

ARTURO AGUIRRE
ANEL NOCHEBUENA
(compiladores)

ESTUDIOS PARA LA
NO
VIOLENCIA I
PENSAR
LA FRAGILIDAD
HUMANA, LA
CONDOLENCIA
Y EL ESPACIO
COMÚN

Vittorio Bufacchi
Arturo Romero
Arturo Aguirre
Carlos Agüero Iglesia
O. Moisés Romero Castro
Laura Gómez Muñoz
Arturo Chávez Flores

Jean-Christophe Merle
Eduardo Subirats
Eduardo Yahair Báez Gil
Gustavo Ogarrio
M^a del Carmen García Aguilar
Stefano Santasilia
Luz Mariel Flores

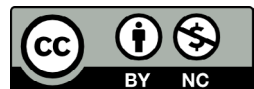
ESTUDIOS PARA LA NO-VIOLENCIA I
PENSAR LA FRAGILIDAD HUMANA, LA CONDOLENCIA
Y EL ESPACIO COMÚN

3NORTE
SELLO EDITORIAL DEL INSTITUTO
MUNICIPAL DE ARTE Y CULTURA DE PUEBLA



AFÍNITA
EDITORIAL
≡MÉXICO≡

Usted es libre de copiar y difundir esta obra por medios mecánicos, electrónicos, digitales y todos aquellos posibles, siempre y cuando se atenga a no alterar los contenidos, no lucrar y refiera en todo momento a los créditos de autoría y créditos editoriales.



ESTUDIOS PARA LA NO-VIOLENCIA I
PENSAR LA FRAGILIDAD HUMANA, LA CONDOLENCIA
Y EL ESPACIO COMÚN

ARTURO AGUIRRE
(coordinador y compilador)

ANEL NOCHEBUENA
(compiladora)

Vittorio Bufacchi • Arturo Romero
Arturo Aguirre • Carlos Agüero Iglesia
O. Moisés Romero • Laura Gómez Muñoz
Arturo Chávez Flores • Jean-Christophe Merle
Eduardo Subirats • E. Yahair Báez Gil
Gustavo Ogarrío • María del Carmen García Aguilar
Stefano Santasilia • Luz Mariel Flores

3 NORTE
•
AFÍNITA EDITORIAL

Para esta publicación cada colaboración y todas en su conjunto se han sometido a dictámenes de pares y de los sellos editoriales respectivos.

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

Este libro es resultado de los trabajos del «Diplomado de Estudios para la No-Violencia 2014», realizado en colaboración por el Instituto Municipal de Arte y Cultura del H. Ayuntamiento de Puebla y por la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; bajo la coordinación de la Subdirección de Cultura para la No-violencia y el Cuerpo Académico «Estudios-filosófico-culturales y su aplicación a las áreas de lógica, género y análisis existencial» (BUAP-CA-260).

Primera edición 2015

© D.R. 2015 Instituto Municipal de Arte
y Cultura de Puebla
3 Norte, núm. 3
Centro Histórico
C. P. 72000
Puebla, Puebla
México

© D.R. 2015 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur, núm. 104
Centro Histórico, C.P. 72000
Puebla

© D. R. 2015 Afinita Editorial México S. A. de C. V.
Golfo de Pechora, núm. 12-B
Lomas Lindas,
C. P. 52947
Atizapán de Zaragoza
Estado de México

ISBN: 978-607-8123-32-2 (3 NORTE)

ISBN: 978-607-8013-32-6 (AFÍNITA)



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.

ÍNDICE

9	Presentación <i>Arturo Aguirre</i> <i>Anel Nochebuena</i>
11	Dos conceptos de violencia <i>Vittorio Bufacchi</i>
31	En torno a la crítica de la violencia en Walter Benjamin y Søren <i>Kierkegaard</i> <i>Arturo Romero Contreras</i>
59	Nuestro espacio doliente. Sobre la violencia <i>Arturo Aguirre</i>
75	Miedo en el cuerpo. Reflexiones sobre los mecanismos de poder y control en la sociedad contemporánea <i>Carlos Agüero Iglesia</i>
89	La violencia al cuerpo. Reflexiones sobre el paradigma de la fosa común <i>Oscar Moisés Romero Castro</i>
105	Violencia, dolor y fragilidad <i>Laura Gómez Muñoz</i>
113	El cuerpo doliente y el poder sobre la tortura <i>Arturo Chávez Flores</i>
123	Globalización y responsabilidad para llevar a cabo los derechos humanos ante la violencia <i>Jean-Christophe Merle</i>

ÍNDICE

- 139 | Prometeo: esclarecimiento en una edad de destrucción
Eduardo Subirats
- 149 | Estudio sobre la memoria y la violencia
Eduardo Yahair Baez Gil
- 159 | Poéticas del desarraigo en México
Gustavo Ogarrío
- 167 | Acciones y estrategias contra la violencia
hacia las mujeres en Puebla
María del Carmen García Aguilar
- 181 | La cuestión de la barbarie. Sobre la mutación
Stefano Santasilia
- 189 | Ser intranquilo. Un análisis de la violencia estructural
desde el paradigma del exilio
Luz Mariel Flores Bautista

PRESENTACIÓN

Arturo Aguirre
Anel Nochebuena

Estudios para la no-violencia I es la reflexión conjunta que somete a consideraciones directas desde la filosofía, sociología, la estética y la política, así como a críticas teóricas sobre un tema que en la época contemporánea, y sobre todo en México, ha llegado a tomar tonalidades no únicamente de preocupación, sino de dramatismo inédito y frontal ante nuestras formas de ser en comunidad y en la convivencia diaria: la violencia y sus alcances. Por esto es que el proyecto de fundar una red de investigación sobre este problema y tema, con un enfoque interdisciplinario, solo podía realizarse al momento en que se estrechó la relación internacional de investigadores, y al contar con el apoyo interinstitucional entre la universidad pública y la institución cultural de la ciudad de Puebla, que ha funcionado como un eje de dinámicas de encuentro en la reflexión sobre la violencia.

De esta manera, la fundación del «Diplomado de estudios para la no-violencia», bajo el convenio de colaboración cultural firmado entre la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (FFYL-BUAP) y el Instituto Municipal de Arte y Cultura (IMACP) del Ayuntamiento de Puebla, ha fortalecido el vínculo que académicos y funcionarios habíamos agenciado en acciones compartidas bajo un interés común: *pensar y buscar las formas de contención, erradicación y prevención de la violencia por medios culturales y educativos al alcance dado, o bien por aquellos que pudiéramos crear en conjunto.*

Es así, y como podrá apreciarse en este volumen, que la reunión de recursos –capitalizada en el «Diplomado de estudios para la no-violencia»– habla del alcance de ese acercamiento entre el Cuerpo Académico de «Estudios-filosófico-culturales y su aplicación a las áreas de lógica, género y análisis existencial» y la Maestría en Filosofía (BUAP) con la Subdirección de Cultura para la No-violencia (IMACP); alcance que puede valorarse desde la idea participada de que la vivencia de la cultura –cifrada en la conscientización de nuestra fragilidad humana, así como la recuperación de los espacios de vida armoniosa en la ciudad, y la percepción del daño irreversible en cada acto violento– es eje de pensamiento,

acción y gestión para promover día con día nexos más fuertes conformados por el reconocimiento mutuo (humano y cívico), que son la razón de ser toda ciudad políticamente constituida y objetivo de la universidad pública en su compromiso fundante.

Precisamos que hemos considerado apropiado el término de *estudios* para la no-violencia porque aún en su diversidad de enfoques, recursos metodológicos y procedencia disciplinaria (filosofía, historia, antropología, estética, politología, sociología, literatura) cada aportación a este volumen revisa, apropia y esclarece las implicaciones conceptuales de la violencia o las repercusiones dañinas del acto violento; por lo cual, estos estudios persiguen, todos a una voz, la crítica y la propuesta para comprender los horizontes de sentido, las relaciones del cuerpo y el espacio, de la violencia y el dolor, así como de la constancia de la violencia en la historia y las formas impensadas en las relaciones políticas, hasta ahora conocidas. De ahí que la reflexión sobre los derechos humanos, la irremplazabilidad humana y el dolor común o la con-dolencia estén presentes de maneras varias en cada estudio.

Asimismo, hemos dejado al margen términos como *cultura para la paz*, porque estamos esclarecidos que buscar la no-violencia es saberse ante un tiempo de violencias en espiral que no pueden ser erradicadas por un título de buen mercado avecindado desde una globalización cada vez más rapaz y menos apaciguada. Para nosotros, la no-violencia es la negación directa que realizamos, la denuncia y renuncia explícita contra realidades humanas innegables de rotura, daño y crueldad; innegables, sí, pero también evitables si sumamos los esfuerzos adecuados y los compromisos viables desde todos los organismos, las valoraciones y acciones que emprendamos.

En este sentido, estos *Estudios para la no-violencia I. Pensar la fragilidad humana la condolencia y el espacio común* son el inicio de una serie de publicaciones anuales que el suscrito «Diplomado de estudios para la no-violencia» tiene planeadas, como parte y resultado de sus aportaciones en el trabajo que realiza con la red internacional y los investigadores nacionales para formar jóvenes investigadores de excelencia y capacitar a funcionarios públicos en la reflexión sobre la violencia misma para la gestión de proyectos para la armonía civil.

No resta sino agradecer profundamente el apoyo brindado para este trabajo al Dr. Alejandro Palma Castro, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP; al Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, coordinador de la Maestría en Filosofía de la misma universidad, quienes han sido referente de una vocación universitaria abierta, dialógica, de vanguardia y sensible hacia su sociedad. Asimismo, gratitud para el Dr. Antonio Gali Fayad, alcalde de la ciudad de Puebla; a la Dra. Laura Pinto, subdirectora de Cultura para la No-violencia del IMACP, quienes han dado, en nombre de la ciudad de Puebla, un apoyo insuperable hacia este proyecto desde el día primero de sus gestiones públicas.

DOS CONCEPTOS DE VIOLENCIA*

Vittorio Bufacchi**

El objetivo de este artículo de revisión es explorar algunas cuestiones teóricas en relación con la naturaleza y el alcance de la violencia. Hay dos maneras de pensar acerca de la violencia: en términos de un acto de fuerza, o en términos de una violación. Aquellos que definen la violencia como un acto intencional de fuerza excesiva o destructiva, apoyan una limitada concepción de violencia (la *concepción minimalista de violencia* o MCV),¹ mientras que aquellos que ven la violencia en términos de una violación de los derechos, defienden una amplia concepción de violencia (la *concepción integral de violencia* o CCV).² Las fortalezas y debilidades de ambos enfoques serán examinadas.

El siglo xx ha sido definido apropiadamente como un largo siglo de violencia.³ El número de víctimas, la magnitud de la devastación y las

* Título en inglés: «Two Concepts of Violence». Publicado originalmente en *Political Studies Review*, vol. III (2005), pp. 193-204. [Traducción al castellano a cargo de Monserrat Sánchez Sánchez y Eduardo Yahair Baez Gil.] La investigación de este artículo fue posible gracias al financiamiento recibido por el Consejo de Investigación Irlandés para las Humanidades y las Ciencias Sociales. Una versión previa de este documento fue presentada al Centro de Evaluación y Política Social en la Universidad de Colorado, en Boulder. Estoy agradecido a los editores de *Revisión de Estudios Políticos*. Me gustaría agradecer a Eve Garrard y a Alison Jaggar por sus puntos de vista que invitan a la reflexión sobre el significado de la *violencia*.

** Vittorio Bufacchi, Departamento de Filosofía, University College Cork, Cork, Irlanda. [Agradecemos a Vittorio Bufacchi su aprobación para la presente publicación. Nota de los compiladores.]

1. *Minimalist Conception of Violence* o MCV por sus siglas en inglés. (Se hará uso de las siglas en inglés a lo largo de este artículo). [N. T.].

2. *Comprehensive Conception of Violence* o CCV por sus siglas en inglés. (Se hará uso de las siglas en inglés a lo largo de este artículo). [N. T.].

3. Véase «Guerras genocidas, ciudades bombardeadas, explosiones nucleares, campos de concentración, propagación de derramamiento de sangre en secreto: este siglo ha visto más de su cuota de violencia planificada y no planificada, con posibilidad de que vendrá más» en Keane, *Reflections on Violence*, Londres, Verso, 1996, p. 3.

nuevas tecnologías de destrucción no tienen comparación histórica.⁴ Se ha calculado que las muertes relacionadas con la guerra durante el siglo xx exceden los 105 millones de personas, incluyendo 62 millones de víctimas civiles.⁵ Por supuesto, los muertos no son las únicas víctimas de la violencia. Por cada persona asesinada por un acto de violencia hay muchas más que han sobrevivido a la tortura, la brutalidad, la persecución, la pérdida de seres queridos, o, si tienen suerte, la pérdida de sus pertenencias y sustento. Uno puede especular seguramente que cada persona viviendo actualmente experimentará, directa o indirectamente, algún tipo de violencia.

La proliferación persistente de violencia política no debería ser una sorpresa, dado que la violencia es y siempre ha sido la esencia de la política. Escribiendo en el siglo xvii, en el tiempo en que el Estado moderno y la filosofía moderna adquirirían su actual identidad, Thomas Hobbes describió, como es sabido, el *estado de la naturaleza* pre-político como un lugar de violencia, donde todos intentan destruir o someter al otro, haciendo a la vida solitaria, desagradable y corta. Incluso John Locke, quien contemplaba un panorama mucho más prometedor del estado de la naturaleza, admitió un nivel problemático de violencia que hacía a la vida *inconveniente*. Pero si la violencia es el problema, la violencia es también la solución. Escapamos del estado pre-político de la violencia promiscua, formando una sociedad política bajo la ley de una autoridad centralizada que, parafraseando la famosa máxima de Max Weber sobre el Estado, declare un monopolio a través del uso legítimo de la violencia. La fuerza usada por las instituciones del Estado puede ser legal, incluso legítima, pero sigue siendo violencia.⁶ Y cuando el Estado es incapaz de proveer protección para

4. Véase «Este es el siglo de la policía secreta, los campos de concentración, las cámaras de gas, los campos de trabajo y la *liquidación* deliberada de clases específicas, razas y poblaciones enteras» en Wolin, «Violence and the Western Political Tradition», en *American Journal of Orthopsychiatry*, xxxiii, xv-xxviii. Worcester, K., Bermanzohn, S. A. and Ungar, M. (eds.), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*. Londres: Routledge, (1963), p. 20.

5. Steger, *Judging Nonviolence: The Dispute Between Realists and Idealists*, Londres, Routledge, 2003, p. 13.

6. Véase Brady y Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991. En la relación entre violencia y ley: la violencia es contenida por la ley; sin embargo, las leyes también justifican y legitiman la violencia. Macfarlane en *Violence and the State*, Londres, Nelson, 1974, argumenta que cuando la violencia es legitimada, ya no es violencia. La violencia aplica específicamente al acto ilegítimo de imponer la voluntad de uno sobre otro, mientras que la imposición es considerada legítima en el caso de la fuerza. De acuerdo con Macfarlane, el Estado recurre a la fuerza, no a la violencia.

sus súbditos, las agencias privadas tomarán el rol de dispensar la violencia y la seguridad, como en el caso de la mafia rusa.⁷

Seguendo los pasos de Hobbes y Weber, actualmente la gran mayoría de teóricos políticos ven la violencia colectiva como parte integral de la vida política.⁸ Nadie es inmune a la violencia política, sin importar si se vive en una democracia occidental saludable, o en un país que padece un desarrollo económico tardío.⁹ Pensar la violencia política es, por lo tanto, una preocupación principal para muchos científicos sociales y teóricos políticos, quienes explican por qué en años recientes ha habido una afluencia de libros sobre el tema de la violencia política, ampliamente definido. Los resultados, empíricamente determinados, de sociólogos, psicólogos, antropólogos y científicos políticos han sido incesantes, impresionantes en su cantidad y no siempre en su calidad. La mayor parte de estas publicaciones tienden a ser volúmenes editados sobre la base de estudios de casos etnográficos ricos en la exposición de la violencia en todas sus formas, desde un delito racial hasta el genocidio.¹⁰ Estas publicaciones han de ser recibidas, ya que en cada caso el estudio es informativo y revelador, sin embargo, la renuencia de los editores por basar los estudios de casos etnográficos dispares en una definición de violencia compartida, resta de valor teórico a estos libros.¹¹ Puede ser que aprendamos mucho acerca de actos específicos de

7. Véase Varese, *The Russian Mafia: Private Protection in a New Market Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

8. Véase Ladd «The Idea of Collective Violence», en J. Brady y N. Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991; Hardin, *One for All: The Logic of Group Conflict*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995; Hall y Whitaker L. (eds.), *Collective Violence*, Boca Raton FL, CRC Press, 1999; Summers y Markusen (eds.), *Collective Violence*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 1999; Barkan y Snowden *Collective Violence*, Needham Heights MA, Allyn and Bacon, 2000; Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Conteh-Morgan (ed.), *Collective Political Violence: An Introduction to the Theories and Cases of Violent Conflict*, Londres, Routledge, 2004.

