en las *redes sociales*. La exhibición virtual de la violencia, para generar un efecto político, no necesita más que poder garantizar la circulación de sus imágenes a través de un simple proceso de reproducción viral. Su *poder mediático* consiste, precisamente, en lograr la reproducción viral de su espectacularidad a través de la repetición moralizante de las comunidades virtuales en las redes sociales, pues esta reproducción viral va extendiendo, poco a poco, la visibilidad de un espectáculo que ha sido exhibido con la finalidad específica de construir un *público* y alimentar sus diversos intereses o necesidades, en tanto que comunidad de consumidores, hasta convertirlo en un asunto de *interés público*. «El espectáculo

—como afirmaba Debord— no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes».³

Hay muchos modos de intentar un control político de las sociedades a través de la exhibición mediática de las imágenes de la violencia humana, pero el más efectivo siempre será el que pueda propiciar el cálculo de sus efectos políticos a partir de una generalización normalizadora de los *juicios morales*, ya que estos son una práctica que suele generar el establecimiento de *códigos morales* y *sistemas jurídicos* que no solo regulan nuestra percepción y comprensión de la *violencia ejercida*, sino también sobre toda *violencia posible*. Por eso la función política de su exhibición mediática consiste en hacer que algunas imágenes logren convertirse en asuntos de interés público, para que puedan constituirse en una *institución imaginaria* que permita normalizar los juicios morales de una sociedad y establecer, a partir de dicha normalización, un *control político* sobre los diversos grupos e individuos que integran el *cuero social*, logrando conformar de esta manera el *cuero político* de una sociedad mediatizada.⁴

Por supuesto que siempre hay un *afán de comunicación* en la publicación de un espectáculo de violencia, pero no siempre lo que se quiere *poner en común* se cifra alrededor de la *violencia ejercida* sino de una *violencia posible*, es decir, de la violencia que todavía podría ejercerse; lo cual se verifica como el ejercicio político de una violencia meramente mediática, basada en la *amenaza* de una violencia posible: en la efectividad de su *violencia virtual*. Cuando los cárteles del narco publican los videos de sus ejecuciones no solo quieren hacer pública su autoría de un crimen ni pretenden dejar su firma solo para auto-incriminarse, están buscando la comunicación de la violencia que aun pueden ejercer.

El efecto de poder de la exhibición de las imágenes digitales no es el mismo en la transmisión televisiva que en su difusión a través de Internet y las redes sociales, porque en la televisión no puede cumplirse sino una exhibición noticiosa o informativa. En la difusión de imágenes a través de las redes sociales, en cambio, lo importante no es la mera publicación de una noticia, sino la comunicación críptica de un mensaje político dirigido a los enemigos, al mismo Estado y a un público en general, es decir, una comunidad indeterminada e indeterminable. Su fuerza no está en el control de la percepción de la violencia, como sucede en su exhibición televisiva, sino en el control que se establece en la imaginación del público al que va dirigido. Su misión está centrada en quebrantar los límites imaginarios de las sociedades del espectáculo.

En los casos relacionados con la socialización mediática de imágenes de cuerpos que han aparecido enterrados o despedazados en algún lugar, además de que se confirma todo lo anterior, se suma un acto de des-velamiento y resti-

3. Cf. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2012. §4, p. 38.

4. Cf. *Ibid.*, § 6 y §7, p. 39.

tución de justicia solo porque la circulación de las imágenes fractura aparentemente los secretos o misterios de un crimen y su impunidad: los desaparecidos por fin han aparecido y su presencia material conjura de algún modo el mal —aunque esta materialidad dependa completamente de la virtualidad de las imágenes— porque hace posible el *duelo* de quienes lo sufren y su deseo de justicia, o incluso de venganza.⁵ Los cuerpos que permanecen *desaparecidos*, en cambio, son el *mal absoluto* porque su ausencia, además de ser dolorosa indeterminadamente, hace prevalecer la injusticia e impunidad de una violencia que, a pesar de haber sido perpetrada efectivamente, resulta intangible por la falta de un *cuerpo material* que la verifique, que la constate, que la haga *evidente* y se constituya incluso en *evidencia forense* del ejercicio de una *violencia criminal*. Sin cuerpo no hay *superficie de inscripción* de la violencia y por eso esta, en el caso de las desapariciones forzadas, resulta ser una violencia radical, pero invisible, silenciosa e inimputable. No tiene testigos ni cuenta con testimonios, ni tampoco tiene culpables. Sobre su acontecimiento solo existen habladurías, rumores interminables y todo tipo de fantasmas, espejismos y simulacros: una virtualidad perfecta. Pero ni siquiera en estas circunstancias podemos negar el acontecimiento de una *violencia criminal*. No importa que su desgarrador acontecimiento en el mundo y en la vida haya tenido lugar sin *espectáculo* y sin *espectacularidad*. La radicalidad de toda desaparición forzada consiste en que su acontecimiento hace de la *ausencia* el escenario de un daño o una violencia permanente: el espacio de poder de la virtualidad de la muerte.

Pocas veces nos damos cuenta de cómo funciona la perversa *maquinaria del terror* a partir de la producción mediática de la virtualidad de la muerte, mas esto nunca ha sido un impedimento para que funcione sobre nosotros con suma eficacia, desatando, no compasión, coraje o miedo, sino la más severa indolencia e incapacidad de asombro frente a las más diversas atrocidades como las que hemos tenido que atestiguar en las últimas décadas.⁶ Ahora todo tipo de violencia es imaginable y todo tipo de crueldad concebible gracias a la *creatividad imaginaria* que mueve al cine, a la televisión y al Internet. Incluso podemos consumir felizmente sus bellos espectáculos mediáticos aunque después repu-

5. Cf. J. Baudrillard, «La violencia de lo mundial», en J. Baudrillard y Edgar Morin, *La violencia del mundo*, Caracas, Monte Ávila, 2005, pp. 6-7; donde se clarifica la manera como la construcción de la imagen y su exhibición mediática constituyen una parte importante del «trabajo de duelo» o «conjuro» del *acontecimiento*, mediante la activación de una especie de violencia contra la *violencia del acontecimiento*, producto o resultado de un esforzado «trabajo político» de la sociedad afectada por semejante violencia.

6. Cf. George Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 94; y E. Subirats, *Culturas virtuales*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 147-155.

diemos públicamente toda forma de violencia humana solo como un gesto de *buena conciencia*. Lo cierto es que —como ciudadanos comunes— nos hemos vuelto indolentes frente a la generalización de la injusticia y la impunidad en nuestras sociedades, pero juzgamos y nos dejamos aterrorizar con los montajes mediáticos de la espectacularidad de la violencia.

Tanto la *virtualidad* como la *espectacularidad* de la violencia se han conjuntado para producir espectáculos que tienen como finalidad última la obtención de una reacción moralizante de unos *públicos selectos* y *selectivos* ante sucesos polémicos y escandalosos. Es completamente irrelevante si la reacción obtenida termina siendo una reacción de *crítica* o una reacción emocional de mera *aceptación* o de *rechazo*; lo que importa es generar la costumbre de juzgar todo lo que sea exhibido como un *espectáculo público*, sobre todo si lo hacemos a partir de nuestras emociones.⁷ Después de todo, la *maquinaria del terror* no tiene más finalidad que la de fabricar un complicado universo de espejismos y simulacros a través del poder mediático de las imágenes. La violencia que nos agobia cotidianamente pocas veces se corresponde con una realidad concreta. Simplemente nos agobia su virtualidad y espectacularidad. Así que no podemos ignorar todos los artificios que requiere su *montaje*, pues este no es muy diferente al de los espectáculos cinematográficos o televisivos, lo cual implica —como bien ha señalado Eduardo Subirats— la identidad, no solo de los espectáculos mediáticos de la vida y de la muerte, su huella y su firma, sino también la identidad entre los medios y las mediaciones técnicas de una experiencia cada vez más deshumanizada de la destrucción.⁸

Desmontajes poéticos del poder mediático

Cuando Adolfo Sánchez Vázquez quiso poner al descubierto que —siendo rigurosamente fieles al significado originario de los términos griegos— era necesario decir *poiésis* donde solemos decir *praxis*, su intención era hacer evidente por qué una filosofía, cuyos conceptos fundamentales él pretendía exponer y defender en términos de una «filosofía de la praxis», debía ser concebida, discutida y puesta en práctica como una «filosofía de la poiésis».⁹ Lo que estaba en juego, sin embargo, no solo era una mera precisión terminológica, sino poder formular una tesis completamente contundente sobre

7. Cf. Paul Virilio, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, pp. 29-45.

8. Cf. E. Subirats, *Las estrategias del espectáculo. Ensayos sobre estética y teoría crítica*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2007, p. 38.

9. Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 3a. ed., México Siglo XXI, 2003, p. 28.

el sentido y los diversos compromisos estético-políticos de una *filosofía de la praxis*; según la cual —siendo rigurosamente fieles con nuestras actuales circunstancias—, la praxis histórico-social de este tipo de filosofía debía ser entendida necesariamente como una «praxis creadora» y, de acuerdo con esta exigencia, como una forma de violencia política perfectamente deseable y completamente justificable. Su claridad para formularlo es admirable:

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la violencia en la praxis social, es decir, cuando el hombre no solo es sujeto sino también objeto de la acción? Se trata aquí de la praxis como acción de unos seres humanos sobre otros, o como producción de un mundo humano tras la subversión de la realidad social establecida. La praxis social cobra así la forma de la actividad práctica revolucionaria que entraña la destrucción de un orden social dado para instaurar o crear una nueva estructura social. Se abre así —y se ha abierto históricamente— un ancho campo a la violencia. La materia de la acción humana se resiste a ser transformada y la acción del hombre adopta una forma violenta porque solo ella permite remover los obstáculos para que una creación tenga lugar. Praxis y violencia se acompañan tan íntimamente que, a veces, parece desdibujarse la condición de medio de la segunda. La violencia se halla tan vinculada a toda producción o creación históricas, que no ha faltado quien vea en ella la fuerza motriz misma del desenvolvimiento histórico. Tenemos, pues, que tratar de delimitar las verdaderas relaciones entre praxis y violencia para poder determinar hasta qué punto es o no un elemento indispensable de la praxis social, y, en particular, de una praxis creadora.¹⁰

Se trataba, pues, de evidenciar sin ambages los giros éticos, estéticos y políticos de una *filosofía de la praxis*, que había sido concebida justo para poner en juego lo mejor de sí —ya sea que se la entendiera como *praxis creadora* o como *acción poética*— como una *violencia creadora* que debía oponerse y transformar las violencias de una civilización completamente destructiva y aniquilante. Además, pone un especial énfasis al subrayar que la violencia de esta *praxis creadora* no se puede ignorar o eludir solo para ser «políticamente correctos»; por el contrario, se debe asumir con todo el poder de una conciencia crítica para lograr oponer la violencia de la *poiésis* a la barbarie de nuestro tiempo, mediante la activación y el despliegue de un conjunto de *acciones poéticas*. Y este es justo el sentido en que parece indispensable pensar hoy en día, no solo la violencia de nuestro tiempo, sino sobre todo su pertinencia o impertinencia de acuerdo con nuestra capacidad de hacerla parte de una *acción y significación poética* de la existencia misma del hombre

10. *Ibid.*, pp. 449-450.

y sus potencias, no solo civilizatorias, sino ante todo humanizadoras, para hacerla parte de los *desmontajes poéticos* que hay que operar cotidianamente contra todos los dispositivos y simulacros del poder mediático.

Es en este contexto de los *desmontajes poéticos* de la violencia que resulta importante reflexionar sobre las diferentes formas de construcción simbólica de una ciudad, pues de este modo es que podemos llegar a comprender cómo es que esta puede ser reconfigurada poéticamente, lo mismo como *habitación* (como experiencia significativa del terruño, del hogar, del refugio) que como *espacio político* (como experiencia significativa de una ciudad, de una nación o del barrio en el que crecimos). El objetivo de una reflexión de esta naturaleza es alentar estas reconfiguraciones poéticas de nuestras *habitaciones* y de nuestros *espacios políticos*, para problematizar filosóficamente la experiencia cotidiana del *espacio público* en nuestras ciudades. Es necesario evitar, mediante las *habitaciones poéticas* del espacio, que su configuración social y política siga siendo la de unos *espacios privados* o *privatizados*. Así que se trata de impulsar la emergencia de diferentes formas de conciencia ciudadana y la activación de una praxis poético-participativa de los ciudadanos ordinarios en la creación, intervención o re-construcción simbólica de los *espacios públicos*. Y para ello se ha hecho necesario operar un cambio de perspectiva sobre la dimensión estética, ética y política de la experiencia cotidiana de la violencia, para oponer a sus dramáticos montajes políticos los violentos desmontajes poéticos de una *ciudad en duelo*, de una *ciudad de la furia*, de una *ciudad en resistencia* o de una *ciudad en rebeldía*.

Cuánta razón tenía Eduardo Nicol al insistir en el parentesco existente entre el término latino *habeo*, que significa «tener» o «poseer», con el término latino *habitare*, que significa «ocupar un lugar», «vivir en él». ¹¹ Pues efectivamente toda *vida vivida*, en su despliegue como *voluntad de vida*, busca arraigarse en *algún lugar* apropiándose, generando una posesión vital de sus espacios; y salirse o desprenderse de dicha *habitación* es efectivamente como «tener las raíces en el aire» y experimentar una inconsolable *desgarradura*; lo cual no solo resulta evidentemente dramático, escénico, espectacular, también se convierte en una habitación del espacio que, en la intimidad, se experimenta como una vivencia adversa, dolorosa, sufriente. ¹² Sin embargo, justo en medio de dicha espectacular

11. Cf. Eduardo Nicol, *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*, UNAM-IF, 2007, p. 90.

12. Cf. Arturo Aguirre, «Nuestro espacio doliente. Sobre la violencia», en A. Aguirre y Anel Nochebuena (comps.), *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla, Afinita Editorial, 2015, p. 71; donde nos explica la formación de esta experiencia doliente de la siguiente manera: «Estamos, entonces, ante la posibilidad de replantear no solo la escalada sino la estela de la violencia que deja dolientes sobre el espacio. Porque todo acto de violencia afecta al

ridad dramática, la poesía cobra su lugar, no como forma literaria, sino como *instinto de vida*, como *acción* o *potencia poética* en perfecta armonía con las potencias y vitalidades de la tierra, asumiendo plenamente su mundanidad y corporalidad, pues se desprende y despliega desde ella, quedando al descubierto, en cada poema o ensayo poético, la manera como todo lo poético puede convertirse en una *mansión* o *morada* especial para cualquier individuo, conservando incluso nuestras raíces en el aire, es cierto, pero también invitándonos a la nueva aventura de habitarlas o volverlas habitar, aunque solo sea efímeramente, haciendo de las *habitaciones poéticas* unas perfectas «moradas aéreas». ¹³ La habitación poética de los espacios es donde sucede realmente nuestra vida y tiene la potencia de poner en juego —o en el aire— nuestra libre habitación del mundo más allá de su violencia cotidiana.

Carmen Leñero dice que: «[...] la palabra poética es un espacio de encuentro y provocación, un espacio de la intersubjetividad donde la verdad adquiere un estatus vacilante, provisional pero incitador». ¹⁴ Pero yo iría más allá para hablar en términos muy semejantes de todo tipo de *acción poética*, ya que este tipo de acciones tienen el don de crear *espacio común* incitándolo no de una sino de múltiples formas. Las *acciones poéticas* no crean, como las *acciones totalitarias*, espacios homogéneos ni hegemónicos. Crean —como la palabra poética— *espacios de encuentro* en los que todos somos llamados a participar activamente en su construcción performática y en su libre y diversa habitación. Ya no es necesario seguir construyendo *fríos escenarios* simbólicos para montar los espectáculos del interminable y desgastado teatro político de las sociedades modernas y los estados nacionales. En lugar de eso, resulta más conveniente el despliegue de todo tipo de *potencias poéticas* para la creación de una *escena humana* permanente, con la que podamos llevar a cabo el desmontaje cotidiano de la violencia de todo tipo de simulacros y espectacularidades mediáticas. ¹⁵

arraigo y la manera de estar arraigado: esa acción de hacer del espacio, de la tierra, algo vivenciable. Los actos violentos, en su latencia o ejecución nos des-arraigan, nos dejan sin tierra, a-terrados; porque ese espacio, hoy espacio doliente, muestra una evidencia más: que *todos somos matables* y debemos vivir a-terrorizados».

13. Cf. E. Nicol, *Formas de hablar sublimes... op. cit.*, p. 90.

14. Carmen Leñero, «Palabra poética y teatralidad», en *Acta poética*, núm. 24, 2003, p. 226.

15. Cf. E. Subirats, *Las estrategias del espectáculo... op. cit.*, pp. 73-75.

Las habitaciones poéticas de las ciudades en duelo

Con alguna frecuencia las ciudades se nos presentan como *espacios inhabitables*. No importa que de hecho vivamos o transitemos en ellas todos los días, o que este tipo de residencia artificial esté respaldada por un título de propiedad o el pago de una renta. A veces simplemente es imposible habitarlas –aunque ese sea nuestro derecho– porque no somos capaces de imaginar un modo adecuado para hacerlas habitables o porque simplemente no es posible habitarlas debido a su violencia inherente. Cuando algunas de estas dos cosas sucede, por más esfuerzos que realicemos para habitarlas o hacerlas habitables, las ciudades siguen reproduciendo su hostilidad e inhospitalidad, agotando poco a poco todas las potencias imaginarias de la ciudadanía, así como otras vitalidades civiles, hasta generar su completa destrucción o autodestrucción. A menos que un número suficiente de ciudadanos logre descifrar y superar los paradójicos enigmas de su violencia, venciendo de un modo creativo y comunitario la enigmática imposibilidad de su habitación.

Por otro lado, resulta evidente que no podríamos hablar de una *vida civilizada* sin una asimilación simbólico-imaginaria de todos los *acontecimientos dramáticos* que tienen lugar cotidianamente en los diversos escenarios de nuestra civilización, empezando con el dramatismo implicado en toda construcción o reproducción material de nuestra *vida civilizada*. La barbarie humana no solo muestra sus feos rostros y los horrores de su violencia en los límites extremos o radicales de un proceso civilizatorio; como sucede con las guerras genocidas o los crímenes ecológicos. Con alguna frecuencia también hace su desconcertante y devastadora emergencia en los mejores momentos de la *vida civilizada*, a través de la agresiva sacralización de sus más preciados tesoros y espacios, que se vuelven intocables del mismo modo en que se han vuelto privados e inaccesibles hasta los más superfluos e insignificantes beneficios de la civilización. La actual imposibilidad de habitar los espacios de nuestra vida civilizada es el síntoma de perder la capacidad de habitar el mundo mientras le dábamos un giro capitalista a la mayoría de nuestros procesos civilizatorios. Es por eso que resulta conveniente subrayar –siguiendo a Giorgio Agamben– que los ciudadanos de las sociedades capitalistas:

Dondequiera que vayan, ellos encuentran multiplicada y llevada al extremo la misma imposibilidad de habitar que habían conocido en sus casas y en sus ciudades, la misma incapacidad de usar que habían experimentado en los supermercados, en los *shoppings* y en los espectáculos televisivos.¹⁶

16. G. Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013, p. 110.

Ya que esta imposibilidad de habitar las ciudades, tan ampliamente desarrollada en las sociedades capitalistas como efecto de poder de sus procesos de secularización,¹⁷ está estrechamente ligada a la emergencia de una cierta incapacidad ciudadana de *profanar* las ciudades o la configuración simbólico-imaginaria de sus espacios; especialmente de aquellos que están considerados como *espacios públicos*, cuya preservación operada hoy por las élites empresariales y gubernamentales ha hecho posible, no solo el inesperado regreso de la sacralización como una tecnología política para la conservación de su derecho, sino el control político de la violenta y revolucionaria creatividad de los ciudadanos. Pues, como bien ha destacado Giorgio Agamben:

La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado.¹⁸

Pero algunas de estas ciudades imposibles de habitar están configuradas bajo la lógica de una imaginación o experiencia dañada. Son inhabitables porque no podemos evitar pensarlas a partir de imágenes que han sido organizadas afectivamente desde una cierta *experiencia en duelo*: la de la ciudad que hemos intentado habitar, no solo sin éxito, sino incluso dolorosamente por efecto de una violencia que proviene más de las injusticias y la impunidad que del riesgo o la exposición a la muerte. Las ciudades, en este sentido, son discursos organizados por las relaciones de poder y se vuelven inhabitables en tanto que representaciones normalizadas de la vida civilizada. Pero su violenta coherencia no es tanto discursiva como imaginaria. Así lo demuestran los vocabularios políticos de exclusión o de falsa inclusión, que mientras mejor definen al ciudadano modelo, mejor discriminan a la mayoría de los habitantes de una ciudad y mejor sirven para hacerlos sufrir todo tipo de humillación y desprecio, ya que su efecto de poder no radica en un determinado uso político de las palabras, sino en la seducción que las imágenes producen cuando quedan inscritas en el poderoso *dispositivo normalizador* de una vida civil idealizada, produciendo el deseo totalitario de una ciudad y de un cierto tipo de ciudadanía. Como ha dicho Giorgio Agamben: «El cuerpo de los deseos es una imagen».¹⁹ Así que resulta necesario comprender

17. Cf. *Ibid.*, pp. 97-102.

18. *Ibid.*, p. 102.

19. G. Agamben, *Profanaciones... op. cit.*, p. 67.

por qué lo que resulta inconfesable en el deseo de una ciudad es la imagen que nos hemos construido del propio deseo, de sus mecanismos, de sus potencias, de sus movimientos, así como de su efecto directo en las relaciones de poder. La *maquinaria del deseo* se ha convertido en un dispositivo de control en manos de un *poder mediático* en las *sociedades de consumo*²⁰ y no en una *máquina de guerra* en nuestras propias manos.²¹

Pensar a las ciudades moderno-capitalistas como *ciudades deseables* a pesar de ser tan radicalmente hostiles e inhabitables, nos obliga a reconocer que quizá no son resultado de fantasías luminosas, sino de sombrías ficciones en las que apenas destacan unas cuantas figuras fantasmales de la vida civilizada, que no son alimentadas por la imaginación sino por el deseo mismo de una ciudad sin *habitaciones poéticas*.²² Lo más estremecedor es que la estructura imaginaria de la producción del deseo en las ciudades moderno-capitalistas se ha convertido en un instrumento de dominación de todo deseo, garantizando el despliegue de una poderosa *cultura de consumo* y la imposibilidad de habitar el deseo.²³

Intervenciones poéticas del espacio público

Asumir que el espacio público puede ser intervenido poéticamente es una forma de colocar el tema del cuerpo y la imaginación en el horizonte de una misma reflexión filosófica sobre las dificultades que presenta cotidianamente la vida civilizada en las sociedades capitalistas. Pero también es un modo de plantear el problema de las *habitaciones poéticas* de la ciudad, no solo como intervención del *espacio público*, sino incluso como invención o reinención del *cuerpo político*. Sin embargo, no es posible entender este tipo de habitaciones poéticas del *cuerpo político* y del *espacio público* sin tener una comprensión

20. Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2012, pp. 168-170; y también J. Baudrillard, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 221-237.

21. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas... op. cit.*, pp. 401-402.

22. Cf. G. Agamben, *Desnudez, op. cit.*, p. 18; donde introduce una hermosa tesis sobre la intempestividad de lo contemporáneo pensando especialmente en la función crítica del poeta, a quien describe como «aquél que mantiene su mirada fija en su tiempo, para percibir, no las luces, sino su oscuridad». Para agregar de inmediato: «Todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es, justamente, aquel que sabe ver esa oscuridad, aquel que está en condiciones de escribir humedeciendo la pluma en la tiniebla del presente».

23. Cf. G. Agamben, *Profanaciones, op. cit.*, pp. 107-109.

adecuada sobre la materialidad del *espacio común*.²⁴ Jean-Luc Nancy llama nuestra atención sobre la importancia de esto al afirmar que:

La ciudad es una erotización del cuerpo social. Es decir que lo «social», lo organizado, lo funcional, se vuelve el conjunto (lo similar ensamblado), lo *común* (lo vulgar y lo colectivo), el trato (solidario o dislocado), el ser-estar-juntos [*l'être-ensemble*] (como una suspensión del ser), la multitud, la masa, la totalidad sin total, y de nuevo, permanentemente, la vecindad incesante. Es una fricción de todos contra todos, como arañazos y caricias mezclados, una tensión solapada siempre en acción, una atención en no tocarse en el sentimiento de ser rozado por todos. Encuentros, casualidades, guiños de ojo, miradas de reojo, hacia atrás, una gran indiferencia y desatención en la que sin embargo todos se miran con insistencia: se miran a la cara y se desvían.²⁵

De hecho, el tema del cuerpo no ha podido hacer su emergencia en los discursos contemporáneos sin la anotación crítica de esos *acontecimientos* mínimos que han hecho que el cuerpo lograra constituirse y comprenderse como *espacio común*, pero también como *espacio de tránsito* (superficie) y como *espacio en disputa* (territorio). Desde esta perspectiva materialista, el cuerpo resulta ser escenario de todo tipo de relaciones de poder, pero reconocer esto justo ha hecho posible la *puesta en práctica* de nuevas formas del uso y experiencia de la misma corporalidad –así como de las fuerzas y fortalezas que esta puede desatar– con tan solo ensayar todas las posibles formas de habitación del cuerpo desde la experiencia no-normalizada de su autonomía y soberanía, liberándolo así de las sujeciones funcionales de los modelos civilizatorios moderno-capitalistas, cuando menos en tres planos de su constitución: en el plano u orden de los discursos (el de las formas de hablar del cuerpo); en el plano u orden de las imágenes (el de las formas de imaginar o representar en imágenes al cuerpo); y el plano u orden de las expectativas (el de las formas con que regulamos lo que podemos esperar de los cuerpos). Todas ellas vistas, además, como modos específicos de *prácticas discursivas* e *imaginarias* que se ejercen sobre los cuerpos de individuos concretos y sobre el complejo *cuerpo social* que integran sus diversas comunidades.

En el programa de esta reflexión filosófica, dos líneas de trabajo cobran especial interés: las prácticas de la *gubernamentalidad*²⁶ y los ejercicios de interven-

24. Cf. Arturo Aguirre, «Nuestro espacio doliente. Sobre la violencia», *op. cit.*, pp. 62-64.

25. Jean-Luc Nancy, *La ciudad a lo lejos*, Buenos Aires, Manantial, 2013, pp. 72-73.

26. Cf. Michel Foucault, «La “Gubernamentalidad”», en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 195; donde formula tres diferentes modos de entender el problema de la gubernamentalidad que aquí estamos asumiendo.

ción poética de una *ciudadanía creativa*.²⁷ La primera es una vía de acceso al análisis de las relaciones de poder desde la perspectiva problemática del estudio de las diferentes formas del gobierno, ya sea como *gobierno de sí* o como el *gobierno de los otros*; la segunda, en cambio, es una vía para el análisis, mucho más específico, de las prácticas del gobierno de sí, en las sociedades contemporáneas, como ejercicios cotidianos de una *ciudadanía* con dimensiones tanto ético-políticas como estético-políticas. Este tipo de ciudadanía implica, además, la puesta en juego de la misma filosofía como una forma de vida que puede propiciar la intervención poética de los espacios políticos. La paulatina emergencia de este tipo de *ciudadanía creativa* se hace manifiesta en la dinámica política de nuestras sociedades a través de pequeños acontecimientos de resistencia, emancipación, rebeldía, insumisión o subversión, no de individuos o simples conjuntos de individuos (colectivos), sino de *comunidades vivas* capaces de transformar cotidianamente la conformación del cuerpo político mediante la activación estratégica de las *afectividades* del cuerpo social.²⁸

No se trata, pues, sino de ensayar una adecuada comprensión de la compleja *movilización nómada* de una multitud de individuos, dispuesta ya —desde el principio— como una *máquina de guerra*,²⁹ para intervenir los espacios políticos y transformar la constitución del propio *cuerpo político* a través del despliegue o movilización estratégica de las *afectividades comunitarias*. Sin embargo, se debe tener presente que las transformaciones del *cuerpo político* también pueden iniciar con la *intervención poética* de nuestro cuerpo individual, ya que este no es mero *soma* (la carne desnuda de una existencia individual), sino un *cuerpo* constituido a partir de nuestra experiencia de otros cuerpos en la integración de las múltiples *comunidades* que nos conforman: el cuerpo que logramos ser cuando nos movilizamos efectivamente como *multitud*,³⁰ es decir, como *multiplicidad*

27. Cf. Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 190-192; donde plantean sus ideas sobre cómo se ha generado una «cultura de la creatividad» en medio de la desorientación que ha generado el desarrollo hipercapitalista de las sociedades modernas, y en la cual ha sido notable la intervención directa de los ciudadanos en el desarrollo de una «política de la creatividad», a la que aquí me estoy refiriendo como «ciudadanía creativa».

28. Cf. Michel Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011, pp. 253-282.

29. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas... op. cit.*, pp. 359-422.

30. Cf. *Ibid.*, pp. 281-282; también véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004, pp. 127-130.

rizomática,³¹ como *cuerpo sin órganos* (CsO).³² La *intervención poética* de nuestro cuerpo posibilita la habitación de las diversas comunidades a las que nos hemos incorporado o a las que deseamos incorporarnos, y su *intervención simbólica* implica la *intervención material* de las múltiples relaciones que lo conforman, transformando el flujo de energías que lo constituyen y que activan todas sus potencias, interrumpiendo –aunque solo sea un momento– toda impotencia, toda pasividad, toda sujeción o dominación posibles.³³

No hay nada más estimulante que pensar en todo aquello que hace posible la construcción poética de *comunidades vivas* más allá del conveniente acuerdo jurídico de reconocernos el derecho a «vivir juntos»,³⁴ pues ese es un marco que nos puede dejar atrapados en los perversos caminos de la tolerancia.³⁵ Por lo pronto, es suficiente con destacar que la vieja idea de un «cuerpo político», al ser ligada a la idea de sus posibles habitaciones poéticas, a la imaginación de los diversos modos de construir su habitación, nos obliga a pensar en el cuerpo político como una *red comunitaria* que necesita los cuidados de un *cuerpo vivo* y no solo las procuraciones teóricas de un *cuerpo abstracto*. Como *cuerpo vivo*, el cuerpo social está conformado por los duelos de sus comunidades, por sus deseos, esperanzas, angustias y alegrías. Sabemos que para el aparato de Estado lo único que es necesario cuidar son las funciones orgánicas del *cuerpo político* para conservar así –como razón de Estado–, no su vitalidad y sus fuerzas activas, sino su gubernamentalidad. Pero como *cuerpo vivo*,³⁶ en cambio, lo más importante

31. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas... op. cit.*, pp. 38-39.

32. Cf. *Ibid.*, pp. 155-171.

33. Cf. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 57-59; poniendo atención especialmente a lo que dice acerca de que el «pueblo» puede llegar a constituirse o manifestarse espontáneamente en las calles, como una multitud indiferenciada y sin organización, logrando activar toda su potencia política, su «presencia perfecta» como comunidad comunista, a condición de *declarar su impotencia*. Esta sería la «comunidad inconfesable», sobre la que sostendría al final de su libro que: «Se encontrará así que ella tiene también un sentido político acuciante y que no nos permite desinteresarnos del tiempo presente, el cual, abriendo desconocidos espacios de libertades, nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, con las que siempre se cuenta, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos *desobra* (*désœuvrement*)», pp. 94-95.

34. Cf. Jean-Luc. Nancy, *La ciudad a lo lejos, op. cit.*, pp. 103-111.

35. Cf. Aurelio Arteta, «La tolerancia como barbarie», en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 51-76; así como Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*, Lanús, La Cebra, 2014, p. 11.

36. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas... op. cit.*, p. 37: «El cuerpo sin órga-

sí es el despliegue constante de las fuerzas vitales de una *multitud* mediante una procuración permanente de las *afectividades comunitarias*.

En esa dirección, parece oportuno retomar las ideas de Michel Onfray sobre la necesidad de un «anarquismo hedonista»,³⁷ no solo para imaginar la habitación hedonista de los cuerpos individuales de los ciudadanos y reinventar —desde ahí— el juego político de las relaciones de poder y la habitación libertaria de su *espacio público*, sino también para imaginar la *habitación hedonista* de este *cuerpo vivo* poblado por todo tipo de multiplicidades. La puesta en práctica de una estrategia hedonista de esta naturaleza consistiría en cuidar el gozo común de los placeres diversos: la experiencia libertaria del *bien común*.³⁸ Por eso la *fisiología del cuerpo político*³⁹ propuesta por Onfray implica una investigación filosófica sobre los diferentes flujos de energía que hacen de esta compleja *comunidad rizomática* una máquina de guerra.⁴⁰ El *espacio común* de lo diverso, además de alimentar las vitalidades del tejido social, no puede conocer más gobierno que el de las autonomías de una *ciudadanía nómada*; y esto es radical como dinámica político-social, no solo por la gestión civil de un conjunto de autonomías o libertades locales e individuales, sino por su confluencia en una serie indeterminada de *autonomías comunitarias*,⁴¹ que no funcionan más bajo la lógica de un «gobierno de los otros», sino bajo la lógica que puede desprenderse del fortalecimiento político de la vida civil a través de diversas prácticas del «gobierno de sí». La autonomía de este tipo de comunidades está basada en

nos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que esta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tan más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización [...] El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades».

37. Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 219-228.

38. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Multitud... op. cit.*, pp. 232-238.

39. Cf. M. Onfray, *Política del rebelde... op. cit.*, pp. 9-25.

40. Cf. M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 19: «Aspiro a un nuevo tipo de Jardín de Epicuro, pero fuera de las paredes, ya no sedentario, geográficamente cerrado, localizado, sino un Jardín nómada, portátil y móvil, llevado consigo ahí donde uno esté. Un Jardín virtual cuyos efectos sean reales. Una manera de vivir según los principios epicúreos en el mundo y no a su lado. Propongo una máquina de guerra que, siguiendo el principio del caballo de Troya, entre en la ciudad para llevar a cabo su combate de resistencia, de oposición y de vida alternativa al mundo trivial».

41. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Multitud... op. cit.*, pp. 262-264.

el cuidado común del *cuerpo político*, pero su práctica efectiva se funda en la multiplicidad de formas que puede cobrar el gozo comunitario e individual de un *bien común*.⁴² Quizá valga la pena llamar a esto –siguiendo a Susan Buck-Morss– una *ética de lo común*.⁴³

Ciudadanías nómadas contra los montajes de la violencia

La habitación de una ciudad no es muy diferente a la habitación de cualquier otro espacio. No depende en realidad de las condiciones materiales del espacio físico, sino de las potencias corporales e imaginarias que uno sea capaz de desplegar en el proceso de habitarlo. La imaginación de la habitación de la ciudad es lo que nos conforma como ciudadanos; por eso mismo, son los instintos que gobiernan nuestra imaginación lo que determina nuestro posicionamiento en el juego de las relaciones de poder que han producido las formas materiales y virtuales de la violencia que rigen actualmente la organización política de nuestras ciudades. Una imaginación deseante, por ejemplo, nos sujeta con facilidad a los dispositivos de poder con los que las ciudades capitalistas garantizan el desarrollo de la cultura de consumo; sin embargo, también es una apropiada imaginación del deseo la que puede liberarnos del consumismo capitalista. Habitar una ciudad desde el deseo puede sujetarnos a una relación de dominación alimentada por los oscuros impulsos imaginarios del consumo y el auto-consumo, pero también puede liberarnos de dicha sujeción si encontramos el modo de revertir el efecto de poder de sus dispositivos mediante la liberación imaginaria y comunitaria del propio deseo.⁴⁴ Debemos aprender a realizar las habitaciones del deseo abriéndonos al libre juego de fuerzas que lo constituyen y que movilizan todo tipo de afectividades que van conformando la *comunidad y lo común*, los espacios y las habitaciones del deseo, su arquitectura y su tránsito. Justo de eso se trata la habitación poética de un *espacio nómada*.⁴⁵ El deseo de una ciudad implica la habitación poética de sus espacios, especialmente cuando logramos convertirla en un horizonte para la articulación de todo tipo de rebeldías y resistencias políticas; y para ello debemos lograr la imaginación de diversas formas de

42. Cf. J.L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 32.

43. Cf. Slavoj Žižek (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, Madrid, Akal, 2014, pp. 73-98.

44. Cf. Jodi Dean, «Deseo comunista», en S. Žižek (ed.), *La idea de comunismo... op. cit.*, pp. 93-131.

45. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas... op. cit.*, p. 372: «Estamos ante algo que no se reduce ni al monopolio de un poder orgánico ni a una representación local, sino que remite a la potencia de un cuerpo turbulento en un espacio nómada».

producir *comunidades políticas* y hacer posible la acción ciudadana de las que deben desprenderse las movilizaciones de esa *multitud* que nos constituye cotidianamente, ya sea bajo la forma de comunidades urbanas o rurales, territoriales o sectoriales, globales o locales.⁴⁶

Ahora bien, la ciudad siempre está articulándose y re-articulándose entre sus ruinas y sus ruindades, y nuestras andanzas y las andaduras de otros son posibles gracias a eso. No habría ninguna memoria posible de otro modo y sin memoria andaríamos como ciegos por las ciudades. De hecho, eso pasa con mucha frecuencia, pero gracias a las memorias que se activan con cada nuevo derrumbe, con cada dolorosa grieta o herida emergente, con cada nueva fragmentación o ruptura, podemos seguir andando nuevos senderos en el diario recorrido de los caminos ya conocidos: reinventando sus posibilidades; activando sus fuerzas contenidas, reprimidas u olvidadas; improvisando estrategias para transitarlas, o para desplegar y descifrar en su materialidad violentada a los cuerpos conformados espontáneamente en los extraños modos de una *resistencia rizomática*,⁴⁷ aunque sea a la manera de esa «comunidad inconfesable» de la que hablaba Maurice Blanchot.⁴⁸

Las ruinas de la ciudad son el perfecto espejo de nuestras ruinas; del mismo modo que las ruindades que nos encontramos al paso reflejan las ruindades que se han alojado silenciosamente dentro de nosotros mismos, dentro de las multiplicidades que nos constituyen como *multitud* y que se terminan convirtiendo en inesperadas e impredecibles fuerzas de resistencia y rebeldía, de emancipación, subversión o insumisión: los movimientos de insurrección de una máquina de guerra. Las geometrías del espacio no son, entonces, sino la inacabada proyección de nuestras temporalidades, de nuestras habitaciones interiores en constante derrumbamiento y reconstrucción; las cuales se despliegan sobre el *espacio habitado* del mismo modo en que se encuentran desplegadas en las memorias que se duermen y despiertan todo el tiempo en nuestro cuerpo. Las ciudades siempre están traslapando su violenta modernización con capas y más capas de ruinas sin espectáculo, aparentemente invisibles, aparentemente olvidadas, recogidas en un frágil silencio que siempre está a punto de quebrarse en el grito desesperado de nuestra soledad. Las ciudades en ruinas emergen siempre de su elaborado ocultamiento, materializándose en el dolor de nuestros tropiezos, de nuestras incertidumbres, de nuestros agotamientos. Las ruinas de la ciudad son el *síntoma*, el *vestigio*, la presencia material de la habita-

46. Cf. David Harvey, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013, pp. 235-236.

47. Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir... op. cit.*, pp. 223-225.

48. Véase la nota 33 de este artículo.

ción dolorosa de nuestras propias ruinas, de nuestras memorias dolorosamente desmoronadas por la violencia cotidiana y el irreversible paso del tiempo; son testimonios de un auténtico duelo, de una auténtica *afectividad comunitaria*,⁴⁹ pues cobran pleno sentido en la experiencia viva de la comunidad que somos, de la multitud que nos conforma, como antídoto contra los estragos de toda violencia ejercida o que esté por ejercerse.

La rebeldía en las ciudades no implica, entonces, sino el despliegue de un espíritu de libertad habitando las calles, la puesta en juego de diversas *formas de praxis* y diversas *formas de valoración* y de *afectación*, pues justo en ello —en su diversidad— se juega precisamente el inevitable derrumbe de la civilización capitalista y la transformación creativa de nuestros modos de producción: la construcción o reconstrucción poética de la ciudad, de la vida civilizada, proveniente de una ciudadanía rebelde, libertaria y comunitaria. La ciudad rebelde no niega el valor de la ciudad; por el contrario, lo reconstruye, lo reorganiza, le brinda otras muchas fuentes —como la ciudad de la furia o la ciudad en duelo—, lo vuelve a fundar sin necesidad de sólidos fundamentos; y nos permite cuestionarnos efectivamente si podemos rescatar una ciudad de los procesos debilitadores de la urbanización neoliberal, reivindicándola para la lucha libertaria y anticapitalista.⁵⁰ Y podemos decir —siguiendo en ello a David Harvey— que lo urbano siempre puede funcionar como un ámbito relevante de *acción y rebelión política*, ya que las características propias de cada lugar son importantes y se vuelven relevantes más allá de toda intervención o manipulación política del Estado, más allá de su violencia institucional; especialmente cuando sus habitantes efectivos comprenden que toda *intervención* o remodelación física y social de los espacios urbanos, así como su organización o reorganización territorial —incluso sus posibles desterritorializaciones—, son armas para la lucha política más cotidiana e inmediata.⁵¹ Eduardo Subirats señala esto mismo, aunque con un tono bastante más profético y críptico:

El nuevo ámbito de la acción artística es el mundo vital, la sociedad, la política, la civilización. El nuevo poder artístico es una fuerza revolucionaria en unos

49. Cf. J.L. Nancy, «Entre poder y fe», en *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 47; quien ha incentivado el uso de esta expresión al aclarar en esta entrevista lo siguiente: «Estar en común, o estar juntos, y aun más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (*être à plusieurs*), es estar en el afecto: ser afectado y afectar».