9. Weinberg y Rapoport (eds.), *The Democratic Experience and Political Violence*, Londres, Frank Cass, 2001.

10. Recientemente los volúmenes publicados y editados sobre violencia incluyen: Apter E. (ed.), *The Legitimization of Violence*, Basingstoke, Macmillan, 1997; Turpin y L. Kurtz (eds.), *The Web of Violence: From Interpersonal to Global*, Urbana IL, University of Illinois Press, 1997; Besteman C. (ed.), *Violence: A Reader*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002; Worcester, Bermanzohn y Ungar M. (eds.), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*, Londres, Routledge, 2002; Stanko, *The Meanings of Violence*, Londres, Routledge, 2003; Schepher-Hughes y Bourgois, «Introduction: Making Sense of Violence», en N. Schepher-Hughes and S. P. Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 1-30.

11. Para el argumento de que la violencia no se presta a una teoría única, universal y múltiple, véase también: Stewart y Stratherm A., *Violence: Theory and Ethnography*, Londres, Continuum, 2002.

violencia política que ocurren dentro de ciertas culturas en diferentes partes del mundo, sin tener necesariamente un mejor entendimiento del significado de violencia como un concepto universal. En el mejor de los casos, estos volúmenes nos recuerdan la complejidad de la violencia, pero no ayudan a entenderla. En el último análisis, saber lo que hace a cierto acto violento un acto de violencia, decidir si las omisiones que causan daño deberían contarse como actos de violencia,¹² determinar por qué la violencia es mala y, a primera impresión, equivocada,¹³ o establecer cuándo y cómo la violencia puede ser justificada,¹⁴ exige una investigación mucho más cercana al concepto de violencia.

En el apartado siguiente la amplia investigación empírica sobre violencia política será en gran medida ignorada.¹⁵ En su lugar, el alcance de este artículo de revisión será mucho más modesto, limitado a un análisis filosófico del concepto de violencia.¹⁶ Como siempre, el mejor lugar para comenzar es investigar la etimología de violencia. La palabra *violencia* deriva del latín *violentia*, que significa *vehemencia*, como una fuerza apasionada e incontrolable. Sin embargo, debido a que frecuentemente los actos de fuerza excesiva derivan en la violación

12. Honderich T., *Violence for Equality*, Londres, Routledge, 1989; y *After the Terror*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.

13. Sobre por qué la violencia es mala, véase Bufacchi «Why is Violence Bad?», *American Philosophical Quarterly*, xli-ii, 2004, pp. 169-80; sobre por qué es equivocada, véase: Perry «Violence: Visible and Invisible», *Ethics*, lxxxii-1, 1970, pp. 1-21.; Wells, «Is Just Violence Like Just War?», *Social Theory and Practice*, i-1, 1970, pp. 26-38; Nielsen «On Justifying Violence», *Inquiry*, xxiv, xxi-lvii, 1981; MacCallum «What is Wrong with Violence», en M. Singer and R. Martin (eds.), *Legislative Intent and Other Essays in Law, Politics and Morality*, Madison WI, Wisconsin University Press, 1993, pp. 235-56.

14. Gert, «Justifying Violence», *The Journal of Philosophy*, lxvi-xix 1969, pp. 616-628; Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», en Jerome A. Shaffer (ed.), *Violence*, Nueva York, David McKay Company, 1971, pp. 45-99, y «Violence, Legal Sanctions, and Law Enforcement», en S. M. Stange (ed.), *Reason and Violence: Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 29-50; Grundy y Weinstein M. A., *The Ideologies of Violence*, Columbus OH, Merrill, 1974; N. Geras, «Our Morals», en *Discourses of Extremity*, Londres, Verso, 1990, pp. 21-58.

15. Mi decisión de restringir el alcance de este estudio a la literatura de carácter más teórico no debería ser interpretada como una acusación de investigación empírica. De hecho, hay algunas obras sobresalientes en esta tradición, incluyendo: Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington DC, United States Institute of Peace Press, 1993, y *Violence in America*, Newbury Park, Sage, 1989; Fearon y Laitin D., «Explaining Interethnic Cooperation», *American Political Science Review*, xc-iv, 1996, pp. 715-735, y «Violence and the Social Construction of Ethnic Identities», *International Organization*, liv-iv, 2000, pp. 845-877.

16. Para un análisis filosófico que pretende distinguir *violencia* de *fortaleza* y *agresión*, véase Bäck A., «Thinking Clearly about Violence», *Philosophical Studies*, cxvii-1, 2004, pp. 219-230.

de normas, derechos o leyes, el significado de violencia es frecuentemente mezclado con el de *violación*, del latín *violare* que significa *infracción*. En efecto, la mayoría de los intentos de definir a la violencia, combinan la idea de un acto de fuerza física con una violación.* Así, por ejemplo, Ted Honderich define a la violencia como «el uso de fuerza física que daña, perjudica, viola o destruye personas o cosas»,¹⁸ mientras que Manfred Steger señala que la violencia «comprende una variedad de significados, que incluyen *forzar, lastimar, deshonrar y violar*».¹⁹

La síntesis prevaleciente entre *violencia* y *violación* no es necesariamente bienvenida, ya que puede conducir a que la confusión crezca, más que aclararla.²⁰ De hecho, mientras que los actos de fuerza física frecuentemente implican alguna forma de violación, hay ocasiones en las que una violación ocurre sin la necesidad de alguna fuerza física, o, alternativamente, los actos de fuerza física pueden ocurrir sin que nada ni nadie sea transgredido. Por esta razón, en las líneas siguientes la relación entre fuerza y violencia, y entre violencia y violación, será revisada independientemente una de la otra. Separar las cuestiones de la fuerza física, de las cuestiones de las violaciones tiene la virtud de identificar dos perspectivas opuestas sobre la violencia, donde el enfoque asumido determinará si el concepto de violencia debería ser definido al limitar la violencia como fuerza o, más ampliamente, la *violencia* como *violación*.

La violencia como fuerza

Coady está probablemente en lo correcto cuando nos recuerda que la comprensión normal u ordinaria del término *violencia*, es en términos de los actos interpersonales de fuerza que usualmente implican la imposición

*. Téngase en cuenta la diferencia que señala el autor desde la lengua inglesa. El sentido de este artículo de revisión consiste precisamente en distinguir entre dos concepciones de violencia. Mientras que la MCV define violencia como actos de fuerza excesiva, la CCV define violencia como violación; sin embargo, cuando el autor habla de «violación» (*violation* en inglés) se refiere a una «transgresión» de derechos o leyes y no a la agresión sexual que consiste en acceder sexualmente a otra persona contra su voluntad (en este sentido sería más adecuado el término en inglés *rape*). Bufacchi emplea el término *violation*, no *rape*. Más adelante se puede entender esta diferencia. [N. T.]

18. Honderich, *After the Terror...* *op. cit.*, p. 91; asimismo Honderich, *Terrorism for Humanity: Inquiries in Political Philosophy*, Londres, Pluto, 2003, p. 15.

19. Steger, *Judging Nonviolence...* *op. cit.*, p. 12, véase también Riga, «Violence: A Christian Perspective», *Philosophy East and West*, XIX, 1969, pp. 143-53, y Wade, «Comments and Criticism *On Violence*», *Journal of Philosophy*, LXVIII-XII, 1971, pp. 369-377.

20. Véase Van Den Haag E., *Political Violence and Civil Disobedience*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

de una herida física, lo cual sugiere que el concepto de violencia no puede ser entendido independientemente del concepto de fuerza. Esta fuerte afinidad de los términos de *violencia* y *fuerza* parecería reivindicada por el Diccionario Inglés de Oxford, donde la violencia es definida como «el ejercicio de fuerza física con el fin de infligir lesiones o causar daño a una persona o propiedad».²¹

A pesar de sus raíces lingüísticas y de la percepción común, la relación entre violencia y fuerza es uno de los asuntos más debatidos en la literatura sobre violencia. Por un lado están aquellos que no tienen dudas en definir la violencia en términos de fuerza.²² Uno de los representantes más autorizados y pioneros de este grupo es el pragmatista americano John Dewey. En una serie de artículos publicados originalmente en 1916, Dewey argumenta que la violencia es fuerza mal gastada, o dicho de otra manera, la fuerza que es destructiva y dañina: «la energía se convierte en violencia cuando esta anula o frustra sus propósitos, en lugar de ejercerlos o realizarlos. Cuando la dinamita explota seres humanos en lugar de rocas, cuando su resultado es desperdicio en lugar de producción, destrucción en lugar de construcción, no la llamamos energía o poder, sino violencia».²³

Es importante enfatizar que Dewey no está diciendo que fuerza y violencia sean sinónimas. Evidentemente no toda la fuerza es violencia (rescatar a alguien de ahogarse o prevenir que alguien se dañe a sí mismo), así como no todos los actos de violencia requieren el uso de fuerza (asesinato por envenenamiento). En lugar de ello, de acuerdo con Dewey, solo es cuando la fuerza llega a ser destructiva y dañina que se convierte en un acto de violencia.²⁴ Aparte de ser destructiva, ha sido sugerido que un acto de fuerza debe ser intencional o deliberado para contar como un acto de violencia. Así, por ejemplo, Thomas Pogge asegura que «una persona usa la violencia física si actúa de forma deliberada de tal forma que bloquea el ejercicio de otro de reclamar sus derechos por medios físicos»;²⁵ mientras que Steger argumenta que «violencia es la imposición inten-

21. Diccionario Inglés de Oxford «Violencia»

22. Aparte de Coady, «The Idea of Violence», *Journal of Applied Philosophy*, III-1, 1986; véase también Nieburg N. L., *Political Violence: The Behavioral Process*, Nueva York, St. Martin Press, 1969; Audi, «On the Meaning»... *op. cit.*; Gotesky R. «Social Force, Social Power, and Social Violence», en S. M. Stanage (ed.), *Reason and Violence: Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1974; N. Geras «Our Morals»... *op. cit.*; Keane, *Reflections on...* *op. cit.*; Steger, *Judging Nonviolence...* *op. cit.*

23. J. Dewey, «Force, Violence and Law» y «Force and Coercion», *The Middle Works, 1899-1924*, Carbondale IL: Southern Illinois University Press, vol. x, 1916-1917, p. 246.

24. Ladd va tan lejos como para decir que «la capacidad destructiva es la esencia de la violencia», en «The ideal... *op. cit.*», p. 27.

25. Th. Pogge, «Coercion and Violence», en J. Brady and N. Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991, p. 67.

cional de daño físico o psicológico en una o varias personas».²⁶ Hay también un debate de si la fuerza excesiva, aparte de ser intencional o deliberada, debería ser también indeseada.²⁷ La ventaja de agregar esta cláusula es que descartaría los actos de fuerza excesiva intencional que claramente no son actos de violencia, como la cirugía, aunque el riesgo es que los claros ejemplos de violencia, como el vendaje de pies, o la infibulación labial voluntaria, podrían no ser reconocidas por lo que realmente son.²⁸

Relacionar la violencia a un acto de fuerza excesiva es intuitivamente interesante, pero en una reflexión adicional parece ser un problema subyacente en cualquier intento de definir la violencia en términos de fuerza.²⁹ Robert Paul Wolff define fuerza como «la habilidad de hacer algún cambio en el mundo por el uso de esfuerzo físico»³⁰ y Hannah Arendt señala que «la fuerza que usamos frecuentemente en el discurso como un sinónimo para la violencia, especialmente si la violencia sirve como un medio de coerción, que debería ser reservado, en un lenguaje terminológico, para las *fuerzas de la naturaleza* o la *fuerza de las circunstancias* (*la force des choses*), es decir, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales».³¹ Estas dos definiciones subrayan una diferencia cualitativa fundamental entre *fuerza* y *violencia*. Primero, la fuerza es un concepto disposicional, es decir, que al decirlo refiere una habilidad o potencialidad. Por otro lado, violencia se refiere a la acción en sí misma, o como Audi señala: «la violencia en ese sentido es siempre *hecho*, y es siempre hecho *contra* algo, típicamente a una persona, animal o alguna propiedad».³² Segundo, vio-

26. J. Steger, *Judging Nonviolence... op. cit.*, p. 13. La intencionalidad también desempeña un papel central en la definición de violencia dada por R. Miller, «Violence, Force and Coercion», en Jerome A. Shaffer (ed.), *Violence*, Nueva York, David McKay Company, 1971. Para un contraargumento consulte Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», *op. cit.*

27. Keane define la violencia como: «la intromisión física no deseada por grupos y/o individuos con los cuerpos de otros, que son consecuentemente hechos para sufrir una serie de efectos que van desde golpes, moretones, rasguños, hinchazón o dolores de cabeza, a huesos rotos, ataque al corazón, la pérdida de extremidades o incluso la muerte», en *Reflections on violence, op. cit.*, pp. 66-67.

28. Simpson, en «Social Norms and Aberrations: Violence and Some Related Social Facts», *Ethics*, LXXXI-I, 1970, pp. 22-35, argumenta que en un ambiente hostil uno puede llegar a acostumbrarse a casi cualquier cosa, incluyendo las lesiones. Por lo tanto, alguien criado en medio de la agitación o decadencia social puede dejar de reconocer que está siendo sujeto a la violencia.

29. Véase Miller, «Violence, Force and Coercion», *op. cit.*

30. Wolff, «On Violence», *The Journal of Philosophy*, LXVI-XIX, 1969, p. 604.

31. H. Arendt, , *On Violence*, Nueva York, Harcourt, 1969. [Hanna Arent, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2013]

32. Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», *op. cit.*, p. 50.

lencia es un concepto evaluativo, quizá incluso un concepto normativo, mientras que el de fuerza no lo es.³³ Es quizá la neutralidad moral del concepto de fuerza lo que lleva a Hannah Arendt³⁴ a descartarlo como un camino útil en el significado de violencia, en lugar de ello sugiere que nos enfoquemos en la relación entre violencia y poder.³⁵

La violencia como violación

Aparte de su afinidad con la noción de fuerza, la violencia también puede ser conceptualizada en términos del verbo *violar*, que significa infringir o transgredir, o exceder algún límite o norma. Newton Garver va tan lejos como para sugerir que la idea de violencia está conectada más estrechamente con la idea de violación que con la de fuerza.³⁶ Siguiendo a Garver muchos teóricos contemporáneos de violencia han convergido en la idea de definir *violencia* en términos de una violación, aunque parece haber algún desacuerdo sobre qué es exactamente lo que está siendo violado cuando un acto de violencia se lleva a cabo.³⁷

33. Robert Paul Wolff en «On violence», *op. cit.*, argumenta que *fuerza*, a diferencia de *violencia*, es moralmente neutral; Holmes, en «The Concept of Physical Violence in Moral and Political Affairs», *Social Theory and Practice*, II-IV (1973), sugiere que el concepto de violencia es evaluativo, aunque esto no hace a la violencia mala por definición; Garver en «What Violence is», *Philosophy for a New Generation*, Nueva York, Macmillan, 1973, sostiene que el concepto de violencia es un concepto moral.

34. Véase Arendt, *On Violence*, *op. cit.*

35. El análisis de Arendt de la violencia en términos de poder también es muy poco convincente. En primer lugar, Arendt nos dice que el poder corresponde a la habilidad humana para actuar en común acuerdo. Esto es muy raro. Si nosotros definimos poder en términos weberianos como la habilidad de obtener resultados a pesar de la resistencia, se deduce que el poder se aplica igualmente a personas individuales como se hace a los grupos. En segundo lugar, Arendt nos dice que el poder es un fin en sí mismo, mientras que la violencia es por naturaleza instrumental. Una vez más esto es desconcertante. ¿Por qué el poder es un fin en sí mismo? Como señala B. Barry, en «Is It Better to be Powerful or Lucky?», *Democracy, Power and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1989, pp. 270-302, el deseo de poder como un fin en sí mismo, quizá porque es intrínsecamente gratificante, es a menudo sobrestimada. A pesar de mis reservas, el análisis de Arendt sobre violencia es todavía muy influyente. Véase Bar On B., *The Subject of Violence: Arendtean Exercises in Understanding*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 2002.

36. En 1973 Garver revisó y amplió su artículo original *What Violence is* publicado por primera vez en 1968. Véase Garver, «What Violence is», *Nation*, June 24.

37. Véase Waldenfels, «Aporien der Gewalt», *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München, W. Fink, (2000), pp. 9-24; y «Violence as Violation», *Understanding*

La respuesta más popular a la pregunta *¿violación [transgresión] de qué?*, es la *violación de los derechos*. Desafortunadamente, el atractivo inmediato de esta respuesta es engañoso. Si violencia es la violación de derechos, entonces, naturalmente uno debería decir algo sobre la naturaleza de los derechos que están siendo violados. Este siguiente paso está imbuido de dificultad. Hay al menos tres formas distintas de conceptualizar el conjunto de derechos que están siendo violados por un acto de violencia. En primer lugar, podríamos hablar acerca de la violación de derechos personales o aquellos derechos esenciales de la personalidad. Garver³⁸ es el exponente más reconocido de esta posición. Él argumenta que los derechos son de dos tipos, refiriéndose o al cuerpo o la dignidad de la persona.³⁹ En segundo lugar, podemos estar hablando sobre la violación de derechos a nosotros mismos, ampliamente definida. Esta respuesta se encuentra favorecida por aquellos filósofos políticos que apoyan la tesis de la autoposición, así, por ejemplo, Nozick nos dice célebremente que «los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos) [...] ningún Estado más extenso (más allá del estado mínimo) violará los derechos de las personas ni será forzado a hacer ciertas cosas, además está injustificado».⁴⁰ Finalmente podemos estar hablando acerca de la violación de derechos ampliamente definida, que incluye cualquier obstáculo o impedimento para el cumplimiento de una necesidad básica. Galtung⁴¹ es quizás el defensor más conocido de esta postura, quien sigue siendo muy popular, especialmente entre los oponentes radicales de la globalización. Por ejemplo Jamil Salmi define violencia como «cualquier acción evitable que constituye una violación de un derecho humano, en su más amplio significado, o el cual evita el cumplimiento de una necesidad humana básica».⁴² Él continúa diciendo que cada vez que los seres humanos mueren de hambre o están desnutridos por razones sociales o políticas, es legítimo considerar a estas personas como víctimas de violencia social.

Violence: Philosophical Approaches to an Ubiquitous Phenomenon, Londres, Pluto, Forthcoming, 2005.

38. Garver, «What Violence is», *op. cit.*

39. Garver argumenta que uno tiene el derecho a su cuerpo y el derecho a la autonomía; Holmes R. L., en «Violence and Nonviolence», *Violence*, Nueva York, David McKay Company, (1971), p. 112, defiende una posición similar a Garver, aunque él hace hincapié en el lado no corporal de la violencia: «hacer violencia a alguien [...] es reducirlo como persona, donde lo que es central de esta noción es infligir daño mental». Véase también Scheper-Hughes y Bourgois, «Introduction: Making Sense of Violence», *op. cit.*

40. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 9.

41. Galtung, «Violence, Peace and Peace Research», *Journal of Peace Research*, III, 1969. Asimismo, Galtung, *Peace by Peaceful Means*, Londres, Sage, 1996.

42. Salmi, *Violence and Democratic Society*, Londres, Zed Books, 1993, p 17.

El atractivo de definir la violencia en términos de la violación de derechos humanos es evidente, pero una vez más el análisis exhaustivo expone al menos dos problemas intrínsecos con esta línea de razonamiento. Aunque son raros, hay casos de violencia que ocurren sin que los derechos humanos sean violados. Este señalamiento ha sido realizado por Audi: «[mientras] que la mayoría de los casos usuales de violencia involucran la violación de algún derecho moral [...] también hay casos, como la lucha o el box, en los cuales incluso la violencia paradigmática puede ocurrir sin la violación de algún derecho moral».⁴³ Otra objeción considera el concepto inclusivo de los derechos siendo violados. Aparte de la violación de nuestros derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la seguridad personal y a la libertad, se entiende que la violencia también incluye la violación de nuestros derechos socioeconómicos. Sin embargo, al ampliar nuestra definición de derechos humanos, la violencia se vuelve más penetrante e inevitable. Casi cualquier acto puede decirse que viola los derechos de alguien, haciendo a la violencia ubicua y por lo tanto sin sentido. Como Joseph Betz señala: «si la violencia es violar a una persona o los derechos de una persona, entonces cada error social es violento, cada crimen en contra de otro crimen violento, cada pecado en contra del prójimo es un acto de violencia».⁴⁴

*Concepción Minimalista de Violencia
vs. Concepción Integral de Violencia*

Hasta ahora se han investigado las dos diferentes formas de acercarse a la idea de violencia: violencia como fuerza excesiva o violencia como violación. El primer enfoque conduce a una estrecha concepción de violencia, mientras que el segundo enfoque conduce a una amplia concepción. Definir violencia en términos de fuerza excesiva o destructiva tiene la ventaja de delinear límites claros alrededor de lo que constituye un acto de violencia, evitando por lo tanto la tendencia de usar el término *violencia* como sinónimo de todo lo que es malo o moralmente erróneo.⁴⁵ Esto explica en parte por qué Norman

43. Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», *op. cit.*, p. 59.

44. Joseph, «Violence: Garver's Definition and a Deweyan Correction», *Ethics*, LXXX-VII-IV, 1977, p. 341.

45. Audi nos advierte contra el uso emotivamente cargado de la palabra *violencia*, cuando el reclamo puede ser mejor descrito y tratado bajo otro nombre, por ejemplo *injusticia*: «equivocar el nombre de la enfermedad puede conducir hacia el uso del medicamento incorrecto o no dar ninguno», Audi «Violence, Legal Sanctions, and Law Enforcement», *op. cit.*, p. 38. Asimismo Platt, «The Concept of Violence as Descriptive and Polemical», *International Social Science Journal*, XLIV-II, 1992, establece un punto similar. Lee en «Poverty and Violence», *Social Theory and Practice*, XXII-I, 1996, pp. 79-80, propone el contraargumento que «tanto el proscrito y el que mantiene un

Geras sugiere que la violencia sea definida simplemente como «el ejercicio de fuerza física con el fin de matar o lastimar, infligir daño directo o dolor en seres humanos».⁴⁶ Las definiciones de violencia que enfatizan la noción de fuerza física usada deliberadamente para causar sufrimiento o daño serán referidas como la Concepción Minimalista de Violencia (MCV).⁴⁷

Por lo general es recomendable esforzarse por precisar definiciones que se ajusten a los conceptos clave, por lo tanto desde un punto de vista puramente analítico la MCV es bienvenida. El problema con la MCV es que al reducir los actos de violencia a actos intencionales, directos y físicos contra otras personas, la MCV omite muchas otras dimensiones importantes del fenómeno de violencia. Por ejemplo, Audi nos recuerda que un acto de violencia puede ser físico o psicológico, dirigido a personas, animales o propiedades, como es sugerido por su definición de violencia: «la violencia es el ataque físico a, o el abuso físico vigoroso de, o la lucha física vigorosa contra una persona o animal; o el abuso psicológico altamente vigoroso de, o el ataque psicológico hiriente, sobre una persona o animal; o la altamente vigorosa e incendiaria, maliciosa y vigorosa, destrucción o daño de bienes o bienes potenciales».⁴⁸ Una de las mayores virtudes de la definición de Audi es el reconocimiento de que la violencia tiene una dimensión psicológica. Esto tiene una resonancia particular dentro del crecimiento de la literatura sobre violencia familiar, donde el deterioro psicológico que proviene de vivir bajo la amenaza y el miedo de violencia es reconocido como parte de lo que constituye a la violencia doméstica.⁴⁹ Del mismo modo, el crecimiento de la literatura de los testimonios sobrevivientes del genocidio, sugiere también que la violencia psicológica puede ser el peor aspecto de un acto de violencia, incluso peor que la violencia física.⁵⁰

status quo injusto son capaces de grandes faltas morales, y no deberíamos dejar que este punto sea oscurecido reservando el lenguaje condenatorio más fuerte para solo uno de ellos». Véase también Lee, «Is Poverty Violence?», en *Institutional Violence*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

46. N. Geras, «Our Morals», *op. cit.*, p. 22.

47. La Concepción Minimalista de Violencia hace eco de lo que Coady llama la *restringida* definición de violencia, a lo que Grundy y Weinstein se refieren como la definición *observacional*, y lo que Platt identifica como el concepto *descriptivo* de violencia.

48. Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», *op. cit.*, p. 59.

49. Para una visión general de la literatura voluminosa sobre la violencia doméstica y familiar, véase: Breines y Gordon, «The New Scholarship on Family Violence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, VIII-III, 1983; Daniels, *Feminists Negotiate the State: The Politics of Domestic Violence*, Lanham MD, University Press of America, 1997; Bar On, *Women and Violence*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1998.

50. Tomando el genocidio guatemalteco como un estudio de caso representativo, véase: Zur, *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder CO, Westview Press, 1998; Green, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.

Otro problema con la MCV es que parece ser ajena a la forma más persuasiva y destructiva de violencia: violencia estructural o institucional. En su innovador artículo: *Violence, Peace and Peace Research*, Galtung distingue entre *violencia directa*, donde el instigador de un acto de violencia puede tratarse de una persona o personas, y *violencia estructural*, donde puede no ser una persona quien dañe directamente a otra persona. En la violencia estructural, la violencia es construida dentro de la estructura y muestra una desigualdad de poder y consecuentemente como oportunidades de vida desiguales. Como Galtung nos recuerda, la violencia estructural es más mortal y destructiva que la violencia directa.⁵¹

El intento de ampliar nuestra comprensión de la violencia, ya sea junto a las líneas de Audi o de Galtung, serán referidas a la Concepción Integral de Violencia (CCV).⁵² Como ya hemos visto, los defensores de la CCV sostienen que hay algunas ventajas notables de ir más allá de la MCV, sin embargo, también hay serios problemas con la CCV que deben ser enfrentados. Por ejemplo, introduciendo un componente psicológico, Audi parecería ofrecer una más oscura y menos precisa definición de violencia. Es cierto que de acuerdo con Audi no todos los abusos psicológicos son actos de violencia, solo los abusos psicológicos *vigorosos*, además como Audi reconoce, el término *vigoroso* es inherentemente vago, y quizá incluso subjetivo.⁵³ Un problema de naturaleza análoga es la noción de Galtung sobre violencia estructural. Cuando Galtung explica que «la violencia está presente cuando los seres humanos están siendo influenciados, tanto que su entendimiento actual somático y mental está bajo su entendimiento potencial»,⁵⁴ él falla al apreciar que su definición es mucho más inclusiva y su alcance es mucho más amplio. No es sorprendente que Galtung haya atraído mucho más crítica, por ejemplo, de Keane quien toma una postura más despectiva: «los intentos (como John Galtung) de extender su significado incluye *cualquier cosa evitable que impida el entendimiento humano* efectivamente hace un concepto (de violencia) sin sentido, uniéndolo a una explicación ontológica cuestionable de *la satisfacción de las necesidades humanas* y haciéndolo indistinguible de *miseria, alienación y represión*».⁵⁵

51. Véase también: Garver, *op. cit.*; Galtung, *op. cit.*; Lee, *op. cit.*; Curtin y Litke (eds.), *Institutional Violence*, Amsterdam, Rodopi, 1999. Para una visión general de la contribución de Galtung al estudio de la violencia y de la paz, véase Lawler, *A Question of Values: Johan Galtung's Peace Research*, Boulder CO, Lynne Rienner, 1995.

52. La *concepción integral de violencia* hace eco en lo que Coady llama definición *amplia* de violencia, a lo que Grundy y Weinstein se refieren como la definición *expansiva* de violencia y lo que Platt identifica como concepción *polémica* de violencia.

53. Al mismo tiempo es cuestionable si el término *vigoroso* en *el abuso psicológico vigoroso* es más impreciso que el término *excesivo* en *la fuerza física excesiva*.

54. Galtung, «Violence, Peace and Peace Research», *op. cit.*, p. 168.

55. Keane, *op. cit.*, p. 66, véase también Coady, *op. cit.*

Para propósitos definitorios es crucial delimitar los límites de lo que constituye un acto de violencia. En el presente parece no haber un acuerdo contemplando esta cuestión, con algunos discutiendo por un ámbito más limitado (MCV), mientras que otros defienden un ámbito más amplio (CCV). Aunque este debate no puede ser resuelto aquí, es importante enfatizar que detrás de este debate hay un desacuerdo de diferente naturaleza, a saber si la violencia debería ser definida desde el punto de vista de los autores (violencia como fuerza intencional y destructiva) o de las víctimas (violencia como una violación). Un enfoque alternativo, no explorado completamente aún es el de definir la violencia desde el punto de vista de un espectador o un tercero imparcial.⁵⁶

Conclusión

Los problemas de la violencia pueden ser cardinales para una comprensión adecuada, sin embargo, el concepto de violencia permanece impreciso y a menudo mal entendido. Fue en 1906 cuando Georges Sorel,⁵⁷ el teórico social francés del anarcosindicalismo, remarcó: «los problemas de la violencia todavía permanecen oscuros».⁵⁸ Escribiendo 60 años después, Arendt comentó: «lo que Sorel remarcó hace 60 años [...] es tan cierto hoy como lo fue entonces».⁵⁹ Podemos decir con confianza que lo que Arendt remarcó hace 40 años también es tan cierto hoy como lo fue entonces.

Comparado con el tiempo de Sorel, o incluso con el tiempo de Arendt, hoy tenemos acceso a un acervo mucho más grande de estudios de casos empíricos sobre violencia. Las muy diversas formas de violencia política, incluyendo el terrorismo, la desobediencia civil, el genocidio, guerras y revoluciones, todas disfrutaron su propio crecimiento y organismos especializados de literatura, mientras que las investigaciones filosóficas del concepto de violencia parecen estar rezagadas.⁶⁰ Al llevar a cabo una exploración preliminar de la idea de violencia,

56. Para un intento preliminar de desarrollar esta perspectiva alternativa, véase Bufacchi «Violence, Acts and Omissions», *Understanding Violence: Philosophical Approaches to an Ubiquitous Phenomenon*, Londres, Pluto forthcoming, 2005.