50. Cf. D. Harvey, *Ciudades rebeldes...* *op. cit.*, p. 219.

51. Cf. *Ibid.*, p. 174. Estas reversibilidades son necesaria justo porque: «La urbanización capitalista tiende perpetuamente a destruir la ciudad como bien común, social, político y vital» (*ibid.*, p. 125).

casos, un principio regulador en otros, el punto de partida, en fin, de la nueva organización del cosmos civilizador. Su sentido es globalizador y colonizador: penetra las más delicadas expresiones emocionales y abarca la organización global de los espacios urbanos, y el propio diseño del diseño de los pueblos.⁵²

Y justo por esto no dejo de pensar en la importancia que tiene el resistirse a pensar la ciudad desde su mera reducción a lo urbano. La ciudad es, en muchos sentidos, el resultado de las complejas relaciones y contradicciones entre *lo urbano* y *lo rural*.⁵³ El caso de la acción y la rebelión política no es la excepción; por el contrario, es su confirmación. La reorganización política del territorio urbano, especialmente cuando es resultado del trabajo político de una ciudadanía rebelde, de una ciudadanía movilizadora como máquina de guerra (ciudadanía nómada), implica el posicionamiento estratégico de las comunidades rurales, de sus más diversas necesidades e intereses, de sus diversas luchas y resistencias, en la intervención poética de los espacios urbanos, en su desmantelamiento como parte de los aparatos de Estado.⁵⁴

Pensar que es posible una intervención poética de la ciudad es, primero que nada, una necesidad vital, una lucha consciente y esforzada por romper con las diferentes lógicas que gobiernan actualmente las inercias de la vida civilizada. No ha sido mi intención, en este sentido, abrir una línea de investigación sobre las diferentes formas de construcción poética de la ciudad solamente, sino meditar, desde la experiencia más inmediata y ordinaria, cómo la experiencia de la ciudad puede ser configurada simbólicamente, en un *plano de inmanencia absoluta*, como *habitación* y, al mismo tiempo, como permanente reinención del *espacio público*, ya no desde identidades o unidades nacionalistas, sino desde el *espacio común de las diferencias*. Pero, ¿por qué pensar en esto desde la idea de una intervención poética? La razón es muy simple. Se trata de colocar intencionalmente el punto de partida de estas meditaciones de la vida cotidiana en el análisis de los diversos *tránsitos* que solemos operar desde la configuración poética de nuestras *habitaciones del mundo*, de nuestro mundo, a la configuración poética de los espacios en los que nos reconocemos como actores de una gestión o acción política, para problematizar filosóficamente, no solo la

52. E. Subirats, *Las estrategias del espectáculo... op. cit.*, p. 26.

53. Cf. Murray Bookchin, *Los límites de la ciudad*, Madrid, H. Blume Ediciones, 1978, pp. 15-32.

54. Por eso David Harvey y Murray Bookchin están convencidos de que sí es posible rescatar una ciudad de los diversos procesos debilitadores de la urbanización neoliberal, reivindicándola para la lucha anticapitalista. Cf. D. Harvey, *Ciudades rebeldes... op. cit.*, p. 219; y M. Bookchin, *Los límites de la ciudad*, p. 114.

experiencia de la ciudad, sino la experiencia activa de una *ciudadanía nómada*;⁵⁵ especialmente si la entendemos como una movilización política permanente que está dándole nuevas formas a la vida civil. El objetivo es la activación de una praxis poético-participativa en la re-construcción simbólica de los espacios públicos y de la habitación que hacemos de ellos.⁵⁶ Por lo mismo, también es una forma de hacer de esto un modo de poner en juego la tópica de una vida civil nómada, de sus pequeños fenómenos y sus pequeños matices, de nuestras pequeñas luchas cotidianas con las que buscamos intervenir nuestra realidad para transformarla.

55. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Multitud... op. cit.*, pp. 249-257.

56. Hay muchas formas de vivir la democracia, pero la mayoría traicionan la experiencia democrática en un punto esencial de su desarrollo como cultura política: la participación ciudadana. La praxis poético-participativa de un ciudadano implica un modo de convertir su praxis creadora en una participación directa, sin representaciones electorales, en la construcción de todo lo político, iniciando con la invención de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN Giorgio, *Desnudez*, trad. de Mercedes Ruvituso, María Teresa D'Meza y Cristina Sardoy, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2011.
- AGAMBEN Giorgio, *Profanaciones*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- AGUIRRE Arturo y NOCHEBUENA Anel (comps.), *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla, 3 Norte-Afinita Editorial, 2015.
- BAUDRILLARD Jean, *De la seducción*, 7ª ed., trad. de Elena Benarroch, Madrid, Cátedra, 1998.
- BAUDRILLARD Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. de Alcira Bixio, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- BAUDRILLARD Jean y MORIN Edgar, *La violencia del mundo*, Caracas, Monte Ávila, 2005.
- BLANCHOT Maurice, *La comunidad inconfesable*, 2ª ed., trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2002.
- BOOKCHIN Murray, *Los límites de la ciudad*, trad. de José Corral, Madrid, H. Blume Ediciones, 1978.
- CRUZ Manuel (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- DEBORD Guy, *La sociedad del espectáculo*, 2ª ed., trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2012.
- DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 10ª ed., trad. de José Vázquez Pérez (con la colaboración de Umbelina Larra-celeta), Valencia, Pre-Textos, 2012.
- ECHVERRÍA Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, ed. de Jorge Gasca Salas, México, Editorial Itaca, 2013.
- FOUCAULT Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999.

- GIORGI Gabriel y Fermín Rodríguez (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- GUBERN Roman, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, 4ª ed., Barcelona, Anagrama, 2007.
- GUBERN Roman, *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, 2ª ed. revisada y ampliada, Barcelona, Anagrama, 2005.
- HARDT Michael y NEGRI Antonio, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, trad. de Juan Antonio Bravo, Barcelona, Debate, 2004.
- HARVEY David, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2013.
- LEÑERO Carmen, «Palabra poética y teatralidad», en *Acta poética*, no. 24, 2003, pp. 225-258.
- LIPOVETSKY Gilles y SERROY Jean, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2005.
- NANCY Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*, trad. de Juan Manuel Garrido, Lanús, La Cebra, 2014.
- NANCY Jean-Luc, *La ciudad a lo lejos*, trad. de Andrea Sosa Varrotti, Buenos Aires, Manantial, 2013.
- NICOL Eduardo, *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. 2ª ed., México, UNAM-IIF, 2007.
- ONFRAY Michel, *La comunidad filosófica*, trad. de Antonia García Castro, Barcelona, Gedisa, 2008.
- ONFRAY Michel, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, trad. de Luz Freire, Barcelona, Anagrama, 2008.
- ONFRAY Michel, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2011.
- SÁNCHEZ Vázquez Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 2003.
- STEINER George, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, 2ª ed., trad. de Alberto L. Budo, Barcelona, Gedisa, 1992.
- SUBIRATS Eduardo, *Culturas virtuales*, México, Ediciones Coyoacán, 2001.

SUBIRATS Eduardo, *Las estrategias del espectáculo. Ensayos sobre estética y teoría crítica*, Monterrey, UANL, 2007.

VIRILIO Paul, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, trad. de Iair Kon, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

YEHYA Naief, *Pornocultura. El espectro de la violencia sexualizada en los medios*, México, Tusquets, 2013.

ŽIŽEK Slavoj (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, trad. de Juan Gorostidi Mungia y Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2014.

EL «MUNDO FAMILIAR» Y LA VIOLENCIA. PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA

Rubén Sánchez Muñoz

En este trabajo partimos del supuesto de que existe una estrecha relación entre la violencia y el mundo familiar, al cual nos vamos a aproximar desde un enfoque fenomenológico. El punto de partida es el análisis de los conceptos de mundo familiar y mundo extraño recuperando principalmente la postura de E. Husserl y los aportes de B. Waldenfels y A. Schütz. En un segundo momento se revisan algunas de las implicaciones inmediatas que la violencia genera en el mundo familiar tales como inseguridad, desconfianza y miedo, entre otros, poniendo especial atención a la dimensión corporal de la persona, sus motivaciones, intereses y habitualidades. En el tercer apartado se expone el problema de la irracionalidad de la violencia y otros fenómenos de la facticidad y la postura de Husserl frente al problema. Derivado de lo anterior el ensayo concluye revisando algunos aspectos fundamentales de una fenomenología de la cultura y de la ética fenomenológica, esto último como propuesta frente a la violencia y a los síntomas de crisis de la cultura.

1. *El mundo familiar y el mundo extraño*

El filósofo de principios del siglo xx, Edmund Husserl empleó la expresión *Lebenswelt* para hacer referencia al mundo en el que vivimos, el mundo donde actuamos y desarrollamos todas nuestras actividades de manera precientífica: el mundo como horizonte práctico donde hay valores, personas, lazos afectivos, instituciones como la Iglesia y el Estado, lenguaje, cosas que no son meras cosas sino cosas útiles, agradables o desagradables, historia, etcétera. Intentaba proteger a este mundo de la vida de un mundo que ha sido reducido a hechos, que es producto del azar y la causalidad y en el cual tanto los hechos naturales como los históricos han dejado de tener sentido humano. Que el ser humano mismo llegue a ser considerado como un producto del azar, es un gran peligro para la Humanidad, porque significa que el ser humano posee una racionalidad que está ella misma vinculada con el azar y

la fatalidad. Si la razón es lo que distingue al ser humano de otros seres, no se ve tan fácilmente cómo el azar, el destino, la muerte e inclusive el sufrimiento, el dolor y la violencia, tengan justificación y encuentren lugar en el orden moral del mundo al que aspira la persona. Y, sin embargo, todo ello encuentra un lugar dentro de la teleología de la razón.

En efecto, dentro de este horizonte del mundo de la vida se encuentran el mundo familiar y el mundo extraño. El mundo más cercano a nosotros es el mundo familiar (*Heimwelt*).¹ Para referirse a él en distintos momentos Husserl emplea conceptos como mundo cercano (*Nahwelt*), mundo personal (*personale Welt*), mundo circundante de la vida (*Lebensumwelt*), mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*), mundo cultural (*Kulturwelt*) y co-mundo (*Mitwelt*).² Lo que tiene de característico el mundo familiar es su cercanía, el conocimiento que tenemos de él y los lazos afectivos que hemos desarrollado en él con las cosas y con las personas en general. Conocemos los gestos y el lenguaje, las distintas expresiones que se usan para referirse a las cosas, comprendemos los motivos que orientan la conducta de las personas y las costumbres, la lengua, las tradiciones y la cultura que nos rodea. Tenemos una relación directa con los valores, el carácter, los hábitos de las personas, etcétera. Es por ello un mundo intersubjetivo donde reinan los lazos entre las personas y su entorno.

El mundo circundante aparece también como mundo de las actividades prácticas; es el mundo en donde las cosas poseen un valor y la conducta humana se rige en función de determinados fines. Los fines influyen directamente en los intereses de las personas. Esos intereses motivan la acción, son motivos legítimos para actuar y son ellos precisamente los que le imprimen sentido al actuar. Sin embargo, no siempre las motivaciones alcanzan racionalidad; también pueden ser irracionales. En *Ideas II* dice Husserl: «Quien se deja llevar por impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulos, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente».³ Y aquí mismo da un ejemplo de cómo debe ser una conducta racional: «[...] si tengo algo por verdadero, o una exigencia por moral, como surgida, pues, de los valores correspondientes, y sigo libremente la verdad

1. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, Hua XV, Editado por Iso Kern, The Hague-Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 220 y ss.

2. Véase en la nota 54 del trabajo de Rosemary Rizo-Patrón, «Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl», *Areté. Revista de filosofía*, vol. xxii, núm. 1, 2010, p. 100, en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/589/576>

3. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM-FCE, 2005, p. 268.

presunta, o el bien moral presunto, entonces soy racional –pero relativamente, en tanto que puedo en efecto equivocarme en ello».⁴

Para Husserl el interés es «[...] el motor de la acción, lo que pone en marcha el acontecer orientado a la meta».⁵ El mundo de la experiencia no es vivenciado de manera solipsista, sino que se trata de un mundo en común, del mundo de las relaciones personales, donde están los congéneres, los amigos, los vecinos, los extraños y forasteros, etcétera. Antes de nuestro nacimiento ya tenemos un vínculo estrecho con la madre y con el entorno, desde el vientre. Alfred Schütz enfatiza en este punto al decir que el contacto con los padres implica ya una forma de socialización con el otro en el horizonte del mundo hogar: «[...] nacer en el mundo significa, ante todo, nacer de progenitores, que nos son exclusivos, ser criados por adultos que constituyen los elementos conductores de nuestro fragmento de experiencia».⁶ Así pues, Husserl se refiere también a este mundo familiar como mundo de la cultura, el mundo de las producciones culturales en las que hay obras de arte, instituciones, objetos de valor, comportamientos, reglas, estilos de vida, profesiones, etcétera, mismos que tienen una historia y un sentido humano. El mundo familiar «[...] empieza en la familia, y continúa ampliándose en círculos concéntricos a la comunidad, la patria o el continente».⁷

Frente al mundo familiar aparece el mundo extraño (*Fremdwelt*). Están los otros, los extraños, los de más allá, los que hablan y se visten diferente, los que tienen otra cultura, otras costumbres y tradiciones, otras preferencias sexuales, otra religión, etcétera.⁸ El cuerpo del otro, inclusive, es un cuerpo ajeno, no forma parte de mi propiedad y es por esta razón algo extraño. Lo extraño está siempre a distancia y, a pesar de ello, habita en nuestro mundo y no fuera de él, aparece en el horizonte de lo familiar, también forma parte del mundo de la vida.⁹ Paradójicamente, dentro del mundo familiar hay manifestaciones de cosas que no son familiares, con las cuales podemos entrar en contacto y relación.

4. *Idem.*

5. Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica, En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-San Pablo, 2007, p. 112.

6. Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2008, p. 17.

7. Rosemary Rizo-Patrón, «Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl»... *op. cit.*, p. 100.

8. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*... *op. cit.*, p. 214.

9. Cf. Bernhard Waldenfels, «Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y la interculturalidad a partir de Husserl», *Ideas y valores*, núm. 116, 2001, pp. 119-131, en www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/download/29234/29482

Otros idiomas, otras culturas, otras formas de entender el mundo, de interpretarlo y relacionarse con él. En nuestro mundo familiar aparecen ya diferentes manifestaciones de mundos extraños que apuntan a otras culturas y que abren el camino hacia la interculturalidad, la intersubjetividad, la intercorporeidad, y sobre el cual aparece también la facticidad del relativismo cultural y el problema de la convivencia entre las culturas, los conflictos entre los intereses de las naciones y derivado de ella la falta de entendimiento, la guerra de unos con otros, el racismo, la exclusión, etc.

Lo extraño (*Fremd*), afirma Bernhard Waldenfels, se refiere principalmente a tres aspectos: 1. a «[...] lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior [...]»; 2. hace referencia a «[...] lo que pertenece a otros [...] frente a lo propio» y 3. refiere a «[...] lo que es de otro género [...]» por ello mismo resulta «[...] inquietante e intranquilizador [...]». ¹⁰ El problema principal que se deja ver es que el mundo extraño aparece como una amenaza, como un peligro y que, por lo mismo, «[...] reclama medidas y métodos de contención, de limitación y de exclusión; en una palabra: pide dominación, y esto causa sus propios problemas». ¹¹

Así pues, la exclusión, la falta de comprensión, la idea misma de que el otro esté equivocado en su cosmovisión y la posibilidad de someterlo a que cambie su perspectiva o al revés: de que él nos someta a nosotros, conduce a la violencia, desencadena tarde o temprano conflictos interculturales e interpersonales que puede terminar en el terror, el abuso excesivo de la fuerza, la tortura, el mal, etc. Estos conflictos pueden sorprendernos y causar extrañeza en cualquier instante. Lo extraño en tanto que extraño está siempre en otra parte (*Anderswo*), indica originariamente una separación. La única forma de apropiarse de lo extraño es asimilándolo con lo que ya se conoce, con lo familiar. Pero al mismo tiempo ocurre que el mundo familiar es un mundo extraño para los otros y al ser así somos nosotros también una amenaza constante, fuente de inseguridad y cuidado de los otros. La relación se invierte drásticamente. Son los otros un peligro constante para nosotros y somos nosotros también un peligro para ellos. En otro nivel que puede vincularse con la violencia, Schütz muestra que el forastero, el inmigrante, el extraño que se aparece en una cultura que no es la propia, se distingue por no tener una historia de vida que lo conecta con el mundo que le rodea; por ello su trato con el mundo, con las personas y las cosas, no puede ser el mismo que mantiene con su mundo primordial y familiar. Inseguridad, extrañeza y más allá la añoranza y la melancolía, son

10. Bernhard Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, México-Barcelona, Siglo Veintiuno-Anthropos, 2015, p. 86.

11. B. Waldenfels, «Mundo familiar y mundo extraño»... *op. cit.*, p. 123.

sensaciones y sentimientos que despierta la experiencia de no sentirse en casa o de estar lejos de ella, el sentimiento de haber perdido algo valioso.¹²

2. *Violencia y mundo familiar*

La violencia aparece en cualquiera de sus manifestaciones en nuestro mundo familiar, sea como un acto de fuerza o como transgresión.¹³ Aparece ciertamente causando extrañeza en un primer momento y produciendo una serie de reacciones, cambios, ajustes en la forma de vivir. Un hecho violento repentino rompe con el transcurrir natural del tiempo de la vida, rompe el curso natural del flujo de conciencia. La aparición extraña de la violencia en el mundo hogar propicia el temor de unos hombres hacia otros o si se trata de la violencia natural surge el miedo del hombre a la propia naturaleza. La conciencia se mantiene en expectativa, en vigilancia de su entorno, los sentidos se agudizan; pero el cuerpo también se ve alterado de diversas maneras. El cuerpo tiembla de terror, suda, toma posturas para protegerse, el corazón se acelera, la persona tiende a huir para ponerse a salvo; en otros casos como los que se viven en el horror, el cuerpo se congela y paraliza.¹⁴

En este sentido Sofsky, siguiendo claramente una postura hobbesiana que podría someterse a un serio análisis, hace referencia a la lucha por la supervivencia en un mundo en que, si bien no todos son violentos, al menos «[...] todo el mundo podría en cualquier momento cometer agresiones, tengan o no una finalidad».¹⁵ Ciertamente, la violencia deja entrever el estado de vulnerabilidad y fragilidad de los seres humanos. Más aun: los crímenes más atroces que aparecen en diversos contextos exhiben justamente la fragilidad del cuerpo y el dolor que se le puede causar a la persona provocando incluso su destrucción. La violencia no se conforma con matar, dice Cavarero, sino que «[...] busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad.

12. Sobre la figura del forastero véase el ensayo de Alfred Schütz «El forastero. Ensayo de psicología social», en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires-Madrid, Amorrotu, 2003, pp. 95-107.

13. Véase el trabajo de Vittorio Buffacchi, «Dos conceptos de violencia», en Arturo Aguirre y Anel Nochebuena (coord.), *Estudios para la No-violencia I*, Puebla, 3 Norte-Afinita Editorial, 2015, pp. 11-29.

14. Cf. Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 2009, pp. 19 y 23.

15. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 8.

Lo que está en juego no es el fin de la vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables».¹⁶

En efecto, el daño corporal es la medida más eficaz del poder ordenador en la sociedad como afirma el sociólogo alemán. «La violencia física es la demostración más intensa del poder. Afecta directamente a lo que es el centro de la existencia de la víctima: su cuerpo».¹⁷ Sofsky advierte que la violencia «[...] es una fuerza transformadora»,¹⁸ y lo es porque puede destruir al hombre. La destrucción física del cuerpo viene a ser la sustancia de toda violencia, porque destruye el centro constitucional del ser humano. Somos cuerpo; habitamos corporalmente en el espacio —por usar una expresión de Waldenfels— y es a través del cuerpo como establecemos contacto y relación con el mundo en torno, con las cosas y con las personas.¹⁹ Es el cuerpo el «miembro cero»²⁰ de la subjetividad comunitaria y el «punto cero» de las coordenadas espaciales,²¹ el aquí originario que va a todas partes y sin el cual no es posible pensar la existencia del ser humano ni su posición en ningún lugar en la tierra. Es también a través del cuerpo como accedemos al mundo y nos configuramos una perspectiva sobre él: desde el cuerpo el mundo se abre al sentido. A través del cuerpo es posible crear cultura y modificar el entorno natural y social. Pero es también en el cuerpo en donde el mundo muestra su contingencia e irracionalidad a través del dolor, el sufrimiento, el mal físico, la enfermedad y la muerte. El cuerpo mismo posee una historia propia, tiene marcas, cicatrices, arrugas, formas distintas de expresión que revelan su relación con el tiempo, su relación con los otros y que nos dan un acceso a la vida espiritual que en él habita. Como bien ha visto Merleau-Ponty nuestro cuerpo propio no es solo un cuerpo natural

16. A. Cavarero, *Horrorismo... op. cit.*, p. 25.

17. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia... op. cit.*, p. 17. No se puede olvidar que el Estado mismo promueve la violencia con el fin de mantener el control de la sociedad. El poder engendra violencia y se vale de ella para hacer cumplir la ley. La violencia, a su vez, genera más violencia. Parece incluso haber en ello un círculo vicioso, una especie de bola de nieve que va creciendo en cada giro.

18. *Ibid.*, p. 64.

19. Cf. E. Husserl, «Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad», *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 2009, pp. 789-821, en [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf), p. 794. Véase también en el artículo de Bernhard Waldenfels, «Habitar corporalmente en el espacio», *Daimón. Revista de filosofía*, núm. 32, 2004, pp. 21-37.

20. *Ibid.*, p. 793.

21. Cf. E. Husserl, *Ideas. Libro segundo... op. cit.*, p. 198.

sino un cuerpo constituido culturalmente, que en el cuerpo se da un entrecruzamiento entre naturaleza y cultura.

En efecto, el cuerpo se constituye para nosotros como un órgano de sensaciones localizadas y la violencia se vale de este modo de ser para ejercer sus agresiones de manera intencional, partiendo de un pleno conocimiento de la anatomía y fisiología del cuerpo. El cuerpo vivo (*Leib*) padece su estancia en el mundo; padece frío, calor, placer, incomodidad, malestares y dolor, etcétera. Y este padecer forma parte constitutiva de la experiencia corporal, de nuestra propia vivencia del cuerpo. Así que el cuerpo se constituye en un doble sentido: como cuerpo material y como cuerpo vivo. El cuerpo llega a constituirse como cuerpo doliente ciertamente por las sensaciones localizadas y la experiencia del dolor puede modificar nuestro modo de habitar el mundo, esto es, nuestra forma de actuar. Así como «[...] mi cuerpo palpado es algo palpado que palpa [...]»,²² del mismo modo ocurre con cualquier sensación que pueda llevar al límite la resistencia de estas sensaciones localizadas. La violencia física se vale de la fragilidad del cuerpo, de la vulnerabilidad y su desnudez para infligir temor y despertar al máximo el instinto de autoconservación.

La violencia en el cuerpo se padece, se sufre, se vive. Como ha indicado Agustín Serrano de Haro: «La intrusión del dolor intenso corta el quehacer en que se hallaba la vida, irrumpe su desarrollo; al descomponer la articulación del interés y cointerés previos, el contexto de sentido de la actividad tiende a sucumbir a una desatención repentina que hace inviable su continuidad, que la frustra o accidenta».²³ Sin embargo, lo mismo podemos decir de la violencia y sus efectos inmediatos: ella irrumpe en los quehaceres cotidianos de la vida y hace que el curso normal de las actividades se modifiquen, se alteren; hace que los intereses vitales den un giro y sean sustituidos o modificados. La violencia, afirma Sofsky, «[...] desencadena reacciones que gobiernan interiormente a la víctima: miedo, dolor, desesperación y sentimiento de desamparo» y aquí mismo añade: «No es solo la lesión que desfigura el cuerpo lo que quebranta al hombre: su posición en el mundo queda de todo punto trastornada».²⁴

En la experiencia de la violencia propia y ajena la posición de la persona en el mundo, su posición originaria en el espacio y las relaciones que mantiene con el entorno se ven afectadas. Se ve afectado, por tanto, su mismo habitar. ¿Podríamos decir que las cosas pierden su valor? ¿Qué es lo que cambia en el mundo? Cambian ciertamente los intereses y las motivaciones, pero la vida en

22. *Ibid.*, p. 187.

23. Agustín Serrano de Haro, «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro, 2010, p. 138.

24. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia... op. cit.*, p. 69.

incertidumbre, miedo, desamparo, que está en constante vigilancia y cuidado de sí por temor, miedo u horror a desaparecer o ser dañada, es un modo de habitar el mundo. La violencia cambia nuestro modo de habitar. No es que la vida de repente no tenga razón, un fin o una legalidad. Es más bien que el mundo violentado en el que queda absorbida la vida parece no tenerlo. La persona apega su comportamiento a una legalidad racional que le posibilita ir alcanzando grados cada vez más altos de valor; vive en el esfuerzo y en el combate moral cada día; se esfuerza por hacer lo correcto, busca el bien propio y ajeno y ello no es suficiente. La persona moral trabaja cada día para ser feliz y para que los demás sean felices; lucha por construir un espacio común que sea habitable y, aun así, sorpresivamente aparece la maldad, se impone el destino, la muerte y la enfermedad y muestra la fatalidad del mundo.

La violencia también altera la afectividad, la interioridad de la persona y el sentido del mundo. Los sentimientos que despierta modifican nuestra percepción cultural. La tristeza hace que el mundo se tiña de gris; la alegría que una luz rosada ilumine el entorno o la cosa amada. El miedo y el terror, ¿qué producen? Inseguridad y desconfianza, ya lo hemos dicho. Añoranza, si recordamos el mundo de paz y armonía en el que vivíamos. Melancolía y nostalgia, por haber perdido esa tranquilidad. Los cambios que genera la violencia en el mundo de la vida no son cambios que pasen desapercibidos por las personas; son ellas quienes le dan sentido, quienes tienen que resignificar el sentido de la violencia y posicionarse ante ella. Nuestro trato con el mundo está mediado por nuestra afectividad. Una fenomenología de la violencia no puede pasar por alto la manera como nuestra afectividad se ve alterada por la violencia.

En efecto, la violencia y todo fenómeno relacionado con ella nos conduce a cuestionar su sentido, su razón de ser y por supuesto su finalidad.

3. Lo irracional de la violencia

La amenaza constante de la violencia que aparece en nuestro entorno impacta directamente en nuestras tomas de postura, en los movimientos, en la forma de ver y percibir, la conciencia del tiempo y del espacio y del modo de relacionarnos, la persona humana se distingue por tener una relación con el mundo fundada en la motivación y en el interés. A través de la motivación, que es la ley fundamental de la vida espiritual, el sujeto confiere sentido a sus actos y a sus decisiones y esto es así porque su vida en general se despliega en dirección del cumplimiento de ciertos fines. Esos fines aparecen como bienes de los cuales la persona se quiere apropiarse y en su apropiación se da un acrecentamiento axiológico. El hombre habita el mundo, pero lo hace de manera práctica, el mundo es el horizonte práctico donde se desarrolla la

persona. «La persona intenciona fines, intereses, es motivada desde un trasfondo dinámico de habitualidades, actitudes y tomas de posición».²⁵

El mundo familiar se caracteriza por darnos confianza, seguridad y estabilidad. Pero la violencia, la que ya podemos identificar con lo extraño e irracional que aparece en el mundo familiar, rompe con esa tranquilidad y seguridad y nos expone al peligro, a una amenaza constante, al desamparo. La violencia aparece como anomia, como algo anormal, fuera de lo común. Aparece como aquello que en general tiende a causar repulsión, nos hace tomar distancia, aparece como algo ajeno a nuestra persona y, sin embargo, se da en nuestro mundo primordial. Sofsky muestra cómo la violencia actúa sobre el mundo familiar y lo torna «súbitamente incierto»; con la violencia todo el mundo familiar se trastorna. «Es como si repentinamente se abriera un abismo. El mundo deja de ser seguro, deja de ofrecer protección y refugio».²⁶ Desde el punto de vista de las relaciones entre el mundo familiar y el mundo extraño, Waldenfels sostiene que hay «[...] un entrelazamiento y empalme de diferentes mundos de vida que se entrecruzan unos con otros y se hacen entre sí inseguros de múltiples maneras».²⁷

Las víctimas y quienes han sido espectadores de los crímenes y actos terroristas en distintos países del mundo, el secuestro y la extorsión, entre muchos otros, asumen inmediatamente una postura. Cuando el hogar ya no es seguro, por las distintas razones que sean, el ser humano adopta nuevas formas de habitar, en primer lugar la de protección, el cuidado de sí y de sus congéneres. Cuidado de sí o preservación de sí mismo forma parte de la vida instintiva que hace frente al peligro y la amenaza, lo cual no quiere decir que únicamente ser posible asumir esta postura y caer en una especie de egoísmo. También está la posibilidad de dar la vida por el otro, de pasar de un centramiento a un descenramiento.²⁸ La violencia rompe con la continuidad en que se vive la vida cotidiana. No solo quienes sobreviven a la violencia llegan a ser distintos; también quienes la padecen externamente, quienes la viven a cierta distancia, quienes son testigos. Familiares, amigos y espectadores son todos ellos afectados en su vida doméstica, son perturbados en su intimidad. El que decide ser indiferente y no tomar partido, ya lo ha hecho. La indiferencia es una actitud ante el problema y por tanto ha sido ya modificado su modo de habitar de alguna manera,

25. Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, vol. III, 2009, pp. 789-821, en [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf), p. 234.

26. *Ibid.*, pp. 69 y ss.

27. B. Waldenfels, «Mundo familiar y mundo extraño»... *op. cit.*, p. 128.

28. Sobre este tema véase Julia V. Iribarne, «Preservación de sí mismo»... *op. cit.*

porque allí donde se podría ayudar de alguna manera o sentir en uno con la otra persona, se decide tomar distancia. La persona sabe que algo pasa, pero no quiere saber nada, es decir, nada más de lo que ya sabe o supone.

La violencia hace que el mundo hogar deje de ser un lugar seguro, una guarida, para ser una fuente de amenazas repetidas en contra de esta individualidad, un lugar donde está potencialmente el peligro. La existencia se siente amenazada corporalmente; pero también desde el punto de vista de la identidad personal, de los valores y de la cultura, la violencia atenta contra la persona y su carácter, su modo de ser. Lo que está en juego es la persona entera corporal y espiritualmente. Inclusive, en una esfera más amplia la comunidad se fractura y se pone en riesgo ante la amenaza de lo extraño; lo mismo hay que decir de lo que ocurre en las relaciones sociales y en el Estado.

En un manuscrito de febrero de 1923 Husserl presenta la posibilidad que tenemos siempre de equivocarnos en nuestra tomas de decisiones, en lo fácil que es equivocarse al apreciar los valores, al creer sin suficiente evidencia que se está actuando de manera correcta y, por tanto, lo expuestos que estamos al fracaso y las decepciones. Y la postura que asume al respecto es la de no dejarse dominar por la pasividad, por la indiferencia o la falta de postura. Invita a resistir la pasividad y a vivir «heroicamente» haciendo frente a los males que nos circundan. Heroicamente quiere decir: permanecer fiel a sí mismo, no doblegar nuestras convicciones ni abandonar nuestros valores, intereses y motivaciones. Vivimos en un mundo contingente, irracional incluso, donde la maldad humana asalta y trastoca el rumbo de las cosas. La muerte aparece de manera repentina, el dolor y el sufrimiento que causa la violencia y las enfermedades llegan de repente, sin razón ni justificación, sin saber por qué. Y la respuesta de Husserl, su postura ante la irracionalidad del mundo y sus males es que debemos «[...] adaptarnos nosotros mismos lo más racionalmente posible y configurar racionalmente nuestra vida comunitaria, tan racionalmente como sea posible».²⁹ Husserl se imagina secuestrado, «[...] prisionero en una cultura extraña inferior [...]» y se pregunta qué podría hacer en esas circunstancias y responde: «[...] lo mejor dentro de lo alcanzable».³⁰ El hombre que persevera, que hace lo mejor dentro de sus posibilidades fácticas, lucha heroicamente. De acuerdo con Husserl la vida humana va acrecentándose, ganando grados cada vez más altos de valor en la superación de los conflictos.

29. E. Husserl, «Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad», *op. cit.*, p. 802.

30. *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA

BUFACCHI Vittorio, «Dos conceptos de violencia», en Arturo Aguirre y Anel Nochebuena (coords.), *Estudios para la No-violencia 1. Pensar la fragilidad humana la condolencia y el espacio común*, Puebla, 3 Norte-Afinita Editorial, 2015.

CAVARERO Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 2009.

GIRARD René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Madrid, Anagrama, 2002.

HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, México, UNAM-FCE, 2005.

HUSSERL E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929-35, Hua xv, Editado por Iso Kern, The Hague-Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL E., «Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad», *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 2009, pp. 789-821, en [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf)

IRIBARNE Julia V., *De la 6tica a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedag6gica Nacional-San Pablo, 2007.

IRIBARNE Julia V., *De la 6tica a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, vol. III, 2009, pp. 789-821, en [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf)

RIZO-Patr6n Rosemary, «Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl», *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXII, núm. 1, 2010, pp. 87-105, en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/589/576>

SCHÜTZ Alfred, «El forastero. Ensayo de psicología social», en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Arvid Brodersen (Ed.), traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

SCHÜTZ Alfred, *El problema de la realidad social*, Maurice Natanson (comp.), traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2008.

SCHÜTZ Alfred, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, México-Barcelona, Siglo Veintiuno-Anthropos, 2015.

SERRANO de Haro Agustín, «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», en AA.VV., *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro, 2010.

SOFSKY Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada Editores, 2006.

WALDENFELS Bernhard, «Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y la interculturalidad a partir de Husserl», *Ideas y valores*, núm. 116, 2001, en www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/download/29234/29482.

WALDENFELS Bernhard, «Habitar corporalmente en el espacio», *Daimón. Revista de filosofía*, núm. 32, 2004.

VIOLENCIA Y DEMOCRACIA: PRIMERAS REFLEXIONES SOBRE SUS TENSIONES Y COMPLICIDADES

Sabina Morales Rosas

Introducción

La apuesta democrática es una apuesta política que deliberadamente se decide por aquellas formas de encausar el conflicto político por medios pacíficos y libres. Este horizonte normativo hacia el que apunta la democracia es responsable, en buena medida, de que nos resulte paradójica la coexistencia de instituciones democráticas realmente existentes y diversas formas de violencia en las sociedades contemporáneas. El horizonte normativo democrático contribuye al extrañamiento por la violencia, tanto como a la decepción por la democracia y a los cuestionamientos sobre sus alcances. En este texto argumento que la violencia y la democracia no solo guardan tensiones sino también complicidades, y que es preciso clarificar los horizontes normativos desde los que se (re)produce el extrañamiento y se condena a la violencia en nuestros días para entender por qué dichas tensiones y complicidades aparecen como paradójicas.

La reflexión que presento en este trabajo comparte la urgencia por replantear las categorías con las que pensamos la violencia.¹ Por pensarla y estudiarla por derecho propio² y poniendo las herramientas críticas de las humanidades y ciencias sociales al servicio de una agenda de investigación sobre violencia. Por hacerlo en México hoy más que nunca, tiempos en los que el país se debate

1. A. Aguirre y A. Nochebuena, *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla-Afinita, 2015.

2. Aunque teorizamos sobre la violencia en singular su performatividad nos remite inevitablemente a su pluralidad. Hablamos entonces de violencias o de violencia con adjetivos, violencia de género, política, verbal, colonial, laboral, de Estado, etc. Una agenda de investigación tanto teórica como empírica debe atender tanto a la violencia en singular como a las violencias en plural.

entre los efectos directos de la escalada de violencia y uno de sus efectos secundarios más perversos, los efectos analgésicos derivados de su normalización en un espacio público saturado con los códigos de la violencia, independientemente de su origen y fines:

[...] La pregunta por la *violencia* toca su fondo de problematicidad al momento que ese espacio se ve excedido; esto es, no puede contener más lo que se presumía lo hacía *ser espacio y ser común*: hoy el espacio común surge como un *continuum* de violencias que atentan absolutamente contra la irremplazabilidad de la *vida* de los individuos, que se afirma ser lo más común de la comunidad. ¿Acaso no es la repetibilidad de la muerte infundida, ahora, lo más común posible ante la irremplazabilidad de la singularidad humana?³

Mi reflexión sobre la violencia comparte, así mismo, la urgencia por entender la serie de relaciones paradójicas, causales y cooperativas que esta guarda con la política y la mitología atendiendo a los supuestos y lógicas desde los que las paradojas y el extrañamiento frente a la violencia se enuncian. Se trata, por un lado, de la urgencia por hacer manifiesto el doble carácter de la violencia: una violencia que mantiene y reproduce el *status quo* y una violencia revolucionaria creadora y creativa.⁴ Pero también de la urgencia por plantear las paradojas de la violencia de manera responsable, en su debida complejidad y extrayendo de ellas su potencial productivo. Esto es, sin enredarnos en un pensamiento estéril de paradojas y poniendo en cambio las herramientas de la lógica y la topología al servicio de una agenda de investigación que nos permita pensarlas de otro modo para reconstruir las posibilidades de un habitar de habitares:

El *problema* de la ley y la violencia supone una *lógica* aristotélica bivaluada en la que solo podemos aceptar o rechazar). Por ello es que se exige una interpretación nueva de la paradoja. Cómo pensar con otra lógica que acepte un tercero (un tercer valor entre aceptar y rechazar los valores de una paradoja planteada en términos aristotélicos) y que vuelva la paradoja productiva, cómo pensar un origen múltiple y distribuido y en general lo otro de forma no puramente negativa, no solo lo otro de la presencia, sino la presencia de otro modo, son los requisitos mínimos para reinterpretar la violencia, la revolución, el mito y la comunidad más allá de su círculo vicioso.⁵

3. A. Aguirre, «Nuestro espacio doliente: sobre la violencia», en A. Aguirre y A. Nochebuena, (comps.), *Estudios para la No-violencia I, op. cit.*, p. 65.

4. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros textos*, México, Taurus, 2001.

5. A. Romero Contreras, «En torno a la crítica de la violencia en Walter Benjamin y

Es preciso detenernos en los conceptos, categorías y la teoría. Frente a la emergencia que nos impone la violencia, la comprensión es tan urgente como la explicación o la práctica. Esta reflexión se inscribe dentro del siguiente panorama: México hoy se juega la vida entre el uso decidido de la violencia como forma de control social y reproducción de un orden socioeconómico, y la convicción, igualmente decidida, por buscar formas de construcción de la vida en común. La democracia reclama el derecho de ser una de estas formas, tanto como se le reclama haber dejado de serlo, y por ello no está libre de polémica. Este trabajo tiene por objetivo invitar a detenernos en las tensiones y complicidades entre democracia y violencia. No para celebrar las tensiones glorificando a la democracia y condenando la violencia sin escucharla, no para defender las complicidades para acusar a la democracia y justificar la violencia, sino para replantear las categorías con las que pensamos la violencia tanto como los ejes de la discusión sobre el espacio común, las posibilidades del habitar y las posibilidades de su vitalidad.

Replantear los ejes de la discusión implica, sostengo, remitirnos a una discusión más amplia sobre el modelo de espacio social y político sobre el que están contruidos los conceptos y discursos, en este caso sobre la violencia, pues recordemos que la forma no le es intrínseca a los objetos de la razón, a los conceptos y sus relaciones (teorías), sino que esta se debe también y de manera radical a las cualidades del espacio en las que se inscriben.⁶ La violencia y la democracia son objetos sociales y en cuanto tales, corren, junto con sus tensiones y complicidades, la suerte de la topología del espacio social y político en el que se recrean.

Del monopolio legítimo de la violencia a la violencia de Estado

Las tensiones y complicidades entre democracia y violencia pueden reconstruirse tanto teórica como históricamente y desde diferentes tradiciones. Conceptualmente, la violencia aparece en tensión con la democracia en tanto que el discurso de la democracia se reivindica como antónimo de la violencia. Los medios violentos de procesar el conflicto político no le son propios a la democracia. Sin embargo, desde la tradición contractualista y liberal dicha tensión remite a una complicidad fundamental entre violencia y Estado. En clave de Hobbes,⁷ por ejemplo, diríamos que el soberano tiene la autoridad

Søren Kierkegaard», en A. Aguirre y A. Nochebuena (comps.), *Estudios para la No-violencia I*, op. cit., p. 57.

6. A. Romero Contreras, «Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: Ontología y Topología», *Revista Espacio I+D IV*, núm. 8, junio, 2015, pp. 51-70.

7. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Penguin, 1982.

para aplicar violencia física sobre aquel que violente el pacto del contrato social que promete el fin de la guerra de todos contra todos –*Bellum omnium contra omnes* Sin la formalización de la violencia en pura fuerza física implicada en el contrato social no hay ley ni Estado que legítimamente sirvan de respaldo para la democracia representativa.