57. Sorel, *Reflections on Violence*, Nueva York, Huebsch, 1961.

58. Sobre Sorel, véase King, *Fear of Power: An Analysis of Anti-Statism in Three French Writers*, Londres, Frank Cass, 2003; J. Jennings, *Georges Sorel*, Basingstoke, Macmillan, 1985; Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, Berkeley CA, University of California Press, 1980.

59. Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 35.

60. Vale la pena mencionar que hay una excelente antología en francés que analiza el significado de la violencia en la historia de la filosofía. *La violence*, editado por Héléne Frappat, *La Violence. Paris: Flammarion*, French, S. G., Teays, W. y Purdy, L. M. (eds.), 1996.; *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*, Ithaca NY, Cornell University

este artículo se ha enfocado en las dos formas de pensar acerca de la violencia, el enfoque minimalista ve a la violencia como un acto de fuerza excesiva e intencional, mientras que el enfoque integral ve a la violencia como violación. El abismo ideológico y metodológico entre estos dos enfoques es tan feroz y tan profundo que uno queda preguntándose si no hay solo uno sino dos conceptos de violencia.

Press, 2000, reproduce los extractos relevantes de las cuestiones comunes en la historia del pensamiento europeo, incluyendo a Platón, Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Engels, Nietzsche, Sorel, Schmitt, Freud, Benjamin, Weber, Foucault, Arendt y Derrida. Cada extracto es precedido por una breve introducción, y al final del volumen el lector encontrará un corto análisis filosófico de diecinueve términos clave relacionados con la violencia. En general, este es un libro sumamente útil que expone inadvertidamente una gran laguna en la literatura en inglés sobre la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Apter E., (ed.), *The Legitimization of Violence*, Basingstoke, Macmillan, 1997.
- Arendt, H., *On Violence*, Nueva York, Harcourt, 1969.
- Audi, «On the Meaning and Justification of Violence», en Jerome A. Shaffer, (ed.), *Violence*, Nueva York, David McKay Company, 1971.
- _____, «Violence, Legal Sanctions, and Law Enforcement», en S. M. Stanage, (ed.), *Reason and Violence: Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1974.
- Bäck A., «Thinking Clearly about Violence», *Philosophical Studies*, CXVII-1, 2004.
- Bar On B., *The Subject of Violence: Arendtean Exercises in Understanding*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 2002.
- _____, *Women and Violence*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1998.
- Barkan y Snowden, *Collective Violence*, Needham Heights MA, Allyn and Bacon, 2000.
- Barry B., «Is it Better to be Powerful or Lucky?», en *Democracy, Power and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon, 1989.
- Besteman C., (ed.), *Violence: A Reader*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002.
- Brady y Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991.
- Breines y Gordon, «The New Scholarship on Family Violence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, VIII-III (1983).
- Bufacchi V., «Violence, Acts and Omissions», *Understanding Violence: Philosophical Approaches to an Ubiquitous Phenomenon*, Londres, Pluto, Forthcoming, 2005.
- _____, «Why is Violence Bad?», *American Philosophical Quarterly*, XLI-II, 2004.
- Coady, «The Idea of Violence», *Journal of Applied Philosophy*, III-1, 1986.
- Conteh-Morgan (ed.), *Collective Political Violence: An Introduction to the Theories and Cases of Violent Conflict*, Londres, Routledge, 2004.
- Curtin y Litke (eds.), *Institutional Violence*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

Daniels, *Feminists Negotiate the State: The Politics of Domestic Violence*, Lanham MD, University Press of America, 1997.

Dewey J., «Force, Violence and Law» y «Force and Coercion», *The Middle Works, 1899-1924*, Carbondale IL: Southern Illinois University Press, vol. x, 1916-1917.

Fearon y Laitin D., «Explaining Interethnic Cooperation», *American Political Science Review*, XC-IV, 1996.

_____, «Violence and the Social Construction of Ethnic Identities», *International Organization*, LIV-IV, 2000.

Frappat Héléle (ed.), *La Violence. Paris: Flammarion*, French, S. G., Teays, W. y Purdy, L. M. (eds.), 1996.

_____, *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*, Ithaca ny, Cornell University Press, 2000.

Galtung, «Violence, Peace and Peace Research», *Journal of Peace Research*, III, 1969.

_____, *Peace by Peaceful Means*, Londres, Sage, 1996.

Garver, «What Violence is», *Nation*, Junio 24.

_____, «What Violence is», *Philosophy for a New Generation*, Nueva York, Macmillan, 1973.

Geras N., «Our Morals», en *Discourses of Extremity*, Londres, Verso, 1990.

Gert, «Justifying Violence», *The Journal of Philosophy*, LXVI-XIX, 1969.

Gotesky R. «Social Force, Social Power, and Social Violence», en S. M. Stanage, (ed.), *Reason and Violence: Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1974.

Green, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.

Grundy y Weinstein M. A., *The Ideologies of Violence*, Columbus OH, Merrill, 1974.

Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington dc, United States Institute of Peace Press, 1993, y *Violence in America*, Newbury Park, Sage, 1989.

Hall y Whitaker L. (eds.), *Collective Violence*, Boca Raton FL, CRC Press, 1999.

Hardin, *One for All: The Logic of Group Conflict*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995.

Holmes, «The Concept of Physical Violence in Moral and Political Affairs», *Social Theory and Practice*, II-IV, 1973.

_____, «Violence and Nonviolence», en *Violence*, Nueva York, David McKay Company, 1971.

Honderich T., *Violence for Equality*, Londres, Routledge, 1989.

_____, *After the Terror*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.

_____, *Terrorism for Humanity: Inquiries in Political Philosophy*, Londres, Pluto.

Jennings J., *Georges Sorel*, Basingstoke, Macmillan, 1985.

Joseph, «Violence: Garver's Definition and a Deweyan Correction», *Ethics*, LXXXVII-IV, 1977.

Keane, *Reflections on Violence*, Londres, Verso, 1996.

King, *Fear of Power: An Analysis of Anti-Statism in Three French Writers*, Londres, Frank Cass, 2003.

Ladd, «The Idea of Collective Violence», en J. Brady and N. Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991.

Lawler, *A Question of Values: Johan Galtung's Peace Research*, Boulder CO, Lynne Rienner, 1995.

Lee, «Is Poverty Violence?», en *Institutional Violence*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

_____, «Poverty and Violence», *Social Theory and Practice*, XXII-I, 1996.

MacCallum, «What is Wrong with Violence», in M. Singer and R. Martin (eds.), *Legislative Intent and Other Essays in Law, Politics and Morality*, Madison WI, Wisconsin University Press, 1993.

Macfarlane, *Violence and the State*, Londres, Nelson, 1974.

Miller R., «Violence, Force and Coercion», en Jerome A. Shaffer, (ed.), *Violence*, Nueva York, David McKay Company, 1971.

Nieburg N. L., *Political Violence: The Behavioral Process*, Nueva York, St. Martin Press, 1969.

Nielsen, «On Justifying Violence», *Inquiry*, XXIV, XXI-LVII, 1981.

Nozick R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.

Perry «Violence: Visible and Invisible», *Ethics*, LXXXI-I, 1970.

- Platt, «The Concept of Violence as Descriptive and Polemical», *International Social Science Journal*, XLIV-II, 1992.
- Pogge T., «Coercion and Violence», en J. Brady and N. Garver (eds.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia PA, Temple University Press, 1991.
- Riga, «Violence: A Christian Perspective», *Philosophy East and West*, XIX, 1969.
- Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, Berkeley CA, University of California Press, 1980.
- Salmi, *Violence and Democratic Society*, Londres, Zed Books, 1993.
- Scheper-Hughes y Bourgois, «Introduction: Making Sense of Violence», en N. Scheper-Hughes and S. P. Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Simpson, «Social Norms and Aberrations: Violence and Some Related Social Facts», *Ethics*, LXXXI-I, 1970.
- Sorel, *Reflections on Violence*, Nueva York, Huebsch, 1961.
- Stanko, *The Meanings of Violence*, Londres, Routledge, 2003.
- Steger, *Judging Nonviolence: The Dispute between Realists and Idealists*, Londres, Routledge, 2003.
- Stewart y Strathern A., *Violence: Theory and Ethnography*, Londres, Continuum, 2002.
- Summers y Markusen (eds.), *Collective Violence*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 1999.
- Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Turpin y Kurtz L. (eds.), *The Web of Violence: From Interpersonal to Global*, Urbana IL, University of Illinois Press, 1997.
- Van Den Haag, E., *Political Violence and Civil Disobedience*, Nueva York, Harper and Row, 1972.
- Varese, *The Russian Mafia: Private Protection in a New Market Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Wade, «Comments and Criticism On Violence», *Journal of Philosophy*, LXVIII-XII, 1971.
- Waldenfels, «Aporien der Gewalt», *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München, W. Fink, 2000.

- _____, «Violence as Violation», *Understanding Violence: Philosophical Approaches to an Ubiquitous Phenomenon*, Londres, Pluto, forthcoming, 2005.
- Weinberg and Rapoport (eds.), *The Democratic Experience and Political Violence*, Londres, Frank Cass, 2001.
- Wells, «Is Just Violence Like Just War?», *Social Theory and Practice*, I-I, 1970.
- Wolff, «On Violence», *The Journal of Philosophy*, LXVI-XIX, 1969.
- Wolin, «Violence and the Western Political Tradition», *American Journal of Orthopsychiatry*, XXXIII, XV-XXVIII.
- Worcester, K., Bermanzohn, S. A. y Ungar, M. (eds.), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*, Londres: Routledge, 1963.
- _____, Bermanzohn y Ungar M. (eds.), *Violence and Politics: Globalization's Paradox*, Londres, Routledge, 2002.
- Zur, *Violent Memories: Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder CO, Westview Press, 1998.

EN TORNO A LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA EN WALTER BENJAMIN Y SØREN KIERKEGAARD

Arturo Romero Contreras*

I. Paradojas de la ley

Por la ley conocimos el pecado, dice Pablo en su carta a los romanos. Solo sobre el fondo de la ley puede el pecado ser pecado. Con la ley inicia el juego de la transgresión, la obediencia y la culpa. Por ello, dice Pablo, el evangelio llama a abolir la ley... por medio de su cumplimiento. Pablo, un judío hablando en cristiano, como insistirá Jacob Taubes,¹ anuncia el final de la ley. Al mismo tiempo dice Pablo, en consonancia con la tradición judía, que solo quien vive según la ley, vive según la justicia. ¿Por qué debe entonces suspenderse la ley? Porque esta muestra una paradoja: puede ser obedecida desde *fuera* traicionándola desde *dentro*. Es decir: la ley puede ser cumplida o no cumplida, pero dentro de su cumplimiento, cabe aún la falsedad. La consecuencia paradójica de la carta de Pablo consiste en esto: que se puede pecar siguiendo la ley. Y también lo contrario es cierto: aquel que no conoce la ley, no por ello peca. No por ello peca *necesariamente*: pues no conocer la ley no es justificación.

¿Qué significa entonces abolir la ley? Cumplirla a cabalidad. No tal o cual mandamiento, sino la ley en cuanto tal. ¿Pero cómo puede cumplirse la ley, si su función reside justamente en mantener el pacto entre hombres por referencia a lo sobre-humano? ¿Cómo puede cumplirse la ley en cuanto tal? ¿Y suspenderla no significa anular el vínculo social en general, disolver la *objetividad* del pacto recíproco? La ley, dice Pablo, se cumple cuando se suspende, es decir, cuando se vuelve inútil, cuando la comunidad se afirma más allá del vínculo concreto.

La ley presenta una lengua doble. Por un lado funda un vínculo, crea lo común, forja las relaciones, las jerarquías, las igualdades, los lugares sociales y, sobre todo, marca el espacio de lo permitido y lo no-permitido. La ley es plenamente mundana, es la estructuración de la relación social. Pero, por otro lado, la ley, para ser ley, necesita remitir fuera de las relaciones mismas. La ley no se

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
1. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Múnich, Fink Wilhelm, 1996.

funda a sí misma, no se auto-contiene. La ley, tiene fundamento divino, que está más allá del mundo, más allá de cualquier vínculo concreto. Lo divino significa: monoteísmo, es decir, que solo hay una ley y que lo humano se rige por lo divino. Lo divino es un *para-todos* frente a Dios, es la igualdad absoluta (dentro de una diferencia irreductible). Por ello la ley reúne apelando a una comunidad que está más allá de la ley misma. La ley está hecha para el mundo, pero el mundo es contingente, tiene un origen y un final. La ley apunta a este antes y después del mundo. Por ello la ley está llamada a destruirse, su mandato consiste en auto-suprimirse en el final de los tiempos. En la ley duerme el principio escatológico de su suspensión. Pero también del inicio.

El mundo ha llegado a ser y se terminará. Para la criatura su tiempo está entre dos muertes. Pero este *entre* no se presenta como mera finitud. El judaísmo es aquella religión que ha introducido lo eterno en el tiempo mundano y finito. La ley que produce la comunidad puede ser datada, el Dios de la ley se revela en el tiempo del calendario, no en el tiempo mítico. Pero la *comunidad* no comienza con el hombre, con Adán y Eva. Existieron antes los hombres sin ley. La ley no es eterna, adviene en el tiempo y lo separa, hace *época*. La época y la comunidad van de la mano. Si la ley adviene, es que se puede aceptar o rechazar. La introducción de la ley en el mundo crea un tiempo en el tiempo de la creación: es periodo. La ley puede ser cumplida o no. En ello reside su esencia. Una ley que no puede ser contravenida, una ley trascendental no es ley, sino destino, aquello a lo que la ley se opone. Porque la ley de la naturaleza es idéntica al destino. Y la ley introduce aquello que puede no ser.

En el deber, se crea el espacio de la posibilidad de su violación. El pecado es posibilidad de la libertad. El mundo pudo no haber sido. La ley pudo no haberse revelado. La suspensión de la ley significa que un mundo termina junto con ella. Es apocalipsis adelantado. Y ese apocalipsis, si supone la suspensión de la ley, significa el fin de un principio, fin del *arché* = anarquía.

Pero Pablo no invita a suspender la ley en aras de una suerte de anarquía en sentido convencional. Por el contrario, él insiste en seguir los preceptos de la ley, todos y cada uno de ellos, porque en ellos está implícita la *justicia*. El mensaje de Pablo implica que la ley, para ser cumplida, debe perder su carácter fetichista por medio de una relación con la verdad, que significa justicia. *La verdad es justicia*. Es hacer justicia. Es hacer justicia a la ley misma. Es juzgar la ley. Pero la verdad como justicia significa también ser justo con lo que se dice respecto a las cosas, decir la palabra justa, incluso ajustarse a lo que del mundo se deja decir sin distorsionarlo con premeditación y en beneficio propio.

La verdad no es lo *significado* por la ley. La verdad se indica en la inadecuación de la ley consigo misma, porque toda ley implica, además de su carácter de regulación social, una dimensión divina, es decir, que reúne a la comunidad por encima de toda peculiaridad y sin pisotear la singularidad. Esta unión no

puede ser presa de los condicionamientos mundanos. O mejor dicho, la ley es divina porque es incondicionada. La verdad exige relación con lo incondicionado. Siendo el mundo lo condicionado, lo mudable, lo finito, se debería extraer la consecuencia de que lo incondicionado no puede *aparecer* en el mundo, que se resguarda y se mantiene siempre como *otro*, que no es simbolizable. Pero la ley simboliza lo no-simbolizable, por ello retiene su tensión interna: afirmarse incondicionalmente, como absoluta, pero al mismo tiempo aceptando que ella no debería ser, pues la ley desgarrar al hombre porque lo introduce en el escenario de la obediencia, la tentación y el pecado.