Explicuemos brevemente el carácter positivo del empleo de la fuerza por parte del Estado (la legitimidad del monopolio de la fuerza física *Gewalt* –que en alemán es tanto fuerza como violencia– como explica Max Weber.⁸ El Estado, en tanto tercero abstracto, tiene la legitimidad para hacer cumplir la ley, para castigar su incumplimiento. Para ello, y solo para tales fines, es que este tiene la autoridad para emplear la fuerza física. El Estado tiene la autoridad para hacerlo siempre y cuando su empleo cumpla las reglas mismas de la ley. Es decir, el uso autoritativo de la fuerza es siempre un uso regulado y limitado de la fuerza física. Remarcamos que se trata de un uso investido de autoridad mas no de arbitrariedad. De lo contrario el cumplimiento de la ley estaría siempre atrapado en una diada de particulares que buscarían hacerla cumplir por mano propia a su mejor entender, esto es, sin controles. Hablaríamos en este caso de que el uso de la fuerza física tiene un carácter positivo. Sin embargo, el abuso de la fuerza física por parte del Estado lo identificamos como violencia de Estado en tanto que no encuentra fundamento en la autoridad sino en la arbitrariedad.

En este nivel, decimos que se trata de una complicidad en la medida en la que la democracia no significa poner fin a la violencia, sino el inicio de su confinamiento. Un confinamiento, que conceptualmente es necesario aunque no suficiente para un régimen democrático. El Estado emplea legítimamente la fuerza para hacer cumplir la ley. En ese cumplimiento realiza y refrenda el corte del nacimiento social que deja atrás al estado de naturaleza. La violencia, la guerra de todos contra todos, aparece como exterioridad del Estado, y a la vez, como su precondition. ¿Cómo podemos explicar el paso de este uso positivo de la fuerza física a su uso abusivo, a la violencia de Estado? En el uso positivo de la violencia para hacer cumplir la ley la democracia y la violencia están en clara tensión, la violencia es vista como exógena y por lo tanto puede ser combatida. Pero ¿qué ocurre cuando la violencia aparece como endógena al Estado? No hay más tensión sino complicidad. Una complicidad en la que se hace patente que un Estado no se relacionó de forma cualitativamente distinta con la violencia a través de la ley sino que simplemente la acuarteló, la confinó en cuerpos de seguridad sin que ello supusiera frenar la brutalidad de la guerra de todos contra todos supuesta en el pacto social.

El hecho de que la existencia del Estado nacional aparezca como precondition de la democracia (en complicidad) no significa que las lógicas conceptuales

8. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2008.

del Estado y las de la democracia sean siempre armónicas. Desde un punto de vista normativo decíamos que la democracia es la apuesta institucionalizada por encausar el conflicto político por medios no violentos.⁹ Frente a este horizonte la democracia y la violencia aparecen en clara tensión.

Sin embargo, la historia de la democracia representativa es generosa en ejemplos que contradicen el edicto. La tensión normativa entre democracia y violencia se constata históricamente como complicidad en la medida en que la segunda sirve para garantizar la estabilidad de un régimen democrático o preservar el *status quo* asociado a este. Se trata de una complicidad que encontramos, por ejemplo, en las guerras de baja intensidad, contra el terrorismo y las drogas. La violencia de Estado —el abuso del uso legítimo de la fuerza, esto es, su uso ilegítimo— que puede monitorearse a través de los indicadores de sistematicidad de violaciones a aquellos derechos humanos que comprometen la integridad física y privan extrajudicialmente la libertad de sus ciudadanos por parte de agentes estatales.¹⁰

Una mirada cuidadosa y sistemática a la co-variación entre represión y tipo de régimen político, nos muestra que hasta nuestros días la represión estatal no es exclusiva de los regímenes autoritarios y que algunas democracias independientemente de la latitud, cometen más violaciones contra derechos humanos que comprometen la integridad física y privan de la libertad física (desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y tortura) que el promedio de las autocracias contemporáneas.¹¹ Recordemos que no toda esta violencia es centralmente dirigida —ordenada directamente por los gobiernos frente a aquello que perciben como una amenaza política—, sino también descentralizada, aquella que, auspiciada por la impunidad, cometen miembros de las agencias de seguridad normalmente motivadas por la corrupción.¹² A esta situación se suman las violaciones que las democracias cometen en contra de migrantes en

9. A. Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, 2010.

10. Si toda violación a los derechos humanos en tanto la formalización jurídica de su definición más amplia —derechos políticos, civiles, sociales, económicos y culturales— constituye en términos sociológicos violencia de Estado, es tema de debate. En este texto me refiero específicamente a los derechos humanos que comprometen la integridad física y la libre circulación perpetrada, (de manera directa o por aquiescencia) por agentes del Estado en cualquiera de sus niveles de gobierno, por ejemplo: la privación extrajudicial de la libertad, la privación extrajudicial a la libre circulación, el desplazamiento forzado, la tortura, la desaparición forzada y la ejecución extrajudicial.

11. Mauricio Rivera, *¿Por qué reprimen las democracias? Los determinantes de la violencia estatal*, Salamanca, Universidad de Salamanca 2010.

12. *Idem*.

su propio territorio o contra ciudadanos de otros países en los que estas tienen negocios.

Sobre la incapacidad del Estado para salvaguardar el derecho a la integridad física tenemos al menos dos casos. El primero, en donde el Estado falta a la responsabilidad de salvaguardar la integridad física de sus ciudadanos aunque no sea él directamente el perpetrador de la violencia, pero donde su complicidad lo hace igualmente responsable por medio del principio jurídico de aquiescencia.¹³ La violencia de Estado bajo aquiescencia es aquella perpetrada por particulares pero con consentimiento de agencias del Estado. Por ejemplo, el secuestro y el homicidio, en principio cometido por particulares, se interpretan como desaparición forzada y ejecución extrajudicial respectivamente si ocurrieron bajo consentimiento del Estado.

El segundo caso es aquel en donde el Estado falta a la responsabilidad de garantizar el derecho a la integridad física por fallar en la aplicación de la ley que prevenga el crimen violento. Es decir, independientemente de las razones, si este falla en su capacidad para castigar el delito (*law enforcement*). Si el Estado falla en la aplicación eficaz de aquella fuerza física que el contrato social le confirió en un tiempo mítico para hacer cumplir la ley, la guerra de todos contra todos sobreviene. Ahora bien, podría llegarse a cuestionar el hecho de que las complicidades entre violencia y democracia debidas a la violación del derecho a la integridad física son espurias, pues se deben a las funciones del Estado y no directamente a la democracia en tanto sistema político. Sin embargo, recordemos que el desarrollo de los derechos civiles (libertades individuales) y no solo políticos es por derecho propio parte de la tradición de la democracia representativa. En suma, tenemos dos escenarios más de complicidad entre democracia y violencia constatables históricamente: por un lado la proclividad de los regímenes democráticos realmente existentes para reprimir y violar sistemáticamente derechos humanos incluso más que los regímenes autocráticos, y por otro, la incapacidad de los regímenes democráticos realmente existentes para hacer cumplir la ley, evitar la inseguridad y delincuencia que comprometen la integridad física de sus ciudadanos.

Ahora bien, aunque no toda la violencia en las democracias provenga directamente del Estado o se encuentre centralmente dirigida, ello no exime una relación de complicidad entre violencia y democracia. Sin embargo, ello depende de una interpretación más general sobre la capacidad de agencia del Estado —más allá del marco legal de atribuciones de responsabilidad que hemos señalado— y que nos remite al debate entre violencia/represión estatal y *Estado*

13. Artículos 2 y 6. Este principio es reconocido, por ejemplo, en la *Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas* ONU, «Resolución 61/177 adoptada durante el 82° pleno, ONU, 20 de diciembre de 2006».

Fallido. El concepto de violencia de Estado supone agencia estatal por efecto o defecto. Por el contrario, el término *Estado fallido* descarga todo poder de agencia del Estado respecto a la violencia. Este término, generalizado por la prensa para describir un estado de debilidad institucional generalizado, supone que el Estado ha perdido la capacidad de detentar el monopolio legítimo de la violencia sobre su territorio y que por ello toda la violencia que se produce en su territorio es debida a particulares. De esta noción, que carece de respaldo académico, se desprende una de las justificaciones liberales de la guerra en nombre de la democracia que abordamos con más detalle en la siguiente sección. La idea de Estado fallido, al suponer debilidad institucional, plantea la necesidad de fortalecer al Estado en su aparato represor o incluso justifica la intervención violenta de otros Estados para instaurar instituciones democráticas.

Una salida fácil al problema de las tensiones y las complicidades sería afirmar que en realidad si una democracia guarda complicidad con la violencia entonces tendríamos que sospechar de su carácter democrático. Sin embargo, decir que las tensiones y complicidades son tales porque en realidad se está hablando siempre de *falsas democracias* no supone solución alguna a estas paradojas. Recordemos que la democracia es ambas cosas: un ideal –horizonte normativo– y un sistema realmente existente sobre el que se deposita la expectativa del cumplimiento de ese ideal. Y a pesar de que la democracia representativa es depositaria de este ideal normativo como sistema político, su promesa es más acotada de lo que suele reconocerse. Por ejemplo, en la visión elitista y minimalista de Schumpeter,¹⁴ de democracia (a la que llamamos aquí el régimen político realmente existente) abandona la idea de bien común, pues se entiende que en sociedades altamente complejas y diferenciadas alcanzar este ideal es imposible –o que en caso de alcanzarse este no lograría atender a la diversidad de problemas particulares– y que incluirlo en la definición de democracia desconoce que la función de un sistema político es el de formular un algoritmo para alcanzar decisiones políticas sin tener que apelar a ideales universales. Una de las principales críticas al concepto mínimo de democracia proviene de su falta para formular una noción de Estado democrático y circunscribir sus dominios exclusivamente al sistema político. Frente a ello, conceptos como el de O'Donnell¹⁵ proponen que la democracia política no solo supone la existencia de cualquier Estado, sino uno democrático, es decir uno con el entramado institucional jurídico que respalde una agencia política completa más allá de las elecciones competidas. En cualquier caso, si apelamos al sentido estricto del análisis político comparado, las democracias que guardan complicidades con la violencia que hemos

14. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper, 1995.

15. Guillermo O'Donnell, *Dissonances: Democratic Critiques of Democracy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.

expuesto suelen cumplir con criterios mínimos y medios de democracia,¹⁶ o bien ser consideradas democracias con adjetivos, democracias híbridas o democracias defectuosas, pero al final de cuentas animales de la misma familia¹⁷ distinguibles –ejercicio que no está libre de complicaciones– de las autocracias, dictaduras y totalitarismos o incluso de los autoritarismos competitivos.¹⁸

Realizadas algunas precisiones sobre el concepto de democracia y distintas atribuciones sobre la violencia con relación al Estado cabe preguntarse ¿qué se le puede atribuir al Estado y qué directamente a la democracia? Las cifras de homicidios en América Latina¹⁹ en coexistencia con la duración que ha logrado tener la tercera ola de democracias,²⁰ siguen requiriendo una explicación. La alta tasa de homicidios y crímenes violentos en las democracias puede ser atribuida a las fallas en el funcionamiento del Estado y no del régimen político, o bien a que se trata de regímenes en transición e incluso a otros factores que co-varían con la democracia. Respecto a la relación entre democracia y crimen violento, en particular homicidio, la visión *civilizatoria* de la democracia como modernización política asume que los crímenes violentos disminuirán por efecto directo de un régimen político que promueva valores de tolerancia y respeto y que ello es independiente a los efectos directos que el cumplimiento del Estado de derecho pueda tener sobre la tasa de crimen violento o de homicidio. Por el

16. Incluso usando criterios de definiciones de rango medio que incluyen la presencia de otros regímenes parciales y no solo de la visión minimalista de democracia, las democracias realmente existentes. Bühlmann *et al.*, «The Democracy Barometer: A New Instrument to Measure the Quality of Democracy and Its Potential for Comparative Research», *Forthcoming in European Political Science*, 2011.

17. Las democracias defectuosas, en especial las democracias iliberales guardan una relación peculiar entre el monopolio de la violencia y el régimen político. Las democracias liberales son aquellas en las que se presenta un desfase entre el estatus democrático de los regímenes políticos y jurídicos: el sistema político (las instituciones representativas del Estado) puede ser considerado como democrático, mas no el resto de instituciones civiles del Estado, especialmente aquellas encargadas de la procuración de justicia. Calleros, *The Unfinished Transition to Democracy in Latin America*, Merkel, «Embedded and Defective Democracies», 2004, Zakaria, «The Rise of Illiberal Democracy».

18. Regímenes con un núcleo autocrático que incorporan versiones acotadas de las instituciones electorales de la democracia como medios de legitimación. Levitsky y Way, *Elections without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism*.

19. De acuerdo con la CEPAL, después de África, América Latina es la región del mundo con la tasa más alta de homicidios por cada 100 mil habitantes CEPAL, *Panorama social de América Latina*.

20. Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the late Twentieth Century*, Oklahoma, University of Oklahoma, 1961.

contrario, una visión centrada en el conflicto enfatizaría que los efectos *embrutecedores* de la economía de mercado que ha acompañado el avance de la democracia explicarían el aumento del crimen violento en contextos democráticos,²¹ especialmente por la desigualdad social y las fallas en los efectos redistributivos del Estado. Aunque acuciosos análisis estadísticos —entre los que se encuentra el de LaFree y Tseloni—²² han servido para apoyar el argumento modernizador de los efectos de la democracia sobre el crimen violento (durante los años de la transición se observa un aumento, pero desaparece gradualmente a medida que la democracia se consolida o profundiza) es un hecho que no se ha logrado explicar cómo es que en la era de la democracia el crimen violento ha ido en aumento.

Una posible salida a este aparente dilema llama a un cambio de enfoque sobre la relación entre Estado y democracia para entender de mejor manera la relación democracia-violencia en un contexto global y no asumiendo que la violencia en un territorio es independiente de la violencia en otra unidad territorial (el supuesto básico de la política comparada). Me refiero a la incorporación de nociones como la de sistema-mundo para entender sus interrelaciones y entramados interdependientes entre diferentes tipos de violencia²³ así como la perspectiva *decolonial* sobre la violencia o conceptos como el de Estado Penal neoliberal²⁴ cuya elaboración para abonar a las relaciones de complicidad y violencia merecen ser tratadas con detalle en otro trabajo.

La guerra en nombre de la democracia y la paz democrática

Decíamos que normativamente la democracia es una condición con vocación no-violenta. En la formalización de la fuerza física por parte del Estado encontramos una segunda tensión conceptual entre violencia y democracia: aquella que viene de la máxima democrática contra el estado de excepción. La democracia vacuna al Estado de su pulsión por conservar su integridad a toda costa, esto es, de conservarla por sobre la integridad de sus ciudadanos. De ahí la tensión normativa: la democracia no debe suspenderse en su nombre. Ahora bien, si la misma democracia así lo previera esta tensión se revertiría

21. LaFree y Tseloni, *Democracy and Crime*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2006, pp. 26-49.

22. *Idem*.

23. Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham, 2004.

24. Markus-Michael Müller, *The Rise of the Penal State in Latin America*, Wacquant, Punishing the Poor, pp. 57-76.

en complicidad, pues algo en la democracia autorizaría la guerra. De este núcleo se desprende el discurso de la «guerra en nombre de la democracia».

Una primera derivación de la complicidad manifiesta en la guerra en nombre de la democracia, la encontramos en la guerra de baja intensidad en la periferia de la Guerra Fría, léase América Latina, con una violencia selectiva de Estado como forma de control social para contener la amenaza comunista en nombre de la democracia.²⁵ Una segunda complicidad la encontramos en la guerra contra el terrorismo y la guerra contra las drogas, la militarización de la seguridad pública –y con ello la violación sistemática de derechos humanos– en nombre de la democracia.²⁶ Una tercera complicidad entre violencia y democracia vía el discurso de legitimación democrática de la violencia la encontramos en la así llamada «democracia a través de la guerra».²⁷ Esto es, la intervención militar de países democráticos en países con violaciones masivas perpetradas por dictadores contra su población emprendida en nombre de la democracia, léanse especialmente Afganistán e Irak. En resumidas cuentas, las democracias liberales en la práctica, ya sea dentro o fuera de su territorio, suelen suspender la democracia en su nombre formulando aquello que consideran «retos de seguridad», con el uso de violencia y restringiendo derechos y libertades fundamentales.²⁸

De manera interesante, estas complicidades nos regresan a otra tesis en la que la democracia y la violencia están en tensión. Me refiero a la promesa de *paz perpetua* kantiana asociada con la llegada de las libertades civiles y políticas²⁹ y capturada en la tesis liberal de las relaciones internacionales de *paz democrática* de acuerdo a la cual las democracias no se hacen la guerra entre sí. Sin embargo, recordemos que la paz democrática es dialécticamente proporcional a su contraparte, una que vuelve a reconciliar a la democracia con la violencia en una complicidad, el *ius ad bellum*. Esto es, la guerra justa –reconocida en la Carta de las Naciones Unidas de 1945– como el derecho que se reservan los Estados democráticos para sí de hacer la guerra en legítima defensa.³⁰

25. Jorge L. Sierra Guzmán, *El enemigo interno: Contrainsurgencia y fuerzas armadas en México*, México, Plaza y Valdés, 2003.

26. Sabina Morales Rosas y Carlos A. Pérez Ricart, «La militarización, un obstáculo para la gobernanza democrática de la seguridad en México», *Revista Colombiana de Sociología*, Bogotá, 2015, pp. 83-103.

27. *Idem*.

28. John Schwarzmantel y Hendrik Kraetzschmar (eds.), *Democracy and Violence: Global Debates and Local Challenges*, Londres, Routledge, 2013.

29. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 1991.

30. El argumento de la «legítima defensa» nos remite nuevamente al tipo de argumentación de la «guerra en nombre de la democracia» y en especial al discurso sobre «retos de seguridad».

La paz democrática entiende a la violencia como pura exterioridad, como algo que ocurre por irritación de las fronteras geográficas de los Estados nacionales, como algo que se juega entre las unidades del sistema internacional pero no al interior, sin embargo ¿es la violencia puramente exógena? ¿*exterior* a qué? John Keane,³¹ uno de los referentes teóricos más importantes sobre la relación entre violencia y democracia, nos presenta uno de los argumentos más lúcidos en contra de la autocomplacencia de la paz democrática. En una paráfrasis del argumento expuesto por Singer y Wildavsky³² en su libro *The Real World Order: Zones of Peace, Zones of Turmoil*, Keane captura el núcleo del razonamiento post-Guerra Fría de la tesis de la paz democrática:

Tras un siglo terrible de violencia, dicen sus proponentes, el mundo se ha dividido ahora en dos partes: una zona democrática de paz, una «comunidad de seguridad» abierta y próspera compuesta de una séptima parte de la población mundial y la mayor parte de su poder, una comunidad cuyos cálculos de «seguridad nacional», poder militar y medios de fuerza han cesado para ser instrumentos de política, un pedazo del mundo donde la paz civil y la democracia parlamentaria es la norma; y el resto del mundo, una zona de violenta anarquía, enredada desesperanzadamente en guerra y militarismo, hambruna e ilegalidad, una esfera en la que la civilidad y la estabilidad son meras palabras porque la vida de la gente está atrapada entre «golpes de Estado y revoluciones, guerras civiles e internacionales, y masacres internas y represión sangrienta».³³

Keane argumenta que la tesis de paz democrática no es convincente y que tal división del mundo entre zonas de paz y zonas de guerra fue y sigue siendo espuria tras la caída del Muro de Berlín, lo mismo que el argumento contrario que plantea la emergencia de un orden neo-medieval de violencia. La violencia en las democracias no es un fenómeno ni exterior ni marginal, aun y cuando se constate empíricamente que las democracias no le declaran la guerra a sus pares. La definición de violencia de Keane está influida por la tradición liberal de los derechos civiles y en consecuencia se centra en la violencia física. Sin embargo, esta definición basta para reconocer cómo las interrelaciones económicas entre estas supuestas dos zonas son motor de la violencia:

31. John Keane, *Violence and Democracy*, Londres, Cambridge University Press, 2004.

32. Max Singer y Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace*, Nueva Jersey, Comparative Politics, 1996.

33. J. Keane, *Violence and Democracy*, *op. cit.*, pp. 17-18.

Lo cierto es que varias tendencias desmienten la cómoda imagen de la paz democrática. La mayoría de ellas, incluyen cercanos vínculos entre ambos mundos forjados por la producción mundial de armas [...] y el comercio de drogas atestado de violencia son obvios. Igualmente lo son las tensiones provocadas por la supremacía militar de Estados Unidos, y los enclaves de violenta ilegalidad [...] dentro de prácticamente cada zona urbana del desarrollado mundo democrático.³⁴

En este contexto es que Keane desarrolla su noción del «triángulo de la violencia» para explicar la simultaneidad de dos fenómenos mundiales: el auge de la democracia representativa y las escaladas de violencia. Esta geometría puede resumirse en a) los vaivenes de (in)estabilidad de un orden militar global fundado en el poder de las armas nucleares y el comercio de armas, b) guerras no civiles³⁵ donde el comercio/tráfico de armas nutre a todos los bandos aprovechando la debilidad institucional y cobrando la vida de civiles, y c) el terrorismo global apocalíptico que justifica la violencia ilimitada pues dibuja a un enemigo blanco de la aniquilación y no blanco de una eventual negociación política.

Decíamos que aunque la definición de violencia de Keane no incluye la violencia económica estructural, es decir, aquella asociada a los efectos de la exclusión de la economía neoliberal, este incluso reconoce que paradójicamente dicha violencia puede llegar a hacer que la vida en las *zonas de paz* sea percibida como más violenta. Los medios de comunicación, los patrones de consumo de violencia y las compañías de seguros amenazando *de facto* el derecho a la vida, por poner algunos ejemplos, hacen patente una violencia *omnipresente* en las democracias.

Keane critica las visiones que justifican la violencia en la vida política como si se tratara de una característica enraizada en la naturaleza humana o en estereotipos culturales independientes al régimen político. El revés que advierte Keane de esta visión es el uso político que las democracias hacen de este argumento para legitimar medidas violentas para contener la supuesta violencia natural. Esta violencia propiciada por las democracias, juega en su contra y termina erosionándola, especialmente a la esfera pública –concepto que es de principal preocupación en la teoría democrática de Keane. Por esta razón, el debate está

34. *Ibid.*, p. 18.

35. Las guerras civiles son aquellos conflictos armados emprendidos por civiles en los que la violencia es un medio empleado estratégicamente para la reorganización del poder político. Por el contrario, en las guerras no civiles, la espiral de violencia por parte de grupos armados estatales y no estatales que buscan el control sobre recursos (territoriales o naturales), se ha desbordado a costa de la vida de civiles.

en el excedente de violencia (*surplus violence*) en la esfera pública, toda aquella que no sea aquella mínima y legal que el Estado pueda emplear para hacer cumplir la ley.

John Keane representa ciertamente un avance muy importante en la discusión sobre la relación entre democracia y violencia. Sin embargo, el hecho de que su principal interlocución sea la teoría liberal de la democracia le hace suponer aun una división clara y fuerte entre legalidad e ilegalidad. En contraposición, autores más cercanos a la antropología social y a la investigación etnográfica cuestionan esta división como matriz de interpretación para fenómenos como la violencia. Para Carolyn Nordstrom³⁶ –interesada al igual que Keane en la violencia física– esta se produce en nuestros días *a la sombra*. En su mayor parte y en su más cruenta expresión esta no cuenta con registro público ni aparece en los registros oficiales, cuestionando tanto bordes geográficos como conceptuales, entre ellos, aquella distinción esencialista entre legalidad e ilegalidad.

Para Nordstrom, la legalidad y la ilegalidad son momentos de un proceso y no dominios compartimentalizados de la vida a la que las diferentes formas de producción humana pertenezcan. Este argumento valdría tanto para la producción de mercancías como para la producción de la guerra, la producción de violencia y la producción de su invisibilidad. Del argumento de Nordstrom se sigue que sea problemático hablar de tal cosa como mercancías/violencias legales y mercancías/violencias ilegales asumiendo que la informalidad/ilegalidad sean exterioridades de la legalidad. Fraseado como argumento postestructuralista, diríamos que, por el contrario, ambas, legalidad e ilegalidad le son estructuralmente constitutivas a la reproducción del capital. Desdibujada la frontera entre diferentes tipos de violencia, o más bien replanteada esta, resulta posible encontrar vasos comunicantes entre formas de violencia, igualmente físicas, que en principio aparecen como fenómenos aislados.

Frente a esta idea, la división tradicional entre violencia de Estado y violencia del narcotráfico o del crimen organizado pierde vigencia y lo que tenemos es simplemente violencia que se realiza en campos con diferentes marcos institucionales formales e informales. Toda violencia tendría un componente criminal y el flujo entre las diferentes formas de institucionalidad formal/legal informal/ilegal/criminal no serían entonces desviación/exterioridad/retrocesos respecto a una modernidad perdida o medievalismo (como ya advertía Keane) sino la forma más depurada de un régimen económico (capitalismo tardío) y político (democracia). En este marco de interpretación, nos topamos con una suerte de división internacional de los regímenes políticos en los que democracias y autocracias son igualmente constitutivas, igualmente violentas.

36. Carolyn Nordstrom, *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*, California, University of California, 2007.

Como hemos expuesto tanto desde la perspectiva de Keane como desde la de Nordstrom se sigue que el binomio Estado-mercado guarda sus propias complicidades y tensiones con la democracia. Por un lado se asume que la reproducción del capital requiere de contextos de no-violencia para reproducirse, se dice que la violencia en un territorio brinda incentivos para que los capitales elijan migrar sus inversiones a otros países. Pero por otro lado, el complejo negocio de la guerra genera derramas a sectores que no están típicamente asociados con la guerra, capaces de reactivar economías enteras.

A manera de conclusión

A modo de corolario diremos que resulta necesario atender a una serie de paradojas propias del espacio social contemporáneo. Hemos expuesto cómo la formación de un Estado surge como respuesta a la violencia (una violencia mítica, un supuesto estado de naturaleza). Para poner fin a esta violencia, se invoca un contrato social en un tiempo igualmente mítico, que reserva al soberano los derechos de exclusividad de la violencia. Pero para que ese contrato social pueda realmente aniquilar la violencia, debe aplicarla a quien rompa el pacto (*law enforcement*). La democracia representativa supone el buen funcionamiento del pacto. Pero ella ofrece un doble carácter: por un lado, ella funge como horizonte normativo que condena la violencia como medio político; pero, por el otro, es también un sistema *realmente existente* y no se puede realizar una separación limpia entre ambos. Ahora bien, esta democracia en su propio nombre, es decir, para sobrevivir, mantenerse y expandirse, en suma, para reproducirse como sistema, rompe el pacto haciendo uso de la violencia más allá de los límites que el contrato mismo le impuso. Esta violencia es a su vez interior y exterior: hacia adentro cobra la forma de reproducción de un orden (Estado penal neoliberal sobre el que sí se encuentran montados sistemas políticos de democracia representativa) y hacia afuera para poner fin a las autocracias y fuerzas que contradigan los principios democráticos de un orden mundial.

Del mismo modo podemos decir que existe un complejo binomio entre democracia y capitalismo, que reproduce paradojas similares a aquellas entre violencia y democracia. El concepto contemporáneo de economía de mercado, al igual que el de democracia, supone un orden de autorregulación, que por su naturaleza horizontal no necesitaría ningún tipo de violencia, sino de una libertad absoluta de intercambio. La economía de mercado prometía acabar con la función dominante de los Estados nacionales y de los poderes fácticos, pero, como en el caso de la democracia, esta economía que pretendía suspender la guerra, ha

producido el nicho de una economía de guerra y ha terminado invadiendo esferas de lo político, minando la base democrática que le servía de sustento.

Cuando hablábamos de la fundación del pacto social en un tiempo mítico decíamos que la democracia tenía una deuda con aquella violencia positiva y fundante, formalizada en el Estado para hacer cumplir la ley, pues a ella le debía la posibilidad de mantenerse como orden. Pero también hemos argumentado que la violencia de Estado puede abonar a la estabilidad de cierto orden democrático, y en esa medida las democracias realmente existentes –aunque en principio apunten hacia un horizonte normativo no-violento– también resultan estar *paradójicamente* en deuda con el abuso de la violencia. Esta es la pregunta por la estabilidad del régimen democrático en relación con la violencia y lo que permite mantener un *status quo*. Es decir, ¿cuál es la relación entre democracia y violencia si nos remontamos a la caída de un régimen autoritario y al nacimiento de una institucionalidad política de tipo democrática? ¿Cuenta la violencia con la capacidad de engendrar no-violencia?

El análisis de tensiones entre democracia y violencia tiene como uno de sus objetivos nutrir el debate sobre la condena a la violencia y, como apunté al principio, aportar elementos para clarificar los marcos normativos desde los cuales se enuncia dicha condena. Cabe preguntar hasta qué punto el extrañamiento por la violencia revela la vigencia de un horizonte normativo de tipo democrático que busca refundar una ética y un pacto social de convivencia ciudadana pacífica capaz de sobreponerse a las contradicciones instituciones en los regímenes realmente existentes, o bien, a las limitaciones inherentes de la democracia representativa. De la misma forma, cabe preguntarse también cómo es que las complicidades entre la violencia y la democracia realmente existente minan la posibilidad de que esta última siga nutriendo el horizonte normativo desde el cual manifestamos el extrañamiento y condena a la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE A. y NOCHEBUENA A. (coords.), *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla-México, 3 Norte-Afinita, 2015.

AGUIRRE Arturo, «Nuestro espacio doliente: sobre la violencia», Aguirre A. y Nochebuena A. (coords.), *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla-México, 3 Norte-Afinita, 2015.

BENJAMIN Walter, *Para una crítica de la violencia y otros textos*, México, Taurus, 2001.

BÜHLMANN Marc, MERKEL Wolfgang, *et al.*, «The Democracy Barometer: A New Instrument to Measure the Quality of Democracy and Its Potential for Comparative Research», *Forthcoming in European Political Science*, 2011.

CALLEROS Juan, *The Unfinished Transition to Democracy in Latin America*, Routledge, Latin American Studies, 2008.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Panorama social de América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL, 2013.

HOBBS Thomas, *Leviathan*, London, Penguin Classics, 1982.

HUNTINGTON Samuel, *The Third Wave: Democratization in the late Twentieth Century*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991.

KANT Immanuel, *Sobre La Paz Perpetua*, Madrid, Alianza, 2009.

KEANE John, *Violence and Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

LAFREE Gary. y ANDROMACHI Tseloni, «Democracy and Crime: A Multilevel Analysis of Homicide Trends in Forty-Four Countries, 1950-2000». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 605, 2006.

LEVITSKY Steven, y LUCAN A. Way, «Elections without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism», *Journal of Democracy* 13, núm. 2, 2002.

MERKEL Wolfgang, «Democracy through War?», *Democratization* 15, núm. 3, 2008.

MERKEL Wolfgang, «Embedded and Defective Democracies», *Democratization* 11, núm. 5, 2004.

MORALES Rosas Sabina, y PÉREZ Ricart C., «La militarización, un obstáculo para la gobernanza democrática de la seguridad en México», *Revista Colombiana de Sociología* 38, núm. 1, 2015.

MÜLLER Markus-Michael, «The Rise of the Penal State in Latin America», *Contemporary Justice Review* 15, núm. 1, 2012.

NORDSTROM Carolyn, *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*, University of California Press, 2007.

NORDSTROM Carolyn, *Shadows of War: Violence, Power and International Profiteering in the Twenty-First Century*, University of California Press, 2004.

O'DONNELL Guillermo, *Dissonances: Democratic Critiques of Democracy*, University of Notre Dame Press, 2007.

ONU, «Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas. Resolución 61/177 adoptada durante el 82° pleno, 20 de diciembre de 2006», Asamblea General de las Naciones Unidas, 2006.

PRZEWORSKI Adam, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

RIVERA Mauricio A., *¿Por qué reprimen las democracias? Los determinantes de la violencia estatal en América Latina*, México, FLACSO, 2010.

ROMERO Contreras Arturo, «En torno a la crítica de la violencia en Walter Benjamin y Søren Kierkegaard», en Aguirre A. y Nochebuena A. (coords.), *Estudios para la No-violencia I. Pensar la fragilidad humana, la condolencia y el espacio común*, Puebla-México, 3 Norte-Afinita, 2015.

ROMERO Contreras Arturo, «Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: Ontología y Topología», *Revista Espacio I+D* IV, núm. 8, 2015.

ROMERO Contreras Arturo y MORALES ROSAS Sabina, «¿Qué significa reconfigurar la memoria política? Una interpretación fenomenológica del tiempo y el espacio social», en Rubén Sánchez Muñoz (ed.), *Reflexiones sobre el hombre y la cultura. Ensayos para pensar el presente*, Veracruz, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2016.

SCHUMPETER Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper, 1995.

SCHWARZMANTEL John y HENDRIK Jan Kraetzschmar (eds.), *Democracy and Violence: Global Debates and Local Challenges*, London-New York, Routledge, 2013.

SIERRA Guzmán Jorge Luis, *El enemigo interno: Contrainsurgencia y fuerzas armadas en México*, México, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, 2003.

SINGER Max y WILDAVSK Aaron, *The Real World Order: Zones of Peace, Zones of Turmoil*, Chatham, N.J., CQ Press, 1996.

WACQUANT Loïc, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke, University Press Books, 2009.

WALLERSTEIN Immanuel, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham, Duke University Press, 2004.

WEBER Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* México, FCE, 2008.

ZAKARIA Fareed, «The Rise of Illiberal Democracy», *Foreign Affairs* 76, núm. 6, 1997.

FORMAS DISCURSIVAS DE LA VIOLENCIA Y SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ACTUAL

Ignacio Hernández Parra

El transporte, las plazas y vías públicas, incluso el hogar, se han vuelto lugares en donde la amenaza a padecer un daño permea los ambientes y las relaciones entre individuos. No se podría considerar atrevido el hecho de afirmar que nos encontramos en una sociedad donde la muerte, el odio y la violencia se vuelven una forma de expresión ante la incapacidad institucional y social para impartir justicia. En razón de ello no es *extraño* callar ante el abuso de condiciones o fuerza o poder sobre alguien *débil*.

Los actos violentos no son una novedad en nuestro mundo, desde tiempos memorables hemos escuchado, leído o visto sus consecuencias en el dolor de las víctimas. Y al mismo tiempo de ver las consecuencias tenemos noción acerca de cuáles son las causas, pero no hemos alcanzado a concluir la forma más eficiente de contener esos factores que detonan la violencia desmedida y espectacularizada. Desde el ámbito de la academia y las instituciones hay limitaciones para nombrar, disminuir y contener, aquellos actos violentos que laceran el tejido social y forman nuevas generaciones en paradigmas que detonan los actos violentos de la forma más cotidiana hasta la forma más cruel.

Según el *Barómetro de Conflictos* del Instituto Heidelberg para la Investigación de Conflictos Internacionales, desde el año 2012 al 2015 hemos presenciado un gran número de estos, los cuales por medio de comunicación, empleo de armas u otras prácticas violentas, generaron lesiones en los habitantes, desplazamientos y destrucción de las relaciones sociales y del patrimonio común.¹

1. El *Conflict Barometer* del Heidelberg Institute for International Conflict Research (НИК) es una publicación anual que describe las tendencias, desarrollo, escalas y asentamientos de los conflictos en el mundo. Su metodología para denominar un *conflicto internacional* depende de su impacto y la forma en que los actores involucrados (gobiernos, opositores, organizaciones) se hicieron presentes en sus regiones geográficas, así como de la magnitud de las consecuencias.

Dichos conflictos se analizaron también por la tensión en las relaciones de los habitantes de estas regiones geográficas que comenzaron a disparar los índices de abuso, lo que dio paso a que aquellos que lo padecían fueran creando formas de organización, ya sea para aliarse a tales grupos o luchar contra ellos, lo que ocasionó un incremento en la intensidad de los actos violentos y su constante ejecución.

La alarmante escalada de violencia generó que organismos investidos de autoridad internacional hicieran un llamado a todos los gobiernos involucrados a atender estas situaciones que podían ser motivo de inestabilidad social para sus regiones. Como sugerencia para ello, a principios del año 2015 se publica el documento sobre la situación mundial de la prevención de la violencia, donde «se estima que en 2012 hubo 475 000 muertes por homicidio, sesenta por ciento de esta cifra eran varones de 15 a 44 años».²

Estos primeros datos, nos generan más preguntas en torno a lo que, desde los distintos ámbitos interesados en esta problemática, se está implementando o generando para disminuir la violencia. A pesar de que «la violencia es un fenómeno social que está crecientemente en las preocupaciones y actividades de diversos actores sociales»³ y a pesar de que interese a distintas ciencias como la filosofía, la antropología, la sociología, el derecho, la pedagogía y las ciencias de la salud, no hemos podido consolidar una investigación multidisciplinaria que aporte una reflexión social y política de la urgencia de fomentar una cultura de no-violencia que prevenga, erradique y atienda en su integridad la problemática y que proponga formas armoniosas de convivencia.

Algunos de los informes y estudios con los que contamos para alertar de las consecuencias de la violencia, retoman la gravedad en razón de lo que ello representa en gasto económico para los países.

Los datos del *Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia* apuntan que en la región de América con ingresos bajos y medianos, se cometieron 34 por ciento de homicidios mundiales y es donde se posee la tasa de homicidio más elevada del mundo con 28.5 homicidios por cada 100 mil habitantes, seguidos por África con 10.9.⁴ Cifras similares se reflejan en el documento emitido por el Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y Justicia Penal que publicó la lista de las 50 ciudades más violentas del mundo, de las cuales 47 se ubican en América y 43 específicamente en América Latina, siendo San

2. Organización Mundial de la Salud, *Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia 2014. Resumen de orientación*, Luxemburgo, OMS, 2014, p. 2.

3. Secretaría de Salud, *Informe nacional sobre violencia y salud*, México, SSA, 2006, p. vi.

4. Organización Mundial de la Salud, *Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia... op. cit.*, p. 2.

Pedro Sula (Honduras), Caracas (Venezuela) y Acapulco (México) las ciudades más violentas del 2014 con 171, 115 y 104 homicidios por 100 mil habitantes,⁵ correspondientemente, situándose estas cifras muy por encima del promedio de las reflejadas por la Organización Mundial de la Salud.

Estas cifras son producto de conflictos armados u homicidios como una de las manifestaciones más visibles de la violencia; sin embargo, para definir aquello que se considera un acto violento comenzaremos por aclarar las implicaciones de esta palabra tan polisémica que a la vez que crea claridad en lo evidente crea confusión para ser identificada y controlada.

La violencia en sí misma es un problema por definirse. Hoy día organizaciones civiles o instituciones gubernamentales crean iniciativas y ponen en marcha programas para denunciar la violencia en el hogar, en la escuela o en el trabajo, como una estrategia para evitar la violencia en los espacios públicos. Podría pensarse que hemos llegado tarde con la reflexión y puntualización del tema cuando lo evidente es innegable: masacres, desapariciones, tortura, decapitaciones, secuestros, robo, narcotráfico, tráfico de armas, tráfico de personas, explotación sexual o laboral. La consecuencia de esto es ejercer medidas extremas de miedo que conllevan a que la violencia se ejerza de manera desmedida y al *amparo* de un marco legislativo que legitima la violencia y el abuso ejercido por las fuerzas del orden público o de grupos sociales.

Cada estudio a los que aquí referiremos refleja una concepción de la violencia que depende de la prioridad que se le quiera dar para su atención. De esta forma encontramos el enfoque que desde la atención a la salud le da la Organización Mundial de la Salud (OMS) y sus oficinas regionales, o el enfoque vinculado a los problemas sociales con la delincuencia y el desarrollo económico que analiza el Banco Mundial (BM), o el enfoque que desde la criminalidad o seguridad le dan estudios de la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el Centro de Investigación para el Desarrollo (CIDAC) o el Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia (CASEDE).

Violencia como problema de salud pública

La violencia entendida como problema de salud entra a discusión en la década de 1970 y toma centralidad en su prevención a partir de 1996.⁶ El enfoque de la violencia desde el problema de la salud pública pretende obtener conoci-

5. José A. Ortega S., *Ranking de las 50 ciudades más violentas del mundo*, en <http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/biblioteca/finish/5-prensa/177-por-tercer-ano-consecutivo-san-pedro-sula-es-la-ciudad-mas-violenta-del-mundo/o>

6. Consúltase *Resolución WHA49.25 Prevención de la violencia, una prioridad de salud pública*.

miento básico respecto a investigar por qué se produce la violencia, buscar posibles formas de prevenirla y ejecutar acciones que en diversas circunstancias resulten efectivas,⁷ pero además el sector salud retoma este tema porque «juega un papel importante en el diseño de intervenciones técnicas y humanitarias tendientes a paliar el sufrimiento de quienes son víctimas de la violencia en cualquiera de sus formas».⁸ Desde 1996 se insta a los Estados miembros de la OMS a tomar como prioridad en sus políticas públicas aquellas que se enfoquen a la evaluación de la violencia en sus territorios. Este paso tan necesario, aspira a generar sistemas, métodos y estrategias que permitan conocer los grados de violencia que se cometen en cada territorio y las causas por las que se cometen, pues aunque algunas causas de la violencia se pueden ver con facilidad, otras se arraigan profundamente en el entramado social, cultural y económico de la vida humana. Dicha información recopilada sería útil para cambiar los factores que contribuyen a producir respuestas violentas;⁹ sin embargo los datos hasta el momento no se han generado de manera veraz por una deficiente colaboración de los Estados miembros, lo que impide estadísticas reales y actuales.