La ley atestigua que los hombres no están nunca listos para ella. Es verdad que la ley tiene un carácter primario de *producir* la comunidad, pero por otro lado, esa ley no deja de ser una ley externa, positiva. Y toda ley positiva tiene fuerza porque puede solicitar el *castigo* por su incumplimiento. La ley es, por tanto, violenta, introduce un sufrimiento en el mundo, es un yugo y una amenaza. La ley no debería ser necesaria, todos deberían seguirla por inclinación. Pero de ese modo, no sería ley. La ley supone siempre posibilidad de coacción. La ley es traumática. La ley es paradójica.

Es traumática porque se experimenta como viniendo desde fuera, oponiéndose a las inclinaciones. Es paradójica porque, si bien ella es violenta, también está dirigida nada menos que a poner fin a la violencia. No matarás, dice el mandamiento. La ley es prohibición de la violencia. La ley impone, incluso bajo la máxima del «ojo por ojo», una extraña proporcionalidad entre los agraviados: no habrá venganza, no habrá abuso en la exigencia de reparación de un daño.

II. Benjamin y el ensayo sobre la violencia

Walter Benjamin escribe en su ensayo *Zur Kritik der Gewalt (Hacia una crítica de la violencia)* que toda violencia funda o conserva el derecho.² Que Benjamin se nutrió del pensamiento de Paulo de Tarso se vuelve evidente en las discusiones sobre teología política en los trabajos de Taubes y de Agamben.³

De forma paralela a la relación entre pecado y ley, la violencia y la legalidad introducen un círculo vicioso. Por la ley se conoce el pecado, por la ley se libera uno del pecado, por la ley se sufre la prohibición de pecar como una fuerza externa, por la ley se libra uno del pecado. Violencia y legalidad introducen el juego del orden mundano y su transgresión por vía del delito. Pero el delito lo es solo bajo un régimen legal. Cuando el delito pasa de la transgresión y se dirige

2. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros textos*, México, Taurus, 2001, p. 30.

3. Ver Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta los romanos*, Madrid, Trotta, 2006. También véase a Taubes, *Die politische Theologie... op. cit.*

a la suspensión de un orden con miras a uno nuevo, se transforma entonces en violencia pragmática, que aspira a su justificación.

Toda violencia, dice Benjamin, o instaura o mantiene un orden. Este es el punto de partida del ensayo en cuestión. La violencia está en relación con la ley. No hay violencia sino por referencia a la ley. Al igual que en Pablo, donde el pecado solo es posible por la ley, la violencia solo es posible por el derecho. Por esta razón, dice Benjamin: «La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de esta respecto al derecho y a la justicia».⁴ No se trata solo de la relación entre dos términos: violencia y derecho (u orden social), sino de su interacción compleja con un *tercero*, llamado justicia.

La violencia, insiste Benjamin, está en el fondo de todo pacto. Sea porque el pacto surge de la violencia para frenarla y redefinir las relaciones sociales (el vínculo social), sea porque el pacto puede invocar la violencia en cualquier momento si este se vulnera. El primer caso lo ejemplifica la figura del soberano en el *Leviatán* de Hobbes: él garantiza el derecho a la vida y exige a cambio el reconocimiento y la obediencia. Él posterga el apocalipsis al que la vida social de los hombres conduce inexorablemente, ese pueblo de demonios atrapados en su insociable sociabilidad, como se expresa Kant. El soberano le gana tiempo al apocalipsis. Esta es la violencia creadora de legalidad, el surgimiento de una autolimitación en medio de una guerra originaria. Pero puesto que toda violencia supone la ley, es como si ambas existieran desde siempre, de forma implícita. En verdad, la guerra de todos contra todos de la que habla Hobbes, donde la vida del hombre es corta, bruta y pobre, aparece desde siempre como *injusta*. La soberanía del soberano resulta, en realidad, de la extracción de la soberanía de cada ciudadano, que en adelante es puesta al servicio de un cuerpo, el Estado. El sujeto dice: no sé ser sujeto, no sé ejercer la soberanía sin la destrucción de todos los demás. Por ello renuncia a su soberanía individual absoluta y dice: solo habrá un soberano. Solo habrá un sujeto. Solo uno puede decidir. El soberano es la excepcionalidad, lo anormal. Pero él presenta la anormalidad que funda la normalidad, la excepción a la ley que funda la ley. El soberano es a-legal, porque es la fuente del derecho mismo. Esta es también la posición de Carl Schmitt. Se puede apreciar de nuevo el esquema paulino: la ley se cumple suspendiéndose. El soberano suprime la ley para sí y ahí se convierte en el garante de la legalidad. Esta legalidad, puesto que ya no está escrita, sino que se otorga al albedrío del soberano, es impredecible, es espontaneidad absoluta, o acontecimiento. El acontecimiento queda en manos del soberano, como aquel capaz de introducir su mano en la ley, como un *deus ex-machina*, como un pseudo-monoteísmo en el cuerpo del Estado. Monoteísmo porque este soberano, si bien pareciera conservar la potestad de crear o suspender el orden, él se ofrece, al menos en apariencia, como un gran cuerpo constituido por cuerpos más pequeños dos

4. W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, *op. cit.*, p. 23.

ciudadanos), según lo muestra la famosa portada que acompaña desde su publicación al *Leviatán* de Hobbes.

Pero la soberanía que avanza Schmitt se hace real en el presente, no en un pasado mítico. Su realidad es el tiempo-ahora. Si Hobbes apela al soberano como la figura que detiene la violencia originaria y Schmitt la violencia presente, la posición revolucionaria hace un uso *prospectivo* de ella. En una racionalidad medios-fines, la violencia se justifica en nombre de un bien superior, que exige la destrucción para que advenga lo mejor. Esta posición no es única de la revolución de izquierda. Schumpeter, por ejemplo, ha mostrado⁵ también cómo la destrucción creativa es un principio esencial al capitalismo y su capacidad irrefrenable de auto-revolución.

El caso de la violencia que no funda, sino que mantiene el derecho, se observa cada vez que el Estado reprime a sus enemigos con violencia ejemplar y en nombre de la paz y el orden. Nunca una guerrilla ha sido combatida con el mero fin del exterminio, sino siempre mostrando al Estado como garante absoluto del orden y, con él, de la verdadera paz. El Estado se coloca aquí como el orden logrado, del cual todo lo exterior es una perturbación que lo pone en peligro. El Estado exige que todo disenso sea procesado con medios justos, es decir, dentro del marco de las instituciones. La posición quizá más lograda de esta idea la ofrece Max Weber con su concepción del Estado como figura con el monopolio legítimo de la violencia. La violencia del Estado es legitimada solamente por su *racionalidad*, cuando el tipo de dominación ya no es ni carismático ni tradicional.

Lo que más llama la atención en la categorización que Benjamin hace de la violencia reside en su relación diagonal a otras discusiones fundamentales sobre la naturaleza del poder. Benjamin resalta que, más allá de los autoritarismos y las democracias, todo derecho tiene una relación esencial con la violencia. El autoritarismo puede convocar a la violencia en nombre de una “verdad” superior. La democracia hace también uso de la violencia, no para alcanzar, sino para *sostener* un orden, un régimen legal existente.

Ahora bien, Benjamin dice que ambos tipos de violencia son míticos. Podría pensarse que la violencia mítica es aquella que usurpa la distancia de lo otro, es decir, violencia donde el hombre ocupa el lugar de Dios, donde la redención se quisiera anticipar en la política. Pero la estructura paulina del discurso de Benjamin deja en claro que este no es el caso. Es cierto que no se debe confundir la ley divina con la ley mundana. Sobre este principio descansa toda religión mesiánica. Sin embargo, el paralelismo con Pablo muestra que el mismo problema asedia a la ley divina y a la humana. Ambas están sometidas a un círculo vicioso que toma cuerpo en la figura del *destino*.

5. Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.

Como señala Alison Ross, es necesario resistir la tentación de querer explicar el sentido de lo *mítico* en el ensayo sobre la violencia, a partir del texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* donde se muestra la relación entre el lenguaje mítico y el lenguaje puramente divino y se elimina todo carácter significativo del lenguaje para tonarse *puro medio*. Parecería fácil mostrar que la violencia divina, en cuanto puro medio sin fines, se asemeja a un lenguaje sin fines, una pura medialidad donde todo ocurre. Pero, si se atiende al ensayo *Las afinidades electivas de Goethe*, se puede comprender mejor lo que significa el mito.

En el ensayo sobre Goethe, Benjamin muestra el carácter mítico como ese fondo tranquilo y misterioso de las aguas, que anuncian que el destino ha de cumplirse: «Los enamorados, en tanto reina el destino, sucumben. Cuando desdennan la bendición del suelo firme quedan a merced de lo insondable, que aparece antediluviano en las aguas inmóviles».⁶ Lo mítico es la potencia de la naturaleza, la fuerza ciega que gobierna sobre los hombres. Es por ello que el mito trae consigo culpa: «Porque el destino (otra cosa sucede con el carácter) no afecta la vida de las inocentes plantas. En cambio se despliega irrefrenable en la vida culpable. El destino es el contexto de culpa de lo vivo».⁷ Más aún, afirma Benjamin, el destino es el agujón de la culpa, la alianza con la vida a costa de lo sobrenatural que hay en el hombre, de tal modo que este: «[...] no escapa a la desgracia que la culpa origina en él. Así como cada movimiento genera nueva culpa en él, cada uno de sus actos le acarreará desgracia».⁸ El mito no es otra cosa que la tragedia, donde se cumple el «simbolismo de muerte [...] en esta fatalidad bajo la mítica forma original del sacrificio»;⁹ solo que este sacrificio, esta obra de la muerte, que pide expiación, solicita la sangre de los inocentes, para que los culpables puedan purgarse.¹⁰ El héroe mítico vive así, dentro de la estructura del destino, sometido al miedo a la muerte, que busca atemperar entregándose a los *poderes arcaicos de la vida*, a esa «panarquía de la vida natural».¹¹ En esta abundancia de la vida, empero, lo que se atestigua no es la eternidad, la omnipresencia de lo vital, sino la *imposibilidad* radical de morir. El mito es un «no-poder-morir».¹² En la tragedia, advierte Benjamin, solo puede transpirar un personaje dramático, nunca un hombre.¹³ Podría decirse

6. W. Benjamin, *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 22-23.

7. *Ibid.*, p. 29.

8. *Ibid.*, pp. 29-30.

9. *Ibid.*, p. 31.

10. *Idem.*

11. *Ibid.*, p. 43.

12. *Ibid.*, p. 44.

13. *Ibid.*, p. 47.

que el hombre trágico no existe. O que la tragedia es la *fantasía* que se inventa el hombre que, incapaz de revolución, se entrega a la fatalidad.¹⁴

El destino como violencia tiene, de un modo muy general, dos formas: una *arcaica*, otra puramente *presente*. El *destino arcaico* significa el origen del tiempo, o mejor, el origen del tiempo de la ley, su instauración. Este es origen primero, introducción de la ley en el mundo, es Moisés recibiendo las tablas de la ley en el monte Sinaí. La ley produce su promesa y con ello un destino. Se puede discutir si la ley mosaica produce un destino o si más bien libera de la fatalidad de los dioses paganos, pues el destino es una figura esencialmente pagana, privilegiadamente griega y no judía. Escatología no es teleología. Y sin embargo, la ley, por sí sola, como lo muestra Pablo, tiene su carácter de destino en cuanto crea un orden en el mundo, crea reglas y sobre todo, inaugura la dialéctica de la transgresión y la culpa.

De nuevo, se puede argumentar que la ley de Dios no es la ley del hombre. El judío y el cristiano coincidirían en *dad al César lo que es del César*, que *el reino de Dios no es de este mundo*. Pero la ley es siempre un vínculo a la vez material e inmaterial. Es el pacto triangular entre unos y otros, que hacen el *pueblo* y su Dios, entre *yo*, *tú* y *él*, es el inicio de la ética como un orden diferente al cosmos-naturaleza, donde, para recordar a Aristóteles, todo tiene su lugar o exhibe una tendencia de movimiento hacia él. Y yendo más lejos, diríamos quizá que la materialidad de la ley introduce otro triángulo: Dios, hombre y mundo, o de modo más abstracto, yo-tú-ello, donde no hay relación entre dos, que no pase por el tercero.

El *destino como violencia presente* consiste el poder efectivo que tiene la ley en todo momento para castigar. Es una violencia que se puede usar y que se usa constantemente para mantener el ordenamiento de lo presente. No es origen del mundo, sino la presencia terrestre de lo divino como ordenamiento. La ley como *fatum* original es destinación temporal de la mano de la culpa. La ley como orden presente es la fuerza de la *conservación* del reino, que se ejecuta como un destino sobre los ciudadanos, un destino que les es ajeno.

14. Con esta interpretación coincide absolutamente Schelling, quien explicaba la tragedia en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* como una *representación dramática* de la libertad: «Se ha preguntado a veces, cómo es que la razón griega podía soportar las contradicciones de su tragedia. (...) Que el delincuente, sometido al yugo del destino, fuese castigado, era el reconocimiento de la libertad humana, el *honor*, que le corresponde a la libertad». Pero precisamente: «Semejante lucha es solo pensable al servicio del arte trágico: no podría transformarse en un sistema de la acción porque ello supondría una estirpe de titanes; en ausencia de esto, tal sistema arrastraría a la humanidad a los mayores desastres sin duda». J.W.F. Schelling, *Schelling's sämtliche Werke*, Edición en CD-ROM, Berlín, Total, 1998, pp. 336-338.

Ambas formas de violencia mítica se sitúan, cada una a su modo, fuera de la historia. La violencia que crea derecho es pre-histórica, justo produce la historia como tal. El soberano, sea singular o popular, inicia una nueva historia, un nuevo orden y no lo puede hacer sino por medio de la violencia. Esta nueva historia es la imposición de un nuevo derecho sobre las relaciones realmente existentes. Ello implica la suspensión del derecho anterior en su totalidad. Pero, como Fernando Pessoa lo dice de manera aguda en su relato sobre *El banquero anarquista*, una transición hacia el más allá de la ley, supone un *interregnum*, que no es todavía el reino de la igualdad, es decir, que supone un estado de excepción, como la dictadura del proletariado. No puede introducirse un nuevo derecho sin un nuevo soberano (una nueva fuente de la legitimidad creada desde el vacío de poder tras una destitución revolucionaria), es decir, sin la excepcionalidad. Por otro lado, la violencia que mantiene un derecho es mítica porque se sitúa después de la historia. Toda defensa de lo existente como el mejor estado posible del mundo se coloca desde la posición del final de la historia, como lo hace Fukuyama.¹⁵

La violencia está pues en relación con el origen del mundo y la escatología, el final de todas las cosas, lo ausente, como lo omnipresente. El destino es esto: la fuerza de lo ausente o de lo omnipresente, contra lo que no se puede hacer nada. La violencia es el ejercicio de la fuerza en nombre del origen o en nombre del fin (por venir o alcanzado ya). De ahí que la violencia esté en relación profunda con su carácter creador. En términos kantianos, se trata de una suerte de libertad como origen *ex-nihilo* de una causalidad. Respecto al fin de todas las cosas, la violencia se debe entender o como la urgencia de traer el reino de Dios a la tierra, o la de resguardar el acontecimiento que ya ha sucedido. El mesianismo es por ello, filosóficamente, la posición que representa la autodestrucción de la ley en el mundo y como mundo.

Benjamin define el carácter mítico de la violencia por su relación medios-fines. Aclarar el sentido del ensayo implica mostrar la conexión entre la relación instrumental y el destino. De entrada parece que el destino se aleja de toda finalidad justamente porque no hay nada que hacer contra él. Quien obra contra el destino lo cumple, tanto como el que lo evita. Pero el destino solo se deja ver como ley porque se le desafía. Un destino que se cumple sin sufrimiento no es destino, es pura naturaleza, inclinación sin perturbación. No hay destino feliz. El destino tiene que mostrarse precisamente como la fuerza que cumple el oráculo cuando y sólo cuando se le desafía. Una profecía que se cumple sin

15. Fukuyama escribe: «What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government», en Francis Fukuyama, «The End of Man?», en *The National Interest*, Edición de verano, 1989.

resistencia no es destino. El destino es el castigo por la desobediencia *anticipada* a su fuerza. O dicho de otro modo, el oráculo siempre dice: daré mi profecía y lucharás contra ella, solo para sucumbir finalmente. Te sacarás los ojos por haber sido un ciego a los hilos invisibles que se tiran desde el hogar de las *Moiras*, las diosas griegas del destino.

Si no parece justo equiparar la ley del destino de la tragedia griega con la ley mosaica, es porque la primera funciona como la fuerza de la naturaleza en el mundo de la moral, mientras que la segunda introduce una nueva naturaleza, una nueva ley, en medio de la religión *natural* del mundo pagano. Pero esta inversión no debe impedir el reconocimiento de que en ambas hay un contenido de culpa y de extrañeza. No es verdad que la tragedia refleja sin más un mundo de lugares naturales, donde lo humano se ajusta a un cosmos. La tragedia está llena de dolor y de sufrimiento, de resistencia contra esa fuerza absoluta que destroza la individualidad. La ley mosaica, en cambio, rescata la singularidad de la anonimidad de la naturaleza y abre la posibilidad de una relación con Dios que no pase por las cosas, sino por el lenguaje. En Delfos, el oráculo griego, la palabra revela el futuro intramundano, más allá de toda ley humana concreta. La pitonisa predice, pero no insta nada. En el Sinaí, en cambio, Dios no habla, sino que escribe, no revela el futuro intramundano, sino la relación del hombre con lo supramundano, pero gracias a una ley mundana. Dios no predice nada, pero insta una ley. En este punto lo mejor parecería ya, pese a las probables simetrías entre el destino griego y la ley mosaica, alejarse de toda comparación. Sin embargo, parece como si el cristianismo viniera a problematizar esta simple oposición entre los hijos de la ley y los hijos del destino, lo hijos de la naturaleza y los hijos de Dios. Pareciera que la ambigüedad del cristianismo, oscilando entre paganismo y judaísmo, neoplatonismo y ley mosaica, volviera la oposición problemática.

Para el mundo griego, no hay origen ni fin. Para el judaísmo tampoco hay origen ni fin en el mundo, sino origen y fin *del* mundo en su totalidad como creación y redención. Pero el cristianismo admite el contacto entre la redención y el tiempo mundano. Sobre la relación entre cristianismo y judaísmo abunda Rosenzweig en *La estrella de la redención*. Para él, el ritual judío supone un modo de adelantar la redención, de vivir en el presente el futuro mesiánico, trayendo al ser lo que no es, pero sin hacerlo presente. O mejor dicho, se trata de adelantar la redención, sin por ello confundirla con la redención *en cuanto tal*. El cristianismo, dirá Rosenzweig, confunde el adelanto de la redención con la redención misma, la espera con la acción y por ello traduce la teología en categorías políticas. Más claramente: confunde la redención con la política mundana, las instituciones con el gobierno de Dios. Puesto que la política, o mejor, la *Realpolitik*, funciona de acuerdo a una relación medios-fines, lo mesiánico mismo es instrumentalizado.

Parece entonces que el pagano y el cuasi-pagano (el cristiano) se liberarían del presente por medio de la relación con lo otro, que resguarda el judaísmo. Pero el deseo mismo de Benjamin de coincidir la violencia revolucionaria y mesianismo, diferencia absoluta y violencia efectiva, quisiera establecer una nueva relación entre paganismo y ley. La violencia mítica supone para Benjamin tanto destino, como relación medios-fines, tanto la fuerza opresora de lo Otro, como la fuerza opresora de la presencia. La relación entre derecho y violencia no parece distinguir tan claramente entre paganos y el pueblo de la ley (y si Pablo, el cristiano deja ver esto, lo hace también desde la ambigüedad de paganismo y judaísmo). Sin quedar explícito ni ser pronunciado parece que el Otro de la ley mosaica y, con ello, la misma ley, tendrían aún su lado oscuro. Con ello queda rota la secuencia tradicional según la cual el mundo griego estaría simplemente fuera de la ley; y según la cual esta última constituiría el elemento radicalmente heterogéneo al mundo del cosmos. Y sería también incorrecta la secuencia según la cual, después de la introducción de la ley en el mundo pagano, vendría el cristianismo a reconciliar ley y corazón en la presencia del espíritu. Entre griegos, cristianos y judíos no solo no hay orden, sino tampoco prioridad posible desde un punto de vista filosófico. Esto queda implícito en el acercamiento casi peligroso, primero, entre el mesianismo judío y el mensaje de Pablo, y segundo, entre ambos mesianismos y la violencia actual, revolucionaria, más propia de los reordenamientos del mundo que de cualquier escatología pura.

Para Benjamin, la salida del círculo vicioso derecho-violencia consiste en una suspensión de la relación medios-fines, causa-efecto, tanto como del destino. No hay que confundir esta suspensión con una simple *medialidad* elevada al rango del absoluto. El mito no se refiere solo a la teología del origen y el fin, sino también a su absoluta naturalización. O mejor: la mitología aplica el ciclo de la vida naturalizada a la totalidad moral. Con ello queda abolida la relación medios-fines, pero también la cuestión del derecho y la justicia. En esto el pensamiento del eterno retorno, el argumento del superhombre nietzscheano donde todo parte y regresa por toda la eternidad, es fundamentalmente mítico.

¿Cómo se suspende entonces el círculo violencia-derecho, medios-fines? Benjamin habla de una violencia divina, no-sangrienta, más allá de toda teleología (de todo fin), pero más allá de toda justificación (degal). Es violencia pura, violencia sin finalidad, pero no gratuita: «La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta».¹⁶ La violencia es entonces furia: *dies iræ, dies illa, solvet sæclum in favilla, Teste David cum Sibylla! Quantus tremor est futurus, quando*

16. Véase W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, op. cit.

*iudex est venturus, cuncta stricte discussurus!*¹⁷ la violencia divina es suspensión, pero no exceso, no es transgresión de la ley, no es excepción, pero tampoco sencillamente, algo fuera de este mundo.

La violencia divina es mesiánica, redentora, fin de los tiempos. La violencia mítica está atrapada dentro del círculo ley-violencia, medios-fines, causa-efecto, instrumentalidad, es secuencia de lo mundano. La verdadera violencia reside en la estructura del mundo, en su incapacidad de auto-suprimir su violencia, prologando así su ciclo. Lo que Benjamin llama mitología presenta entonces un doble sentido. Por un lado, se llama mitología a la presencia, es decir al naturalismo que hace del acontecer mera secuencia de fuerzas, de causas y efectos, medida por la vara de los fines supuestamente justos. El *derecho natural* supone la homogeneidad del mundo y los cambios resultan ser meras modificaciones superficiales. Es decir: el origen y la manutención del orden no son actos divinos, sino meras modificaciones de un ser esencial. El cambio es reforma. El *derecho positivo* considera mejor la relación del derecho con el origen. El derecho es introducción desde la nada, ley del padre, recibimiento de las tablas de la ley, origen del pecado. Porque si bien esa ley es divina, por otro lado no es introducida sin violencia. Dios destruirá al enemigo y a quien traicione el pacto. Es ley condicional, la paradoja de la universalidad en la singularidad de la elección de un pueblo, pues se trata del pacto singular de un Dios de todos, para todos. Esa es, por cierto, la primera cualidad de toda ley: su ser *para-todos*. La segunda es la *justicia*. Pero la justicia supone también que lo general no reine sobre lo singular, que lo común no sea nada positivamente común, sino simplemente una *convocatoria*. El *cum*, el *con*, no pasa, en la ley, de ser un mero llamado. Cada vez se trata de decir: heme aquí, pero también, solo en cuanto hay nosotros. Y en cuanto hay nosotros, hay obligación. La ley hace surgir responsabilidad de la imposición. Pero entonces, la violencia divina, ¿cómo se relaciona con la ley?

La violencia divina muestra su carácter esencial en Benjamin como liberación (o redención: *Erlösung*). Liberación ¿de qué o para qué? Isaiah Berlin habla de dos clases de libertad: negativa y positiva, como libertad de o respecto a algo y la libertad para hacer o lograr algo. La redención es libertad esencialmente negativa: supresión de lo que impide el advenimiento. La creación es la producción del ser, la revelación es la introducción de la ley, la redención es su supresión-cumplimiento. Pero de nuevo ¿qué hacer en la tierra, entre tanto? El tiempo que queda antes de la redención, como dice Agamben en su interpretación de la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses,¹⁸ consiste en retirar al *inicuo*, en griego el *anómico*:

17. *Dies irae*, día de la ira, himno sobre el juicio final incorporado a la misas de réquiem: «Día de la ira, ¡aquel día disolverá el mundo en cenizas, con David y Sibila como testigos! ¡Cuánto terror habrá, cuando el juez venga a examinarlo todo estrictamente!».

18. G. Agamben, *El tiempo que resta...* *op. cit.*

Y vosotros sabéis lo que lo detiene por ahora, para ser revelado (ἀποκαλυφθῆναι) a su debido tiempo. Porque el misterio de la iniquidad (ἀνομία) ya está en acción, solo que aquel que por ahora lo detiene, lo hará hasta que él mismo sea quitado de en medio. Y entonces será revelado ese inicuo (ἄνομος), a quien el Señor matará con el espíritu de su boca, y destruirá con el resplandor de su venida (παρουσία).¹⁹

El mismo Benjamin reconoce que la violencia y su carácter destructivo, tiene la función de retirar lo que obstruye, de hacer espacio, *Platz schaffen, räumen*. El texto en cuestión titulado *Der destruktive Charakter*²⁰ (*El carácter destructivo*), señala no solo cómo las relaciones más profundas, *alle tieferen Bindungen*, provienen de un carácter destructivo, sino que ese carácter tiene por esencia la creación de caminos, *Wege*. La destrucción es la fuerza rejuvenecedora, es el vínculo, *Band*, que une todo lo duradero, *das Bestehende*, más allá de todo odio. El carácter destructivo no ofrece ninguna imagen, *Bild*, está contra toda actividad productiva, creativa, *Schöpferisch*.

El corto texto concluye con una imagen del destructor como creador de caminos. A diferencia del ingeniero, del albañil o de cualquier actividad constructiva, su única preocupación es *hacer espacio*. Su desprecio de todo lo duradero reside en la apertura a ilimitados caminos. La ruina que deja tras de sí el destructor no debería confundirse con la catástrofe moderna de la historia, en cuanto esta última pide ser justificada, ella habla de las medidas *dolorosas pero necesarias*, del *precio de la libertad*, en suma, de la economía que pone a la víctima como valor de cambio. La economía mítica pide siempre un sacrificio por un bien mayor, no el sacrificio absoluto, que pondría fin a todo sacrificio. O mejor dicho, lo mítico de la economía consiste en reestablecer el balance del mundo por medio de un sacrificio. Sin ir demasiado lejos se puede aventurar: para que el mercado se *auto-regule*, para que pueda seguir su curso normal de crecimiento y abundancia, tal como la tierra del agricultor, se pide un sacrificio: el del trabajador. Pero el sacrificio no consiste en inmolarse al trabajador a la explotación; ello es solo un resultado. El *sacrificio* consiste en volver al trabajo mercancía, volverlo cosa. El trabajo sacrifica su cualidad para entrar en el mundo *cualitativo-natural* de las mercancías. No hay, por ello, *sueldo* justo, el trabajo tiene una cualidad original impagable.

La ley contra la que Benjamin se levanta, es aquella que pide víctimas. No es que la ley misma exija el sacrificio, sino que la ley se levanta sobre un sacrificio, pasado, presente o futuro. La violencia aludida es la violencia sacrificial. Si

19. Biblia de las Américas, The Lockman Foundation, California, La Habra, 1997, 2, Tes, 6-9.

20. Walter Benjamin, *Allegorien kultureller Erfahrung*, Leipzig, Reclam, 1984.

es cierto que toda violencia funda o conserva un orden, se puede ver que es en verdad el sacrificio lo que está detrás de la conservación o fundación de la ley.

De una forma más cínica, la ley y la violencia forman hoy el vínculo solidario del cinismo. Como dice Shklar: «No nos preocupa tanto la justicia como decimos y realmente preferimos paz y diversidad con injusticia [...] es justo decir que escogemos ser injustos, tanto pasiva como activamente [...] la más común de nuestras evasiones consiste en redefinir la injusticia en mala fortuna (=destino natural, A.R.)»;²¹ así, dice Shklar, no hay cura para la injusticia; no por una «falta de acuerdo sobre lo que es justo o injusto, sino por la falta de voluntad para renunciar a la paz y la calma que la injusticia puede y de hecho ofrece».²²

III. El mito, su interrupción y el destino

El mercado juega hoy el papel que antes jugaba la naturaleza. Si lo mítico pedía entregar la moralidad al reino de la necesidad, hoy pide el mercado entregar lo político a la objetividad de la economía. El mercado es la naturaleza transfigurada. Y, tal como la naturaleza durante la modernidad, el mercado asume su triple cara: orden natural (Kant lo hizo para la naturaleza, Smith para el mercado), un campo de las pasiones (Hobbes lo hizo para el *estado de naturaleza*, los darwinianos para el mercado) y poesía (Novalis lo hizo para la naturaleza, y sin saberlo, Derrida²³ lo hizo *mutatis mutandis* para el mercado). El mercado es la naturaleza desnaturalizada, la naturaleza más allá de la naturaleza.

Hay un carácter mitológico en la tragedia. Mito y tragedia afirman el destino. En ello, se funden o se confunden con la naturaleza misma. De principio a fin la historia está sellada por lo que ha sido abierto *trascendentalmente* en ella. El mito tiene la estructura de origen y fin, de apertura del mundo en un sentido, y de su final con un cumplimiento. El mito es el poder de lo trágico. Lo trágico es el destino natural ejercido en el ámbito de la moralidad, por lo tanto, es culpa.

21. Véase Judith N. Shklar, *Giving Injustice its Due. The Faces of Injustice*, Londres, Yale University Press, 1990.

22. *Ibid.*, p. 25.

23. Boris Groys lo presenta con ironía: «Una compañía en el mercado abierto puede nunca fracasar definitivamente. Un discurso en el mercado de los discursos no puede tampoco fracasar definitivamente. [...] En este sentido Derrida habla de la deconstrucción como la justicia última. Se trata de la justicia mesiánica, divina, que compensa todo fracaso terrenal a través del trabajo infinito de la diferencia [...]. El reino de heterogeneidades y diferencias, irreducible, no-homogeneizable, infinito, virtual, no es sino el pluralismo burgués sin perdedores del mercado, el capitalismo como utopía, el mercado en estado paradisiaco»; Boris Groys, *Das kommunistische Postscriptum*, Fráncfort, Suhrkamp, 2006, p. 78.

En cuanto poder del destino, la ley es trágica. Es ley que no se asume como ley, con toda su paradoja, sino como naturalidad.