Como medida se elabora el *Informe mundial sobre la violencia y la salud* donde se generan recomendaciones que urgen a atender a lo que la misma Organización denominó *violencia* como «el uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o

7. Cf. Organización Panamericana de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington D.C., 2003, p. 5.

8. Secretaría de Salud, *Informe nacional sobre violencia... op.cit.*, p. v.

9. Con respecto a los factores que contribuyen a respuestas violentas se considera a aquellos que dependen de la actitud y el comportamiento o los relacionados con situaciones sociales, económicas, políticas y culturales más amplias. Cf. Organización Panamericana de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud, op. cit.*, p. 3. Como factores de riesgo también se pueden considerar los derivados de observaciones y estudios relacionados a las influencias biológicas (complicaciones en el parto, baja o alta frecuencia cardíaca en niños) o las influencias sociales y de familia (ser hombre joven, haber sido testigo o víctima de abuso sexual en la niñez, consumo de bebidas alcohólicas, poca supervisión de los padres a los hijos en el hogar, conflictos de pareja, crecer en ambientes violentos o delincuenciales, falta de escolarización, pocas oportunidades de trabajo, comunidades con altos niveles de pobreza, desempleo y tráfico de drogas, sociedades con altos niveles de desigualdad de género o de ingresos, sociedades con normas sociales que apoyan o toleran la violencia, disponibilidad de medios para cometer violencia [armas de fuego o sustancias altamente nocivas para el cuerpo humano] o debilidad de la policía y los sistemas de justicia penal). (Cf. Donna Eberwine, «Pandemia de violencia. La salud pública puede ayudar a controlarla», *Perspectivas de salud*, vol. 8, núm. 3, 2003.)

un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones»,¹⁰ aquí como violencia es entendida aquella intención que pretenda dejar secuelas físicas o mentales. En razón de ello la tipología de la violencia contempla a la violencia autoinfligida, interpersonal y colectiva en los cuales se engloba el suicidio, la violencia doméstica, el abuso sexual, el maltrato a los ancianos o las peleas entre grupos rivales.

En este caso, la salud pública, alentada por el Programa de Prevención de la Violencia y las Lesiones de la OMS se considera

Capaz de hacer más, contribuyendo en todas las áreas donde pueda ser útil. Pues aparte de tener el primer contacto con las víctimas en las salas de urgencia y en las morgues, donde se puede recabar información sobre el problema, puede contribuir con la investigación y la prevención, así como con muchos otros problemas de salud pública donde se promueva la formulación de políticas y la toma de decisiones con conocimiento de causa en este campo.¹¹

No obstante el sector de la salud pública también se reconoce limitado ante las causas complejas y variadas de la violencia por lo que las medidas eficaces deben provenir de numerosos sectores y niveles.

Al ubicarse como un problema de salud pública no solo se analiza a la violencia desde los efectos inmediatos y directos sino también en sus consecuencias secundarias relacionadas a las psicológicas (como la depresión o la ansiedad que repercuten en la salud mental) y llevado a un análisis más a fondo desde la «pérdida de potencial»¹² y lo que ello significa en pérdidas financieras.

En suma, la percepción de la violencia como problema de salud pública atiende a un problema que afecta física y mentalmente y que debe ser abordado por órganos especiales puesto que involucra más ámbitos que deben ser atendidos para contrarrestar las secuelas.

10. Organización Panamericana de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, op. cit., p. 5.

11. Donna Eberwine, «Pandemia de violencia. La salud pública puede ayudar a controlarla», en *Perspectivas de salud*, op. cit.

12. Por «pérdida de potencial» se alude a aquellos efectos de la violencia que repercuten en el desarrollo psico-socio-emocional de las personas y su bajo rendimiento para la producción de bienes y servicios.

Violencia como producto de la desigualdad social

Una de las investigaciones sobre la violencia y sobre la que se ha prestado mayor atención es la vinculación de esta con problemas relacionados con el desarrollo social y económico.

Centroamérica es una de las zonas de mayor observación por los altos porcentajes de homicidios, en donde se ha realizado un análisis a partir de tres explicaciones por las que la violencia y el crimen se incrementan en esta zona específicamente.

La primera explicación apunta a que los niveles de violencia y crimen en América Latina se desarrollan por la pertenencia a grupos étnicos violentos que vuelven a la violencia parte de su identidad. Dentro de este teoría se puede comprender la existencia de bandas delictivas caracterizadas por la crueldad de sus actos contra sus adversarios (maras o cárteles de la droga); la segunda consideración apunta a motivos individuales o incentivos provistos por las estructuras sociales, políticas, económicas, religiosas, y en esto son considerados tres aspectos: a) principios evolutivos o biológicos de agresión humana y violencia, b) necesidades generales e incentivos de dominación, explotación, respeto, diferencia, protección o seguridad, y c) posiciones o determinaciones de resolución económica; siendo esta la teoría que más ahonda dicho organismo. Y la tercera explicación responsabiliza a los abusos de autoridad.¹³

Los actos violentos y criminales en Centroamérica tienen estrecha vinculación con la desigualdad. Centroamérica se caracteriza por ser una de las regiones donde la mayor parte de su población es gente joven entre 15 y 29 años y son quienes sufren más las consecuencias homicidas, también se caracteriza por ser una región en donde los cárteles de la droga trazan rutas para transportar su mercancía hacia los Estados Unidos, que es el país consumidor casi de 90% de cocaína y marihuana que se produce en estos territorios,¹⁴ incluido México.

Los cárteles crean un modelo de pertenencia e identidad y un método de fidelidad, sometiendo a quienes enreda en sus filas (principalmente jóvenes sin estudios y sin oportunidades laborales *bien remuneradas*) por medio del temor a ser masacrados, expuestos y prolongar esa situación a miembros de sus familias, por lo que la actitud hacia los lados enemigos son de lucha de poder y control, reconocimiento y cierta forma de respeto en las poblaciones donde se asientan.

13. Cf. Petesch Patti, *How Communities Manage Risks of Crime and Violence*, World Bank, 2013, pp. 4-8.

14. Cf. World Bank, *Crime and Violence in Central America: A Development Challenge*, p. 12.

Las poblaciones donde dominan los cárteles de la droga, y sobre las que trazan las rutas de transporte de sus mercancías son lugares de violencia juvenil por la confrontación de bandas criminales y la facilidad para adquirir armas de fuego, sin hacer de lado que «existen indicadores evidentes que el tráfico de drogas incrementa los niveles de corrupción en los sistemas de justicia penal y afectan la legitimidad de instituciones del Estado y la opinión de los ciudadanos».¹⁵

El Banco Mundial resume sus razones de estudio de la violencia de la siguiente manera: «después del trauma y sufrimiento de las víctimas, el crimen y la violencia acarrearán altos costos a nivel nacional, costos destinados a la seguridad ciudadana, reforzamiento de leyes y cuidados de la salud»¹⁶ por factores relacionados a aspectos culturales, locales, interpersonales e individuales los cuales tienen estrecha relación con los considerados por el sector salud.

Violencia como problema de seguridad humana

Los efectos más evidentes de la violencia son notables en el uso de la fuerza o el poder para obtener del otro algo que no está dispuesto a ceder consciente o libremente, es entonces cuando nos alarmamos con cifras tan elevadas de robos, secuestros, homicidios, mutilaciones o violaciones, pues según la presencia y la incidencia con que se cometen este tipo de delitos se habla de un *clima* de inseguridad.

La violencia se vuelve entonces un tema de seguridad humana pues atenta contra los elementos básicos de supervivencia, dignidad y medios de vida.¹⁷ Por lo anterior el Estado en su encargo de brindar protección a sus gobernados destina parte de sus recursos financieros y humanos para llevar a cabo dicha obligación.

En América Latina se ha implementado un modelo de atención al problema desde la Organización de los Estados Americanos, siguiendo tres visiones del problema:

1. Amenazas tradicionales asociadas al narcotráfico, terrorismo y la delincuencia organizada, 2. el protagonismo e interacción asumido por unas manifestaciones criminales no tradicionales derivadas de la simbiosis de delitos y 3. el surgimiento de unas preocupaciones y desafíos comunes asociados a aspectos

15. *Idem.*

16. *Ibid.*, p. ii.

17. Para entender esta consideración consúltese el informe *Human Security Now* de la Comisión de la seguridad humana en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/91BAEEDBA50C6907C1256D19006A9353-chs-security-mayo03.pdf>

políticos, sociales, económicos, de salud y ambientales, como la corrupción, la pobreza, las catástrofes y pandemias.¹⁸

Esto ha permitido que en la región, el combate al narcotráfico y a la delincuencia organizada sean los principales problemas a vencer por pertenecer al grupo de violencias comunes y hacia las cuales se implementan las políticas públicas de seguridad, prevención y control, quedando en rezago otros tipos de violencias *silenciosas*.

En los estudios a nivel nacional solo se reflejan los más grandes y visibles efectos de la violencia desde la unilateralidad del delito, cuya deficiencia se muestra por los delitos denunciados ante las instancias correspondientes del Estado, quedando inexistentes, sin investigación y castigo los delitos no denunciados, donde el hecho de

No... denunciar es por no reconocerse como víctima; por considerar que el daño fue irrelevante, por falta de confianza en las autoridades; por la pérdida de tiempo que implica la denuncia; por evitar ser sujetos de chantaje o por corrupción de las autoridades. Si la víctima siente temor o desconfianza de la autoridad y omite la denuncia, entonces esos delitos no son registrados y por lo tanto no se dimensiona el tamaño real de la delincuencia.¹⁹

El hecho es que durante estas consideraciones previas «podría afirmarse que la violencia siempre ha formado parte de la experiencia humana [debido a que] sus efectos se pueden ver, bajo las diversas formas, en todas partes del mundo». ²⁰ Esto podría ser contemplado si se considera que el ser humano tiene una predisposición a la agresión y que mediante factores o medios es que alcanza la violencia, siendo esta una determinación de su naturaleza, lo cual no es posible aceptar por el momento pues «a pesar de que la violencia siempre ha estado presente, el mundo no tiene que aceptarla como una parte inevitable de la condición humana. Siempre ha habido violencia, pero

18. Óscar Naranjo T., «El crimen organizado en las Américas: una lectura desde las preocupaciones y desafíos subyacentes», *Report in Citizen Security in the Americas*, Washington, 2002, p. 12.

19. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública*, México, INEGI, 2013, p. 2.

20. Organización Panamericana de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud... op. cit.*, p. 5.

también siempre han surgido sistemas –religiosos, filosóficos, jurídicos y comunales– para prevenirla o limitar su aparición».²¹

Conclusión

Si bien no hay una posición clara y determinada frente a la violencia, hay algunas directrices que podemos ir interpretando en cuanto al uso de la fuerza y el poder y sus implicaciones en las relaciones sociales.

Comenzaremos determinando que la fuerza o el poder pueden ser de uso exclusivo de algún ente político como lo puede ser el Estado, pero ello no legitima que este sea empleado de manera arbitraria y desmedida. También no debemos desatendernos de que en el ámbito político los consensos son de manera indiscutible las formas modernas de un ejercicio político, si bien al menos no garante de éxito, sí garante de la legitimidad y credibilidad de su acción.

Después de lo anterior, hemos alcanzado a señalar que hablar de violencia implica la dimensión antropológica y ética de quien comete el acto y quien lo padece y que ello genera, como lo enunciamos en el inicio, nuevas formas que hacen de la violencia un estatus cotidiano.

El problema reside en cómo se comprende el daño, la vulnerabilidad y fragilidad de lo humano y su relación constante con las dinámicas económicas, sociales y tecnológicas. La violencia en sí misma no existe, existen *actos* violentos que la visibilizan y la explican en su gravedad.

No se trata de generar sentimientos de zozobra humana sino de generar conocimiento científico, tanto medible como cualitativo, que permita teorizar interdisciplinariamente una temática que expone a la humanidad a su propia aniquilación.

No podemos negar la atención deficiente, pero no por ello indiferente, que los sectores involucrados en esta problemática han realizado, sin embargo el camino aun es largo para un problema tan antiguo pues ¿cómo es que una palabra tan polisémica no degrada su significado sino que lo expande y permea formas de conductas, formas de pensar, o establezca discursos que pretenden legitimarla o permitirla? No estaría de más recategorizarla en torno a la fuerza y el poder para que no caigamos en el error de volverla omnipresente.

21. *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA

Comisión de Seguridad Humana, *Human Security Now*, en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/91BAEEDBA50C6907C1256D19006A9353-chs-security-may03.pdf>, consultado el 16 de agosto de 2016.

EBERWINE Donna, «Pandemia de violencia. La salud pública puede ayudar a controlarla», *Perspectivas de salud*, vol. 8, no. 3, 2003.

Heidelberg Institute for International Conflict Research, *Conflict Barometer 2013*, Heidelberg, 2014.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública*, México, INEGI, 2013.

Organización Mundial de la Salud, *Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia 2014. Resumen de orientación*, Luxemburgo, OMS, 2014.

Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C., 2003.

ORTEGA S. José A., *Ranking de las 50 ciudades más violentas del mundo*, Consejo Ciudadano de Seguridad y Justicia Penal, en <http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/biblioteca/finish/5-prensa/177-por-tercer-ano-consecutivo-san-pedro-sula-es-la-ciudad-mas-violenta-del-mundo/0> consultado el 15 de octubre de 2016.

NARANJO T. Óscar, «El crimen organizado en las Américas: una lectura desde las preocupaciones y desafíos subyacentes» en OAS Hemispheric Security Observatory, *Report in Citizen Security in the Americas*, Washington D.C. 2002.

PETESCH Patti, *How Communities Manage Risks of Crime and Violence*, World Bank, 2013.

Resolución WHA49.25 Prevención de la violencia, una prioridad de salud pública, en http://www.who.int/violence_injury_prevention/resources/publications/en/WHA4925_spa.pdf consultado el 12 de septiembre de 2016.

Secretaría de Salud, *Informe nacional sobre violencia y salud*, México, SSA, 2006.

World Bank, *Crime and Violence in Central America: A Development Challenge*, 2011.

CONSIDERACIONES SOBRE LA AMENAZA

Pável Maldonado Arellano

Miles de animales, miles de hombres
soportan mejor la muerte que la amenaza.

MONTAIGNE, *Ensayos*

En las primeras líneas de *El contrato social*, el filósofo francés Jean-Jacques Rousseau escribe: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado»¹. Atendiendo a las circunstancias actuales, sería conveniente cambiar el último adjetivo para indicar que, más bien, el hombre de nuestros días en todas partes está amenazado.

Lo anterior es corroborado desde múltiples espacios: en el plano social, con la inseguridad que día a día encabezan las notas periodísticas de mayor relevancia a nivel mundial; las precariedad creciente del ámbito económico; las alertas sanitarias que han diezmando la población; los daños que la contaminación ha ocasionado al planeta y que potencialmente se verá agudizada en los próximos años, etcétera.

Sobre el primer aspecto se encuentra el caso paradigmático del terrorismo, que desde el 9/11 se ha convertido en un tema obligado por parte de las agendas políticas en todo el orbe. En este sentido «el terrorismo –como apunta Garzón Valdéz– es un método, una forma de comportamiento capaz de provocar en un grupo social o en la sociedad en general el temor generalizado, *con miras a obtener un objetivo mediano, cualquiera que este sea*».²

En el plano económico, las amenazas se manifiestan de diversos modos: en la inestabilidad laboral, en la lenta e insuficiente circulación de capital y que, tarde o temprano, tal dinámica económica hace desembocar eventual e inevitablemente en el endeudamiento. Sobre esta última cuestión, Maurizio Lazzarato observa un elemento adicional que contribuirá al acercamiento de aquello que en las siguientes líneas se tratará de dilucidar. Lazzarato escribe:

1. J. J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Gredos, 2011, p. 261.

2. Stefan Huster *et al.*, *Terrorismo y derechos fundamentales*, México, Fontamara, 2013, p. 36.

La deuda actúa simultáneamente como una máquina de captura, de «degradación» o de «retiro» sobre la sociedad en su conjunto, como un instrumento normativo y de gestión macro-económico, y como un *dispositivo* de redistribución de ganancias. Funciona también como dispositivo de producción y de «gobierno» de las subjetividades colectivas e individuales.³

En materia de salud el panorama no luce menos amenazante: pandemias como la gripe aviar, la encefalopatía espongiforme bovina, la influenza tipo AH1N1 y, más recientemente, los casos de microcefalia detectados en recién nacidos ocasionados por el virus del Zika en varios países de Latinoamérica, han puesto en marcha la búsqueda de medidas *immunizantes*, que brinden un margen de *protección* frente al peligro que estas contingencias sanitarias implican. Sobre el tema de la inmunidad, Roberto Esposito, filósofo que ha dedicado buena parte de su obra al estudio de la *immunitas*, refiere lo siguiente:

Mientras más sea asediada la vida por un peligro que circule indefinidamente en todos sus alcances, tanto más la respuesta converge en los engranajes de un único dispositivo: al riesgo siempre más difundido de lo común responde la defensa siempre más estrecha de lo inmune.⁴

Finalmente, respecto a las amenazas ambientales, es manifiesto siempre con mayor claridad, que son apremiantes los esfuerzos a realizar para disminuir los efectos nocivos derivados de la actividad técnico-científica. Sin embargo, lo anterior resulta difícil al no poder medir la magnitud de este impacto perjudicial, y al no relacionar tales efectos con las actividades cotidianas:

3. Cita original en italiano, traducción propia: «Il debito agisce contemporaneamente come una macchina di cattura, di “predazione” o di “prelievo” sulla società nel suo insieme, come uno strumento normativo e di gestione macro-economico, e come un dispositivo di ridistribuzione dei redditi. Funziona anche come dispositivo di produzione e di “governo” delle soggettività collettive e individuali» (Maurizio Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Roma, DeriveApprodi, 2012, p. 47).

4. Cita original en italiano, traducción propia: «Quanto più il pericolo da cui la vita è incalzata circola indistintamente in tutte le sue pratiche, tanto più la risposta converge negli ingranaggi di un unico dispositivo: al rischio sempre più diffuso del comune risponde la difesa sempre più serrata dell'immune» (Roberto Esposito, *Immunitas*, Torino, Einaudi, 2014, p. 7).

consumir, transportarse, producir, desechar, etcétera.⁵ Lo cual conlleva a ignorar estos peligros y a dejar otros en *latencia*.

En los casos citados se aprecian algunos elementos comunes que coadyuvan a la demarcación provisional de aquello que ha de entenderse bajo el concepto de amenaza. En primer lugar, la amenaza es entendida como un *dispositivo*. Tal dispositivo tiene la función preeminente de justificar una *ratio* gubernamental. El dispositivo de la amenaza juega un papel dicotómico en la medida que aquél funciona como un umbral, que delimita un adentro y un afuera, que distingue al amigo del enemigo, lo legal de lo ilegal. Finalmente, la amenaza se vincula con otros términos tales como la latencia, el riesgo y el miedo. Bajo estos criterios intentaremos explorar de forma sucinta la cuestión planteada, para posteriormente, indicar alguna hipotética vía orientada a la desactivación o acaso la reconfiguración del dispositivo *amenaza*.

1. ¿Qué es un dispositivo?

No habría grandes objeciones si se dijera que una amenaza «captura, orienta, determina, intercepta, modela, controla y asegura los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes»,⁶ en tanto que es esto justamente lo que una amenaza ocasiona cuando se hace patente. Sin embargo, la anterior no es una definición propuesta para el término que nos ocupa, antes bien es lo que Giorgio Agamben propone para referirse al *dispositivo*.

5. Sobre este argumento, Dimitri D'Andrea hace notar que: «el hecho de que el calentamiento global tiene su origen en la “inocencia económica” del consumo diario hace que la catástrofe que nos *amenaza* sea doblemente impensable: por un lado, porque es demasiado grande como para que la imaginemos, y, por otro, porque es difícil relacionarla con la vida diaria normal» (Daniel Innerarity *et. al.*, *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Madrid, Paidós, 2011, p. 95).

6. «Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, un en intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche, ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e –perché no– il linguaggio stesso, che è forse il piú antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate –probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro– ebbe l'inconscienza di farsi catturare» (Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, pp. 21-22).

Con una larga historia a sus espaldas, el dispositivo va más allá de la dimensión tecnológica a la que pareciera restringirse en el presente. El dispositivo no se agota en los teléfonos móviles, en las computadoras de última generación ni en los *gadgets* que proliferan en el mercado, en cambio el influjo de estos confirma la propiedad de gobierno que desde sus inicios el dispositivo porta consigo.

Desde la voz griega *oikonomía*, pasando por el vocablo latino *dispositio*, hasta el contemporáneo dispositivo, encontramos invariablemente presente una denotación gubernamental, historia que el filósofo italiano recoge en varios de sus textos.⁷

El dispositivo agambeniano efectúa además una categorización de lo existente: por un lado se encuentran los seres vivos (o *zoé*, vida no cualificada, término con el que Agamben se refiere a la nuda vida)⁸ y, por otra parte, los dispositivos en los cuales aquellos son «incesantemente capturados».⁹ Del encuentro entre el primer y segundo grupo es como nacen los sujetos. El sujeto es definido como «eso que resulta de la relación y, por así decirlo, del cuerpo a cuerpo entre vivientes y dispositivos».¹⁰

Un mismo individuo puede ser *sujeto* de diversas subjetivaciones: como estudiante, usuario de internet, miembro de algún partido político, transeúnte, etcétera. Incluso la historia misma podría examinarse a la luz del encuentro

7. Véase sobre todo *Che cos'è un dispositivo?*, *op. cit.*, y también: G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Vicenza, Bollati Boringhieri, 2009.

8. Jacques Derrida cuestionará la diferencia que Agamben establece entre *zoé* y *bíos*, ya que según Derrida: «no creo que la distinción entre *bíos* y *zôê* sea un instrumento fiable y eficaz, suficientemente agudo ni —por utilizar el lenguaje de Agamben, que no es aquí el mío— que sea un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante “acontecimiento [así llamado] fundador”. Ni que la categoría de olvido sea aquí lo bastante pertinente para que baste con un filólogo más o menos competente y capaz de discernir entre *bíos* y *zôê* para despertar hoy en día la política a sí misma y hacerla salir de su letargo. Tanto más cuanto que el susodicho filólogo debe reconocer en varias ocasiones que no solo, hace ya tantos siglos, Aristóteles había hablado de *zôon politikon* (y que el “además”: *zôon* + *politikon* es —lo veremos dentro de un momento— un umbral bien frágil) sino que a veces —recordé un ejemplo un poco más arriba a propósito de Dios—, *zôê* designa una vida cualificada y no “desnuda”» (Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 381).

9. «Vi propongo nulla di meno che una generale e massiccia partizione dell'esistente in due grandi gruppi classi: da una parte gli esseri viventi (o le sostanze) e dall'altra parte i dispositivi in cui essi vengono incessantemente catturati» (G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, *op. cit.*, p. 21).

10. «Chiamo soggetto ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi» (*ibid.*, p. 22).

entre el hombre y los dispositivos, como el mismo Agamben lo sostiene en la siguiente cita:

El sujeto [...] no es algo que pueda ser alcanzado directamente como una realidad esencialmente presente en cualquier parte; al contrario, aquel es eso que resulta del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los que ha sido puesto –se ha puesto– en juego... y la historia de los hombres no es quizá otra cosa que el incesante cuerpo a cuerpo con los dispositivos que aquéllos han producidos.¹¹

Sófocles escribía en *Ajax*: «En efecto, en una ciudad donde no reinase el temor, nunca se llevarían las leyes a buen cumplimiento ni podría ser ya prudentemente guiado un ejército si no hubiera una defensa del miedo y del respeto»,¹² lo cual deja en claro que el miedo es una herramienta indispensable para propiciar las condiciones de gobierno en la ciudad, en el ejército, etcétera y es precisamente el sujeto temeroso el requerido para efectuar sobre él un gobierno incondicional, absoluto e ilimitado. Sin embargo, gran parte de la línea filosófico-política ha dejado de lado el análisis de la amenaza como consecuencia de la atención que han recibido otras cuestiones tales como el miedo, la guerra, la seguridad, entre otras, que aun siendo temas relevantes, han eclipsado la atención que aquella merece, sin considerar que la amenaza es la condición *sine qua non* del gobierno.

2. Amenaza y gobierno

Siguiendo la teoría hobbesiana, podría afirmarse que sin miedo no hay gobierno, pero habría que añadir que sin amenaza el miedo no tiene lugar. Con lo anterior se intenta decir que previo al miedo y a las reacciones compulsivas que se desprenden de este, es la amenaza la que aparece en primer término. No basta tampoco su simple aparición, es menester el vislumbriamiento de la misma para que pueda surtir efecto, ya que, de nada valdría la simple latencia de correr un peligro si no se tiene conciencia de ello.

11. Cita original en italiano: «Il soggetto...non è qualcosa che possa essere raggiunto direttamente come una realtà sostanzialmente presente da qualche parte; al contrario, esso è ciò che risulta dal incontro e dal corpo a corpo coi dispositivi in cui è stato messo –si è messo– in gioco...e la storia degli uomini non è forse nient'altro che l'incessante corpo a corpo coi dispositivi che essi hanno prodotto» (G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2012, pp. 80-81).

12. Sófocles, *Ajax*, 1073-1077.

Por poner un ejemplo en el campo de la filosofía política, tal vez el más emblemático, nos referiremos nuevamente a Thomas Hobbes en su obra *Leviatán*. De acuerdo con Elías Canetti, la diferencia entre Hobbes y los teóricos del pensar filosófico-político que llegaron antes y después, se basa en el lugar central en que el filósofo inglés colocó al miedo, y cómo este da fundamento a la política moderna tal y como la conocemos actualmente.¹³ Hobbes mismo recurre con frecuencia al miedo para explicar cómo es que se respeta un pacto entre los hombres, cuáles son las causas que llevan al fin o al comienzo de una guerra y cómo se logra la unidad en un Estado.

Un *Estado por adquisición* es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad».¹⁴

Aun cuando es innegable que en el análisis de Hobbes sobre el poder, el miedo cumple una función gubernamental de primer orden, queda sin ser considerado el papel que la amenaza cumple al interior de su obra. Esta omisión no es exclusiva de Hobbes, pues lo mismo ocurre con otros grandes pensadores de la filosofía política, que han descartado un análisis profundo de la amenaza, siendo esta el dispositivo que da la pauta para que el poder —y en consecuencia la capacidad de gobierno— sea desplegado.

El marco jurídico provee otro claro ejemplo de cómo es que la *ratio* gubernamental precisa de la amenaza para colocar en ella sus cimientos. A nivel legal, se habla de dos tipos de poder: un poder constituido y un poder constituyente. El primero, se aplica para los casos señalados en todo documento legal que deba ser observado, es decir, el poder constituido aplica para los casos que marca la norma. Mientras que el poder constituyente es un poder ilimitado que se aplica a las situaciones que no están contempladas dentro del poder constituido, son pues, excepciones a la regla:

13. Cita original en italiano, traducción propia: «Egli sa che cosa è la paura; il suo calcolo la svela. Tutti quelli che venero dopo, e proveniamo dalla meccanica e la geometría, non hanno fatto che prescindere dalla paura; così questa è dovuta di nuovo rifluire nell'oscurità, dove continua ad operare, indisturbata e innominata». Proprio la centralità della paura è, per Canetti, ciò que determina allo stesso tempo la grandezza e l'insostenibilità di Hobbes». (Roberto Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino, 2006, p. 3).

14. Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1984, p. 162.

La nación –apunta Schmitt en *La dictadura*– está en estado de naturaleza unilateralmente: solo tiene derechos, no obligaciones; el *pouvoir constituant* no está sujeto a nada, en cambio los *pouvoirs constitués* solo tienen obligaciones y no derecho: una curiosa consecuencia de esto es que una parte permanece siempre en estado de naturaleza, y la otra en estado de derecho (o mejor de obligación).¹⁵

Esa zona irrestricta de la ley no es otra cosa más que la amenaza, en virtud de que un poder ilimitado (constituyente) solo puede ser tal conforme a un peligro latente, que no fije sus raíces sobre un punto concreto ni en un tiempo determinado, sino que se encuentre en una constante posibilidad de surgir, de tal suerte que dicho poder se renueve indefinidamente y se asegure un nuevo comienzo incluso en los casos en donde el poder constituido sea suficiente, pues recordemos, que la amenaza siempre será una posibilidad.

Las consideraciones de Carl Schmitt llevaron a Giorgio Agamben a interesarse por el «Estado de excepción», que de la misma forma, se encuentra estrechamente ligado a la amenaza no obstante esta no tenga mayor resonancia dentro del desarrollo teórico agambeniano.

No es casual que en el estudio sobre el Estado de excepción, Agamben utilice la palabra *minaccia* en momentos históricos de suma importancia. Desde la aparición del *hostis* en el antiguo senado romano, así como en el decreto napoleónico de 1811, en el Artículo 48 de la constitución de Weimar, en la petición (y posterior concesión) por parte de Édouard Daladier al parlamento francés sobre la obtención de facultades extraordinarias frente a la *amenaza* de la Alemania nazi y en el Artículo 16 de la constitución de De Gaulle. En todos estos episodios de la historia Agamben recurre al término *amenaza* para explicar cómo surgió en cada caso la necesidad de realizar una excepción a la regla.¹⁶

3. *La amenaza como dispositivo dicotómico*

La historia de la política, y en consecuencia de la gubernamentalidad, se ha escrito con sangre. De suerte que es necesario el descubrimiento o la invención del enemigo para justificar la existencia de la política. En *Políticas de la amistad*, Derrida escribe:

15. Carl Schmitt, *La dictadura*, Madrid, Alianza, 2013, p. 154.

16. Cf. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, sobre todo la nota posterior a la sección 1.4.

Para que haya algo así como *lo* político, hay que saber quién es quién, quién el amigo y quién el enemigo, y hay que saberlo no al modo de un saber teórico, sino al modo de una identificación práctica: saber consiste aquí en saber identificar el amigo y el enemigo. La identificación práctica de sí mismo, y de sí mismo consigo mismo, la identificación práctica del otro, y del otro con el otro, parece que son tan pronto condiciones como consecuencias de la identificación del amigo y del enemigo.¹⁷

Derrida relaciona al enemigo no solamente con la identificación de un saber práctico cualquiera, sino que además, considera a la política como fruto y necesidad derivada de la aparición del enemigo. Del mismo texto, algunas líneas más adelante, el filósofo francés acertará a decir que:

solo un enemigo concreto, concretamente determinado, puede despertar lo político... solo un enemigo real puede sacar lo político de su sueño y como se recordará, de la «espectralidad» abstracta de su concepto; solo él puede despertarlo a su vida efectiva... Pero he aquí que el espectro está alojado en lo político mismo, lo contrario de lo político habita y politiza lo político.¹⁸

La amistad política se basa en la disposición manifiesta de tomar las armas en favor de alguien; en otras palabras, la amistad que tiene lugar en el plano político ocurre cuando existe un enemigo común. Ya Maquiavelo anticipaba algo que solo los grandes movimientos armados del siglo pasado y del presente han comprobado sobradamente: «Siempre sucederá que aquel que no es amigo solicitará neutralidad, y el que es tu amigo te pedirá que lo ayudes con las armas».¹⁹ Los países aliados o amigos, son los que coinciden en el señalamiento de un mismo enemigo, y que por tal razón, acuden al llamado bélico para enfrentarse a la amenaza común.

La invención del enemigo, como sostiene Derrida, da nacimiento a la política, y no obstante, la guerra no es sino uno de los muchos rostros que engloba la amenaza y que vuelven necesario su estudio, conceptualización y categorización. La amenaza, al igual que la hidra de Lerna, multiplica sus cabezas cada vez que se le corta una, de manera que las amenazas adquieren así múltiples formas,

17. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 136.

18. *Ibid.*, p. 160.

19. Cita original en italiano, traducción propia: «E sempre intervorrà che colui che non è amico ti ricercherà dela neutralità, e quello che ti è amico, ti richiederà che ti scuopra con le arme» (Nicolò Macchiaveli, *Il príncipe*, Milano, Garzanti, 2012, pp. 74-75).

que encuentran un referente en ciertas nacionalidades, lenguas, costumbres, religiones, etcétera. Pero no solo eso, la amenaza se extiende desde el ámbito de lo político a la vida cotidiana, a los espacios que anteriormente no eran sujetos de ley. Pareciera entonces como si la amenaza se extendiera hacia espacios más recónditos, dejando pocos espacios libres de su acecho y activando las alarmas que hoy corroboramos hasta el cansancio: el blindaje, la inmunidad, la protección; mismas que contribuyen a hacer sentir con más apremio la necesidad de no encontrarse desamparado frente a tantos peligros inminentes. Buscando respuesta a esta incertidumbre y con la finalidad de encontrar a toda costa resguardo, el sujeto trueca su libertad por una seguridad exigua.

En medio de esta confusión, en la que es moneda común la amenaza amorfa y omnipresente, se encuentra una confusión de términos que oscurecen aun más la precisión y diferenciación entre lo que es una amenaza real y lo que no lo es. Uno de estos casos es el uso indistinto que se hace entre los conceptos de *riesgo* y *amenaza*, que desde luego, conlleva repercusiones que van más allá de lo meramente lingüístico.

Un criterio de diferenciación propuesto por el sociólogo italiano Fabrizio Battistelli para ambos términos es la intencionalidad. El riesgo, en tanto posibilidad latente, carece de una intención consciente y explícita de ocasionar un daño, mientras que la amenaza, al estar inscrita en la potencialidad a semejanza del riesgo, se distingue de este en cuanto existe una intención clara y manifiesta de ocasionar daño:

Solamente la distinción entre la amenaza (como la que el autor del crimen planea para su víctima) y el riesgo (como puede ser considerado el accidente vial *fortuito*, como resultado inesperado y no deseado de un fenómeno que de otra manera es funcional) permite comprender por qué, en caso de un daño semejante, la persona que ha sufrido un daño físico (pongamos por caso, la luxación del espalda) a causa de un incidente vehicular a menudo tiende a presentar una actitud menos emotiva que el mostrado por una persona que ha sufrido un daño físico equivalente por causa de un robo.²⁰

Los criterios de demarcación entre el riesgo y la amenaza obedecen también a una distinción entre la responsabilidad individual y estatal, en razón de que el riesgo se circunscribe mayoritariamente a la esfera individual y las amenazas deben ser enfrentadas principalmente por una entidad colectiva.

20. Fabrizio Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra*, Roma, Donzelli editore, 2016, p. 45.

Distinguir entre aquello que constituye un riesgo de lo que constituye una amenaza significa por un lado separar aquello que es responsabilidad de los otros de lo que es responsabilidad (además) nuestra y, al mismo tiempo, individuar con claridad los instrumentos para gestionar las crisis.²¹

El Estado ha sabido confundir hábilmente riesgos y amenazas para deslindarse de responsabilidades que en teoría le son propias y que gradualmente han sido asumidas de forma individual. El caso paradigmático de esta confusión se observa en la cuestión de la seguridad pública. Es evidente que las instituciones dedicadas a garantizar la seguridad de la ciudadanía han caído en un descrédito que finalmente redonda en la autoprotección, en las medidas individuales con las que cada persona cuenta para hacer frente a un peligro latente que amenaza con ocasionar un daño, cualquiera que este sea: físico, económico o moral.

Es necesario por tanto, mirar en retrospectiva a la teoría filosófico-política con la tarea de encontrar en ella elementos que permitan discernir qué es la amenaza, la función que ha tenido hasta ahora en el plano político, y si es posible o no seguir concibiendo al quehacer político como lo que ha mostrado ser: una gestión y administración de las amenazas. En otras palabras, la filosofía política debe intentar responder a la pregunta de si es posible pensar en una política que pueda justificar su existencia sin necesidad de recurrir a la amenaza.

21. *Ibid.* p. 81.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN Giorgio, *Il regno e la gloria*, Vicenza, Bollati Boringhieri, 2009.
- AGAMBEN Giorgio, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2012.
- AGAMBEN Giorgio, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- BECK Ulrich, *La società del rischio*, trad. al italiano de Walter Privitera, Roma, Carocci, 2015.
- CASTEL Robert et al, *Individuación, precariedad, inseguridad*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- DERRIDA Jacques, *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA Jacques, *Seminario La bestia y el soberano I*, trad. Cristina De Peretti y Delmiro Ochoa, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas*, Torino, Einaudi, 2006.
- ESPOSITO Roberto, *Immunitas*, Torino, Einaudi, 2014.
- HOBBS Thomas, *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1984.
- HUSTER Stefan et al., *Terrorismo y derechos fundamentales*, México, Fontamara, 2013.
- INNERARITY Daniel et. al., *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Madrid, Paidós, 2011.
- LAZZARATO Maurizio, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Roma, DeriveApprodi, 2012.
- LIVIO Tito, *Historia de Roma desde su fundación*, trad. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 2000.
- LUHMANN Niklas, *Sociología del riesgo*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, México, UIA/ITESO, 2006.
- MACCHIAVELI Nicolò, *Il príncipe*, Milano, Garzanti, 2012.
- ROUSSEAU J.J., *El contrato social*, trad. Consuelo Bergés, Madrid, Gredos, 2011.
- SCHMITT Carl, *La dictadura*, Madrid, Alianza, 2013.

CONOCER LA VIOLENCIA: TESTIMONIO, CONFIANZA Y VERDAD*

Vittorio Bufacchi

Traducción de Arturo Aguirre

Esta es una aproximación interrogativa a la epistemología de la violencia: ¿cómo adquirimos conocimiento sobre la violencia? O en otras palabras, ¿cómo sabemos que un acto de violencia está teniendo lugar? En este trabajo discutiré que en la búsqueda de respuesta a estas preguntas el testimonio es la herramienta más pertinente a nuestro alcance. Después de explorar el papel que tiene la confianza y los discursos-actos en la epistemología del testimonio en general, así como del testimonio de violencia en particular, sugiero que además de permitirnos acercarnos al conocimiento sobre violencia, el testimonio también es indispensable para prevenir un acto de violencia que puede devenir en un instrumento de injusticia epistémica.

Así, en la primera parte hablaré sobre los méritos y límites de la respuesta más obvia a la pregunta de cómo el conocimiento sobre violencia es adquirido, a saber: que adquirimos conocimiento sobre violencia perceptivamente, a través de nuestra experiencia personal o directa con la violencia. En la segunda parte exploraré el papel que tiene el testimonio en la obtención del conocimiento de la violencia; mientras que en la tercera parte del trabajo advertiré que el conocimiento de la violencia también lo obtenemos de la recuperación de testimonios desde el trabajo realizado enfáticamente por Comisiones para la Verdad y la Reconciliación alrededor del mundo, centradas en el papel de la confianza en dinámicas del testimonio. Finalmente, en la cuarta parte, deseo proponer que cuando partimos del conocimiento de la violencia es imperativo hacer lugar para el conocimiento testimonial, sin el cual las víctimas de la violencia se convierten en víctimas de la injusticia epistémica.

* Una versión previa de este artículo apareció en idioma inglés en la *Revue Internationale de Philosophie*, 67 (3), 2013 con el título: «Knowing Violence: Testimony, Trust and Truth».

La experiencia de la violencia

En la literatura filosófica sobre la violencia la pregunta de cómo se adquiere conocimiento de la violencia nunca ha sido planteada; probablemente porque se pensó que la respuesta a esta pregunta raya en la trivial obviedad; es decir, que cualquier persona a la que se inflige violencia está segura de saber cómo es que la violencia se ha producido. La sugerencia aquí es simple: adquirimos conocimiento de la violencia a través de experimentarla. A esto le llamaremos argumento de experiencia.

Esta explicación tiene el mérito de tener sentido común en su inminencia: cualquiera que haya sufrido un ataque violento podría decirnos que sabe qué es la violencia. Incluso, alguien podría ir más lejos y afirmar que a menos que hayamos tenido una experiencia en particular, no podemos saber qué es. Una experiencia personal referida a menudo en este sentido es el nacimiento de un niño. Otro ejemplo, esta vez específicamente relacionado con la experiencia de la violencia es la guerra: se dice que únicamente aquellos que han peleado en una guerra saben con certeza lo que la guerra es (una visión poderosamente reflejada en la pobreza de la guerra de Wilfred Owen).

En cierto sentido, nadie puede negar que la directa y personal experiencia de la violencia es un medio para obtener conocimiento sobre lo que ella es. Afirmar lo contrario sería absurdo. Sin embargo, probablemente el argumento de experiencia no es la única forma de adquirir conocimiento ni necesariamente es la más significativa.

Un problema con el argumento de experiencia es que no se puede confiar siempre en las percepciones. Como ya lo he mencionado en otros textos,¹ a veces la violencia ocurre sin que la víctima pueda advertirla, por lo que la víctima no adquiriría conocimiento del acto de violencia. En tales casos (puede remitirse aquí a la violación marital, la violencia doméstica y el vendaje de los pies)² no siempre se oye la voz de la víctima. Una explicación posible es que las víctimas no se dan cuenta, no son conscientes de que han sido violentadas, tal vez porque han llegado a aceptar que aquello a lo que están siendo sujetas está tan generalizado, es lo esperado, lo culturalmente aceptado y, por lo tanto, se encuentra en el marco de lo normal. En estos casos, racionalizan que lo que sea que estén padeciendo no es malo, no puede ser un acto de violencia. En otras palabras, la

1. Véase V. Bufacchi, *Violence and Social Justice*, Basingstoke, Palgrave, 2007.

2. El autor lo refiere como *foot-binding* preponderantemente practicado en China y conocido como «pies de loto» que consiste en impedir deliberadamente el crecimiento de los pies de las niñas mediante la aplicación de vendajes; práctica reservada a las élites dentro de la cultura china, hoy prohibida legalmente [nota del traductor N. T.].

violencia puede ocurrir en situaciones en las cuales la víctima no advierte la violencia, o cuando el conocimiento de ello es suprimido. Como Simpson³ acertadamente nos recuerda: en un ambiente hostil uno puede habituarse a casi cualquier cosa, incluyendo ser herido, por lo que alguien puede sobreponerse en medio de la turbulencia o en la decadencia social y reconocer que ha sido sujeto de la violencia. Lo mismo puede ser dicho en un ambiente cultural que ejerce prácticas de desigualdad, de subyugación y opresión, en donde las víctimas podrían no advertir que están siendo violentadas.

Esto no es trivializar ni disminuir el hecho de que la experiencia de violencia en primera persona regularmente conduce al conocimiento de la misma. Estamos alejados de una postura así. En cambio, hay que enfatizar el hecho de que desde el punto de vista epistemológico lo que indudablemente importa, incluso más que la experiencia de primera persona, es la narrativa de la violencia en primera persona.

En su brillante trabajo *Repercusiones: la violencia y la reelaboración del yo*, Susan Brison fija una nueva apreciación de las narraciones en primera persona como una poderosa herramienta filosófica:

En la filosofía las narraciones en primera persona, especialmente aquellas escritas por quienes tienen puntos de vista ajenos al propio quehacer filosófico, son necesarias por varias razones. Voy a exponer solo tres. Estos relatos son necesarios (1) para evidenciar los prejuicios previamente ocultados en el tema y la metodología de la disciplina; (2) para facilitar la comprensión de (o la empatía con) quienes son diferentes a nosotros mismos; y (3) para poner sobre la mesa nuestros propios prejuicios como académicos.⁴

Brison explicará que las narraciones en primera persona son particularmente útiles en la teoría feminista. Refiere aquí a los trabajos de Virginia Held y Annette Baier para explicar cómo:

Los teóricos que han trabajado la voz personal reconocen sin excepción una característica fundamental de la teoría feminista, la cual consiste en asumir seriamente la experiencia de las mujeres. De igual manera, la teoría del trauma toma a la experiencia de los sobrevivientes con suma seriedad, puesto que no podemos saber qué son *a priori*. Precisamos contar nuestras historias, asegurarnos

3. E. Simpson, «Social Norms and Aberrations: Violence and Some Related Social Facts», *Ethics*, vol. 81, núm. 1, 1970.

4. S. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of the Self*, Princeton, N. J. Princeton University Press, 2002, p. 26.

de escuchar las de los demás, especialmente cuando no son la misma que la nuestra.⁵

Brison está en lo correcto al señalar que, cuando se trata de la violencia, el conocimiento proviene, en parte, a través de la experiencia en primera persona, pero a la par, y en gran medida, a través de narraciones en primera persona. La experiencia directa y personal de la violencia no puede ser la única manera por la cual adquirimos conocimiento de la violencia. Después de todo, fue leyendo a Primo Levi que las generaciones de la posguerra supieron del Holocausto, aunque no estuvieron allí para experimentarlo. De la misma manera, leyendo a Brison es que puedo hacerme una idea del impacto que tiene la violencia traumática en la integridad del yo, aunque nunca me he visto sometido a la dolorosa experiencia que tuvo Brison.

La razón por la que en Brison se ve una fortaleza en las narraciones en primera persona es precisamente porque uno puede adquirir conocimiento de la violencia a través de la experiencia de otros. Dicho en otras palabras es que además de la experiencia personal directa, también podemos adquirir conocimiento de la violencia a través del testimonio; de hecho, se podría afirmar que cuando se trata de la violencia, adquirimos más conocimiento de ella a través del testimonio que de la experiencia directa. Cambiar nuestro enfoque de la experiencia de la violencia en primera persona a las narrativas de la violencia en primera persona puede, de esta manera, ser asumido como un cambio progresivo de énfasis en la epistemología al considerar al testimonio como la fuente principal de conocimiento en este sentido.

Sobre el testimonio

Hasta ahora hemos considerado los méritos y los límites del argumento de experiencia. En lo sucesivo, analizaremos otra aproximación al conocimiento de la violencia. Nos referimos al argumento de testimonio.

El testimonio es, desde luego, un tema muy interesante en la epistemología contemporánea. El lugar clásico para esta literatura es aun el libro de C. A. J. Coady, *Testimonio: un estudio filosófico*.⁶ En este libro innovador, Coady realiza una argumentación convincente para señalar el hecho de que la gran mayoría de lo que afirmamos saber no se consigue a través de la percepción o la inferencia; antes bien, el testimonio es la fuente epistémica de lo que pasa por

5. *Ibid.*, p. 28.

6. C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

el conocimiento. Me gustaría sugerir que este es el caso cuando tratamos con el conocimiento de la violencia.

Advirtamos que el testimonio puede tomar diferentes formas: desde los rumores hasta los documentos escritos. ¿Cómo sabemos que tenemos un cerebro en nuestro cráneo, si muy pocos de nosotros hemos tenido la experiencia directa de ver un cerebro en un cráneo (o incluso fuera de él)? Dicho conocimiento de nuestro cerebro proviene, desde luego, del testimonio de nuestro profesor de biología en nuestros días de estudiantes o, tal vez, de algún material de lectura (ya sea un libro, una revista o un periódico). De igual manera, prácticamente todo nuestro conocimiento científico, e incluso nuestro conocimiento de la historia, proviene del testimonio, de una forma u otra.

Cabe apuntar que el trabajo pionero de Coady sobre el testimonio es más conocido por su refutación de la concepción reduccionista de la evidencia testimonial; según la cual el testimonio es, en el mejor de los casos, una fuente secundaria de conocimiento. Es decir, Coady desafía la visión comúnmente aceptada, la cual se relaciona con la obra de Hume, que afirma que tenemos conocimiento a través del testimonio solo en la medida en que podemos justificar, de manera independiente, la fiabilidad del testimonio a través de alguna fuente más fundamental de creencia racional.

Esta es, por mucho, la parte teórica más esmerada del libro de Coady, tanto en términos cuantitativos de páginas dedicadas por Coady, como en términos de contenido filosófico. Asimismo, proporciona el telón de fondo para la gran mayoría de los comentarios sobre el trabajo de Coady. De momento no me voy a detener en este debate altamente técnico sobre el reductivismo, a pesar de su naturaleza sugerente, dado que también ya ha sido atendido adecuadamente en otro lugar.⁷ En cambio, espero esclarecer aquí un aspecto en relación con la crítica de Coady al reductivismo que probablemente no ha recibido la atención que merece, a saber, el rechazo de lo que él llama el «juicio egocéntrico» [*egocentric predicament*], que constituye un punto de partida natural para la mayoría de la epistemología tradicional.

El juicio egocéntrico enuncia que las preguntas por el conocimiento inevitablemente conllevan preguntar sobre mi conocimiento o mi percepción:

Cuando se piensa en investigar al conocimiento de una forma sistemáticamente filosófica, puede parecer de alguna manera inevitable partir del yo epistemológicamente aislado; comenzar con la idea de un individuo quien por principio

7. Véase por ejemplo J. Lackey y Sosa E. (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford, Oxford University Press, 2006; y E. Fricker, «Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony», *Mind*, vol. 104, no. 414, 1995, pp. 393-411.

carece de conocimiento alguno, entonces nos preguntamos lo que sería para él adquirirlo. Así, parecerá natural desde ese punto de partida enfocarse en las percepciones del individuo o, aun más limitadamente, en sus sensaciones.⁸

Coady nos invita a abandonar esta enunciación egocéntrica, y por lo tanto, a cambiar el enfoque del individuo hacia la comunidad. Como explica Coady: «Si cambiamos el enfoque hacia esta vía será natural ver nuestro punto de partida abarcando nuestro conocimiento y no exclusivamente mi conocimiento».⁹ El aspecto que Coady está construyendo aquí es que un individuo conocerá algunas cosas que no son de dominio público o incluso conocidas de manera general; pero, de igual manera, lo que sabemos como comunidad, no necesariamente será conocido por cada individuo.

Con este cambio de enfoque de la premisa egocéntrica a la premisa comunal quiero referirme a la enunciación comunal de Coady. Pues sorpresivamente este es un aspecto del trabajo de Coady que no ha atraído mucho la atención, tal vez porque Coady dedica solo algunas páginas de este aspecto de su teoría, aunque el principal impacto de la labor de Coady ha sido asumido por lo que es ampliamente conocido en la literatura como epistemología social. Cuando se trata del conocimiento de la violencia, la enunciación comunal juega un papel determinante.

Testimonios de violencia

Desde 1973, han existido más de 20 Comisiones para la Verdad y Reconciliación en todo el mundo; la más conocida de todas es probablemente la Truth and Reconciliation Commission (TRC por sus siglas en inglés), establecida en Sudáfrica después del fin del régimen del Apartheid.¹⁰ Tan solo en América Latina hay 13 Comisiones para la verdad.¹¹ Estas comisiones muestran gran diversidad, y como afirman Avruch y Vejarano: «Funcionan en una amplia variedad de entornos sociopolíticos con diferentes niveles de apoyo [...]».

8. C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, op. cit., p. 149.

9. *Ibid.*, p. 150.

10. Consúltese la vasta bibliografía que refieren K. Avruch y B. Vejarano, «Truth and Reconciliation Commissions: A Review Essay and Annotated Bibliography», *OJPCR: The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, vol. 4, no. 2, 2002, pp. 37-76.

11. Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Uruguay.

recursos y limitaciones, y con diversos grados de éxito».¹² Al mismo tiempo, lo que parecen tener en común estas comisiones es la creencia fundamental, o la esperanza, de que al informar la verdad es posible trazar una línea entre los crímenes pasados y el nuevo orden político, de modo que la verdad sea un sustituto de la justicia legal, juicios y el castigo. Esto sugiere que las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación son primero que nada y ante todo «reconciliación», no justicia y mucho menos venganza.

Desde un punto de vista estrictamente filosófico, las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación son realidades fascinantes. Estas instituciones se ocupan, de manera frontal, de dos de los temas más enfáticamente problemáticos de la metafísica y la epistemología: primero, la naturaleza de la verdad y el papel del testimonio en la adquisición del conocimiento; pero, lo que es aun más destacable es que se esfuerzan por superar la brecha entre estos dos puntos conflictivamente filosóficos, sugiriendo que podemos establecer la verdad recopilando testimonios, más precisamente el testimonio de testigos.

Dada la afinidad entre lo que dicen los filósofos y lo que hacen las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación, es para destacar que los filósofos hayan mostrado poco interés en el trabajo sobre la verdad y el testimonio realizado por las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación. Consideremos, por ejemplo, a Bernard Williams que en *Verdad y veracidad* escribe:

Asimismo dejaré de lado un tema particularmente interesante, el papel de la veracidad en la transición del gobierno autoritario al gobierno democrático. Instituciones como la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica marcan un nuevo y significativo desarrollo. [...] La pregunta es cómo estas prácticas se relacionan con la justicia [...]. También cabe preguntar hasta qué punto el proceso tiene la intención de preservar la memoria de las víctimas del régimen pasado. [...] Estas preguntas se encuentran profundamente relacionadas con nuestras concepciones de confrontar la verdad y vivir una vida política honesta, pero nos llevarían demasiado lejos, hacia un territorio que no puedo fingir que entiendo.¹³

Williams está en lo cierto: «estas preguntas requerirán, como él afirma, una «compleja discusión empírica», pero el hecho de que sean complejas o empíricas no es una razón para que los filósofos omitan estas preguntas.

12. K. Avruch y B. Vejarano, «Truth and Reconciliation Commissions», *op. cit.*, p. 37.

13. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 209.

Ahora bien las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación son filosóficamente interesantes por al menos dos razones. En primer lugar, las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación son un buen ejemplo de cómo el conocimiento testimonial no solo se construye socialmente, sino, a la par, cómo el conocimiento contenido por el *testificante* individual fluye a los contextos sociales. En segundo lugar, que el valor de un testimonio no radica exclusivamente en la transmisión de las afirmaciones de la verdad, como se ha sugerido muy a menudo, sino que el acto de habla [*speech-act*] al realizar un testimonio también es intrínsecamente valioso. Esto es, el acto de dar testimonio y el acto de tomar un testimonio, son ambos valiosos tanto debido al reconocimiento mutuo de la confianza que se concede a los actores involucrados en este acto de habla en particular.

Que el testimonio desempeña un papel fundamental como fuente de conocimiento es aun discutible. Además, cabe destacar que el testimonio solo funciona sobre la base de la confianza. La confianza juega un papel determinante en la aceptación del testimonio como fuente de nuestro conocimiento. En otras palabras, el testimonio (y por lo tanto la transferencia del conocimiento) solo tiene éxito si hay confianza, o como dice John Hardwig: «la confianza de los miembros de las comunidades epistémicas es el fundamento último de gran parte de nuestro conocimiento».¹⁴ La confianza es una entidad difícil de cuantificar o incluso de explicar, y que gran parte de nuestro conocimiento se base en la confianza, plantea algunas preguntas inquietantes.

Esto explica en parte por qué en gran medida la literatura filosófica sobre el testimonio se centra en la cuestión de la confianza. ¿Nuestra confianza en el testimonio de otra persona es acrítica e indiscriminada? Y si es discernida, ¿qué condiciones deben existir antes de confiar en su testimonio? El meollo sobre el testimonio, como nos señala Coady, es que se trata una forma de actos de habla. Coady explica las convenciones que rigen el acto de habla de testificar de la siguiente forma:

Un hablante S testifica haciendo alguna declaración P si y solo si:

- (1) Su afirmación de que P es evidencia que P y se ofrece como evidencia de que P.
- (2) S tiene la competencia, autoridad o credencial pertinentes para declarar con veracidad que P.
- (3) La afirmación de S que P es relevante para alguna discusión o una cuestión sin resolver (¿qué puede o no puede ser P?) y está dirigida a aquellos que necesitan la evidencia al respecto.

14. John Hardwig, «The Role of Trust in Knowledge», *Journal of Philosophy*, vol. 88, 1991, p. 694.

El testimonio no es cualquier acto del habla ilocucionario [*illocutionary speech-act*],¹⁵ sino uno inmerso en la confianza y la confiabilidad. Keith Lehrer¹⁶ señala que el conocimiento testimonial requiere confiabilidad tanto por parte del hablante como del oyente involucrados en un intercambio dado. El acto de dar y escuchar un testimonio, y tomarlo como evidencia de conocimiento, se basa en la condición de un reconocimiento mutuo de confianza y respeto de los actores involucrados.

Las capacidades potencialmente emancipadoras del testimonio se deben a la enunciación comunal [*communal predicament*] del testimonio y a su proyección de confianza. Hay evidencia empírica que respalda esta afirmación, como lo indica la experiencia de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Guatemala en la década de 1990. En 1996 Guatemala puso fin a una guerra civil entre el gobierno autoritario –respaldado por las fuerzas armadas– y las fuerzas rebeldes. El conflicto armado había durado 36 años, durante los cuales no solo se dio fin a la vida de 200 mil personas (en su mayoría mayas indígenas), sino que catapultó a Guatemala a la cima de una agrupación muy especial: el país con peor registro de derechos humanos en América Latina. Desde entonces, las Naciones Unidas han reconocido un genocidio llevado a cabo por la dictadura militar de los presidentes Lucas García y Ríos Montt contra la población indígena entre 1981 y 1983. En diciembre de 1996 se firmó un tratado de paz que oficialmente puso fin a la guerra civil. Una de las condiciones para firmar el tratado de paz fue la creación de una Comisión para la Verdad. Como se pudo comprobar posteriormente, Guatemala no tuvo una sino dos Comisiones para la Verdad. Aparte del informe oficial de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), llamado «Guatemala: memoria del silencio», también existió Guatemala: ¡nunca más! un informe independiente del «Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica» de la Iglesia Católica en Guatemala. Ambos documentos coincidieron en las siguientes conclusiones:

-200.000 personas murieron en la guerra civil de 36 años; 132.000 de ellos murieron bajo los gobiernos de Lucas García y Ríos Montt entre 1981 y 1983.

-83% de esas víctimas pertenecían a los pueblos indígenas mayas de Guatemala.

-626 masacres se cometieron contra las comunidades mayas.

15. Desde la lingüística el acto ilocucionario refiere a un acto realizado por un hablante en virtud de pronunciar declaraciones, negaciones o preguntas. Para actos ilocucionarios véase William P. Alston, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*, Ithaca, Cornell University Press, 2000 [N. T.].

16. Keith Lehrer, «Testimony and Trustworthiness», *The Epistemology of Testimony*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

-93% de todas las violaciones graves de derechos humanos fueron ejecutadas directamente por el ejército guatemalteco o por otros organismos estatales (grupos paramilitares).

-El ejército cometió actos de genocidio contra los pueblos mayas de Guatemala, particularmente durante los años 1981 y 1983.

En Guatemala, la Comisión de Esclarecimiento Histórico tomó testimonio de 9 mil víctimas de guerra, así como de organizaciones de la sociedad civil, individuos y comunidades guatemaltecas binacionales en Estados Unidos. La comisión también solicitó documentación escrita de todos los actores nacionales y extranjeros en la guerra, incluyendo a Estados Unidos y al ejército guatemalteco.¹⁷ A las 9 mil víctimas de la guerra que se presentaron para dar su testimonio se les pidió que contaran sus experiencias; es precisamente esta confianza en la memoria lo que explica la precariedad del conocimiento basado en el testimonio. El problema aquí es que los recuerdos son notoriamente poco fiables en el mejor de los casos, y más aun cuando se le pide a una persona que recuerde acontecimientos traumáticos. Como Beatriz Manz,¹⁸ conmovedoramente se interroga en relación con la escalada épica de la violencia en Guatemala entre los años 1970 y 1980: «¿Cómo recordar sucesos tan traumáticos que olvidarlos parece un acto de redención?»

Existe una vasta literatura sobre la necesidad de recuperar la memoria de la situación de los mayas en la guerra civil. Este proyecto plantea una serie de dificultades, en parte porque el ejército se propuso intencionalmente legitimar su brutalidad falsificando la verdad. El ejército se basó en el terror devastador como medio para remodelar los recuerdos colectivos, como indica Zur: «toda la historia de la violencia puede ser leída como una guerra contra la memoria, una falsificación orwelliana de la memoria, una falsificación de la realidad».¹⁹ Pero también, en parte, porque, como nos recuerda Primo Levi, el pasado puede ser una carga insostenible, que las víctimas de la violencia reinventan:

Más numerosos son los que levan anclas, se alejan, momentáneamente o para siempre, de los recuerdos genuinos, y fabrican por sí mismos una realidad

17. Véase S. Jonas, *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*, Boulder, Co., Westview Press, 2000.

18. Beatriz Manz, «Reflections on Remembrance: Voices from an Ixcán Village», en S.E. Eckstein and T.P. Wickham-Crowley (eds.), *What Justice? Whose Injustice? Fighting for Fairness in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 313.

19. J. Zur, *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder, Co., Westview Press, 1998, p. 159.

conveniente. El pasado es una carga para ellos; sienten repugnancia por las cosas hechas o sufridas y tienden a reemplazarlas con otras.²⁰

Dados los conocidos y ampliamente documentados problemas de aceptación de la verdad basada en testimonios en el contexto de experiencias traumáticas, como son los genocidios, ¿qué podemos aprender de la labor de la Comisión para la Verdad en Guatemala? Antes que todo, podemos aprender que el conocimiento, como sugiere Coady, es mucho menos individualista de lo que pensamos. El aspecto importante para recordar acerca de la memoria es que se forma colectiva y socialmente. Como nos sugiere Manz: «la memoria colectiva, por definición, es un producto social, pero la memoria individual también fluye del contexto social».²¹ A pesar de que los 9 mil testigos de la guerra civil guatemalteca que dieron sus testimonios fueron invitados a dar su propia versión personal de los acontecimientos, de hecho lo que la gran mayoría de ellos hacían era expresar sus recuerdos colectivos socialmente formados. A la pregunta específica: «dime qué sabes», respondieron individualmente: «esto es lo que sabemos».

El argumento presentado aquí, mismo que sostiene que el acto de dar testimonio en Guatemala no es una indicación individual sino que un asunto comunitario, es respaldado en parte, al menos, por la tradición literaria conocida como narrativa testimonial o testimonio. La narrativa testimonial se denomina una categoría amplia y flexible de textos de no ficción que registran los eventos contemporáneos desde la perspectiva de los participantes directos o testigos. De hecho, la literatura testimonial no solo se deriva de la idea de dar testimonio, sino que también obtiene su fuerza intelectual y emotiva de esta fuente. La literatura testimonial casi siempre tiene un propósito político, en la medida en que comparte un compromiso explícito para denunciar la represión y el abuso de la autoridad, crear conciencia de los lectores y ofrecer una visión alternativa a la oficial, a la hegemónica. Esto explica, en parte, por qué tradicionalmente el testimonio se ha asociado con los «sin-poder» [*powerless*]. Hay buenas razones para pensar que las 9 mil personas que dieron sus testimonios en Guatemala a la Comisión para la Verdad estaban dando un testimonio personal, no un testimonio científico.²²

20. Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, New York, Vintage, 1988, p. 27.

21. Beatriz Manz, *Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 316.

22. Sobre el Testimonio, consúltese J. Beverley, *Testimonio: On the Politics of Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004.

En segundo lugar, y quizá lo más relevante, que resulta de este complejo cuadro de la memoria social es que invierte el papel de la confianza en el análisis epistémico del testimonio. Según la versión comúnmente aceptada del testimonio en la epistemología, para que un testimonio cuente como conocimiento se debe confiar en la fuente del testimonio. Pero la memoria colectiva invierte su posición en esta relación de confianza: no se trata simplemente de un asunto que aquellos que trabajan para la Comisión para la Verdad se cercioren si confían en el testimonio de cierto individuo, sino que también se trata de que aquellos que dan testimonio confíen en aquellos que dicen perseguir el establecimiento de la verdad formulando preguntas sobre el pasado.

Como dice Coady, el testimonio es ante todo un acto del habla. El acto de escuchar un testimonio, y de tomarlo como prueba para establecer la verdad, da reconocimiento a las voces que durante muchos años si no siglos, como en el caso de los mayas, han sido silenciadas. Una Comisión para la Verdad y Reconciliación no nos proporciona una situación del habla idónea, como lo define Habermas; pero es, por otra parte, un ejercicio importante en la construcción de la confianza, basado en el acto del habla de testimonio. En virtud de la enunciación comunal [*communal predicament*], no estamos hablando simplemente de confiar o no confiar en un solo individuo, sino de confiar en toda una comunidad. Por ello se vuelve tan importante el acto político de escuchar testimonios en el contexto de una Comisión para la Verdad y la Reconciliación. No se trata de un tema de determinar la veracidad de ciertos acontecimientos, sino más bien de construir un nuevo discurso político basado en la confianza, en donde las víctimas de la injusticia histórica advierten que sus voces pueden, quizás por primera vez, ser escuchadas. Este reconocimiento es crucial para aquellos quienes sufrieron violencia para reconstruir su identidad como algo más que víctimas.

Conocimiento, violencia e injusticia epistémica

Todos sabemos que la violencia puede ser una tragedia personal, o una calamidad política, o ambas, no obstante, todavía es necesario preguntarnos qué es exactamente lo que sabemos acerca de la violencia y cómo sabemos lo que sabemos sobre de la violencia. En su trabajo sobre los efectos del trauma en la identidad personal, Susan Brison enfatiza la importancia moral y epistémica de una narración en primera persona. Hemos visto cómo la narración en primera persona también está en el corazón de los testimonios recogidos por las Comisiones para la Verdad y la Reconciliación alrededor del mundo. En ambos casos, parece que el conocimiento de la violencia proviene, en primer lugar y sobre todo, de testimonios de violencia. Esto apunta que la

epistemología de la violencia está estrechamente vinculada con la epistemología del testimonio.

En su consideración sobre la epistemología del testimonio, Coady sostiene, entre otras cosas, que el testimonio es un acto del habla, y que en nuestras investigaciones epistémicas debemos asumir un cambio de las premisas individuales a las comunales, o del juicio egocéntrico a la enunciación comunal [*communal predicament*]. En este ensayo he argumentado que una epistemología de la violencia se beneficiaría al reconocer las narrativas en primera persona de la violencia como actos del habla y que estos testimonios de violencia hablan de lo que sabemos y no únicamente de lo que yo sé.

Reconocer el valor de las narraciones en primera persona es importante por diferentes razones. A nivel personal beneficia al narrador, quien consigue ser escuchado y creído, pues si la violencia es una trasgresión a la integridad de alguien, las narrativas en la primera persona promueven su reintegración. Como explica Brison, para los sobrevivientes del trauma infligido por otros [*human-inflicted trauma*] dichas narraciones en primera persona operan a través de recuerdos traumáticos, lo cual implica pasar de ser el objeto del discurso de otra persona a ser el sujeto de la narración propia, esto es:

El acto de dar testimonio del trauma facilita este cambio, no solo transformando la memoria traumática en una narrativa que puede ser trabajada en el sentido de sobreviviente en la visión de sí y del mundo, sino además en la reintegración del sobreviviente dentro de una comunidad, reestableciendo conexiones esenciales para la personalidad.²³

Pero hay más. Aparte de los beneficios directos para el narrador, las narraciones en primera persona también son significativas a nivel comunal. En su libro más reciente *Injusticia epistémica* [*Epistemic Injustice*], Miranda Fricker explica con gran detalle los efectos epistémicos de la injusticia testimonial. La injusticia testimonial se produce cuando alguien es agraviado específicamente en su calidad de cognoscente. Cuando un hablante o un narrador recibe menos credibilidad de la que debería tener está siendo agraviado en la medida en que es socavado, desacreditado y no tratado con el debido respeto como sujeto de conocimiento. En palabras de Fricker: «el hecho central de la injusticia testimonial es el déficit de credibilidad perjudicial para la identidad».²⁴

23. S. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of the Self*, op. cit., p. 68.

24. M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 28.

Fricker explica cómo socavar a alguien en tanto *cognoscente* es una herramienta poderosa que a menudo se utiliza como mecanismo de silenciamiento; así, la injusticia testimonial puede silenciar a alguien prejuizando maliciosamente su palabra. La operación de ser silenciado es una experiencia muy conocida entre las minorías perseguidas: no es una coincidencia que el título del informe oficial de la Comisión para la Verdad y Reconciliación de Guatemala (oficialmente la Comisión de Aclaración Histórica) se denominara «Memoria del Silencio», dado que trataba de recuperar la verdad de los recuerdos que habían sido silenciados. El punto aquí es que negar el conocimiento de la violencia que proviene de los testimonios para silenciar a las víctimas de la violencia, individual y comunitariamente. Lo cual es, en otras palabras, cometerles una injusticia.

Para los guatemaltecos que daban sus testimonios ante la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, ser escuchados y creídos significaba ser tratados con el debido respeto como sujetos de conocimiento; un requisito previo e indispensable para recuperar su memoria colectiva. Manz señala con razón que en un nivel la memoria refleja la lucha de un individuo al tratar con el pasado, pero en otro nivel la memoria es colectiva y socialmente conformada: «en Guatemala el acto de recordar, el solo acto de volver a contar, es un suceso politizado y altamente cargado, lleno de peligros. No es de extrañar, las personas tienden a dar información parcial y, a menudo desinformación [...] hasta que la confianza sea establecida». En última instancia, el conocimiento de la violencia que proviene de los testimonios de violencia genera apoderamiento [*empowering*], y la negación de tal conocimiento es un acto de injusticia.

Conclusión

¿Cómo sabemos qué es la violencia? ¿Cómo adquirimos conocimiento de la violencia? He argumentado que, en un esfuerzo por responder a estas preguntas, la epistemología del testimonio es la herramienta más poderosa a nuestro alcance. Los testimonios de violencia son narraciones en primera persona de la violencia, por lo tanto, a menos que las narraciones en primera persona sean reconocidas y legitimadas como filosófica y epistemológicamente valiosas, nuestro conocimiento de la violencia estará seriamente comprometido. Pero el valor de estos testimonios de violencia no recae simplemente en la transmisión de las afirmaciones de verdad [*truth-claims*], aunque eso es parte de su valor, por supuesto. Antes bien, el acto del habla de dar un testimonio también es intrínsecamente valioso. El hecho de dar un testimonio de violencia, de ser escuchado y creído, es esencial para la víctima

de la violencia en el proceso de reconstrucción del sentido de sí misma y de la personalidad que había sido destruida por el acto de violencia.

Además, aparte de soportar la violencia infligida en ellos, estas víctimas a menudo sufren una injusticia aun más: se les margina como fuentes creíbles de conocimiento. Esto es válido para todas las víctimas de la violencia, desde las víctimas de violencia sexual de género hasta las víctimas de genocidio; todas ellas, a menudo se ven víctimas de dos formas de violencia: primero el ataque directo y, posteriormente, la injusticia epistémica. Reconocer la validez de los testimonios de la violencia en forma de narrativas en primera persona, en cuanto una vía de adquirir conocimiento de la violencia, lo mismo que una manera de reconocer la credibilidad del narrador, es quizás el antídoto más fuerte contra la injusticia epistémica.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER J., «Testimony, Trust, Knowing», *Journal of Philosophy*, no. 91, 1994, pp. 264-275.

AVRUCH K. y Vejarano B., «Truth and Reconciliation Commissions: A Review Essay and Annotated Bibliography», *OJPCR: The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, vol. 4, no. 2, 2002, pp. 37-76.

BEVERLEY J., *Testimonio: On the Politics of Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004.

BRISON S., *Aftermath: Violence and the Remaking of the Self*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BUFACCHI V., *Violence and Social Justice*, Basingstoke, Palgrave, 2007.

COADY C.A.J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

FRICKER E., «Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony», *Mind*, vol. 104, no. 414, 1995, pp. 393-411.

FRICKER M., *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

GOVIER T., *Forgiveness and Revenge*, London, Routledge, 2002.

HARDWIG J., «The Role of Trust in Knowledge», *Journal of Philosophy*, no. 88, 1991, pp. 693-708.

IGNATIEFF M., «Articles of Faith», *Index of Censorship*, no. 25, 1996, pp. 110-122.

JONAS S., *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*, Boulder, Co., Westview Press, 2000.

LACKEY J. y Sosa E. (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LEHRER K., «Testimony and Trustworthiness», en Lackey, J. and Sosa, E. (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LEVI P., *The Drowned and the Saved*, New York, Vintage, 1988.

MANZ B., *Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala*, Albany, State University of New York Press, 1988.

MANZ B., «Reflections on Remembrance: Voices from an Ixcán Village», en S.E. Eckstein y T.P. Wickham-Crowley (eds.), *What Justice? Whose Injustice? Fighting for Fairness in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 2003.

SIMPSON E., «Social Norms and Aberrations: Violence and Some Related Social Facts», *Ethics*, vol.81, no.1, 1970.

VERDEJA E., *Unchopping a Tree: Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*, Temple University Press, 2009.

WILLIAMS B., *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

ZUR J., *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder, Co., Westview Press, 1998.

ESPACIOS DE DESAPARICIÓN: CUANDO LA TEORÍA CRÍTICA DEL ESPACIO AYUDA A PENSAR LA VIOLENCIA

Pamela Colombo

Introducción

¿Se puede hablar de la construcción social del espacio en contextos de violencia extrema? ¿Cómo se habita en lugares que fueron marcados por la desaparición? ¿Cómo se percibe el espacio bajo condiciones de violencia y alteración de los sentidos? ¿Cómo se construyen representaciones espaciales en contextos de violencia extrema? ¿Qué rol juegan estos relatos en la construcción misma de los espacios de violencia?

Partiendo de un abordaje interdisciplinario que se sitúa entre la sociología, la antropología social y la geografía crítica, el objetivo general de este escrito consiste en reflexionar sobre cómo analizar situaciones de violencia extrema a partir de desarrollos provenientes de la teoría crítica del espacio (retomando desarrollos teóricos principalmente de Henri Lefebvre, David Harvey, Doreen Massey, Gillian Rose). Lo que se propone aquí es un abordaje teórico hasta el momento poco explorado, que intenta pensar la manera en que se construye socialmente el espacio en contextos de violencia de Estado. Este trabajo se apoya en la investigación realizada en torno a la construcción social de los *espacios de desaparición* en Argentina, en la cual se analizó particularmente el modo en que los sujetos viven e imaginan los espacios donde la desaparición forzada de personas tuvo lugar, tomando como caso de estudio la provincia de Tucumán (1975-1983).¹

1. El análisis de este artículo se asienta en cinco trabajos de campo efectuados del 2007 al 2012, llevado a cabo en el marco de la investigación doctoral «Espacios de desaparición. Espacios vividos e imaginarios tras la desaparición forzada de personas (1974-1983) en la provincia de Tucumán, Argentina», defendida en la Universidad del País Vasco en noviembre de 2013, bajo la dirección de Gabriel Gatti y Reyes Mate. Dentro de esta investigación se realizaron 50 entrevistas. Las personas entrevistadas fueron afectados directos por la desaparición forzada y vivieron en Tucumán durante el período de la dictadura militar. La mitad de las entrevistas fueron hechas en la capital y

Preguntarse por el vínculo entre el espacio y los procesos de violencia ocurridos en el pasado es una pregunta que apela directamente a las dinámicas que estructuran nuestro presente. El modo en que pensamos el espacio, en que somos en el espacio o en que nos ubicamos en él, permite o impide determinadas posibilidades de acción. El espacio en donde imaginamos que nuestro cuerpo se situaba o se sitúa, brinda coordenadas que influyen los modos de ser y estar, los modos de interactuar con los otros, inclusive los modos en que hablamos sobre nosotros mismos. Este texto es una exploración sobre lo que los sujetos dicen sobre los espacios de violencia y, simultáneamente, es una indagación sobre el modo en que la reconfiguración material del espacio intenta producir cambios en determinados discursos y prácticas.

La desaparición forzada de personas fue utilizada por el Estado argentino para desarticular el movimiento social que estaba comenzando a disputarle esferas de poder y que ponía en entredicho el monopolio de la violencia. Las desapariciones comenzaron en 1975 en pleno período democrático en la provincia de Tucumán, pero tuvieron lugar a nivel nacional y de manera sistemática a partir del golpe de Estado que instauraría la dictadura militar de 1976 a 1983. Las desapariciones fueron llevadas a cabo por el conjunto de las Fuerzas Armadas que articuló la represión a partir de lo que he dado por llamar una *constelación de espacios de desaparición*: el espacio del secuestro (la casa), el espacio de los traslados, el espacio concentracionario (los centros clandestinos de detención) y el espacio de ocultamiento de los cuerpos.²

Partiendo de los *relatos de memoria* de los que fueron más *directamente afectados* por la desaparición forzada de personas, la intención es indagar sobre los efectos que aun tiene la violencia estatal en el presente. Entre la multiplicidad de actores que se podrían analizar —que tienen injerencia en la construcción de los espacios de desaparición—, se trabajó con aquellos que fueron más directamente afectados por este proceso: los familiares de desaparecidos, los sobrevivientes de Centros Clandestinos de Detención (CCD), y los militantes de partidos de izquierda y miembros de sus organizaciones armadas. Se retomará como base del análisis teórico un extenso trabajo etnográfico realizado entre 2007 a 2012.

El objetivo de este escrito es aproximarse a una comprensión crítica de la manera en que los espacios de violencia se constituyen, haciendo especial hincapié en el relato de memoria de las víctimas (se tomará como ejemplo principal el espacio concentracionario). El capítulo se estructura de la siguiente

alrededores, y la otra mitad en la zona rural del sur-oeste donde tuvo lugar el Operativo Independencia.

2. Pamela Colombo, *Espacios de desaparición. Espacios vividos e imaginarios tras la desaparición forzada de personas (1974-1983) en la provincia de Tucumán*, Tesis doctoral en Sociología, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2013.

manera: 1) contexto histórico de la emergencia de la figura del detenido-desaparecido en Argentina, 2) un breve estado de la cuestión teórico para situar el giro espacial dentro de los estudios sobre la violencia, 3) desarrollos teóricos para pensar el espacio como relacional, 4) los espacios de desaparición como insertos dentro de una constelación de espacios-tiempos, y 5) la novedad que arroja la utilización de este marco teórico al pensar los espacios de desaparición.

I. La desaparición en contexto

Para contextualizar la figura de la desaparición forzada hay que señalar que aunque hoy es ya una categoría universal dentro del derecho humanitario internacional, el término *desaparecido* ha sido *acuñado* a partir de lo ocurrido durante la dictadura militar en Argentina (1976-1983).³ Este período dictatorial se distingue de los precedentes ya que utilizó de manera sistemática la técnica de aniquilación por desaparición forzada de personas, que se articuló principalmente a partir del funcionamiento de Centros Clandestinos de Detención.⁴ El número de desaparecidos en toda Argentina es incierto, pero dependiendo de los organismos consultados la cifra oscila entre 9.000 y 30.000 personas. La desaparición forzada de personas, como técnica de aniquilación sistemática empleada por el Estado, implicó la ausencia de información que permita certificar la muerte del individuo, la ausencia de un cuerpo y de una sepultura para esa persona que fue detenida-desaparecida, y los rituales funerarios que se truncan a partir de una duda que pareciera nunca terminar. El desaparecido se queda en el entre, en una suerte de espacio *liminal* ya que el tiempo y espacio de su muerte se suspenden.⁵ Esta muerte irresuelta repercute también profundamente en las coordenadas espacio-temporales que organizan la vida cotidiana de aquellos que han sobrevivido.

Si atendemos al contexto tucumano —donde se focalizó mi trabajo de campo—, ya a partir de febrero de 1975 las desapariciones comenzaron a ser sistemáticas. La ocupación militar del sur de Tucumán, conocida como Operativo Independencia, tuvo por objetivo explícito aniquilar a los sectores *subversivos* de

3. G. Gatti, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido de los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

4. Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

5. L. Panizo, «Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida», en *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*, C. Hidalgo, CLACSO, 2011.

esta provincia, y en particular eliminar a la guerrilla rural Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez del PRT-ERP asentada en el monte. Paralelamente a la construcción del sistema de desaparición forzada en la provincia, los militares llevaron a cabo también un proceso de reconfiguración espacial en el que cabría destacar el despliegue de miles de miembros de las Fuerzas Armadas en el territorio, la creación de bases militares, un férreo control sobre la población civil que vivía en la zona, desplazamientos forzosos de población, censos e inclusive fundación de nuevos pueblos.

El análisis de los espacios de desaparición propuesto aquí se realiza en tanto que espacios recordados en la actualidad y, por lo tanto, en un contexto particular y diferente de aquel en el cual emergieron. Los años en que se llevaron a cabo los trabajos de campo para esta investigación (del 2007 al 2012) fueron años signados fuertemente por políticas de la memoria que impulsaron los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2008-2015). Esta década en Argentina, enmarcada dentro de lo que se podría denominar como un *boom memorialístico*, impregna de elementos y dinámicas contemporáneas los relatos sobre lo ocurrido, afectando así también la manera en que los espacios de desaparición son recordados.

El espacio legado por regímenes dictatoriales pervive aun hoy de diferentes maneras en el entramado de espacios de la vida cotidiana: siguen allí los edificios que fueron utilizados como Centros Clandestinos de Detención, las casas marcadas por los secuestros, las calles por donde los desaparecidos fueron trasladados, los lugares donde el rumor sobre la existencia posible de fosas comunes pareciera tragárselo todo. Una constelación de espacios en donde la desaparición forzada de personas tuvo lugar y con la cual los sujetos que han sobrevivido siguen viviendo, imaginan, le ponen palabras.

Lejos de la corriente de estudios sobre *lugares de memoria*,⁶ el objetivo no consiste en analizar ni monumentos ni placas conmemorativas ni Centros Clandestinos de Detención recuperados ni museos de la memoria. Tampoco desentrañar lo que *habría ocurrido* en cada uno de los *espacios de desaparición*, sino analizar de qué manera estos lugares son vividos e imaginados casi cuarenta años después del inicio de la dictadura militar.

II. Pensar la violencia a partir del giro espacial

El objetivo central de este capítulo consiste en reflexionar sobre cómo analizar situaciones de violencia extrema a partir de herramientas teóricas provenientes de la geografía crítica. Desde la década de 1960, en las ciencias

6. P. Nora, *Les lieux de mémoire: La République*, París, Gallimard, 1986.

humanas y sociales se produjo lo que se conoce como el *giro espacial*, que ha vuelto críticamente sobre el concepto de espacio y lo ha llevado al centro del debate. Hasta ese momento, el espacio solía pensarse como un reducto vacío, geométrico y preexistente a lo social, que era simplemente llenado con cosas o acciones.⁷ Los trabajos que se inscriben dentro del *giro espacial* han demostrado que el espacio no permanece inmóvil, sino que por el contrario es socialmente producido a la vez que una dimensión esencial para adentrarse en las dinámicas propias de la vida social.⁸ Sin embargo, el vínculo entre las teorías críticas del espacio y los procesos de violencia extrema han sido hasta ahora poco explorado⁹ y son escasos los trabajos que emplean concepciones críticas del espacio para realizar trabajo etnográfico.¹⁰

El vínculo entre procesos de violencia política y espacio ha sido abordado por lo general en relación con las reconfiguraciones materiales producidas en la infraestructura material.¹¹

En estos trabajos se utilizan herramientas provenientes de los estudios sobre cultura material, arqueología de conflictos recientes, o arquitectura forense.¹²

7. La mayoría de estos presupuestos pueden rastrearse dentro del marco de tradiciones de pensamiento como la geometría de Euclides o la física de Newton. En relación al espacio absoluto, Newton señala que está en su propia naturaleza el permanecer como algo externo, similar e inmóvil, véase en B. Werlen, *Society, Action and Space. An alternative Human Geography*, Stuttgart, Routledge, 1998.