Pero hay también una interrupción del mito, llamada por Nancy *escritura*. Esta es la ley de la diferencia, que suprime todo principio, *arché*, y con ello, todo origen y toda finalidad. La escritura no tiene finalidad alguna, no tiene origen. Para Nancy: el mito es el surgir del ordenamiento, él es «el nombre del *lógos* estructurándose [...] el nombre del cosmos estructurándose en *lógos*»,²⁴ o más precisamente, el mito, es «lo vivo del *lógos*»,²⁵ palabra viva, directa, sin mediaciones, comunión. Y es que el mito es la comunión de la comunidad, «el mito no surge más que de una comunidad y para ella»;²⁶ o dicho de otro modo, en el mito busca la comunidad su fundamento, la verdadera raíz común, la intimidad antes de la ruptura, antes de Babel. Pero, dice Nancy, y en ello parece aproximarse a Benjamin, el mito, convoca la voluntad de lo común a figurarse políticamente como inmanencia, pero «esta voluntad de poder del mito fue totalitaria [...]»,²⁷ en su búsqueda de toda suerte de comunión: «del hombre con la naturaleza, del hombre con Dios, del hombre consigo mismo, de los hombres entre sí».²⁸ Frente a ello, sin embargo, está la escritura, o el comunismo literario, o, sin más, la interrupción del mito: «es la interrupción del mito la que nos revela la naturaleza disjunta u oculta de la comunidad»,²⁹ así «la interrupción no es un mito»,³⁰ porque a través de ella, la falta de comunidad afirma la comunidad disyunta, de modo que «la pasión de la comunidad se propaga, desobrada, exigente, pidiendo pasar todo límite, toda realización que encierre la forma de un individuo».³¹ Literatura significa, entonces, repartición e inacabamiento, es decir, la ausencia de un lugar de reunión absoluto, de contemporaneidad, de co-existencia en presente y la interrupción constante de toda forma que limite y delimite (el pueblo, el suelo, la sangre) una comunidad como inmanencia pura.

Derrida interpreta el texto sobre la violencia de Benjamin en *Fuerza de Ley y Nombre de pila de Benjamin*. En el segundo texto, siguiendo la usual estrategia deconstructiva, Derrida localiza la tensión fundamental entre el mito y su interrupción por medio de la violencia divina. La violencia divina debería interrumpir ese círculo de ley-violencia; más especialmente, debería suspender la instancia que soporta la ley: el Estado y, con ello, su inherente violencia. Pero, señala Derrida, la violencia divina y la violencia mítica no se dejan separar

24. Véase Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001.

25. *Ibid.*, pp. 94-95.

26. *Ibid.*, p. 96.

27. *Ibid.*, p. 107.

28. *Ibid.*, p. 108.

29. *Ibid.*, p. 110.

30. *Ibid.*, p. 111.

31. *Ibid.*, p. 113.

nunca de manera sencilla: «El derecho mítico [...] es una violencia que habrá mancillado, *bastardeado, las formas eternas de la violencia divina*. El mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho». ³² Este bastardismo es inevitable: la violencia divina no puede mantenerse pura y a salvo de la violencia mítica. El mito no puede, sin más, interrumpirse. Derrida muestra entonces la tensión última de lo divino en Benjamin. Por un lado, la violencia divina, que se llama así porque no es potestad de los hombres, es *firmada* por Dios, y como tal, permanece absolutamente otra, ajena al mundo. Pero, por otro lado, la contaminación entre lo divino y lo humano hace que la alteridad radical se disuelva en un juego de intromisiones entre lo inmanente y lo trascendente, revelando lo uno tan imposible como lo otro. Así: «Dios es el nombre de esa metonimia absoluta, lo que esta nombra al desplazar los nombres». ³³

Parece pues, que el mito no necesita ser interrumpido *desde fuera*, que él se interrumpe a sí mismo, *por sí solo*. Parece que el mito es ya su propia interrupción. Parece que, si el mito nombra la falta de mito, la imposibilidad de la comunión, la convoca, pero al convocarla, la revela como imposible. Lo que Nancy y Derrida muestran, incluso en contra de su propia idea de una deconstrucción y de una literatura como *tarea* (en contra de la obra, del obrar, del crear, del instituir de la presencia) de interrupción del mito, de la presencia, de lo inmanente, etc., es que la interrupción forma parte del mito mismo. El mito, ¿no narra la irrupción del orden en el cosmos, la introducción de la ley en la naturaleza, la introducción del pacto entre los hombres naturales? ¿No narra siempre el mito el origen al mismo tiempo que la caída, el origen divino y la separación entre dioses y hombres? ¿No abre el mito precisamente el tiempo humano como tiempo dentro del tiempo, el cual está flanqueado por un pasado que nunca fue presente y un futuro que significa el final del tiempo mismo? ¿No queda absorbida la alteridad absoluta del dios en la metonimia absoluta de sus nombres? ¿No se torna lo divino en algo *siempre ya acaecido*, en algo que no adviene propiamente, sino que es la condición misma del advenir? ¿Y no se torna todo acontecimiento en nada más que un nuevo momento del juego significativo de la escritura? Este juego metonímico, aparece como una nueva cuasi-naturaleza, un nuevo cuasi-trascendental.

No es seguro, por tanto, que con la idea de la *interrupción* se avance mucho en la crítica del mito. Pues la escritura *ejerce el destino a su modo*: ella funge precisamente como ley, como *prohibición* del origen y de la finalidad: «renunciarás a ambos y te entregarás al juego, amarás el devenir, lo imposible sobre todas las cosas, no te detendrás en nada positivo». Una ojeada al psicoanálisis, sin embargo, muestra que el lenguaje no es un puro fluido sin complicaciones,

32. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 137.

33. *Ibid.*, p. 139.

un juego libre y gozoso, sino precisamente el sitio donde se anuda el conflicto subjetivo por excelencia. El significante es en cierto sentido trágico, porque hace cumplir su ley, en contra de la subjetividad y precisamente ahí donde desaparece todo sentido, todo origen, toda finalidad. En el juego de significantes, el sujeto se mortifica. En el lenguaje no se disuelve el sujeto, por el contrario, ahí se determina su destino como doble imposibilidad: tanto de constituirse, como de disolverse. No poder nacer y no poder morir: estar atrapado entre dos muertes, esa su tragedia en la escritura. En el lenguaje el sujeto adviene al mundo y en ese mismo instante es expulsado; el significante deviene y es ahí donde ejerce su potencia inextricable. Porque con el lenguaje adquiere el sujeto los medios de la expresión, pero al mismo tiempo esos medios le borran, le *enajenan*. Lacan lo expone así en su seminario sobre *La lógica del fantasma: o no soy o no pienso*. Esto significa, paralelamente al libre tránsito del significante, un sujeto dividido. El significante se vuelve también mítico en cuanto juego inexorable, que no puede ser o no ser, sino que, desde su trascendencia absoluta, se impone como ley de la ley.

Pero como señala reiteradamente Lacan, no solo el sujeto, sino también la ley está dividida. El sujeto es una paradoja viviendo la paradoja de la ley. Por ello, no se puede ni *simplemente* transgredir, ni *simplemente* abolir, *simplemente* interrumpir la ley. Estar simplemente dentro o fuera de ella. La estrategia contra el mito deberá ser paradójica, de suspensión y continuación, de interrupción de continuación, de violencia y de pacificación.

Benjamin encuentra en un fragmento de Goethe, la explicación de la naturaleza que sirve de base a la famosa novela *Las afinidades electivas*. Sin demasiado esfuerzo, se puede reconocer en la descripción de Goethe tanto a la escritura sobre la que escribe especialmente Derrida como juego infinito del significante, como diferencia de diferencias,³⁴ como al mercado, como segunda naturaleza, como destino social. Valga aquí la cita *in extenso* del fragmento de Goethe de 1782:

34. Hay una ambigüedad profunda en la concepción (post)estructuralista del significante. Por un lado, parece ser ruptura de la naturaleza por la ley, es decir, subjetividad, mandato. Por el otro, su *lógica* de puro juego y devenir lo torna una suerte de naturaleza. Porque el juego de significantes, de *fuerzas* se asemeja a un mecanicismo, a un movimiento ciego, o, mejor, a un universo cibernético anónimo. No es gratuito que el significante haya tomado las dos vertientes: una ética, con Derrida, una natural, con Deleuze. Pero ambas son inseparables. Porque lo que introduce el significante es precisamente la mutua interrupción de la *subjetividad* (interpretada como interioridad, presencia, recolección, síntesis, unidad, identidad) a manos de la *naturaleza* (exterioridad, multiplicidad, diferencia). El significante transforma el lenguaje en ley, pero transforma la ley en ley natural, frente la cual el *sujeto* es una especie de heroísmo trágico mantiene su *responsabilidad* ahí donde es imposible. Y su castigo es el dolor infinito de la impotencia, la responsabilidad infinita en su total aniquilación.

¡Naturaleza!: estamos por ti rodeados y abrazados —incapaces de colocarnos fuera de ella, e incapaces también de penetrarla. No solicitados y sin advertencia nos toma ella en el ciclo de su danza y se arrastra con nosotros hacia adelante [...] Ella produce siempre nuevas formas; lo que está ahí, nunca había estado; lo que fue, no regresa nunca más [...] vivimos en medio de ella y ella nos es extraña. Ella habla ininterrumpidamente con nosotros y no revela nunca su secreto [...] Ella construye y destruye siempre y su taller es inaccesible. [...] Ella presenta un juego-espectáculo [...] En ella hay eternos vida, devenir y movimiento y sin embargo, ella no retorna nunca. Ella se transforma eternamente y no hay en ella un solo momento de inmovilidad. [...] Ella ha pensado y, de la misma manera, consistido; pero no como un hombre, sino como naturaleza. También lo más antinatural es naturaleza. Ella se regocija en la ilusión. El que la destruye en sí y en los otros, es castigado por ella como el peor tirano. El que la sigue fielmente, es oprimido en su corazón como un niño. [...] Ella produce sus criaturas de la nada y no les dice de dónde vienen ni a dónde van. Estas deben solamente andar. [...] Ella tiene pocos resortes, pero ninguno está subutilizado, siempre son efectivos, siempre son múltiples. [...] La vida es su creación más bella, y la muerte, su artimaña para obtener más vida. Ella envuelve al hombre en apatía y lo espolea eternamente hacia la luz. Ella lo hace dependiente de la tierra [...] Uno obedece sus leyes, incluso cuando las contradice; uno trabaja para ella, incluso cuando uno desea hacerlo en su contra. [...] Ella produce un abismo entre todos los existentes y todo desea devorarse mutuamente. [...] Ella lo es todo. [...] Ella es áspera y suave, amorosa y terrible, débil y todopoderosa. Todo está siempre ahí, en ella. [...] Ella está completa, y sin embargo siempre inacabada. [...] A cada quien le aparece en su propia forma. Ella se oculta en mil nombres y términos y es siempre la misma. [...] Todo es su culpa, todo es su mérito.³⁵

De vuelta a Benjamin: en cuanto ciclo, esta relación derecho-ley se transforma no solamente en la ley de la violencia, sino en la violencia como ley del mundo. Esta ley es la que se impone cuando el triunfo de la revolución hace ver solo un cambio de amo, solo un cambio de actores en la silla del poder, cuando Estado y crimen no se oponen más, cuando el horizonte revolucionario ya no puede ser la *superación de las contradicciones*. La esencia de la violencia divina o mesiánica consiste, en cambio, en la liberación entendida como suspensión, tanto de la violencia como de su ley, tanto de la ley violenta, como de la falta de ley. Pues tan injusta es la ley, como su ausencia. En ambos casos se impone el destino fatal: no saber a qué atenerse y estar forzado a atenerse a lo injusto.

El mito es un círculo vicioso, es un *double-bind*. A este Benjamin le opone una violencia divina que se ofrece como salida del primero, como ruta de escape

35. J. W. Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1977, pp. 28-31.

a una maldición. Pero esta llamada violencia mesiánica no puede residir para nada en un principio de interrupción del mundo por parte de la ley mesiánica. La estructura de la violencia no es la de un acontecimiento, no es una pasividad absoluta del sujeto la que está en juego. Benjamin no explica el vínculo entre la ley humana y la ley divina, pero en el ensayo sobre la violencia se anudan a un tiempo tanto la política como lo divino, tanto el acto como la liberación de la finalidad.

Pablo anuncia la suspensión de la ley. El acontecimiento llamado Cristo, no se reduce a producir una fidelidad en la creencia y una comunidad militante. Ese acontecimiento solo prepara para el fin inminente, que *no* está en manos de la *ekklesia*. El acontecimiento llamado Cristo trastorna más bien los tiempos, introduce algo *paradójico* en el mundo. Al trastornar los tiempos se trastorna la ley. Si la figura llamada Pablo jugase solo a convertir infieles en militantes, a poner a unos contra otros por la definición del mundo por venir, entonces estaría en el círculo de la ley y su transgresión, de la violencia fundadora de ley, cambiando la ley del libro por la ley del corazón. En suma, no habría cambiado nada. Si es verdad que Benjamin habla de violencia divina y violencia mítica, no dice nada sobre una ley divina y una ley mítica, sobre la diferencia entre un mandato y un mandamiento. Benjamin parece tratar a ambas leyes como si tuvieran una conexión esencial.

Si es verdad que hay lenguaje humano y lenguaje divino y violencia humana y violencia divina, el paralelismo estricto no se sostiene, porque la violencia divina se invoca precisamente donde el lenguaje no basta para resolver el conflicto humano. Y no basta, porque también el lenguaje se deja penetrar, gracias a la ley, por la fuerza del mito. La violencia divina es a un tiempo acontecimiento y acto y justo por ello, puede ser tanto la suspensión de la ley, como una ética. Pues siempre es posible temblar y temer la violencia divina y no dejar que ocurra.

Una ley absoluta, que no se presenta, que funge desde la oscuridad de un *a priori*, no es ley, pues no se recibe, no produce efecto traumático. Una ley que solo es regla mundana, tampoco, pues carece de fuerza y validez. La ley misma es contradictoria, incompleta, problemática, imposible de cumplir a cabalidad; y también, que esa ley, *aún siendo contradictoria e imposible*, cumple su función de controlar.

No habría entonces que apresurarse a oponer la ley del derecho a la ley de la religión. Por un lado, es verdad, la violencia mesiánica suspende el derecho, se coloca por encima de él. Pero, por el otro, la violencia mesiánica se levanta también por encima de la ética llamada, en sentido común, religiosa. Si la violencia divina es una ética, es en verdad una ética de la ética, o una ética que suspende la *generalidad* que mide lo justo y lo injusto dentro del mundo, la cotidiana balanza con la que se juzgan los días. Para comprender esto, no hay más

que ir ahí donde también se ha pensado lo mesiánico como suspensión absoluta de lo ético entendido como generalidad y donde esa suspensión se convierte en absurdo: en Kierkegaard.

IV. Kierkegaard y la suspensión de la ética para el caballero de la fe

En *Temor y temblor*, aparecen todos los términos de la violencia religiosa que Benjamin ha descrito: la situación de la decisión (o esto o lo otro), el salto mortal en la fe (abrazar la paradoja saliendo del círculo vicioso del tiempo) y la suspensión de la estética y la ética en el acto de fe. Kierkegaard refiere en su singular texto a un episodio de la Biblia, cuando Abraham ha de sacrificar a su hijo: «Aconteció que después de estas cosas, Dios probó a Abraham, y le dijo: ¡Abraham! Y él respondió: Heme aquí. Y Dios dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único, a quien amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré».³⁶

No hay que ver en este pasaje la justificación de la violencia de unos sobre otros en nombre de Dios. No hay que ver la justificación de la enemistad ni el velo de la ideología que avalaría la guerra cruda sin más. Porque para Abraham, el servicio a Dios no es agradable, sino, por el contrario, lo más horrendo y detestable desde su mirada mundana. Porque no hay justificación humana para el sacrificio, Abraham tiene que proceder en secreto, en silencio. Y en el momento en que levanta el cuchillo para ofrecer la vida de Isaac al Dios que se la pide, tiembla, se estremece, se destroza, pero no se detiene. Y es por eso que el acto de fe es violencia pura, que sobrepasa el heroísmo que busca la gloria, tanto como el heroísmo que busca salvar al otro; es decir, sobrepasa la poesía y la ética:

Porque fue grande por su persona quien se amó a sí mismo; y quien amó a otro fue grande dándose; pero fue el más grande de todos quien amó a Dios. Los grandes hombres serán célebres en la historia; pero cada cual fue grande según el objeto de su esperanza: uno fue grande en la que atiende a lo posible; otro en la de las cosas eternas; pero el más grande de todos fue quien esperó lo imposible.³⁷

Es evidente que, para Abraham, Isaac no es solo un hijo: es el primogénito, la descendencia en la tierra, la subsistencia de la tribu. Si no hay descendencia, el pacto entre Dios y un hombre y su pueblo ya no puede sobrevivir. Dios no solo pone a prueba la fe de Abraham a través de la expectativa de lo impo-

36. Génesis, 22,1-3. Biblia de las Américas, *op. cit.*

37. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 12.

sible; Dios pone a prueba el pacto mismo en nombre del pacto. ¿Destruirías el pacto, si yo te lo pidiera? Y si fuese así, entonces el pacto estaría más allá de la vida y la muerte. Esta prueba no es capricho de Dios, es su ley, o mejor, es el pacto mismo. Suspender el pacto por el pacto, la ley por la ley. Si se conserva la vida del hijo, se pierde el pacto, si se cumple el pacto, se pierde la vida del hijo y, con ello, la vigencia terrena del pacto. Pero entre la primera y la segunda opción, la segunda es la más absurda, la que revela no solo la paradoja de la fe, sino la del trío: Dios, mundo, hombre. Es decir, la paradoja que es cada uno en sí y para los otros.