8. Ejemplos sobre esto véanse las siguientes referencias: H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Mayenne, Éditions Anthropos, 1974; M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, París, Gallimard, 1990; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975; M. Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopias*, París, Lignes, 2009; D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquire into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990; D. Harvey, *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Cambridge, Blackwell, 1996; D. Massey, *For Space*, Los Angeles, SAGE, 2011; E. Said, *Orientalism*, New York, Random House, 1979 y E. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Theory*, London, Verso, 1989.

9. Véase E. Schindel y P. Colombo, *Space and the Memories of Violence. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.

10. Véase A. Feldman, *Formation of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991 y Navaro-Y. Yashin, *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham and London, Duke University Press, 2012.

11. Cf. S. Graham, *Architectures of Fear. Terrorism and the Future of Urbanism in the West*, vol. 19, 2008 y M. Coward, *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, s/D, Routledge, 2009.

12. Respecto a ese tema véanse los trabajos de Weizman, E., «Walking through Walls.

Existen también trabajos que analizan la relación entre diferentes regímenes de poder y los modos en que se construye y experimenta el espacio en: *marcos de guerra*, ocupación militar, a partir de procesos de territorialización y desterritorialización o en contextos de genocidio.¹³

La aniquilación sistemática y planificada de una fracción de la sociedad construye nuevos espacios a la vez que reconfiguran o hacen desaparecer otros. Las investigaciones que analizan el vínculo particular entre el *dispositivo desaparecedor* y el espacio,¹⁴ se han enfocado principalmente en: la disposición y límites materiales de los Centros Clandestinos de Detención,¹⁵ el modo en que los CCD se volvieron parte del paisaje luego de acontecido el exterminio,¹⁶ la manera en que se altera el escenario de interacción de los sujetos al transformar para siempre identidades y espacios sociales,¹⁷ o en el modo en que la desaparición modifica el espacio en que los cuerpos fueron clandestinamente inhumados.¹⁸ Dentro de este campo de estudios, el aporte que se presentará aquí es el análisis del modo en cómo los sujetos que han sido más directamente afectados por la violencia de Estado viven e imaginan los espacios de violencia en el presente. El concepto de *espacio vivido e imaginario*, a partir del cual trabajo, no pretende descubrir un aspecto más *real* o *verdadero* del proceso de la desaparición forzada

Soldiers as Architects in the Israeli/Palestinian Conflict», *Urbanitats*, 18 Arxipélag D' Excepcions, 2007, pp. 79-106, y Weizman, E., «Forensic Architecture: Only the Criminal Can Solve the Crime», *Radical Philosophy. Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, 164, 2010, pp. 9-24.

13. Cf. A. Zarankin, y M. Salerno, «The Engineering of Genocide: An Archaeology of Dictatorship in Argentina», *Archaeologies of Internment*, New York, Springer, 2011.

14. P. Calveiro, *Poder y desaparición, Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

15. Cf. D. Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2007 y en C. Feld, «Las capas memoriales del testimonio. Un análisis sobre los vínculos entre espacio y relatos testimoniales en el Casino de Oficiales de la ESMA», en *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2012.

16. Cf. J. Andermann, «Expanded Fields: Postdictatorship and the Landscape», *Journal of Latin American Cultural Studies, Travesía*, núm. 21, 2012.

17. G. Gatti, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido de los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

18. Crossland, Z., «Violent Spaces: conflict over the Reappearance of Argentina's Dissappeared», *Matériel culture. The Archaeology of Twentieth-Century Conflict*, Londres, Routledge, 2002.

de personas,¹⁹ sino reparar en una manera de construcción del espacio que hasta el momento permanece casi inexplorada en los estudios sobre regímenes de violencia y excepción.

Para correr el foco del análisis de las cosas en el espacio a la producción del espacio, Henri Lefebvre propuso una concepción triádica del espacio en su libro *La producción del espacio* (1974). Los tres elementos que componen la triada son, en términos fenomenológicos, el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido. Estos mismos elementos traducidos en términos semiológicos son prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación.²⁰ Los tres elementos se diferencian entre sí, pero a su vez construyen un vínculo de necesidad entre cada uno de ellos. Esta contraposición y vinculación no se resuelve nunca, sino que ese mismo conflicto es el que le da movimiento a la relación dialéctica.²¹ Siguiendo la triada espacial propuesta por Henri Lefebvre, entiendo que los espacios de desaparición son el resultado de un proceso de construcción social que comprende múltiples niveles: el de la esfera material que refiere a la producción de infraestructura para llevar a cabo las desapariciones (el espacio percibido), el de las representaciones producidas por y para *dar sentido* a la aniquilación (el espacio concebido), pero también el nivel de la experiencia subjetiva de esos espacios (el espacio vivido). Aquí me centraré en esta última dimensión, dado que es la dimensión que suele permanecer menos problematizada en los trabajos sobre espacios de violencia.

La dimensión de la experiencia en y del espacio tiene un lugar central para comprender el modo en que el espacio se produce. A partir de este tercer elemento de la triada, Lefebvre examina el modo en que el espacio es vivido por los sujetos en su vida cotidiana y el rol que esto juega en la producción del espacio. El espacio vivido es tan real como el espacio concebido —el que remite a los discursos del poder. A la vez que es concreto y real, es también subjetivo. En los trabajos de Lefebvre (2002) y de Certeau (2007) la idea de espacios vividos está

19. Massey señala que referir a una manera de imaginar el espacio no implica que esta «sea enteramente verdad o correcta, sino (lo importante es) que rechaza la inducción a partir de formulaciones hegemónicas previas y así abre la arena a nuevas preguntas que políticamente necesitan con urgencia ser hechas» véase en D. Massey, «Spaces of Politics», en *Human Geography Today*, Cornwall, Polity Press, 1999, p. 285.

20. Cf. C. Schmid, «Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space», *Towards a Three-Dimensional Dialectic, Space, Difference, Everyday Life, Reading Henri Lefebvre*, New York, Routledge, 2008, también revisar L. Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

21. *Ibid.*, pp. 33-34.

asociada a la experiencia espacial de los sujetos en la vida cotidiana y a cómo el uso repetido del espacio es lo que permite y habilita su reapropiación.²²

Los usuarios de un espacio –aquellos que lo han vivido en tanto que tal– construyen un espacio distinto a aquel que solo pasa por allí o lo mira desde afuera. La ciudad, según de Certeau es resultado de la construcción de aquellos que la transitan, la surcan, la atraviesan:

Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstan, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. [...] A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio «propio». En suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes.²³

El uso del espacio, al mismo tiempo que lo activa lo vuelve necesariamente algo diferente, lo transforma. La manera en que se utiliza el espacio termina por abrirlo a lo plural, a la emergencia de la diversidad.²⁴ A través del espacio vivido o habitado, los sujetos poseen un *plus cognoscitivo* que los sitúa en un lugar central en la construcción del espacio.

El espacio vivido de la violencia es siempre y a la vez un espacio imaginario. El concepto de espacio imaginario permite adentrarse no solo en el modo en se construye, sino también en lo que significan esas construcciones. En *Imagined Communities* Benedict Anderson analiza el componente imaginario en la construcción de los Estados naciones, pero no como construcciones que falsean un algo *primordial*. Por el contrario, Anderson propone aproximarse a estas construcciones imaginarias por fuera de la discusión entre falso o genuino para enfocarse en el modo en que estas son imaginadas.²⁵ El Estado Nación como

22. El aspecto de la frecuencia necesita ser repensado a los efectos de aplicar este concepto para el caso de los espacios de desaparición que por lo general implicó una vivencia *excepcional y breve*. Aunque en los espacios de excepción no haya un uso repetido, no haya una frecuencia que posibilite esa construcción, la «frecuencia» se produce en otro nivel: es el evento traumático que hace mella, y que se repite una y otra vez. Esta repetición del espacio, este reaparecer una y otra vez, es producto de la memoria del evento traumático, de eso inacabado e inconcluso que es tan propio de la desaparición forzada de personas.

23. M. de Certeau, *L'invention du quotidien, op. cit.*, p. 129.

24. *Ibid.*, p. 36.

25. Véase en B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso, 2006, p. 6.

lugar perfecto, aunque sea una invención, es igualmente habitado. Los espacios imaginarios se ocupan, se visitan, se habitan, y sobre todo, nos constituyen. Sin embargo, lo que se imagina tiene limitaciones materiales, políticas y sociales, por lo tanto no cualquier espacio es posible de ser imaginado. Los espacios sociales imaginarios refieren a un momento socio-político particular y no aparecen *de la nada* sino que son el resultado de unas condiciones de emergencia particulares sobre las que es necesario reflexionar.²⁶

III. El espacio relacional

A partir del trabajo de Lefebvre entendemos el espacio como socialmente construido y simultáneamente como productor de lo social. Pero es sobre todo a partir de David Harvey y Doreen Massey que encontramos desarrollada *in extenso* la idea del espacio social como un espacio relacional (ni abstracto, ni relativo, sino relacional). Harvey explica que: «un suceso o una cosa en un momento en el espacio no puede ser comprendido apelando a lo que existe solamente en ese punto en particular. Depende de todo lo demás que acontece a su alrededor [...]. Una amplia variedad de influencias distintas se arremolinan sobre el espacio en el pasado, presente y futuro, concentrándose y solidificándose en un punto determinado».²⁷

El espacio relacional es el resultado de lo que cada uno experimenta y piensa sobre ese espacio en particular. Así, espacios y tiempos diversos son traídos al aquí y al ahora que se conmueve y cambia a partir de estos entrecruzamientos. Los lugares se forman como tales en la medida en que producen estabilizaciones en el fluir de esos diferentes procesos. Estas permanencias por más sólidas que parezcan son siempre contingentes al ser parte de un proceso donde se crean, se sostienen pero donde posteriormente también pueden disolverse.²⁸ El espacio

26. Retomo en este sentido la distinción entre imagen e imaginario que propone Lindón y Hiernaux: la «imagen representa la figuración en la cual se sintetiza el imaginario. El imaginario requiere de esa imagen como su concreción, pero al mismo tiempo el imaginario desborda a la imagen. El imaginario es toda esa trama de sentido tejida en torno a cada pieza de la imagen» véase A. Lindón, y D. Hiernaux, «Renovadas intersecciones: la espacialidad y lo imaginario», en *Geografías de lo imaginario*, Madrid, Anthropos, 2012, p. 17.

27. Las traducciones de las citas que aparecen a lo largo de este capítulo, tanto en el cuerpo del texto como en las notas al pie, son responsabilidad de la autora, consulte D. Harvey, *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Cambridge, Blackwell, 1996, p. 273.

28. *Ibid.*, p. 261.

es así el resultado de *configuraciones dinámicas de relativa permanencia*, permanencias que no son eternas y por lo tanto la creación de lugares no queda nunca por fuera de la influencia del tiempo. Espacio y tiempo se vuelven impensables de manera disociada. Sin embargo, no todas las relaciones que atraviesan un espacio lograrán plasmarse como permanencias.²⁹ El espacio relacional debe pensarse de manera simultánea como resultado del consenso pero también de la disputa. Para que un tipo de entramado de relaciones sea central para la producción de un lugar debió previamente imponerse por sobre otros.³⁰

Pensar los espacios de violencia a partir del espacio relacional implica reflexionar no solo sobre las dinámicas variables que los constituyen sino también sobre los actores involucrados en su producción y el lugar que cada uno de ellos posee en su producción. La construcción de espacios de violencia involucran una multiplicidad de actores: el Estado, los militares, los vecinos, los sobrevivientes, los familiares, los organismos de derechos humanos, los medios de comunicación, los intelectuales, los desaparecidos... Pero los discursos de estos diferentes actores no tienen el mismo peso ni circulan de la misma manera, cada uno de los discursos que intervienen en la construcción del espacio lo hacen de diferentes maneras. La violencia de Estado produce sedimentaciones que existen tanto en la materialidad del espacio como en el discurso de los sujetos, pero el espacio nunca habla por sí solo sino que se le hace hablar. No es que no existan fenómenos extralingüísticos, pero accedemos a las maneras de vivir, experimentar y representarse el espacio necesariamente a través de las prácticas discursivas.³¹ En este sentido es central acceder al discurso de los afectados más directos para comprender de qué manera el espacio de la violencia es vivido e imaginado.

El espacio que resulta de la persecución y posterior desaparición de los sujetos –y por consiguiente, la desaparición del entramado de relaciones que dichos sujetos constituían y sostenían– produce un espacio en particular. Este espacio, del que podemos tener experiencia hoy, es la *condensación y coagulación en un punto* de diferentes relaciones que se han impuesto por sobre otras. Sin embargo, el entramado de relaciones que logra imponerse no son más que consolidaciones de relativa permanencia que eventualmente se disolverán y darán lugar a la aparición de otras nuevas. Los espacios de desaparición que se analizan aquí son la condensación de un momento en que la relación de fuerzas era tal

29. Cf. J. Murdoch, *Post-structuralist Geography. A Guide to Relational Space*, Gateshead, SAGE, 2006.

30. *Ibid.*, p. 20.

31. L. Bialasiewicz, *et al.*, «Performing Security: The Imaginative Geographies of Current US. Strategy», *Political Geography*, núm. 26, 2007, pp. 405-422.

que permitió que circularan unos discursos en particular y no otros. En unos años, la descripción de estos espacios será sin lugar a dudas diferente. Esta variabilidad no invalida el análisis sino que lo contextualiza, subraya sus limitaciones y sus potencialidades. Acá no se pretende describir de una vez y para siempre lo que fueron los Centros Clandestinos de Detención, sino comprender la dinámica que posibilita la construcción de estos espacios, aun abierta y cambiante, muchos años después de que la dictadura haya concluido.

El espacio, según Doreen Massey, se estructura principalmente a partir de tres proposiciones: es el producto de interrelaciones e interacciones, es la posibilidad de lo plural donde conviven diferentes trayectorias, y es la esfera de coexistencia de la heterogeneidad. La multiplicidad es constitutiva de la idea misma del espacio: «espacio desde esta lectura es el producto de entre-relaciones [*relations-between*], relaciones que necesariamente están incrustadas en las prácticas materiales que se llevan a cabo, el espacio está siempre en el proceso de construirse. Nunca está terminado, nunca cerrado. Quizás podríamos imaginar el espacio como una simultaneidad de historias-hasta-ahora».³² Si el espacio está siempre en proceso de construcción, los espacios que fueron construidos como parte de la estrategia para desplegar la violencia de Estado no pueden ser pensados como ya terminados. Cuando las víctimas hablan de los espacios de violencia, su discurso descubre justamente ese espacio inacabado, en constante hacerse, cambiando, volviéndose otra cosa. Habrá entonces que preguntarse ¿qué significa que un espacio de violencia estatal exista siempre en un constante hacerse? ¿siguen estos espacios produciendo efectos en el presente? ¿cómo entender la dinámica del espacio como siempre abierto e inacabado cuando hablamos de espacios que fueron usados como instrumento de violencia estatal hace más de treinta años? ¿quién los sigue creando? ¿quién los sigue modificando?

Trabajar con el espacio como relacional implica que el espacio no es comprensible a partir de un solo punto, sino a partir de lo que sucede a su alrededor. Lo que se percibe como tal espacio es el resultado de luchas entre diferentes modos y tipos de influencias que irán cambiando también a lo largo del tiempo. Es la experiencia de cada sujeto sobre ese espacio pero también la puesta en relación de esa experiencia la que terminará construyendo un tipo de espacio y no otro. Por lo tanto, hay que comprender la experiencia subjetiva del espacio como siempre ya inserta dentro de una lucha de fuerzas. No solo hay una multiplicidad de sujetos interviniendo en la construcción del espacio sino que hay una geometría de las relaciones de poder involucradas que condiciona el modo de su producción.³³

32. D. Massey, *For Space*, *op. cit.*, p. 9.

33. D. Massey, «Spaces of Politics»... *op. cit.*, p. 62.

Es importante señalar que cuando hablamos de espacios vividos e imaginarios de la violencia, son siempre espacios-tiempos y el trabajo de la memoria es crucial. Es por ello, que la problematización de Walter Benjamin sobre la memoria ayuda a complementar estas conceptualizaciones sobre el espacio-tiempo relacional.³⁴ El espacio recordado abarca tanto lo que la memoria trae al presente como lo que esconde, lo que conserva pero también aquello que transforma. El espacio vivido es un espacio de la vida después, que la memoria trae al presente y reorganiza. Desde el presente se habla sobre un lugar que ya no está, o mejor dicho que existe pero siempre siendo algo diferente. Lo que se puede imaginar como espacio de violencia, es el resultado de una puesta en relación donde el sujeto que habla ha sido atravesado antes por múltiples discursos. El acceso a los espacios vividos e imaginarios está a su vez limitado por permisos sociales que circulan y posibilitan imaginar y contar unas cosas y no otras.

IV. La desaparición se inscribe en una constelación de espacios-tiempos

Más que un proceso lineal o una serie, entiendo que la desaparición forzada de personas se articula en algo más parecido a una constelación de espacios, en donde están incluidos el espacio del secuestro, del traslado, de la reclusión y de la desaparición de los cuerpos. Reflexionar sobre toda la constelación de espacios de desaparición permite aprehender la experiencia de la violencia aniquiladora a partir de un entramado de lugares y tiempos que constituyen la experiencia de la violencia estatal: desde el momento en que el sujeto es detenido, siguiendo luego por el traslado, su reclusión y la desaparición de su cuerpo. A diferencia de la desaparición entendida como serie lineal —«secuestro clandestino-tortura-fusilamiento-ocultamiento de los cuerpos»—,³⁵ considero que abordarla como constelación permite señalar el modo de ser interrelacionado y variable del proceso. Si el desafío consiste en aproximarse de manera crítica al modo en que la violencia de Estado se espacializa, considero que el concepto de constelaciones espacio-temporales permite pensar estos espacios no solamente como reducidos al sitio donde los sujetos son forzosamente reclusos, sino también comprender la experiencia de la violencia estatal desde el momento en que el sujeto es detenido, siguiendo luego por el traslado, su reclusión y la desaparición de su cuerpo.

34. Cf. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Berlín, Suhrkamp, 1991.

35. F. Rousseaux, «Políticas reparatorias y sus incidencias en los procesos de identidad, duelo y memoria», en *Identidad, representaciones del horror y derechos humanos*, Córdoba, Encuentro, 2008, p. 380.

Walter Benjamin utiliza el concepto de constelación (*Konstellation*) para referirse a ese punto donde diferentes momentos históricos –con hiatos diacrónicos de por medio– se entrecruzan y en ese entrecruzamiento forman una imagen nueva del pasado y del presente.³⁶ El pasado violento transfigura el espacio y lo vuelve algo diferente de lo que era antes de que sucediera el conflicto. El sujeto que recuerda es conmovido por el evento traumático que no deja de volver, y que trae otros tiempos y otros espacios. En mi análisis retomo el concepto de *Konstellation* para hacer referencia a los nudos espacio-temporales que se conforman a partir de la rememoración y, en particular, a la facultad del discurso de memoria de unir momentos y espacios que en apariencia están separados. Estas constelaciones refieren a una red de diferentes espacios-tiempos que no necesariamente se corresponden con la materialidad *rígida* del edificio donde las desapariciones tuvieron lugar, sino que de un modo más complejo dan acceso a un espacio que es a partir de una red de espacios, un espacio que es una constelación de espacios. Esa red no se establece necesariamente a través o a partir de un espacio lineal, sino de relaciones entre diferentes espacios que pueden estar separados; uno espacios geográficamente distantes, pero también eventos que en el pasado pueden aparecer de manera anacrónica en el presente. El concepto de constelación espacio-temporal permite aprehender los espacios de desaparición por fuera del tiempo y el espacio *correctos* o *esperables*. Las conexiones no causales entre espacio y tiempo son comprendidas en el concepto de *constelación* que rechaza la idea de un espacio delimitado por la linealidad y estaticidad de la materialidad, y que hace referencia principalmente a topografías complejas cuyo espacio tiene la particularidad de ser no-lineal, lábil y cambiante.

La temporalidad que nos descubre esta constelación de espacios y tiempos de desaparición es compleja ya que se construye a partir del minuto uno donde la desaparición comienza, pero se continua hasta el presente, donde la desaparición se perpetua; señalando constantemente el vínculo entre memoria, espacio y violencia.

V. Los espacios de desaparición existen en un constante hacerse

No existe un espacio de desaparición en abstracto, desanclado de los sujetos que lo habitan, como tampoco considero posible pensar al sujeto por fuera del espacio que lo violenta. Los sujetos son capaces no solo de darse un relato a pesar del espacio de desaparición, sino que hay que considerar su discurso como un factor esencial en la constitución del mismo espacio de

36. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996, p. 65.

desaparición. Para explorar esta idea, se tomará aquí el ejemplo del espacio del Centro Clandestino de Detención (CCD).

El sujeto que entra al CCD percibe su entorno a partir de un cuerpo alterado: los detenidos-desaparecidos solían estar tabicados (sin poder ver), maniatados, sin poder hablar y sufriendo las consecuencias de la tortura. Pese a esta situación de constreñimiento, los relatos de los sobrevivientes nos hablan de la búsqueda por re-anclar la experiencia concentracionaria en un espacio-tiempo que exista –aunque sea un espacio imaginado y no certero.

«Desde *mi mirada de ojos vendados* es hacia la derecha, era por donde entraban los vehículos [...]. Bueno, ya te digo, desde la mirada esa de...». ³⁷ En esta cita se ve la necesidad de esta sobreviviente por hacer *aparecer* su desaparición. Al narrar e imaginar el espacio de la desaparición los sujetos dan cuenta, entre otras cosas, de una disputa ontológica por *estar* en el espacio y por darle un espacio a la experiencia de su desaparición. ³⁸ Sin embargo, la narración de esta experiencia desborda de modo incesante el espacio y el tiempo previamente conocidos. Es ahí, en esa tensión constante entre mostrar pero a la vez conservar lo que en dicha experiencia hubo de extraordinario, donde considero que se crea el espacio concentracionario.

Aunque estas dinámicas de las que dan cuenta los discursos de los sobrevivientes exceden el espacio que fue concebido para producir la aniquilación, esto no implica necesariamente que lo subviertan sino que le agregan nuevas capas, nuevas dimensiones... «tenía la sensación de que *era un círculo* y yo estaba en el medio, ya yo tenía esa sensación, no sé, ahí yo no veía nada» (*entrevista*). Este sobreviviente sentía que el espacio donde lo torturaban era redondo. Este tipo de espacios concentracionarios –que son sentidos como *inverosímiles*– son muchas veces escondidos en el relato. A veces porque avergüenzan o porque no se amoldan a las *verdades* que busca la justicia, por ejemplo.

El espacio concentracionario al ser analizado como espacio vivido e imaginario no solo se transfigura sino que muchas veces se vuelve más *efectivo* allí donde la fantasía pone todo eso que no se ve, que no se sabe, pero que se intuye.

En el momento en que decretó *déjenla para mí que le reservo la plancha*, yo me imaginé bueno, si esto es así, qué será la plancha. Me dejaron, y cuando me ponían, yo pensaba que ya me torturaban con la plancha y yo sentía calor,

37. Todas las entrevistas han sido anonimizadas. Las letras que aparecen han sido elegidas al azar para proteger la identidad de los entrevistados.

38. Cf. P. Colombo, «Del traslado de detenidos-desaparecidos o el espacio en movimiento: hacia una fenomenología de la percepción distorsionada», *CEIC*, vol. 2013/1, núm. 94, 2013.

me quemaba, me empezaba a quemar, viste, era una cosa así, era una tortura psicológica, donde iba yo esperando, digo, esto debe ser la plancha (*entrevista*).

El espacio de la tortura que imagina esta sobreviviente aparece en la interrelación del entorno que percibe pero también de lo que imagina. Ella le pone imagen a eso que le pasa pero que no puede ver, y al ponerle imagen lo interviene, lo modifica, y lo (re)crea. Los espacios de desaparición son espacios en devenir, que están siempre en pleno proceso de creación. Como señala Gillian Rose, el espacio es un hacerse (*is a doing*) que no existe con anterioridad a su constitución, y esta capacidad de estar *siempre haciéndose* refiere a la articulación de relaciones performativas.³⁹ Originalmente acuñado en los trabajos sobre el género de Judith Butler, el concepto de performatividad ha sido extrapolado para reflexionar sobre la construcción del espacio. Gillian Rose señala que

el espacio es también un hacerse que no pre-existe a su constitución, y que su hacerse refiere a la articulación de relaciones performativas [...]. El espacio por lo tanto, no es un actante anterior que está allí para ser llenado, atravesado o construido [...]. Por el contrario, el espacio es practicado, es una matriz de «juego», dinámica e iterativa...⁴⁰

Gran parte de la *efectividad* del espacio concentracionario como dispositivo deshumanizador está vinculado con el modo en que los sujetos perciben y construyen ellos también su espacio de confinamiento. Nombrar, decir, hablar sobre el campo es al mismo tiempo uno de los ejercicios que lo crea y simultáneamente es la producción de efectos del espacio del campo. El espacio vivido e imaginario no existe desconectado de la materialidad del espacio de confinamiento, ni tampoco dissociado de la intencionalidad de las fuerzas represivas al planificarlo. El espacio concentracionario es múltiple en su constitución, es siempre relacional y por lo tanto imposible pensarlo de manera desanclada con lo que el sujeto que lo habitó pone allí. En el mismo vivir e imaginar el campo de concentración es que el espacio es intervenido y aparece.

Con relación al desarrollo teórico, las investigaciones por lo general se enfocan en comprender la intencionalidad al construir y utilizar los espacios

39. Cf. G. Rose, «Performing Space», en *Human Geography Today*, Cornwall, Polity Press, 1999.

40. *Ibid.*, p. 248.

concentracionarios. A estos espacios se los suele pensar como escenarios de fondo donde los sujetos llegan; mientras que los espacios de violencia los preceden, exceden y oprimen. Se piensa así solo en cómo el poder produce esos espacios y cómo prefigura los modos de estar allí por parte de los que están confinados. Pero no se piensa qué pasa con ese *habitar*, con el estar en el espacio. Desde la teoría de Michel Foucault en relación a las espacialidades carcelarias,⁴¹ y luego con Giorgio Agamben en relación al campo de concentración, el foco de la discusión teórica ha estado puesto en este modo *vertical* de producción del espacio.⁴² Desde esta perspectiva el espacio de confinamiento aparece desligado de la experiencia espacial de la víctima o se la presenta como coincidente con la intencionalidad del poder. Dentro de este debate, lo que intento mostrar es cómo los relatos de memoria no solo nos ofrecen representaciones del espacio sino que son a su vez, y sobre todo, un modo de construir performativamente el propio espacio concentracionario.

La facultad de los sujetos de producir el ambiente que los circunda, al ser pensado en contextos de extrema violencia y sujeción, genera nuevas preguntas. Los discursos de los sujetos —que habitan e imaginan el espacio concentracionario— son un factor esencial para comprender el modo en que este espacio se constituye. El desafío aquí radica en poder pensar el lugar de la víctima en la constitución del mismo espacio de violencia.

Este poder que es *por exceso* y que en ese exceso destroza a los sujetos en múltiples niveles, es justamente allí, donde existe el desafío de mostrar el modo en que los sujetos también forman parte en la constitución de estos espacios de violencia. Es justamente el trabajo etnográfico con las víctimas que permite pensar que el espacio concentracionario no es algo ya dado y preexistente a la experiencia del sujeto. Sino que por el contrario, el espacio concentracionario es una textura espacial que se produce de manera relacional, y para la cual la experiencia vivida allí dentro es central.

Los espacios de desaparición no son algo meramente impuesto. El uso del espacio, al mismo tiempo que lo activa lo vuelve necesariamente algo diferente, lo transforma. Volviendo al espacio redondo de la tortura (Y.) o la experiencia de ser torturada con una *plancha* que no está ahí pero que se la siente (M.), son discursos que aunque no hacen referencia ni al espacio material ni al espacio concebido, son también parte de este todo que es el espacio de desaparición.

Analizar las diferentes dinámicas espaciales que emergen a partir de los discursos de los sujetos que han sido atravesados por la violencia permite principalmente entender estos espacios como un proceso múltiple en su

41. Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit.

42. Cf. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

génesis y en constante devenir. Hay un espacio –material y simbólicamente hablando– que se impone en el sentido de que los sujetos son forzados a estar dentro de estos espacios, pero sin este sujeto allí situado, que percibe, siente y construye ese espacio, los espacios de desaparición como tal no existirían de esa manera. Los espacios de desaparición emergen como resultado de estos dos procesos: el de la violencia ejercida y el de la violencia vivida.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON B., *Imagined Communities. Reflexioto n on the Origin and Spread of Nationalism*, London / New York, Verso, 2006.
- AGAMBEN G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000
- ANDERMANN J., «Expanded Fields: Postdicatorship and the Landscape», *Journal of Latin American Cultural Studies, Travesía*, núm. 21, 165-187, 2012.
- BENJAMIN W., *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.
- BENJAMIN W., «Sobre el concepto de historia», *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BIALASIEWICZ L., Campbell, D., Elden, S., Graham, S., Alex, J., y Williams, A., «Performing Security: The Imaginative Geographies of Current US Strategy», *Political Geography*, núm. 26, 405-422, 2007.
- BLAIR E., *Muertes violentas. La teatralización del exceso*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2005.
- CALVEIRO P., *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2001.
- COLOMBO P., *Espacios de desaparición. Espacios vividos e imaginarios tras la desaparición forzada de personas (1974-1983) en la provincia de Tucumán, Argentina*, Tesis doctoral en Sociología, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2013.
- COLOMBO P., «Del traslado de detenidos-desaparecidos o el espacio en movimiento: hacia una fenomenología de la percepción distorsionada», *Papeles del CEIC*, vol. 2013/1, núm. 94, 2013.
- COWARD M., *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, New York, Routledge, 2009.
- CROSSLAND Z., «Violent Spaces: Conflict over the Reappearance of Argentina's Dissappeared», *Matériel culture. The archaeology of Twentieth-Century conflict*, Londres, Routledge, 2002.
- CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, París, Gallimard, 1990.
- DELEUZE G. y Guattari F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

ELDEN S., *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

FEIERSTEIN D., *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 2007.

FELD C., «Las capas memoriales del testimonio. Un análisis sobre los vínculos entre espacio y relatos testimoniales en el Casino de Oficiales de la ESMA», en *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2012.

FELDMAN A., *Formation of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

FOUCAULT M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.

FOUCAULT M., *Le corps utopique, les hétérotopias*, París, Lignes, 2009.

GATTI G., *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido de los mundos de la desaparición forzada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

GRAHAM S., *Architectures of Fear. Terrorism and the Future of Urbanism in the West*, Volumen 19, 2008.

GREGORY D., *The Colonial Present. Afghanistan*, Inglaterra, Blackwell Publishing, 2004.

GREGORY D., y Pred, A., *Violent Geographies. Fear, Terror, and Political Violence*, New York, Routledge, 2007.

HARVEY D., *The Condition of Postmodernity. An Enquire into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1990.

HARVEY D., *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.

HARVEY D., «Space as a Keyword», *A Critical Reader David Harvey*, India, Blackwell Publishing, 2006.

LAIR E., «Reflexiones acerca del terror en los escenarios de guerra interna». *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, 2003.

LEFEBVRE H., *La production de l'espace*, Mayenne, Éditions Anthropos, 1974.

LINDÓN A., y Hiernaux, D., «Renovadas intersecciones: la espacialidad y lo imaginario», *Geografías de lo imaginario*, Lindón A. y Hiernaux D. (comps.), Madrid, Anthropos, 2012.

MASSEY D., «Spaces of Politics», *Human Geography Today*, Cornwall, Polity Press, 1999.

MASSEY D., *For Space*, Los Angeles, SAGE, 2011.

MURDOCH J., *Post-structuralist Geography. A Guide to Relational Space*, Gateshead, SAGE, 2006.

NAVARO-Yashin Y., *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Postwar Polity*, London, Duke University Press, 2012.

NORA P., *Les lieux de mémoire: La République*, París, Gallimard, 1986.

OSLENDER U., «Spaces of Terror and Fear on Colombia's Pacific Coast», en *Violent Geographies. Fear, Terror, and Political Violence*, New York, Routledge, 2007.

PANIZO L., «Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida», *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*, CLACSO, 2011.

PÉCAUT D., «Configuration of Space, Time, and Subjectivity in a Context of Terror: The Colombian Example», *International Journal of Politics, Culture and Society*, núm. 14, 2000.

ROSE G., «Performing Space», en *Human Geography Today*, Cornwall, Polity Press, 1999.

ROUSSEAU F., «Políticas reparatorias y sus incidencias en los procesos de identidad, duelo y memoria», *Identidad, representaciones del horror y derechos humanos*, Córdoba, Encuentro, 2008.

SAID E., *Orientalism*, New York, Random House, 1979.

SCHINDEL E., y Colombo P., (comps.), *Space and the Memories of Violence. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.

SCHMID C., «Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space. Towards a Three-Dimensional Dialectic», *Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*, New York, Routledge, 2008.

SEGATO R., «En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea», *(Des)territorialidades y (No)lugares: Procesos de configuración y transformación del espacio social*, Medellín, La Carreta Editores, 2006.

SOJA E., *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Theory*, London, Verso, 1989.

STANEK L., *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research and the Production of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

TYNER J. A., *The Killing of Cambodia: Geography, Genocide and the Unmaking of Space*, Hampshire, Ashgate, 2008.

WEIZMAN E., «Walking through Walls. Soldiers as Architects in the Israeli/Palestinian Conflict», s/D, *Urbanitats*, núm. 18, Arxipélag D' Excepcions, 79-106, 2007.

WEIZMAN E., «Forensic Architecture: Only the Criminal Can Solve the Crime», *Radical Philosophy. Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, núm. 164, 9-24, 2010.

WERLEN B., *Society, Action and Space. An Alternative Human Geography*, Stuttgart, Routledge, 1998.

ZARANKIN A. y Salerno M., «The Engineering of Genocide: An Archaeology of Dictatorship in Argentina», *Archaeologies of Internment*, New York, Springer, 2011.

EL HORROR COMO ROSTRO DE LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA. UNA APROXIMACIÓN AL CONFLICTO INTERNO EN COLOMBIA DESDE EL *HORRORISMO* DE ADRIANA CAVARERO

Yirlean Ramos Feria

Jorge Luis Quintana Montes

El objetivo que dirige la realización del presente artículo es pensar el conflicto interno armado que ocurre en la República de Colombia como un modo específico del fenómeno violento contemporáneo. De esta manera, y moviéndonos más allá de los límites de lo simplemente cronológico, intentamos un ejercicio que traiga a la luz los aspectos característicos de la violencia contemporánea para fijar la mirada en el caso colombiano, buscando los elementos comunes que permitan establecer vínculos mucho más radicales entre la violencia contemporánea y la guerra en Colombia, más allá de la actualidad del enfrentamiento. Para dar alcance al mencionado objetivo, en primer lugar nos detendremos en la reflexión desarrollada por Adriana Cavarero, con la intención de mostrar los rasgos esenciales de la violencia contemporánea a partir de la categoría de *horrorismo*.

En un segundo momento del trabajo fijaremos la mirada en el conflicto interno colombiano, poniendo de relieve las generalidades del mismo, además de los aspectos que hacen de este una muestra específica del *horrorismo*. Para ello, se expondrán puntualmente los casos de violencia acontecidos en El Salado y Buenaventura, ambos municipios de la República de Colombia.

Finalmente, en el último apartado se realizará un ejercicio analítico que intente ofrecer una respuesta ante la pregunta que interroga la condición de posibilidad del horror como fenómeno propio de la violencia contemporánea. Como ejercicio tentativo, las consideraciones con que nos arriesgaremos serán breves; sin embargo, no por ello no se intentará develar de manera radical el elemento que late de fondo al *horrorismo*. Para esto, además de la reflexión de Cavarero, nos apoyaremos en los trabajos de Primo Levi y Charles Taylor.

1. *En torno a la violencia contemporánea: horrorismo*

Este primer apartado tiene como objetivo primario esclarecer conceptualmente la violencia contemporánea a partir de la categoría del *horrorismo*, utilizada por Cavarero para referirse a la violencia que deambula en el mundo contemporáneo.¹ Se vuelve imperativo entonces poner de relieve cómo se piensa la violencia contemporánea desde dicha categoría. En este sentido, Cavarero inicia su texto comentando la imposibilidad lingüística, el límite histórico que se le opone al lenguaje en el momento de intentar dar cuenta de los fenómenos violentos propios del siglo xx y de lo que va de este siglo. A su juicio, no existe un concepto lo suficientemente consolidado, capaz de subsumir, de aprehender los fenómenos de violencia radical que acaecen en el mundo moderno.

La atención la fija, en primer lugar, en los hechos acontecidos el 11 de septiembre en los Estados Unidos de Norteamérica. Desde ese momento Occidente emprendió una cruzada en contra del terrorismo mundial. No obstante ¿qué se piensa, en sentido estricto, cuando el discurso occidental expone las formas de violencia como *terrorismo*? A juicio de Cavarero, el terrorismo es una categoría absolutamente amplia y ambigua, pero, por sí misma, no esclarecida a plenitud de forma conceptual para pensar la violencia contemporánea. Dice la autora: «en el discurso político y en el de los medios de comunicación, terrorismo es un vocablo tan omnipresente como vago y ambiguo».² La capacidad de unificar opuestos propia del discurso de las sociedades industriales avanzadas –por decirlo con las categorías utilizadas por Marcuse³ en su *Hombre unidimensional*– ha permitido presentar la lucha por el terrorismo como un modo de conseguir la paz en el mundo. Son guerras pacificadoras y luchas por la libertad aquellas que van contra los grupos que realizan atentados terroristas.

Al tomar como punto de partida lo dicho, Cavarero decide establecer un nuevo concepto para referirse a fenómenos propios de la violencia contemporánea fijando la atención tanto en la tradición del mundo occidental como en testimonios de la tradición bíblica.

El concepto acuñado por la autora es el de *horrorismo*, pero ¿a qué alude la categoría establecida por Cavarero? ¿Qué tipo de fenómenos caen dentro de la amplitud de dicha categoría? La primera respuesta puede ser ubicada en el foco de la violencia contemporánea, es decir, no en el sujeto/verdugo que pone

1. Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1993.

a andar la maquinaria de muerte y tortura, sino en el objeto de la maquinaria, en el receptor de la potencia destructiva y dañina. ¿Quién es, entonces, aquel sobre el que se vuelve de manera radical y eficiente la potencia total de la violencia contemporánea? Cavarero señala con puntualidad el nombre de la víctima, a saber: el *inerte*, el desarmado,

atreviéndonos a acuñar un nuevo vocablo, esta escena se podría llamar *horrorista* o, quizá, por economía o en honor a las semejanzas se podría hablar de *horrorismo*. Como si todas las víctimas inertes en lugar de los asesinos, diesen idealmente el nombre.⁴

La exposición de la violencia contemporánea como fenómeno dirigido en contra del inerte es realizada por Cavarero atendiendo a la forma en que la narración griega presenta los combates legendarios entre su pueblo y la ciudad de Troya. La *Iliada* expone la guerra de Troya y la toma de la ciudad por parte del pueblo griego. Cavarero no niega que dicha narración pone de relieve el rasgo propio del horror aquí mencionado: a saber, que el desarmado es objeto de ataque y muerte por parte del guerrero. Que la toma de la ciudad implica la muerte de sujetos que no fueron, en sí mismos, partícipes de la guerra. No obstante, y afirma esto con radicalidad, el guerrero de la Antigüedad no tenía como fin en sí mismo tomar como foco de su violencia a los inertes. Cuando un guerrero va a la batalla sabe que una muerte intempestiva es lo que le espera. Ya la muerte no es vista como resultado simple del azar o de una enfermedad; antes bien, la muerte viene de manos de otro, del otro con que la espada se cruza, del otro que -para sobrevivir- debe aniquilar, debe dar muerte. En este sentido, y pensado dentro de los límites históricos colocados por Cavarero, la violencia en la Antigüedad tenía como rasgo esencial la lucha en el enfrentamiento no el asesinato a sangre fría, es decir, que cada guerrero estaba entrenado y equipado para dar muerte a otros guerreros. Un combate mano a mano que se definiría por la habilidad de los individuos. La violencia narrada en la *Iliada* es una violencia entre sujetos armados conscientes de que la lucha implica la muerte. El enfrentamiento simétrico es lo que la definirá por excelencia. Por tanto, y al quedar el inerte en el segundo plano de la guerra, la asimetría se dejaba, al menos en lo esencial, fuera de juego

Tanto más, en cuanto matan con la espada, los guerreros homéricos son duelistas, asesinos de corto alcance, especialistas del homicidio cercano y a sangre caliente. Llevan armas y liquidan hombres armados. Aunque los poemas

4. A. Cavarero, *Horrorismo... op. cit.*, p. 17.

homéricos, registrando el horror del saqueo, narran también la toma de Troya y de las víctimas inermes que caen bajo el hierro de los aqueos, el modelo del guerrero homérico prevé una violencia recíproca, simétrica, no una violencia unilateral que se descarga sobre quien está indefenso. La reciprocidad que hace de cada uno un cuerpo abierto a la herida del otro, es, más bien, un principio fundamental.⁵

Sumando a lo anterior, el *horrorismo* es definido por Cavarero en relación con un concepto cercano pero que, a pesar de la tendencia a ser identificados, ambos indican realidades orgánicas distintas. El primer concepto analizado por Cavarero es el de *terror*. Respecto de este la autora señala que dicha categoría hace referencia a una condición orgánica, corporal del sujeto que, en el momento de enfrentarse de cara ante la posibilidad de un acto violento que acabe de forma instantánea su vida, reacciona de una doble manera: por una parte, el terror genera temblor en el cuerpo del aterrorizado. A esto se agrega, por otra parte, que ante la mencionada proximidad de una violencia aniquilatoria el sujeto que tiembla a causa del terror puede emprender la huida con el fin de alejarse salvaguardando así su vida. A este fenómeno orgánico del temblor y la huida lo llama Cavarero *física del terror*:

Siguiendo la etimología, la esfera del terror estaría entonces caracterizada por la experiencia del miedo tal y como se manifiesta en el cuerpo que tiembla. Esta percepción física del miedo, o si se quiere, esta reacción física del miedo, sintomáticamente, no solo alude al movimiento, por así decir, local del cuerpo que tiembla, sino que también alude al movimiento, mucho más dinámico, del huir.⁶

Entre tanto ¿es posible afirmar que el segundo aspecto que intentamos destacar aquí sobre el horror quede preso de la recién comentada física del terror? A juicio de Cavarero, del mismo modo en que el terror se hace manifiesto de manera física, es decir, orgánica, el horror pone de relieve su propia física en relación con la corporalidad humana. Así, se agrega a la violencia en contra del desarmado (inerte) la *física del horror*, dando paso a lo que Cavarero denomina *horrorismo*. Sin embargo, es imperativo traer a la luz en este instante un cuestionamiento que permitirá seguir esclareciendo el fenómeno de la violencia contemporánea, a saber: ¿en qué consiste de forma precisa la indicada *física del horror*? A diferencia del terror, que se edifica en

5. *Ibid.*, p. 28.

6. *Ibid.*, p. 19.

el acto de huida frente al objeto amenazante, el horror cierra la posibilidad a la escapatoria; antes bien, en él se articula un doble fenómeno: por una parte está la parálisis generada por aquello que horroriza, la imposibilidad de la huida. Esta viene acompañada, por una parte, por la repugnancia que ocasiona el objeto que da paso al horror. De esta forma, la *física del horror* es el resultado de la articulación de la repugnancia que petrifica e inmoviliza «pero el movimiento aquí se bloquea en la parálisis total y atañe a cada uno, uno a uno. Invadido frente al asco, frente a una forma de violencia que se muestra más inaceptable que la muerte, el cuerpo reacciona agarrotándose y erizando los pelos».⁷ Ahora bien, ¿cuál es esa forma de violencia extrema que va más allá de la muerte y que genera la repulsión en quien la mira? La respuesta ante este cuestionamiento la brinda Cavarero de forma evidente: la violencia que se ensaña con el cuerpo, entendido como una unidad orgánica. La mutilación y el desmembramiento son el último aspecto que constituye la física del horror. Así, el *horrorismo* apunta a una forma de hacerse patente la violencia en la cual la unidad orgánica del cuerpo es anulada. La cabeza, los miembros y el torso, presentados en desconexión de la unicidad orgánica-originaria que les corresponde, es la manifestación última del horror propio de la contemporaneidad:

Como atestiguan sus síntomas corpóreos, la *física del horror* no tiene que ver con la reacción instintiva frente a la amenaza de muerte. Más bien tiene que ver con la instintiva repulsión con una violencia que, no contentándose con matar, porque sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad.⁸

Evidencia de ello la brinda Cavarero al referirse a los daños colaterales de las guerras pacificadoras, al tapete de miembros de las víctimas inermes objeto de bombardeo militar. Específicamente ubica como formas de la violencia contemporánea, esto es, del *horrorismo* a las «carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aun más crudamente sutiles[...]».⁹

Siguiendo el análisis cavareriano del horror, los aspectos propios de la violencia contemporánea, intentaremos en el siguiente apartado fijar la atención en el conflicto armado de la República de Colombia, con la finalidad de buscar hasta qué punto dicho conflicto puede —como caso preciso de la violencia acaecida entre el siglo xx y el xxi— inscribirse dentro de los límites de la *física del horror*.

7. *Ibid.*, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 25.

9. *Idem.*

2. *Colombia: horror en el conflicto armado*

2.1. Generalidades del conflicto

El conflicto armado que se ha presentado al interior de Colombia ha sido uno de los elementos característicos que ha marcado la historia del país durante la mayor parte del siglo xx y lo que va del siglo xxi. En sentido estricto hacemos referencia aquí no a los enfrentamientos acaecidos entre los grupos y partidos políticos de oposición que lideraban ideales contrapuestos de configuración de un proyecto de nación entre finales del siglo xix y los primeros años del siglo xx. Antes bien, con la idea del conflicto interno armado se trata de poner de relieve la lucha sin cuartel que han venido desarrollando las fuerzas militares de Colombia con los grupos insurgentes que, por vía armada, han intentado orientar la configuración social, política y económica del país.

Desde la década de 1960 se forjó el primer movimiento alzado en armas al interior de Colombia. De esta forma, el nacimiento de la guerrilla colombiana, con una orientación revolucionaria de extrema izquierda –en sus orígenes– determinó el despliegue de un proceso violento en la historia nacional, que se vio agudizado por el establecimiento y desarrollo de los grupos de autodefensa en la década de 1980. Estos últimos nacieron con la firme intención de perseguir y enfrentar militarmente a los grupos guerrilleros como las FARC y el M-19. En este sentido, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) asumieron una posición ideológica contrapuesta a la de las guerrillas nacionales, alineando su poderío militar en la extrema derecha.

Dentro de los límites de este horizonte histórico y social se presentó y desarrolló la estructuración y adiestramiento de las Fuerzas Armadas de Colombia. Así las cosas, el punto de partida de las políticas de seguridad democrática colombiana, atienden y presuponen necesariamente el hecho de que el gobierno colombiano configuró las distintas instancias de las fuerzas militares, tomando como punto clave de referencia el conflicto interno armado librado contra los grupos de guerrillas y de autodefensas (ya disueltas).

Así y en vistas de que el conflicto interno armado se agudizó durante los últimos años de la década de 1990, la reacción del presidente de la República de Colombia Álvaro Uribe Vélez fue instaurar desde 2002, un conjunto de políticas de Estado orientadas a la solución bélica de dicho conflicto armado. De este modo, el Gobierno Nacional de Colombia desarrolló un cuerpo militar adiestrado para el combate con el objetivo de derrotar militarmente los grupos al margen de la ley.

Restrepo, Granada y Vargas al analizar retrospectivamente el conflicto armado en Colombia,¹⁰ indica con puntualidad que el mismo no puede ser caracterizado como un proceso homogéneo, en la medida en que históricamente han cambiado los niveles del enfrentamiento, tornándose más crudos en algunas épocas, a la par que por otros momentos la intensidad del enfrentamiento disminuye. Del mismo modo, los actores no siempre han sido históricamente los mismos. En un inicio existían dos polos contrapuestos, a saber: las guerrillas y el Estado de Colombia. Con el paso de los años se integraron a la lucha armada las Autodefensas Unidas de Colombia. Durante los primeros años de la década de 1990, puede anotarse que el auge del conflicto no fue el mayor, en tanto que, si bien operó un despliegue de las fuerzas de los grupos guerrilleros hacia zonas no tomadas bajo su dominio, en sí mismo el enfrentamiento armado no aumentó. Regiones como el Pacífico y los Llanos orientales fueron el objeto de ocupación por parte de los grupos insurgentes. Cabe resaltar que la consecuencia inmediata que se generó del dominio de la guerrilla de las mencionadas regiones del país fue un aumento de los cultivos de la coca y la amapola.

Ahora bien, Granada señala que una vez se dio por culminado el proceso de repliegue y sometimiento de la costa pacífica, los Llanos, entre otros, tuvo lugar el nacimiento, en el año 1996, del periodo del conflicto interno colombiano conocido como el *recrudescimiento*. A partir de dicho momento y hasta el año 2002 la intensidad y crueldad de la guerra interna se vio magnificada. Las guerrillas y los grupos paramilitares una vez fortalecidos, iniciaron una avanzada violenta que sumió al país en un periodo de temor, aumentado por el hecho de que la población civil misma se volvió objeto de la crudeza del conflicto. Pensemos en las múltiples masacres ocurridas en Colombia de pequeñas poblaciones y municipios de regiones abandonadas por el gobierno nacional (Bojayá y El Salado). Las guerrillas de las FARC fueron las primeras en iniciar la escalada violenta en el país en el año 1996. De este modo, la primera fase del *recrudescimiento* de la violencia estuvo caracterizada por la fuerza con que los grupos insurgentes desarrollaban sus ataques, tomando con esto la iniciativa en el conflicto. En contraparte, el periodo final del *recrudescimiento* tuvo como rasgo esencial la respuesta del gobierno nacional, en la medida en que reaccionó con el fortalecimiento de las Fuerzas Armadas, lo que le brindó la oportunidad de asumir la ofensiva en el enfrentamiento con los grupos al margen de la ley:

10. Véase S. Granada, J. Restrepo y A. Vargas, «El agotamiento de la política de seguridad: evolución y transformaciones recientes en el conflicto armado colombiano», en J. Restrepo (ed.), *Guerra y violencias en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 2009.

La dinámica de escalamiento de la guerra en el país, en ese momento, se explica por diversos factores, entre los cuales es pertinente destacar las ofensivas de los grupos guerrilleros, la articulación de la mayoría de los grupos paramilitares en una sola organización (AUC) y el despliegue de su estrategia de violencia contra la población civil y, finalmente, la transformación, modernización y avances tecnológicos de las fuerzas estatales y su respuesta a la ofensiva insurgente [...]. Las ofensivas de los grupos guerrilleros inciden más en la dinámica de la violencia al principio del periodo de recrudescimiento que al final de este, cuando la iniciativa de las fuerzas estatales asume un mayor protagonismo en esta dinámica.¹¹

Forigua¹² analiza a las FARC bajo la luz de los rasgos esenciales de lo que el autor denomina las nuevas guerras. A este respecto debe anotarse que las FARC cuentan con un modo de financiar la guerra que gira en torno a la producción y distribución de los cultivos ilícitos. Además, cuentan con una organización o estructura interna con una dinámica propia, en la cual cada elemento de la estructura debe cumplir con una función específica atendiendo a los intereses y finalidades del grupo. Dicha estructura tiene un aspecto jerárquico y se alimenta de la población rural de Colombia.

2.2 Cifras del conflicto

El conflicto armado en Colombia, entre 1958 y 2012 según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica, ha causado 218.904 muertes de las cuales 40.787 han sido personas pertenecientes al combate. Esto es: el 81% de las víctimas son civiles incapaces de responder de forma simétrica a la violencia a la cual se encuentran sometidos. No obstante, la muerte no es el único fenómeno que deben enfrentar las víctimas del conflicto armado colombiano: las desapariciones forzadas, las minas antipersonas, los secuestros, la violencia sexual son otros modos en que se ha hecho patente la guerra en el país (tabla 1).

Ahora bien, siguiendo con el lineamiento teórico de Cavarero, el *horror* del conflicto colombiano se refleja, en primera medida, en las escandalosas cifras de masacres y civiles muertos en acciones bélicas (tabla 1). En 25 años,¹³ los paramilitares han masacrado a 1.166 personas (56,6% del total). La guerrilla es culpable

11. *Ibid.*, p. 36.

12. Emersson Forigua Rojas, «Las nuevas guerras: un enfoque desde las estructuras organizacionales», *Papel político*, Bogotá, volumen 11, núm. 1, 2006, pp. 305-352.

13. Centro Nacional de Memoria Histórica, «Estadísticas del conflicto armado en Colombia», en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/basesDatos.html>.

de 343 asesinatos vinculados con masacres, mientras que la fuerza pública es responsable de 158. 53,3% de los civiles muertos en acciones bélicas han sido asesinados por la guerrilla, 16,8% por grupos paramilitares y 5 puntos porcentuales de las 1.344 víctimas han sido obra de la fuerza pública.

Tabla 1. Estadísticas del conflicto armado en Colombia¹⁴

	Acciones Bélicas	Masacres	Desapariciones forzadas	Violencia sexual	Desplazamientos forzados	Minas	Reclutamiento ilícito	Secuestros
Años	1988-2012	1985-2012	1985-2012	1985-2012	1985-2012	1988-2012	1988-2012	1970-2010
Víctimas	1.344	11.751	25.007	1.754	5.712.506	10.189	5.156	27.023
Casos	716	1.982	-	-	-	-	-	-

2.3 El horror más allá de las cifras: El Salado y Buenaventura

En el inciso anterior se presentaron, a partir de fuentes documentales, un conjunto de datos estadísticos que exponen el aspecto general de la violencia generada a partir del conflicto armado en Colombia. Sin embargo, ¿es posible reducir la crudeza del conflicto de la guerra a las cifras ofrecida por el Centro Nacional de Memoria Histórica? ¿La experiencia del *horror* vivido por el inerte puede verse limitada a una sumatoria de casos o a un punto porcentual?

En un intento de pensar, a partir de los interrogantes puestos de relieve, el fenómeno de la violencia contemporánea en el conflicto armado colombiano más allá de las simples cifras, desde este momento fijaremos la atención en dos casos específicos intentando mostrar con ellos la radicalidad del *horrorismo*.

El primer caso a analizar tiene lugar en la localidad de El Salado, corregimiento del Carmen de Bolívar, cuya ubicación se encuentra dentro de los

14. Cabe resaltar aquí dos aspectos fundamentales, por un lado se entiende como masacre «el homicidio intencional de 4 o más personas en estado de indefensión y en iguales circunstancias de modo, tiempo y lugar, y que se distingue por la exposición pública de la violencia. Es perpetrada en presencia de otros o se visibiliza ante otros como espectáculo de horror. Es producto del encuentro brutal entre el poder absoluto del actor armado y la impotencia absoluta de las víctimas» (Centro Nacional de Memoria Histórica, «Base de datos ¡Basta ya!», en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/basesDatos.html>). Por otro lado, el homicidio de civiles en acciones bélicas se da como «consecuencia de la violación del principio de proporcionalidad en el uso de la fuerza, el recurso a métodos y medios ilícitos, y la prevalencia del imperativo militar sobre el principio humanitario de protección de la población civil» (*ibid*).

Montes de María al sureste —18 km— del casco urbano (Departamento de Bolívar, Colombia). El Salado es una de las regiones que ha sido afectada con mayor profundidad por el conflicto colombiano. Durante años ha sido el lugar de enfrentamientos entre guerrilleros, paramilitares y fuerza armada, escenario

[...]emblemático, no solo por su intensidad en la disputa por la región, sino también por la masiva y sistemática violación a los Derechos Humanos (DDHH) y al Derecho Internacional Humanitario (DIH) perpetrados en contra de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas que la habitan.¹⁵

Según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica entre el 16 y el 21 de febrero del año 2000, el pueblo de El Salado sufrió una de las peores y aterradoras masacres en la historia de Colombia. 450 paramilitares, liderados por el Bloque Norte Salvatore Mancuso, Rodrigo Tovar Pupo, alias *Jorge 40* y John Henao, alias *H2*, planearon asesinar, torturar, decapitar y empalar a la población.

El 16 de febrero del año en cuestión hubo 24 asesinatos, 23 hombres y una mujer. La mencionada mujer fue acusada de guerrillera por el segundo hombre en mando del grupo paramilitar liderado por alias *Amaury*, llevada al extremo de la carretera que comunica el pueblo con el casco urbano y apuñalada hasta su muerte. Ese mismo día 6 de las víctimas fueron degolladas, algunos amarrados y torturados antes de su fatal desenlace.

Luego de múltiples enfrentamientos con la guerrilla, el 17 de febrero los paramilitares siguieron su destino hacia el interior del pueblo. Al mismo tiempo, las personas que huyeron el día anterior a los montes aledaños por miedo a una invasión, se vieron obligadas a volver por carencia de alimentos, agua y las insostenibles temperaturas. Al final del día, se presenta una nueva disputa entre paramilitares y guerrilleros, pero esta vez dentro de El Salado. La guerrilla se ve obligada a retirarse, dejando a los habitantes del pueblo, quienes corrían a buscar refugio, a merced del grupo paramilitar.

El 18 de febrero el grupo subversivo paramilitar inició el ataque con el impacto de un helicóptero armado en una vivienda del pueblo, cuyo resultado fue el acabamiento de la vida de un habitante. El siguiente acto fue la realización de un recorrido por las calles, destruyendo puertas, bienes y amenazando, insultando y acusando de guerrilleros a la población, obligándolos a dirigirse a

15. Ríos, Becerra y Oyama, *Montes de María. Entre la consolidación del territorio y el acaparamiento de tierras. Aproximación a la situación de Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario en la región (2006-2012)*, Bogotá, ILSA, 2012.

la plaza principal del pueblo: lugar donde se desarrolló una de las muestras más grande de *horrorismo* acontecidas en el conflicto armado colombiano.

Antes de la llegada a la plaza, dos de las víctimas fueron acribillados en su casa al quedar inmóviles debido al miedo generado. Quedaron en tal grado de indefensión que no fueron capaces de levantarse de su asiento tras la amenaza de los subversivos. Una madre al intentar proteger a su hijo –abriendo la puerta de su hogar para darle refugio- fue asesinada con múltiples tiros en el cuerpo y, sin ser suficiente esto, los paramilitares ingresaron a su casa para rematarla. El único sujeto capaz de defenderse, fue baleado al herir en un brazo a un paramilitar con un arma punzo cortante.

El primer asesinato en el parque fue el de un hombre que, al ser señalado de guerrillero y de ser prófugo de paramilitares, le quitaron la vida ahogándolo con una bolsa de plástico al tiempo que recibía múltiples golpes. Cuentan los testigos de la masacre que el sujeto gritaba por su vida mientras le era cortada una oreja. En medio de música, comida y festejo siguió el fatal acontecimiento; los victimarios eligieron sus próximas víctimas al azar: el segundo hombre fue baleado, el tercero fue degollado con cuerdas que amarraron en su cuello y que jalaban desde cada extremo hasta que al borde de su muerte fue baleado y apuñalado. El siguiente fue apuñalado ocho veces entre el cuello y el tórax. Al presidente de la acción comunal le partieron la cabeza hasta tal punto que sus sesos quedaron descubiertos, un paramilitar se acercó al cuerpo, los tomó y exclamó que eso era resultado de ser integrante de la guerrilla, luego volvió a introducir los restos dentro del hombre. Una persona con problemas mentales al responder con un movimiento con su cabeza a la pregunta ¿eres guerrillero? fue asesinado a golpes con un palo.

Ahora pasamos al relato del horror de las mujeres. La primera víctima tenía 15 años, la acusaron de ser la novia de un guerrillero y por esta razón la llevaron a un árbol, la desnucaron y después de muerta le introdujeron un palo en la vagina. Algunos testigos aseguran que estaba en estado de embarazo. Una mujer de 40 años al mostrar resistencia fue golpeada en el vientre con un palo, para luego ser apuñalada en varias ocasiones. La última asesinada del día fue torturada de forma brutal: la estrangularon con cuerdas que jalaban de extremos opuestos, luego la apuñalaron dos veces, para al final dispararle. Al final del día había 28 muertos: 5 mujeres y 23 hombres.

La huida frente a la amenaza inminente, aspecto clave de la física del terror, se hizo explícito el 19 de Febrero cuando un hombre, al ser sorprendido cerca de la plaza, intentó correr asustado y fue baleado por un subversivo. En este día los familiares de las víctimas comenzaron a tomar los cuerpos para su velación. El 20 de Febrero se cavaron cuatro fosas comunes debido al grado de descomposición de los cuerpos. Además se conoce del caso de una niña de 7 años que al escapar del pueblo y durar tres días sin comida ni agua encuentra la muerte.

La masacre continúa hasta el 21 de Febrero, donde son asesinados cinco hombres encontrados por los caminos que tomaron los paramilitares al salir del pueblo.

En el caso recién expuesto es posible identificar –a nuestro juicio– aspectos propios de la violencia contemporánea si seguimos las reflexiones desarrolladas por Cavarero. Más allá de la física del terror que genera la huida de los pobladores de El Salado ante la inminencia de la muerte, salta ante nuestra vista la asimetría propia de la violencia narrada. Más allá de los enfrentamientos ocurridos entre la guerrilla y los paramilitares, la llegada al pueblo de este último grupo trajo como consecuencia poner en el ojo del huracán a la población civil. Fue el inerme, el sometido a tortura, no el soldado, no el militar entrenado, no el guerrillero. Incapaz de defenderse, de reaccionar ante la brutalidad de los actos acontecidos, el individuo receptor de la violencia de los paramilitares debió esperar –en agonía– el golpe que acabara el calvario. Así las cosas, el conflicto interno colombiano, más allá de las cifras abrumadoras que exponen la cantidad de civiles asesinados a causa de la guerra, pone de relieve la tortura que acompaña a las masacres que ocurren. El inerme sufre cuando las cuerdas tiran de su cuello, cuando, antes de morir, le cortan una oreja. Masacre y tortura, aspectos propios del *horrorismo*, tallan la historia de lo acaecido en el municipio de los Montes de María.

Dejando de lado los acontecimientos ocurridos en El Salado, desde este momento del texto nos centraremos en la exposición del segundo caso escogido como representación de la violencia contemporánea en el conflicto armado de Colombia, a saber: «las casas de pique de Buenaventura». Buenaventura,¹⁶ localizada en la costa pacífica colombiana, es un territorio en constante disputa por los grupos armados ilegales.¹⁷ Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) tienen presencia en la zona rural, mientras los grupos descendientes de paramilitares «La Empresa» y «Los Urabeños» invaden la parte urbana de la ciudad. La guerra es resultado del intento de apropiación de «Los Urabeños» de los negocios criminales de la ciudad: narcotráfico y extorsión.

Buenaventura tiene una población total de 392.052 habitantes, de los cuales 187.542 (50% aproximadamente) son víctimas del conflicto armado, según datos del Departamento de Planeación Nacional de Colombia. En 2013, la Defensoría

16. Fundación Ideas para la Paz, *La crisis de Buenaventura la vive todo el Pacífico*, 2014, en <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/983>.

17. Ángela Carrillo, *Buenaventura, Colombia: Realidades brutales*, Bogotá, Consejo Noruego para Refugiados, 2014.

del Pueblo reportó 183 homicidios, muchos de los cuales fueron perpetrados en las *casas de pique*. Ahora bien ¿en qué consisten estas casas? y ¿quiénes son los creadores de estos lugares de horror?

De acuerdo a Human Rights Watch¹⁸ las *casas de pique* son inmuebles donde los grupos subversivos realizan desmembramiento de personas. Los habitantes de la ciudad narran escuchar gritos de súplica (que van desde pedir piedad hasta juramentos de no ser informantes) y dolor de víctimas que son desmembradas (picadas) vivas y luego arrojadas a una bahía, playas aledañas o fosas comunes. Durante varios meses, una vez a la semana se veían a los sucesores de los paramilitares entrando a casas con personas cuyos restos aparecían flotando en la bahía. Después de la brutal práctica, los testigos observaban a los subversivos saliendo con bolsas de plástico, muchas veces ensangrentadas.

Los paramilitares reciben entrenamiento especializado para este tipo de ejecuciones, cuenta Francisco Villalba, exparamilitar. Afirma que personas ajenas al conflicto armado son secuestradas y llevadas a fincas ocultas con el fin de afianzar el aprendizaje en descuartizamiento. Los civiles eran encerrados en cuartos durante varios días hasta que iniciara el entrenamiento. Luego, al comenzar la *instrucción de coraje* –forma en que nombraban la preparación– eran dirigidas en medios de gritos de desesperanza a los salones llenos de subversivos listos para aprender a cortar brazos, cabezas, piernas o cómo sacar los intestinos de una persona viva.¹⁹

Un residente de Buenaventura contó a Human Rights Watch²⁰ que a comienzos de 2013 observó a un integrante de los grupos sucesores de paramilitares mientras interrogaba a un hombre en medio de la calle. Minutos después, se escuchaban los gritos de auxilio de la persona interrogada. «No me maten, no me maten», al mismo tiempo gritaban los victimarios «te toca a vos, te toca a vos», al parecer cediendo turnos para la tortura. El episodio duró de 10 a 15 minutos. La práctica es tan pública que suele verse personas con machetes y hachas llenas de sangre alrededor de las *casas de pique*.

El horror, en la situación específica acontecida en Buenaventura, comparte con El Salado la posición del inerte expuesto a la violencia radical que atenta contra su vida. Sin embargo, la situación en Buenaventura supera el límite de la tortura, la masacre y la asimetría de la violencia. Si bien los paramilitares raptaban campesinos indefensos para las pruebas de coraje, las pruebas de coraje

18. Human Rights Watch, «La crisis en Buenaventura», en <http://www.hrw.org/es/node/123794/section/8>.

19. *El Tiempo*, «Se entrenaban para matar picando campesinos vivos», en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3525024>.

20. Human Rights Watch, «La crisis en Buenaventura»... *op. cit.*, p. 8.

por sí mismas, al igual que las *casas de pique*, implican otro aspecto esencial del *horrorismo*, a saber: la destrucción de la unidad orgánica del sujeto. Así, no es solo el asesinato del inerte. Antes bien, es la fragmentación de su cuerpo. El conflicto en Colombia articula, de esta manera, no solo la incapacidad de la población civil para defenderse de los grupos armados. El inerte es llevado a la situación límite: su cuerpo se expone a una violencia que, no contentándose con acabar la vida, se vuelca sobre el cuerpo inerte. El fin ya no es solo matar al sujeto incapaz de defenderse. La intención es desmembrarlo con el objetivo de deshumanizarlo. Sobre esto, volveremos en el siguiente apartado.

3. *A modo de conclusión: el horror y la ontología de lo humano*

En el decurso de este artículo se ha intentado exponer la manera en que la violencia contemporánea tiene como rasgo característico lo que, a juicio de Cavarero, debe ser entendido como *horrorismo*. Esto es, la violencia radical y extrema que se ensaña contra del cuerpo y su unidad orgánica, anulándola en la exposición del carácter fragmentario que puede asumir cada miembro del organismo humano cuando se fuerza a abandonar la totalidad ontológica a la que pertenece: cuerpos decapitados, torsos, piernas, brazos o cabezas que se presentan ante la mirada del espectador, quien no pueda más que pasmarse y sentir repulsión frente al espectáculo presenciado. A esto debe sumarse que la experiencia del horror, materializada en el crimen ontológico en contra de la unidad corporal y en la repugnancia que engarrotta a quien mira, complementa el horizonte de la violencia actual al articularse con un fenómeno propio de nuestros tiempos, a saber: que la violencia se ejerce en contra del inerte, del desarmado. Son los civiles incapaces de responder y defenderse del acto violento, el objeto mismo del horror. La asimetría de la violencia contemporánea la define, en tanto que no son los guerreros los directamente implicados en los enfrentamientos; antes bien, es el inerte quien sufre la radicalidad del fenómeno.

La exposición de Cavarero nos brindó, más allá de la riqueza teórica y conceptual que ofrece al lector, la posibilidad de realizar una aproximación al análisis del conflicto interno en Colombia, buscando en el mismo la concreción de los rasgos propios de la violencia contemporánea ya mencionados, sumados a las masacres y las torturas –tal cual dice la misma Cavarero El énfasis del análisis propuesto se concentró en dos casos específicos: los municipios de El Salado y Buenaventura. De allí, es importante destacar que nuestra aproximación obtuvo como resultados esenciales, primero, la materialización de la asimetría de la violencia contemporánea en el caso colombiano, en la medida en que la población civil aparece como la víctima predilecta del conflicto armado.

Esto es, que en el inerte recae el peso de la materialización contemporánea del horror. A esto se agrega, por un lado, la masacre acompañada de tortura ocurrida en el municipio de El Salado, fenómenos (masacre y tortura) que hacen parte del cuadro propio del *horrorismo*. Por otro lado, y fijando la mirada en el caso de la violencia en Buenaventura, los últimos años del conflicto colombiano en el municipio mencionado se han materializado en el otro aspecto definitorio de la violencia contemporánea, a saber: el *horrorismo* como destrucción de la ontológica unidad orgánica del cuerpo humano. Dicho con puntualidad, en el año 2014 se hizo de conocimiento público nacional la práctica del desmembramiento de las víctimas del conflicto. A causa de esto, las fuentes documentales son escasas, pero el trabajo de la prensa ha puesto sobre la mesa la táctica de descuartizamiento (*pique*) de los individuos en las llamadas *casas de pique*. Así pues, más allá de las masacres perpetradas por grupos insurgentes, la violencia en Colombia ha evolucionado de forma tal que el fenómeno violento mismo ha mutado hasta convertirse en una muestra material del horror: son los inertes quienes resultan «picados» en la disputa territorial de los grupos al margen de la ley.

Ahora bien, y tomando este hecho como punto de partida, quisiéramos arriesgarnos aquí con un ejercicio analítico que, más allá de la caracterización de la violencia contemporánea como *horrorismo*, pueda dar cuenta de las razones que se esconden detrás de ello. Esto es, pretendemos aproximarnos a aquello que se esconde detrás del acto que anula la unidad orgánica del cuerpo humano. Pero, ¿dónde encontrar un punto de partida adecuado para iniciar el ejercicio que aquí proponemos?

Pues bien, la orientación primaria que nos puede dirigir en la empresa comentada se encuentra —a nuestro juicio— en el cuarto capítulo del ya citado texto de Cavarero. Allí, la autora analiza la historia de Medusa en función del concepto que expone del horror. En este sentido, afirma que la decapitación de Medusa materializa el fenómeno del horror de una manera radical, en tanto que presenta, por un lado, la comentada aniquilación del carácter unitario del cuerpo: la cabeza desprendida y exhibida de Medusa expone la violencia que no pretende acabar con la vida del sujeto, sino que se ensaña con el cuerpo. Por otro lado, dice Cavarero, «[...] dado que se trata de la cabeza, destaca que lo que se golpea es la unidad de la persona que ya los griegos situaban en esa parte del cuerpo».²¹ Lo que late de fondo en la decapitación de Medusa es el intento de acabar con el rasgo específicamente humano que porta el carácter unitario del cuerpo. El horror, como acto extremo de la violencia, lleva como finalidad última, en el desmembramiento, no solo la anulación de la unicidad del organismo sino la deshumanización del sujeto que se ve sometido a él. Cavarero brinda entonces, en el análisis de la lucha de Perseo con Medusa, la primera

21. A. Cavarero, *Horrorismo... op. cit.*, p. 34.

luz para comprender aquello que está de fondo en el horror contemporáneo, a saber: la reducción de la condición de *humano* de la víctima:

Medusa alude a un humano que, en cuanto desfigurado en su mismo ser, contempla el acto inaudito de su deshumanización [...]. Al ser humano, en efecto, le repugna esta violencia que no se dedica en primer lugar a matarlo sino a destruirle la humanidad, a infligirle heridas que lo deshacen y lo desmembran. No se trata de una repugnancia que capta solo la víctima de la deshumanización, es decir, el preciso cuerpo herido que está en la escena del horror. En cuanto cuerpos singulares la repugnancia nos concierne a todos. Quien comparte la condición humana, comparte también la repulsión por un crimen ontológico que busca golpearla para deshumanizarla.²²

Si seguimos la luz brindada por Cavarero para esclarecer lo que, de acuerdo a nuestra intuición, se torna en el pilar mismo del *horrorismo* contemporáneo, es necesario dirigir la atención de forma momentánea a las reflexiones desarrolladas por Primo Levi²³ en su libro *Los hundidos y los salvados*. En dicha obra, Levi presenta al lector un análisis detenido de los campos de exterminio nazi desplegados durante la segunda guerra mundial. De *Los hundidos y los salvados*, resulta imperativo para nosotros el segundo capítulo de su trabajo: *La zona gris*. Allí, Levi presenta la forma en que se desarrollaban las relaciones entre los prisioneros del campo y los soldados alemanes. El resultado de la experiencia vivida por Levi en los campos es de absoluta relevancia para comprender el fenómeno que analiza, a saber: que no existe un quiebre radical entre *amigos* y *enemigos* dentro del campo de concentración. Todo lo contrario: algunos prisioneros del campo, por razones que no resultan importantes de momento para nosotros, contaban con la posibilidad de tomar una posición por encima del prisionero promedio, ganando con ello autoridad respecto de estos, además de los privilegios otorgados por el ejército alemán. A ese grupo de prisioneros que se encontraban por encima del cautivo promedio y que prestaban servicio a los alemanes los ubica Levi en la *zona gris*: en el espacio intermedio entre el prisionero sometido, subyugado, ultrajado y golpeado y el soldado alemán. De hecho, al no existir al interior del *Lager* dos grupos radicalmente diferenciados, —comenta Levi— son los mismos cautivos pertenecientes a la *zona gris* los encargados de dirigir en las obligaciones diarias, golpear y castigar a los demás prisioneros: «Es una

22. *Ibid.*, pp. 35-36.

23. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989, p. 20.

zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y de siervos».²⁴

Dentro de esta zona gris se destaca un grupo especial de prisioneros judíos pertenecientes al *Escuadrón Especial*. La función de dicho escuadrón en los campos de exterminio consistió en el manejo y cremación de los judíos asesinados en las cámaras de gas. «A ellos les correspondía imponer el orden a los recién llegados [...] que debían ir a las cámaras de gas; sacar de las cámaras los cadáveres [...] llevar los cuerpos a los crematorios y vigilar el funcionamiento de los hornos; sacar las cenizas y hacerlas desaparecer».²⁵ El por qué debían ser los judíos (pertenecientes al *Escuadrón*) los encargados de poner en funcionamiento la maquinaria de aniquilación de los nazis tiene, según Levi, una respuesta evidente: a su juicio, para el ejército alemán, los judíos (seres inferiores) eran capaces de cualquier tipo de acto extremo, incluso destruir a su propio pueblo. Su condición de infrahumanos hacía a los judíos capaces de transmitir el odio del pueblo alemán a su misma gente. Dicho en otros términos: el horror materializado históricamente sobre los judíos en los campos de exterminio tiene como primer motor la presuposición de la condición de infrahumanidad de dicho pueblo. Solo por el hecho de ser menos que un humano, de acuerdo a la forma en que eran vistos por los nazis, era justificable la manera en que aconteció el fenómeno violento de los *Lager*:

Es verdad que esto no puede asombrarnos, ya que la finalidad principal de los *Lager* era destruir a los judíos, y que la población de Auschwitz, a partir de 1943, estaba constituida por judíos en un noventa o noventa y cinco por ciento; pero por otro lado uno se queda atónito ante este refinamiento de perfidia y de odio: tenían que ser los judíos quienes metiesen en los hornos a los judíos, tenía que demostrarse que los judíos, esa subraza, esos seres infrahumanos, se prestaban a cualquier humillación, hasta la de destruirse a sí mismos.²⁶

Tanto las reflexiones de Cavarero como de Levi tienen un elemento en común que se articula, en último término, con las manifestaciones históricas del horror, a saber: una idea de lo humano. Para hacer referencia a este hecho, nos podemos servir de la categoría utilizada por Charles Taylor, en las *Fuentes*

24. *Idem*.

25. *Ibid.*, p. 21.

26. *Ibid.*, p. 22.

del yo.²⁷ Cuando Taylor inicia su disertación acerca del problema del bien, asumiendo el mismo como una categoría excluida de los análisis morales en la modernidad, indica que, en último término, las distintas valoraciones que realizan los sujetos respecto de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo digno y lo indigno presuponen un horizonte interpretativo de la realidad, es decir, un marco referencial que brinde los criterios para evaluar algo como bueno o malo. En el caso preciso de un estilo de vida determinado o de una vida misma, Taylor indica que la valoración de esta como digna o indigna, se edifica desde los mencionados marcos referenciales. El respeto a la vida –caso emblemático analizado por Taylor en el primer capítulo de *Las fuentes del yo*– presupone, a su juicio, la existencia de un criterio específico el cuál le garantiza a cada sujeto el trato digno por parte de los demás. Ahora bien, Taylor señala que, del mismo modo en que algunos individuos son albergados dentro del criterio que garantiza el respeto de su vida, existe el grupo de los excluidos, de los que quedan por fuera de los límites de dicho criterio y, en consecuencia, se juzga su vida como indigna y como no merecedora de respeto. Este planteamiento de Taylor conduce a la siguiente pregunta: ¿cuál es el elemento que late de fondo en la decisión de respetar una vida como digna de ser vivida o no? Pues bien, a juicio de Taylor el elemento desde el cual se erige la distinción es lo que llama una *ontología de lo humano*. Esto es, comprender como específicamente humano a aquel sujeto que cumpla con las condiciones que definen, en esencia, a aquello que se entiende como *humano*. Así, por ejemplo, humano es todo ser racional. Consecuentemente, todo individuo cuya vida no se edifique a partir de principios racionales cae por fuera de aquello que es digno de respeto.

Atendiendo aquí esta idea de una *ontología de lo humano* como base para el establecimiento de los criterios de respeto a la vida, es posible afirmar la doble relación que se establece entre el horror y la comprensión de lo que se juzga como propiamente humano. Cavarero afirma que el *horrorismo* tiende, en último término, a acabar con la condición de humano de un sujeto, es decir, que el acto violento que rompe la unidad corporal pretende deshumanizar a la víctima, hacerla caer por debajo de lo que se concibe como *humano*. No obstante, la relación con una ontología de lo humano no se agota en la pretensión de deshumanización en la que se edifica el descuartizamiento de un individuo. Antes bien, Levi pone de relieve ya no el fin que persigue

27. Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989.

el horror, sino la condición de posibilidad de él, a saber: la comprensión de la víctima como *infrahumano*. La experiencia vivida por Levi en los campos de exterminio le permitió aprehender la radicalidad del horror acontecido en la Segunda Guerra Mundial. En este orden de ideas, y atendiendo tanto a las reflexiones de Cavarero como a las de Taylor y de Levi, intentamos dejar la puerta abierta en torno al intento por esclarecer las razones que, en última medida, impulsan la materialización de la violencia como horror. Para nosotros, siguiendo a los autores mencionados, la clave del *horrorismo* es una ontología de lo humano, en la medida en que no es solo la deshumanización de la víctima desmembrada el fin del acto violento, sino que la violencia materializada en el horror tiene su punto de partida en una comprensión del inerte como infrahumano: reflejo de la ontología de lo humano que se esconde tras el horror: el inerte abatido y descuartizado como resultado de la violencia contemporánea, en la medida en que no solo se pretende deshumanizarlo con el acto, sino porque se lo concibe, en sí mismo, como un ser inferior a un *humano*.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN G., *Homo sacer I. El poder soberano y la vida nula*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

CARRILLO Ángela, *Buenaventura, Colombia: Realidades brutales*, Bogotá, Consejo Noruego para Refugiados, 2014.

CAVARERO A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.

Centro Nacional de Memoria Histórica, «Base de datos ¡Basta ya!», en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/bases-Datos.htm>.

Centro Nacional de Memoria Histórica, «Estadísticas del conflicto armado en Colombia», en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/basesDatos.html>

El Tiempo, «Se entrenaban para matar picando campesinos vivos», en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3525024>.

FORIGUA Rojas, Emersson, «Las nuevas guerras: un enfoque desde las estructuras organizacionales», *Papel político*, volumen 11, núm. 1, Bogotá, 2006.

GRANADA Soledad, RESTREPO Jorge y VARGAS Andrés, «El agotamiento de la política de seguridad: evolución y transformaciones recientes en el conflicto armado colombiano», en RESTREPO Jorge (ed.), *Guerra y violencias en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

HUMAN RIGHTS WATCH, «La crisis en Buenaventura», enero de 2015 <http://www.hrw.org/es/node/123794/section>.

LEVI P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989.

MARCUSE H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.

RIOS Becerra y Oyama, *Montes de María. Entre la consolidación del territorio y el acaparamiento de tierras. Aproximación a la situación de Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario en la región (2006-2012)*, Bogota, ILSA, 2012.

TAYLOR Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989.

VIOLENCIA CRIMINAL EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Juan Carlos Ayala Barrón

Desarrollaré la presente aproximación desde tres vertientes. Una se refiere al narcotráfico y sus constructos culturales, la narcocultura, como campo de estudio para el pensamiento filosófico. Otra se refiere al daño infligido socialmente a través de los espacios convivenciales y su representación simbólica. Finalmente trataré de presentar un bosquejo epistémico sobre la necesidad de un enfoque práctico desde la filosofía para el trazo de posibles estudios sobre la violencia en México. Quizá logremos entender el *porqué* de nuestros espacios violentos y violentados, más aun que con el análisis escrito.

Teniendo como punto de referencia a Sinaloa y pensando en México, hablaré un poco desde la violencia criminal, la del narcotráfico, cuyas especificaciones se relacionan con una cultura, un ritual, una economía y una estética funeraria distintiva, y, lo más lamentable, con una secuela de muerte incomprendida, inexplicada del todo aun, quizá incuatificable. Alrededor de esto se construyen mitos y realidades traducidos en característicos modos de ser.

Algunas cifras e imágenes son, necesarias para un mejor entendimiento del tema: se estima que alrededor de ciento cincuenta mil personas sobreviven de actividades vinculadas con el crimen organizado en Sinaloa.

Un equipo de investigadores de la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) detectó que 8% –22 mil 880 millones de pesos– de la riqueza estatal generada en 2012 –286 mil millones de pesos– tiene una procedencia *inexplicable* y atribuye su origen al narcotráfico.¹

Juan S. Millán Lizárraga, gobernador de Sinaloa de 1998 a 2004, reconoció, según relata a la revista *Proceso* el investigador Nery Córdova, que «se quedaban

1. Patricia Dávila, *Proceso*, núm. 1949, 8 de marzo de 2014.

cortos quienes decían que 62% de la economía sinaloense estaba permeada por la actividad de las drogas». ² De 1990 a la fecha en Sinaloa han ocurrido aproximadamente cuarenta mil homicidios.

Actualmente, Sinaloa ocupa el segundo lugar nacional en homicidios dolosos, manteniendo una tasa de 38 por cada cien mil habitantes. Un ejemplo de la situación delicada por la que atraviesa Sinaloa en cuanto al nivel de ejecuciones se refleja en el promedio nacional del año 2014, que fue de 13.07 por cada cien mil habitantes. El mínimo lo tuvo Aguascalientes con 46 homicidios al año. Tan solo en ese año fueron asesinadas 1129 personas. ³

Se estima que en México de 2016 al 2018 «trescientos cuarenta mil mexicanos, casi todos jóvenes de entre 15 a 30 años habrán muerto víctimas de la violencia criminal que se instauró desde el sexenio de Felipe Calderón» conocida como la *Guerra contra el narcotráfico*. ⁴

Hace apenas unos años era cuestionable el tema de la violencia criminal cuando se dudaba si la filosofía debía o no incursionar en asuntos de esta naturaleza cuya índole no formaba parte de su conceptualización.

Hoy se convoca aquí y allá a debatir un tema inexorable de una realidad que se impone y cala hondo en la vida pública y privada de cada uno de nosotros. Nuestra sociedad abierta y, por lo mismo, incierta, asume la paradoja sobre la necesidad de reflexionar el mundo permisible, ese que nos ha dado la posibilidad de la violencia, y al mismo tiempo la exigencia de paz.

No veo cómo se pueda pensar algún campo de la filosofía o de las humanidades en general sin el referente cotidiano de la violencia, el mismo que nos causa escozor al ver disueltas las figuras tradicionales de la moralidad y la esperanza enlazadas a nuestra vida de manera regular y constante, pero hoy inciertas. Siempre me interrogo cómo escribir sobre la violencia sin estar tocado por ella.

Nadie puede determinar por sí solo la importancia de un tema de investigación filosófica, más bien es la circunstancia la que abre el preciso momento de la reflexión de un tópico en ciernes.

La cuestión de la narcocultura

El desarrollo vertiginoso de un problema como el crimen organizado y específicamente el narcotráfico, no solo ha trastocado la calidad de vida de un

2. *Ibid.*

3. Proyecto Social Ciudadano, *Informe Anual de Semáforo Delictivo en 2014*, en <http://www.semaforo.com.mx/>.

4. Cifra dada por el Centro de Investigación y Docencia Económica, publicada el lunes 24 de octubre de 2016 por el *Semanario Río Doce*.

gran número de mexicanos, sino además ha permeado la cultura tradicional de muchas regiones del país incorporando nuevos constructos identitarios convertidos en íconos consistentes a manera de nodos que redefinen a nuestra cultura. Se habla ya de *narcocultura* como un contenido semántico y como recurso técnicamente aplicable para definir el conjunto de símbolos, costumbres, objetos, códigos, contextos, modos del lenguaje, así como creaciones configuradas alrededor de los grupos, familias y núcleos de la sociedad cuya vida se desarrolla alrededor del tráfico de drogas y la criminalidad, llegando a permear la cultura tradicional o legítima.

Procesos de permeación cultural que han provocado rupturas en el ámbito de lo humano acelerando una permanente disolución de figuras tradicionales de la moralidad. Cuando la cultura se abre y hace suyo el tipo de creaciones de los grupos de transgresión se arraiga esa moral permisible, llegando a establecer las variadas prácticas de la barbarie donde la brutalidad se ha normalizado y «legitimado como estrategia existencial e intersubjetiva de manera cotidiana».⁵

Además, la normalización de la violencia mediante sus instrumentos como la crueldad y brutalidad ha precipitado la debilidad y ruptura de la política en el Estado mexicano.

La rapidez con que irrumpió el narcotráfico en el país no permitió al estado mexicano afinar y definir una estrategia razonada de atención y contención del mismo. Dejó crecer su estructura funcional y su concebida cultura. El arraigo de la dimensión cultural hizo, a la postre, más difícil su desarticulación y en medio se configuró una siniestra ola de violencia capaz de eliminar toda esperanza y se compaginaron nuevos espectros sociales de miseria, desolación y desarraigo.

El ocaso de la vida tranquila

Este doble problema, la permeación cultural, así como la disolución de las figuras de la moralidad, ha roto también un amplio campo de certidumbres como son ciertos ideales de vida, espacios y núcleos seguros de convivencia plagados hoy de temor, la tranquilidad y libertad de los hogares, el libre transitar urbano, así como la ilusión de una vida mejor.

El ocaso de la vida tranquila asoma desde hace una década a la intimidad de las personas (ya nadie vive sin temor), y sin darnos cuenta estructuramos nuestras vidas y circunstancias según las exigencias de un modelo criminal: coches blindados, casas habilitadas con todo tipo de protecciones contra robos, calles vigiladas por videocámaras, tiendas con detector metálico, prendas y enseres con

5. Carlos Alberto Sánchez, *La política de la brutalidad*, Ensayo, Universidad Estatal de San José, 2016.

botones de seguridad, artículos para defensa personal, microchips de localización, tarjetas que sustituyen al dinero en efectivo, entre otros, inundando de esta manera los nuevos paradigmas de nuestra existencia como una existencia asediada de la cual parece no haber alternativa alguna, moviéndonos hacia el desamparo y la desesperación.

El sitio seguro ha desaparecido y con él también nuestra seguridad existencial, pues el lugar apacible de mi existencia parece no encontrarse más.

Incertidumbre que se nota también en el léxico, bajo un cúmulo de palabras bastardeadas (*encobijado, pozoleado, tatemado, desollado, entambado, puntero*, etcétera), en las prácticas de convivencia, en los modos de ser matizados de un superlativo grado de agresividad, en las prácticas de desapego familiar y fraterno, en ese incesante acabamiento de la naturaleza que llega al exterminio, y finalmente, en las torturas, la desaparición, el secuestro y las *mil* formas del asesinato.

Los mapas geográficos ya no se configuran más con las imágenes de montañas, llanuras o litorales, sino con una estela de variados colores pintando los territorios de acuerdo al cártel que lo domine; son los llamados *mapas delictivos* los cuales dan cuenta de las estadísticas mortales según se acerquen o se alejen de la media nacional, sea por homicidios, secuestros, robo, desapariciones, violencia de género, tortura, etcétera. Muestran la tipología diaria de los delitos del territorio nacional.

Nuestros jóvenes y la desesperanza

Por si fuera poco, este sujeto dolido y sufriente de nuestro México no solo ve acabada sus esperanzas de vida y tranquilidad, es, además, un sobreviviente *amenazado de desocupación*. Las ordas itinerantes o sedentarias de gran parte de nuestra juventud *ni estudian ni trabajan* dejando entrever su inevitable camino hacia los reductos criminales. Seguramente de entre ellos salen los números que muestran cómo se comportan las estadísticas de la mortalidad y ante las cuales todo futuro promisorio se torna iluso. Se enfrentan a una incertidumbre desgarradora al no tener futuro cierto, pues el orden social y económico no les garantiza, ni siquiera a quienes estudian, un destino con esperanza.

Pareciera entonces que los jóvenes deambulan de ausencia en ausencia, desde el propio desapego aludido a la orfandad sin límites, desde la pérdida de identidad colectiva debida al desplazamiento forzado hasta la pérdida de identidad personal ante el desarraigo; desde la vida desolada a la muerte olvidada, convirtiéndose como afirma Kaminsky:

En un peregrino sin frontera, un *borderline* sin horizontes, un eterno desertor a la deriva. Si el suyo es como el destino de la exclusión, será pues porque el hombre ha devenido una suerte de espalda mojada del mundo[...] rostro sin mundo, atiborrado de escenarios de ciudades vehiculares, impersonales, anónimas.⁶

Ante esto afirma también Jean-Luc Nancy:

Antes una itinerante línea de huidas que un ámbito de permanencia, el hogar[...] se transforma en un idílico terruño protector [...]. Se están configurando imprecisas residencias, obsoletas formas de habitabilidad, paradojas mutaciones internas/externas; una miserable ciudadanía regional a escala globalizada.⁷

La ciudad como dispositivo de inseguridad

Junto a esta orfandad llena de ausencia se vive en la ciudad inasible, desconcertante, donde los espacios habitables se reducen a concentrar olvidos. La ciudad ha convertido el *habitar*, otrora espacio desde el que fundo mi destino, mi punto de fuga y de retorno, en un nicho de aislamiento en el que resguardo mis temores, en un espacio confundido al extremo «con la propiedad del *estar en su casa* cerrado sobre sí mismo».⁸ La ciudad actual ha despersonalizado el hogar, saturando su original condición como espacio para habitar y disipando dos condiciones fundamentales que le deben ser propias: libertad y seguridad.

Como espacio medido fue reduciendo sus dimensiones a la par que se redujo la extensión de la familia, hoy no son más aquellos frondosos patios recreativos, ni sus interiores los espacios de resguardo para las familias fraternas, más bien son, como diría Nancy, «unidades familiares (para familias no tan familiares)»,⁹ reductos del aislamiento, un remedo de habitación *des-habitada*.

Pululan por doquier los multifamiliares, pequeños espacios habitacionales homogéneos que intentan responder al crecimiento demográfico. Nancy los llama *villa miseria*:

Es la deyección de la ciudad, su violencia condensada en barro. En un sentido sería una exasperación del desclasamiento[...] de su chapucería y desbarata-

6. Gregory Kaminsky, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, UBA, 1998, p. 121.

7. *Ibid.*, p. 120.

8. Jean-Luc Nancy, *La ciudad a lo lejos*, Buenos Aires, Manantial, 2013, p. 27.

9. *Ibid.*, p. 28.

miento. Pero en otro sentido eso ya no tiene relación. No concierne a ninguna lógica de la ciudad[...] Es lo inhabitable[...] la destrucción y la expulsión vueltas ellas mismas parodias de lugares. No es la insignificancia, es un exceso de signos que la palabra «villa miseria» resume y que no significa más que la devastación y la deslocalización del lugar. El fuera de lugar se erige allí, si se puede decir, a modo de lugar de vida. Esto no cesa, se extiende como se extienden en otras partes las ciudades nuevas, pero es lo contrario de un crecimiento: es una excrescencia cancerosa[...] solo pueden concentrar la devastación y endurecer la exasperación.¹⁰

Estas villas periféricas albergan intensas historias de orfandad, crimen y desarraigo, en ellas se asientan los miembros más violentos de la criminalidad mortal y de ahí mismo se nutren los carteles de la droga y se fabrica gran parte de estupefacientes. Ahí también se establecen los porcentajes más elevados de pobreza extrema y confluyen los desplazados del campo con sus culturas, identidades y traumas. Son lugares de desencuentro donde la muerte asoma a cualquier hora del día, convirtiéndolas en verdaderos archipiélagos de la criminalidad y de la muerte.

Continuamente en los diarios de circulación nacional aparecen en la escena criminal estados como Chihuahua, Baja California, Guerrero, Michoacán, Sinaloa, Tamaulipas, Veracruz, Jalisco, describiendo un alarmante número de homicidios y desaparecidos; sus ciudades principales han crecido exponencialmente en la periferia y en estas los altos grados de criminalidad forman parte de esa deshilvanización de la realidad política mexicana.

Desde la periferia hacia el centro y hacia las comunidades rurales se van diseminando las formas elementales de la solidaridad fraterna, producto de esa rivalidad cotidiana marcada por el dominio de espacios o simplemente por ese afán de competencia extremadamente dañina, resuelta seguidamente en el pleito vecindario o en el literal aniquilamiento del vecino; de tal modo, como afirma Kaminsky:

Va desapareciendo la densidad cultural, popular, que albergaba la riqueza del sentido memorial de la vida en común[...] la hospitalidad y la acogida, las ideas de «amigo», «vecino», «semejante» o «compatriota» se están convirtiendo, entre las angustias de la ajenidad, en fantasiosa filología de anticuario.¹¹

10. *Ibid.*, pp. 28-29.

11. Gregory Kaminsky, *Pensamiento de los confines... op. cit.*, p. 121.

¿Qué hacer entonces ante tanto desasosiego? ¿Qué patria, región o ciudad escoger para hacer virtuosa nuestra vida digna? ¿Cómo recuperar el espacio de recreo convivencial? ¿Cómo recuperar el verdadero sentido de mi *oikos*, como espacio legítimamente habitable? ¿Qué puede aportar la filosofía, más allá de los lugares comunes de la reflexión reiterativa frente al desastre humano causado por la violencia criminal? ¿Se pueden seguir reflexionando y aportando nuevos conceptos a la teoría de la violencia o este también se está convirtiendo en un tema de final agotamiento? ¿Qué alternativas prácticas puede sugerir la filosofía para paliar la lógica de exterminio?

Tantos han sido los acercamientos filosóficos sobre la violencia que han llegado a constituir diversas teorías sistemáticas, generando desde un principio la idea de ser un tema ineludible de nuestros tiempos y nuestras disciplinas. Sin embargo, estos acercamientos han sesgado procedimentalmente las visiones, otrora sistémicas, que hablaban en tono metafísico, hasta llegar a reflexiones más casuísticas y prácticas, pero que no dejan de inscribirse en el campo de la filosofía. La misma circunstancia obliga a enfoques más tangenciales que den luz acerca de problemáticas extremas vividas en la actualidad y en nuestros espacios cotidianos. Este tipo de reflexiones de filosofía práctica han sido posibles, es justo reconocerlo, revisando aquellas teorías clásicas que aportaron conceptos y definiciones pero que sus reflexiones, siguiendo la tradición, partieron de una idea de violencia de Estado y pensaron este como el que legítimamente posee su monopolio.

Por supuesto, la violencia siempre representa un ejercicio por el poder, sin embargo, debemos diferenciar el poder político que se acompaña de la figura institucional del Estado y el poder de los grupos criminales, aunque Agamben diga que son parte de y confirman la regla como formas de un estado de excepción.¹²

Ahora los intentos parecen ir en otro sentido, pues gran parte de los estudios actuales tocan aspectos referenciales de la violencia cotidiana. Algunos, por ejemplo, sobre los espacios habitables trastocados, otros sobre cuerpos violentados o las fosas clandestinas, otros más sobre la territorialidad criminal, o la representación simbólica de la mutilación corporal, los modos del asesinato o los rituales funerarios. Algunos más sobre culturas de transgresión, transfiguración de identidades por violencia criminal, entre otros.

Lo anterior va configurando núcleos de análisis y posibles comunidades epistémicas encaminados a redefinir las posturas clásicas sobre la violencia, orientando a los especialistas académicos e instituciones relacionadas con este asunto en la revisión de posibles rutas, pautas y alternativas de soluciones, ante lo cual, su reflexión es ya una de ellas.

12. Véase G. Agamben, *Homo sacer I. Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2010.

Se trata de colaborar en propuestas críticas que se traduzcan en políticas públicas para atender la problemática. Propuestas que sin salir del ámbito filosófico aporten orientaciones prácticas.

Dejemos atrás el desdén con que las humanidades han venido tratando los contradictorios modos de vida cotidiana cegadas por una inquietante intención de atraer para sí solo aquellos problemas llamados tradicionalmente *problemas esenciales*. Debemos orientar la reflexión, situarla en el mundo, o más bien, en la mundanidad, para explicarnos muchas cosas o para orientar siquiera nuestro propio modo de vida; resemantizar equívocos en la manera de ver el mundo; acercar la mirada a lo circundante, cotidiano y lleno de exquisiteces, pero también de bajezas, debemos ir al fundamento de la vida cotidiana, indagar:

Esas figuras que viven las pasiones, los amores, las bajezas y las exaltaciones de cada uno de nosotros en los ámbitos menos institucionales [...] de ahí la necesidad de una hermenéutica centrada en la mitología cotidiana [...] en el sentido de presentar la manera en que la interacción se cuece día a día en la marmita de lo social, en los apegos y aspectos de lo común, o en sus anhelos, pesadumbres y nostalgias.¹³

Este es el camino a trazar por necesidad, más ahora que «los sistemas representativos parecen estar saturados»,¹⁴ cuando el hombre ha dado pasos en el sentido de convertirse en objeto prescindible, es decir, cuando se abre una manera ya de pensarlo extinto.

Se trata de que la interpretación filosófica «se sumerja en los fragmentos de la realidad y con su trabajo interpretativo a encontrar la *llave* que pueda permitir que la realidad se abra de golpe [...] Esta es, pues, la consecuencia última de la interpretación filosófica, que apunta a la transformación de la realidad».¹⁵

Debo decir finalmente, que no escogí el tema de la violencia como tema de indagación por ocurrencia, pues mi circunstancia, ese *alrededor* de mi espacio habitable, se inundó de ella.

Comencé a interesarme por la identidad regional y la cultura sinaloense, comprendí después la imperiosa necesidad de adentrarme en los constructos culturales del narcotráfico, no exentos de un orden violentado, implicados de una serie de hechos delictivos que van desde el insulto hasta el asesinato.

De tal manera, en los últimos años he pensado en la línea vertebral que atraviesa nuestra cultura regional: se trata de cierto temor a la violencia criminal en

13. Michel Maffesoli, *El ritmo de la vida*, México, Siglo XXI, 2012, p. 17.

14. *Ibid.*, p. 42.

15. José Antonio Zamora, *Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 250.

cada espacio y en cada momento de nuestros sitios donde habitamos, que obliga a la ciudad y a la ciudadanía a estructurar la vida pública y privada midiendo la seguridad del barrio, la colonia, la periferia, los centros comerciales, laborales y educativos: en ellos queda en suspenso el modo de vivir con apego la vecindad y la familia.

Nuestra existencia está permeada de violencia cotidiana convirtiendo la vida propia en un sigilo permanente, pero también en un escudo protector contra la angustia.

La pérdida del sentido del asombro frente a la criminalidad termina por imponer cierto grado de impasibilidad hacia nuestro interior como único modo de soportar cotidianamente cualquier suceso doloroso.

En algunos esa impasibilidad propicia la sensibilidad creadora al empujarla a la construcción de obra crítica, en el arte o en las letras, o en emblema de nuestra cultura como es el caso de la literatura del norte, la música de apología de la violencia, la arquitectura domiciliaria o funeraria, la obra plástica, buscando a través de ellas armonizar la vida de transgresión con la vida normal tan añorada, intentando superar aquella con esta.

Sorprende, así, este mundo contradictorio que se mueve entre una violencia desgarradora sin límites y ese espíritu creador motivado por ella, como si ambos, crueldad y creación, sintetizaran la razón y la pasión de la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer I. Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2010.

KAMINSKY Gregory, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, UBA, 1998.

MAFFESOLI Michel, *El ritmo de la vida*, México, Siglo XXI, 2012.

NANCY Jean-Luc, *La ciudad a lo lejos*, Buenos Aires, Manantial, 2013.

SÁNCHEZ Carlos Alberto, *La política de la brutalidad*, California, Universidad Estatal de San José, 2016.

SUBIRATS Eduardo, *La existencia sitiada*, México, Fineo, 2007.

ZAMORA José Antonio, *Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

RESENTIMIENTO, VIOLENCIA Y PERDÓN*

Ricardo Gibu Shimabukuro

La violencia del hombre contra el hombre entraña una dinámica irreversible de aislamiento y de soledad en la que el lenguaje, lejos de estar precedido por el deseo de dialogar, deviene monólogo e imposición de las propias ideas. Una sociedad que va configurándose a partir de tal dinámica está, por tanto, destinada a autodestruirse, si no fuera porque desde su núcleo puede surgir una voluntad de vida en común, cuya fuerza reside en la convicción de que la paz es anterior a la guerra, y de que el respeto al prójimo, expresado en la acogida de su palabra, es el camino de la propia realización. La reflexión filosófica puede sumarse a este esfuerzo por la paz y por la vida en común a partir de un discurso que permita comprender la especificidad de la violencia y de sus límites. Es a partir de esta premisa que nuestro objetivo, será profundizar en aquella forma singular de violencia definida como resentimiento. Para tal fin, han sido particularmente esclarecedoras, por su agudeza y actualidad, las reflexiones de Max Scheler en su ensayo *El resentimiento en la moral* de 1912. La crítica desarrollada en este trabajo a la sociedad burguesa moderna contiene argumentos que permiten dimensionar el poder y la eficacia que mantiene el resentimiento en nuestra sociedad y dimensionar también la necesidad de confrontarlo.

La introducción del resentimiento al discurso filosófico es obra de Nietzsche, quien hace uso de él en la *Genealogía de la moral* de 1887. En el prólogo de la *Genealogía* aparece el objetivo del trabajo: analizar «qué origen tiene propiamente nuestro bien y nuestro mal»¹ a partir de la siguiente premisa: no buscar

* Una versión ampliada de este trabajo fue publicada en la revista *Open Insight*, vol. VI, núm. 12, julio-diciembre, 2016.

1. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2005, p. 24.

el mal «por detrás del mundo»,² es decir, no ceder a la tentación metafísica y teológica de hallar el origen de la moralidad más allá del ámbito fenoménico. Si ello es así, preguntar por el bien y el mal será preguntar por las condiciones históricas, sociales, pero sobre todo, psicológicas que determinaron la invención de juicios morales. Los primeros valores según la interpretación nietzscheana nada tenían que ver con los sentimientos altruistas y compasivos hacia los demás. Se trata de valores políticos en los que se afirma la superioridad de los nobles sobre la gente vulgar. El valor bondad aludía a la fuerza del guerrero, mientras que el de la pureza al cuidado que se debía dispensar al cuerpo para no contaminarse con la suciedad del bajo pueblo. La creación de estos dos valores coincide con la distinción, al interior de la misma clase poderosa y aristocrática, entre una casta de guerreros y una casta sacerdotal. La primera pone su seguridad en la fuerza del cuerpo mientras que la segunda en el espíritu. Es precisamente a través del descubrimiento del espíritu que los sacerdotes llevan a cabo la interiorización de los conflictos provocados por el encuentro de valores de distinto signo. Este proceso de interiorización tendrá a los ojos de Nietzsche consecuencias decisivas en la aparición del resentimiento. En ese espacio interior se va configurando un hábito insano en la casta sacerdotal que asume erróneamente como fuente de poder algo que en realidad es fuente de debilidad: el rechazo a la actividad y a los placeres sensibles, y por otro lado, la tendencia a refugiarse en la interioridad para desde allí superar a la casta guerrera a través de la intensificación del odio. Afirma Nietzsche: «el hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenuo ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio».³ Es la casta sacerdotal la responsable de la inversión de los valores por la cual se afirma que los buenos son ahora los miserables, los pobres, los que sufren, los enfermos. Es con la casta sacerdotal, tanto judía como cristiana, que aparece el resentimiento a través de la rebelión moral de los esclavos, de la plebe, del rebaño.

Atendamos las observaciones que realiza Scheler en torno al resentimiento. Según el filósofo bávaro, el resentimiento necesita de la existencia de otro sujeto a quien se quiere rechazar, necesita de «emociones basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos»⁴ y, en tal sentido, requiere de una comparación valorativa con el otro para poder subsistir. Aproximándose a la distinción nietzscheana entre el poderoso y el de la plebe, Scheler distinguirá entre el noble o distinguido y el vulgar. El primero tiene una experiencia inmediata e irre-

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 23.

flexiva de su propio valor y plenitud que permea toda su existencia y que lo sitúa en el centro del universo. No se trata de un sentimiento surgido a partir de una determinada capacidad o destreza que sobresale ante la mirada impotente de otro yo, sino de un sentimiento de seguridad fundado en el ser y la existencia misma, antes de cualquier comparación con un valor específico del otro. En virtud de este sentimiento ingenuo del propio valor y de su centralidad, el distinguido puede reconocer y hacer suyos los valores de los demás con liberalidad, serenidad y sin ningún tipo de conflicto ni envidia.⁵ El hombre vulgar, por el contrario, siente su propio valor a partir de la comparación y durante el proceso de la comparación. De este modo, vive un estado permanente de zozobra interpretándose a sí mismo en función del valor superior o inferior, mayor o menor de los demás. Es sobre esta actividad comparativa del vulgar que surgen dos subtipos de hombre: en primer lugar el arribista (*Streben*), aquel que vive ansioso por demostrarse a sí mismo y a los demás que es y vale más, incluso antes de determinar cuál es valor comparado. En palabras de Scheler: «es aquel para quien toda “cosa” es solo una ocasión –en sí indiferente– para poner término al opresivo sentimiento de “ser menos”».⁶ Cuando este sentimiento se apodera de una sociedad y deviene su tipo dominante surge un sistema social de competencia cuya prioridad siempre está vinculado al criterio del tener. El segundo tipo es el del hombre resentido. A diferencia del arribista para el cual es posible competir y demostrar la propia superioridad, en el resentido prima el sentimiento de impotencia o la conciencia de inferioridad frente al otro. Esta impotencia es compensada a través de una actividad psíquica por la que se busca disminuir o rebajar interiormente el valor superior sentido o encegucerse ante él. Cuando este sentimiento se apodera de una sociedad se produce la obra capital del resentimiento: la inversión de los valores y la falsificación de la jerarquía de los valores.

Según Scheler, la formación del resentimiento tiene como punto de partida el impulso de venganza. En todo acto vengativo se presentan dos momentos decisivos: un aplacamiento o una represión de un deseo natural de desquitarse con alguien por un daño padecido, y una postergación de este deseo para una ocasión más propicia, tal como queda expresado en el dicho: «la venganza es un platillo que se come frío». El impulso de venganza se transforma en resentimiento cuando deja de orientarse a alguna realidad determinada y se transforma en «sed de venganza». Esto significa que si el deseo de venganza desaparece una vez consumado el acto vengativo, el resentimiento permanece como un deseo insatisfecho de venganza que se alimenta sin cesar de la experiencia de impotencia e inferioridad frente a un otro cada vez más vago e indeterminado. Mientras más

5. *Ibid.*, p. 34.

6. *Ibid.*, p. 36.

indeterminada la realidad hacia la que se dirige el impulso vengativo, mayor la posibilidad de que ese impulso se torne resentimiento, esto es, se arraigue en los estratos más profundos de la vida psíquica y forme una personalidad amargada y envenenada, habituada a ocultar en su interior los sentimientos de rechazo y violencia, y a poner, como dice el refrán, «al mal tiempo buena cara». La envidia, por otro lado, también se presenta como un impulso poderoso capaz de transformarse en resentimiento. Surge de la impotencia ante alguien que tiene un bien que yo deseo y de la ilusión de creer que ese alguien es la causa de que yo carezca de dicho bien. Pero la envidia en sí no es todavía resentimiento. Esta experiencia, de un modo análogo a la venganza, desaparece en el momento en que el bien al que aspiraba y que estaba en manos de otro, es ahora de mi propiedad. La envidia deviene resentimiento cuando alguien se experimenta absolutamente impotente respecto al bien envidiado. Dice Scheler: «La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es, por tanto, aquella envidia que se dirige al ser y existir de una persona extraña: la envidia existencial. Esta envidia murmura, por decirlo así, continuamente: Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el que eres».⁷ En ese sentido, lo que más puede generar envidia son aquellas cosas que uno ha recibido sin que haya mediado ninguna intención –como el haber nacido en una determinada familia, haber recibido una determinada educación, etcétera–, o los talentos innatos y arraigados en la propia naturaleza, como la belleza, el carácter, la creatividad, la inteligencia, etcétera, y no aquellos valores que uno podría adquirir con el propio esfuerzo.

La ausencia de un objeto determinado en el resentimiento determina una cosmovisión específica del hombre resentido caracterizada por el rebajamiento y el empequeñecimiento involuntario de todos los valores como una forma de aplacar el sentimiento de inferioridad frente a ellos. Se produce aquí el fenómeno de la ceguera o de la ilusión respecto de los valores que el hombre resentido quiere rebajar en su impotencia. Ahora bien, ¿qué significa propiamente quedar ciego ante los valores o estar bajo una ilusión de valores falsos? La ceguera ante los valores surge, según Scheler, como consecuencia de un engaño a la función cognoscitiva del sentimiento valorativo (*Wertfühlen*) y no a una perversión de tal sentimiento, como podría sostener Nietzsche. Si hay algún tipo de perversión, ella solo puede darse a nivel apetitivo, esto es, cuando un determinado apetito queda modificado obteniendo placer de aquello que normalmente era causa de dolor o repulsión. Por el contrario, en el sentimiento del valor hay una experiencia y una inclinación inmediata y predeliberativa a lo superior antes que a lo inferior, a lo bueno antes que a lo malo, a lo perfecto antes que a lo imperfecto. En virtud de la cualidad objetiva del valor sobre la que se funda el sentimiento valorativo, se afirma una jerarquía de valores y una legalidad en

7. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, *op. cit.*, p. 32.

el acto de preferir que hacen de la moralidad un hecho objetivo e inteligible, tal como Pascal lo había enunciado hablando de un «orden del corazón» y de una «lógica del corazón». En tal sentido, al hombre resentido los valores se le siguen presentando según la cualidad objetiva de alto, superior, bueno, etcétera, pero por su tendencia a rebajarlos o empequeñecerlos no los quiere reconocer según el modo como el sentimiento valorativo los presenta. Lucha interiormente por permanecer en un mundo de apariencias fundado en juicios falsos en donde los valores originales quedan recubiertos por los valores ilusorios, perdiendo la fuerza para ir más allá y ver lo que realmente son.

Se puede apreciar, por tanto, un conflicto que precede a la aparición del resentimiento entre el impulso vengativo y envidioso que busca el daño real del otro, y el contramovimiento de la represión fruto del sentimiento de inferioridad e impotencia. Mientras mayor es la impotencia más temible la venganza y la envidia, porque tales vivencias dejan de dirigirse a un objeto específico para apuntar ahora a todas las direcciones posibles a través del movimiento arraigado en la vida psíquica del hombre que hemos caracterizado como resentimiento. Es importante destacar que la represión no solo aplaca determinados afectos, sino los expulsa de la esfera de la percepción interna, de modo tal que el hombre resentido no es consciente de poseerlos. El odio, la envidia y la venganza pueden quedar sumergidos en la profundidad de la *psiqué* humana, obrando eficazmente desde atrás, pero sin traspasar el umbral de la percepción interna, es decir, sin convertirse en realidades intuitas por el yo.⁸ El dinamismo represivo, por tanto, propicia un distanciamiento de estos impulsos negativos respecto de algún motivo determinado, ampliándolos de modo predeliberativo e involuntario, hacia una esfera cada vez más indeterminada que va de las cualidades y acciones de la persona odiada, pasando por sus relaciones y situaciones, hasta llegar, en algunos casos, a determinados valores que no tienen que ver directamente con la persona odiada, sino con determinados fenómenos del entorno (*Erscheinungen der Umwelt*), como sucede en el caso del odio de clase. Pero este odio genérico no es todavía la expresión máxima del resentimiento. Para Scheler la acción del resentimiento alcanza su última posibilidad en aquel fenómeno que Nietzsche denominaba falsificación de la tabla de valores (*Fälschung der Werttafeln*), es decir, en ese singular proceso por el cual los valores positivos y preferidos para un sentimiento valorativo normal se convierten en valores negativos para el hombre resentido. La falsificación no se realiza a nivel de la conciencia, sino en el camino que va del sentimiento valorativo a la conciencia. En este camino, inducido previamente por una atención orientada hacia aquellos fenómenos que pueden ofrecerse como materia para el resentimiento, se produce un contramovimiento, un direccionamiento tendencioso que apunta

8. M. Scheler, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 38.

a la inversión completa de la valoración.⁹ Así, el hombre resentido subordina el sentimiento valorativo a una dinámica habitual que obra a espaldas de la conciencia, rebajando o distorsionando la cualidad objetiva de los valores. Esta tendencia habitual le exime de emitir un juicio falso sobre cada valor intuido en la percepción interna, de modo que para el hombre resentido ya no hace falta mentir. Su relación con la realidad está sellada por una hipocresía orgánica y fundamental (*organische Verlegenheit*) que obrando a partir de automatismos psíquicos involuntarios concluye que todo es vano, que hay que alejar la mirada de aquello que el sentimiento valorativo interpretaba como positivo y preferido, para reorientarla hacia los valores contrarios (el sufrimiento, la pobreza, el mal, la muerte), los únicos capaces de asegurar al hombre su realización y plenitud. Una vez consumada la inversión del sentimiento valorativo y la falsificación de la tabla de valores, se produce la sublimación del resentimiento por la que desaparece la inferioridad e impotencia del resentido, para transformarse en una experiencia de triunfo y superioridad. Aquellos que antes eran considerados dignos de envidia, de venganza y de odio, pasan a ser tras la sublimación dignos de lástima, de compasión y de amor por participar de aquellos valores interpretados ahora como negativos e inferiores. En la medida que la inversión de los valores va ganando terreno en una sociedad y va imponiéndose como autoridad en el *ethos* dominante, los hombres resentidos empiezan a percibirse buenos, puros y superiores, alejados de todo sentimiento negativo como la envidia y la venganza. Lo que antes en la moral tradicional era considerado unánimemente como bueno ahora resulta malo, de modo tal que las generaciones formadas en el *ethos* decadente deben abstenerse de todo juicio moral, deben callar si no quieren ser objeto de lástima y de conmiseración, o en determinados casos, de castigo y de desprecio.

Conclusión

Las agudas observaciones de Scheler respecto al resentimiento y a su influjo en la moral burguesa moderna, no nos exime de considerar las vías que permiten hacer frente a esta forma peculiar de violencia. Superar el resentimiento no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico. Ahora bien, ¿de dónde puede proceder esta fuerza que contrarreste el dinamismo aniquilante del resentimiento, tanto del que lo promueve como del que lo padece? Si decimos que esta fuerza procede del perdón, surge inmediatamente la pregunta: ¿por qué perdonar al que me despreció, al que quiso hacerme objeto de burla y escarnio? Para Scheler, la posibilidad de perdonar a alguien radica en «un

9. Cf. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, *op. cit.*, p. 64.

poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia y vida; y de todo esto surge entonces la clara conciencia de poder dar algo del propio ser y de la propia abundancia».¹⁰ Dicho en otros términos, la posibilidad de perdonar a alguien resulta de la convicción de que hay algo que permanece intacto y salvaguardado en la propia persona tras cualquier forma de desprecio y humillación. Ahora bien, ¿de dónde puede proceder esta seguridad? Podríamos decir, haciendo uso de una noción central de la obra de Scheler, que tal seguridad se funda en el amor, más precisamente, del hecho de haber sido amado previamente por alguien.

Para no caer en vaguedades sobre este término atengámonos a las consideraciones de Scheler sobre el particular. El amor no es fruto del resentimiento, como afirmaba Nietzsche, no busca imponerse sobre el otro ni dominarlo. El amor se da en un movimiento que tiende a hacer real las más altas posibilidades de un valor presente en un individuo, no como resultado de un sentimiento de insatisfacción producido por una carencia o imperfección del ser amado, ni por el deseo de elevarlo o de deseárselo el bien. Todos estos sentimientos pueden ser consecuencia del amor, pero no su rasgo esencial. Lo específico y lo esencial del amor es que el valor más alto en el amado emerge en el transcurso mismo del acto de amar, «como si brotase “de suyo” del mismo objeto amado sin actividad ninguna de tendencia por parte del amante».¹¹ Es en la gratuidad de este movimiento en dirección a la transformación ideal del amado que todo acto de amor implica un descentramiento del sujeto y un abandono de los propios intereses. Es en esta intencionalidad hacia el ser más alto del valor donde el amor asume un rol creador ligado a la posibilidad de generar vida o de obrar una transformación al ser amado. En este sentido, la idea moderna y filantrópica de un amor a la humanidad es, para Scheler, un contrasentido. Lo que distinguiría al hombre del resto de seres vivos no es su carácter único e irreplicable, sino su pertenencia indiferenciada a la Humanidad. El amor deviene así un sentimiento laxo de interés indiferente hacia el otro que en lugar de orientarse hacia el rostro singularísimo de una persona, tiende a nivelar y a homogeneizar a todos los hombres en la idea genérica de hombre. Si esto es el amor, el perdón sería el acto por el cual se justifican las acciones de un individuo a partir de su pertenencia a la especie humana o del criterio estadístico por el que tales acciones se reducen a cantidades y porcentajes. El criterio bajo el cual son juzgadas las acciones humanas pierde así su carácter normativo, quedando reducido a una función descriptiva. Esta uniformización de los hombres desde abajo, es decir, desde sus determinaciones más genéricas, también entraña un resentimiento contra todo principio singularizante de la naturaleza humana, si por naturaleza enten-

10. *Ibid.*, p. 76.

11. *Ibid.*, pp. 205-206.

demos aquello que el hombre ha recibido por el simple hecho de ser hombre. Dice Scheler: «Cuando los hombres son iguales, lo son por los caracteres de ínfimo valor [...] Pero el resentimiento, que no puede ver con alegría los valores superiores, oculta su verdadera naturaleza bajo la exigencia de la *igualdad*. En realidad lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores que le indignan».¹² Si todos los hombres son iguales desde lo ínfimo, la posibilidad de distinguirse residirá en el hecho de tener más, pero desde el resentimiento ese tener más u obtener más significará en realidad una forma de vengarse de aquel que les hace sentirse menos, de calumniar los valores superiores que, a pesar de todos sus esfuerzos, no dejan de percibirse a través de las cosas y de las personas. La posibilidad de asegurar la singularidad de los hombres solo puede darse a través de una relación interpersonal fundada en la gratuidad y el don, no en el propio interés. El amor cristiano, según Scheler, es eminentemente singularizante en la medida que se origina en la realidad personal de Dios. Por ello, el espíritu del que habla el cristianismo, no es el espíritu de la casta sacerdotal que plantea Nietzsche, no es esa interioridad psíquica en donde se va configurando la experiencia envenenada del resentimiento, sino la realidad personal divina de la que participa toda interioridad humana. Esta trascendencia divina liberada de todo automatismo y de todo impulso ciego, posibilita una acción gratuita de naturaleza espiritual dirigida únicamente al bien del ser amado.

En el último capítulo del ensayo sobre el resentimiento, Scheler da una pista que permite enfocar el problema del resentimiento en una dirección que apunta a esta perspectiva teológica. Afirma que en muchas ocasiones el resentimiento nace en personas que en su niñez padecieron la experiencia del abandono. Se trataría, por tanto, de un fenómeno afectivo directamente vinculado a una expectativa frustrada, a un deseo de sentirse amado que no se cumplió.

Ahora bien, ¿cómo explicar esta expectativa? ¿Dónde halla su raíz la necesidad de ser amado que hay en todo hombre desde que nace? Aunque Scheler no es explícito en este punto, no creemos alejarnos de su posición señalando que tal expectativa responde a una orientación fundamental del hombre a Dios. Cuando esta aspiración originaria a amar y ser amado se ve frustrada, la naturaleza del niño sufre y se rebela contra un hecho experimentado como injusto. La intensidad de esta experiencia de abandono solo puede dimensionarse si se tiene en cuenta que «el estar orientado a» tiene un carácter infinito, es decir, tiene a Dios como su fin. Es precisamente aquí donde puede hallarse la verdadera raíz del resentimiento. La indeterminación del objeto del resentimiento al que hacíamos alusión anteriormente se explica a partir de la incomensurabilidad y desproporción de Dios respecto de toda realidad intramundana. Se

12. *Ibid.*, *El resentimiento en la moral*, *op. cit.*, p. 142.

entiende, por tanto, que para el hombre resentido, Dios sea alguien cruel que se complace en el sufrimiento de su creatura y que le abandona a su suerte. El odio profundo a Dios que propicia esta imagen deviene exaltación de la propia autonomía y de la voluntad de poder; y en su versión sublimada, caricaturización no solo de Dios, sino también de los que creen en Él: seres engañados que leen este mundo a la luz de otro más pleno y más perfecto al que aspiran.

Es desde la perspectiva del amor que el resentimiento puede hallar la posibilidad de su superación. No en virtud de una decisión personal, sino de la fuerza del amor de una alteridad que reconociendo la dignidad de alguien decide no abandonarlo en orden a una meta común. Solo a partir de esta fuerza se puede perdonar lo que la naturaleza humana considera imperdonable, y aceptar como no humillante ni vergonzoso haber padecido una injusticia, por más dolorosa que sea. Por encima de este dolor está la posibilidad de apreciar la dignidad y belleza de la persona, en un movimiento que precede la proximidad y reconciliación con ella.

BIBLIOGRAFÍA

NIETZSCHE Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2005.

SCHELER Max, *Los ídolos del autoconocimiento*, Salamanca, Sígueme, 2003.

SCHELER Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2001.