La ley se ofrece siempre así, paradójica: como incompleta –porque no basta el pacto, sino su confirmación por la obediencia a un mandato violento– pero potente, por un lado; y como lograda pero impotente, por el otro –pues esta ley no es garante de nada en el mundo, sino que se abisma en la singularidad de Abraham–. De forma más general puede mostrar entonces que quien transgrede la ley, la confirma en su poder y quien la obedece, atestigua su impotencia. Abraham debe ponerse por encima de la transgresión y la obediencia, haciendo de la obediencia la suspensión de la ética. Lo mesiánico no consiste solamente en una interrupción de la ley del presente, es decir, la ley derecho-violencia, o de la ley y su suspensión.

El tiempo mesiánico, lejos de suspender solamente el mundo en su *normalidad*, vuelca los tiempos sobre sí, los revuelve, los anuda, los re-anuda, los hace paradójicos. El presente ya no es presencia, sino apertura a un acontecimiento siempre *posible* y siempre *ya* ocurrido. El futuro es lo que no puede advenir, pero sin tornarse un tiempo «homogéneo y vacío [...] porque en él cada segundo» puede ser la «pequeña puerta por la que podría pasar el mesías». ³⁸ El pasado es la creación, el origen, de la que no hay experiencia, pero es también la catástrofe de la historia humana, de la que Benjamin habla en su ensayo, *Sobre el concepto de historia*.

La violencia mesiánica implica así una cierta *liberación*: del presente, de la regla de la moral, de todo lo actual. Y la violencia mesiánica es también una *confrontación con la paradoja* irreductible que emerge frente a toda decisión radical. Pero aquí es precisamente donde se muestra la verdadera *crux* del pensamiento contemporáneo. Porque la violencia mesiánica pareciera afirmarse como alteridad absoluta, como suspensión de la estética, de la ética y de las razones del mundo, como supresión del principio de causalidad, como supresión de la relación, en suma, como lo imposible. Parece, entonces, relación pura entre hombre y Dios, contra y a pesar del mundo y sus reglas, subvirtiendo incluso cualquier ley que Dios haya dado al mundo como reino de mortales. La única ley que vale en el monoteísmo es amar a Dios por encima de todas las cosas, incluidos los

38. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.

otros. Pero por otro lado, esta separación entre lo mundano y lo divino, entre lo mismo y lo absolutamente otro, entre la tierra y el cielo, ¿no es la oposición que la paradoja cuestiona? ¿No viene la violencia mesiánica a suspender las leyes del tiempo como secuencia, la secuencia como ordenamiento de causas y efectos, el ordenamiento de causas y efectos como el vínculo necesario entre derecho y violencia? ¿Por qué mezclar, como lo hace Benjamín, la violencia revolucionaria con la violencia divina, lo profano como lo absolutamente otro?

La redención es, pese a toda apariencia, un asunto entre el *hombre y el mundo*, como dice Rosenzweig en la *Estrella de la redención*, no entre el hombre y Dios. Es un asunto mundano. Es un asunto de hombres, incluso si ellos están a la espera del final de los tiempos. Se trata del fin de todas las cosas en medio de las cosas, del más allá del mundo en y desde el mundo. Por tanto: la violencia mesiánica no puede ni limitarse a conservar el orden de cosas que rige el mundo ya, ni a instaurar el reino de Dios en la tierra. La violencia mesiánica no puede ser, así, ni el acto que posterga el apocalipsis, ni el acto que adelanta el reino. Se trata de no confundir nunca el mundo y las fuerzas que lo transforman con lo divino. Y aún, tal es la paradoja redoblada, no hay ni mundo, ni revolución, sin la reserva de algo que ya no es religión en pleno sentido, sino eso, fuerza mesiánica, atrapada entre el resto de una teología que sencillamente no puede ser absorbida ni por la ciencia, ni por la filosofía, y un ateísmo, que reduce constantemente todo contenido de esa trascendencia.

La *crux* de los tiempos, se enmarca, de nuevo, entre el deseo de separar el reino de Dios (un puro imposible, un concepto límite) y el reino de los hombres (de los medios y los fines, del cálculo, etcétera), de lo finito y lo infinito, y la necesidad de que el mundo, este pueda ser otro, no cuantitativa sino cualitativamente. Dicho de otro forma: *la paradoja está entre lo otro de la presencia y la presencia de otro modo*.

Kierkegaard define al creyente como un caballero de la fe. El caballero de la fe está por encima de la tragedia, que corresponde al orden de lo estético. Pero también por encima de la ética, en cuanto ella representa la normalidad social del mundo, la ley de lo general por encima de toda particularidad. La decisión de Abraham de obedecer a Dios está no solo fuera de toda consideración heroica (no está en juego la honra de la ciudad, de una mujer o de un pueblo), sino ética, pues se le pide nada menos que cometer asesinato. Abraham no tiene y no puede tener perdón mundano. Pero si Abraham no es históricamente un fanático, es porque el móvil no fue la búsqueda del favor divino, no fue un tras-mundo, la vida eterna. Por contrario, si la fe de Abraham «se hubiera referido solo a una vida futura, con facilidad se habría despojado de todo para abandonar pronto un mundo al cual no pertenecía ya. [...] Pero la fe de Abraham era para esta vida».³⁹ Y en verdad, dice Kierkegaard: «grande es asir la eternidad,

39. Kierkegaard, *Temor y temblor... op. cit.*, p. 13.

pero más grande aún guardar lo temporal después de haber renunciado a ello».⁴⁰ La fe es el mundo, tal como es siempre; pero ganado, recobrado, después de la ley. Abraham no sigue un mandamiento, al contrario, rompe el *no matarás*.

Abraham es monstruoso y a la vez, el caballero de la fe por excelencia. Por una razón simple: «Abraham creyó y no dudó de ningún modo; creyó lo absurdo».⁴¹ Esta es la fuerza que le resta al hombre en la situación límite: el absurdo, que atraviesa la totalidad del mundo y suspende no su vigencia, sino, virtualmente, su ordenamiento. Abrazar la fe es abrazar lo absurdo y ello no sucede según ninguna regla de deducción. En la fe no caben deducciones ni juicios ni consideraciones de acuerdo a lo objetivo, sino solo un *salto mortale*. La síntesis entre lo finito y lo infinito que tiene lugar en el concepto, *chez* Hegel, *es post factum, a posteriori*, tras el vuelo del búho de minerva, en la larga noche del pensamiento y en la esperanza de la aurora venidera. Es síntesis taciturna. Pero el pensamiento que se enfrenta al *futuro* no tiene nunca razones arrolladoras, pruebas suficientes, evidencia objetiva contundente.

Si toma en serio a Kierkegaard, se exige entonces que el pensamiento no sea únicamente *ex post facto*, retroactivo, en el camino de la reminiscencia o de la reducción fenomenológica, hermenéutica o deconstructiva (es decir, de una vía negativa), sino también *ex ante facto*, de cara al futuro. Si hay una *síntesis* entre lo finito y lo infinito en Kierkegaard, tal como en Hegel, esta se realiza en el salto mortal mismo, por el acto de fe. Y puesto que la fe es esencialmente relación con el futuro, la síntesis en Kierkegaard es la fe en un futuro, que desde hoy parece absurdo. Esta *crux* significa que si una posición *ex ante facto* es una pura decisión absurda, la fidelidad a alguna fe profunda, es nada para el mundo, un agujero, en el mejor de los casos, en el peor, una trivialidad. Es la fuerza impotente, el sol negro, el triunfo en la derrota. Pues, precisamente, lo que invoca la fuerza mesiánica no es una proximidad a lo *divino*, sino la concreta experiencia de la miseria y el dolor, de la explotación y la humillación.

La decisión es siempre paradójica. Si hay razones para decantarse por una u otra opción ya disponible, entonces no hay realmente decisión. Pero si la decisión no tiene ningún asidero en el mundo, entonces o es capricho o es irrelevante. Si nada es posible, entonces no hay decisión posible. Si todo es posible, entonces nada es *realmente* posible. La decisión que solo decide entre las opciones ya ofrecidas por el mundo no es decisión, sino elección de consumo. Pero una decisión que crea el mundo, no es ninguna decisión, sino acto de creación pura.

La fe es, dice Kierkegaard: «la paradoja de la vida» y no es «idéntico a lo inverosímil, a lo inesperado, a lo imprevisto»,⁴² no es acontecimiento, sino *salto*

40. *Idem*.

41. *Ibid.*, p. 14.

42. *Ibid.*, p. 38.

al abismo. Pero todo salto en la tierra tiene dos movimientos, uno de ida y otro de regreso. No, no se regresa de la fe, pero se regresa al suelo, se vuelve a caer en él. Ahí es, dice Kierkegaard, en donde se adivina al caballero de la fe o del infinito, pues ellos «saltan en el aire y vuelven a caer, [...] pero cada vez que caen no pueden del primer intento guardar el equilibrio; vacilan un instante en una indecisión que muestra que ellos son extraños al mundo».⁴³

Y después, este salto realizado en medio del *temor y temblor*, ese abrazo del absurdo y la elevación de la individualidad insondable por encima de la generalidad anónima, acaba con un retorno extraño al piso. El caballero de la fe no se nota, no resalta, más aún: «los que llevan el tesoro de la fe engañan con facilidad suma, pues su exterior ofrece semejanza asombrosa con los que desprecian profundamente tanto la resignación infinita como la fe: el espíritu burgués».

¿Cómo puede confundirse el caballero de la fe con el burgués? ¿Se puede en verdad leer la violencia divina de Benjamin con el *salto mortale* de Kierkegaard? ¿No dice el primero que la destrucción no es nunca solitaria, sino que pide los testigos de su efectividad? ¿Y no dice el segundo que la fe es siempre solitaria, singular, ajena a toda comunidad? Es verdad que la violencia mesiánica está siempre al borde de convertirse en violencia justiciera, violencia con razones, así sean el resentimiento y la desesperación. Es verdad que el caballero de la fe se asemeja mucho al banquero anarquista de Pessoa, quien afirmaba haber encontrado en el enriquecimiento, el único camino consistente con el anarquismo.

¿Es entonces la violencia revolucionaria un capricho, una fuerza total, pero abstracta, transformadora, pero sin dirección ni contenido? Pero la violencia mesiánica, si pertenece a la redención, es decir, a la relación entre los hombres y el mundo, en el mundo, implica un *para-todos*, una universalidad potencial —como los caminos en el caso del carácter destructivo— contra la falsa universalidad de la ley ¿Y sin embargo, no es precisamente la ley el índice de la universalidad, lo único que puede sobreponerse a las individualidades que quieren convertirse en el todo y que buscan imponer su propia regla? ¿No es la violencia divina, también violencia común, violencia social, violencia revolucionaria? ¿Cómo leer en conjunto esta violencia social y esta violencia individual, este salto hacia el abismo de un mundo por venir, el salto hacia el infinito, que pide como requisito la renuncia al mundo y la exigencia de transformar el mundo mismo?

43. *Ibid.*, p. 32.

V. Paradojas de paradojas

El gran prejuicio de la época, se puede decir, consiste en afirmar que: lo mismo produce lo mismo, lo otro produce lo otro; no hay cruce posible, son mundos paralelos. Pero quello que verdaderamente pone en contacto, precisamente de forma paradójica, a lo mismo y lo otro, consiste en aquello que podría llamarse *cruce sin síntesis*, coexistencia de lo no-contemporáneo. Nancy no falla al decir que la pregunta metafísica por excelencia ha sido aquella por la comunidad: de los hombres, de los seres, de hombres y cosas, etcétera. La comunidad interpretada como *fundamento*, como *conjunto*, como *oposición*, pretende agotar su posibilidad como pura exposición recíproca. Pero puesto que la comunidad es siempre y solamente *en* el mundo, no puede no enfrentarse a la pregunta por su constitución mundana. No se puede, sin más, imponer una *jerarquía* entre la exposición como apertura y la exposición como encuentro entre hombres, de forma concreta, con una forma. La comunidad como exposición no puede no ser, es el cuasi-trascendental del ser con común. Pero la comunidad en concreto puede encontrarse o no encontrarse, hacerse o deshacerse. Es por esto que, si la pregunta metafísica más radical es aquella por la comunidad, su *relevo* se encuentra en la pregunta por la contemporaneidad de lo no-contemporáneo, por el *con*, de lo disyunto y en lo disyunto.

Lo que verdaderamente prohíbe nuestra época es la *metábasis allos génos*, el cruce del género, en el cual se establece la paradoja, de tal modo que de lo mismo, salga lo otro. E igualmente prohibido está que lo otro penetre en el mundo, que lo otro, o lo múltiple, se haga uno, sin un artificio y sin una violencia cuyo carácter se acusa de mítico.

A propósito de Kierkegaard y Benjamin vemos una paradoja redoblada. *Por un lado*: se puede reconocer la paradoja entre derecho y violencia, su círculo vicioso. Pero luego, siguiendo a Benjamin, se puede suspender la relación paradójica entre ley y derecho *aceptándola* como paradoja, de tal modo que pueda aparecer como tal. Finalmente, aparece la violencia divina, que se manifiesta como un tercero más allá de la dialéctica ley-violencia, como un «ni esto ni lo otro», ni la ley ni la violencia. En alemán: *weder-noch*. El *salto mortale* de Kierkegaard, por su parte, implica, primero, la decisión radical del caballero de la fe: *o esto o lo otro* (en danés la expresión resulta más clara: *enten-eller*, como en alemán *entweder-oder*). No hay camino intermedio. Al mismo tiempo, el mundo, siempre finito, se caracteriza por obligar a elegir: *o esto o lo otro*, no ambos al mismo tiempo. Pero el caballero de la fe suspende el principio de no contradicción, abraza la fe y dice: tanto uno como lo otro, tanto lo finito como lo infinito.

Por el otro lado, sin embargo: lo nuevo, el tercero, la violencia divina, o es un presente más, cuantitativo, o es cualitativamente diferente al presente y al

mundo. El tiempo mundano no puede ser más que tiempo mundano. Así, lo otro no puede advenir, el salto es pura fe, nada cambia, solo la relación con la ley, de forma interior. Y sin embargo, aunque todo ha cambiado *dentro*, no ha cambiado nada *afuera*, en el mundo como mundo. En este salto queda desgajado, de nuevo, lo interior de lo exterior, lo singular de lo general. El individuo se salva en la fe, pero su fe es solitaria, fuera de toda sociedad y, por ello trágica. Lo mismo pasa con la violencia divina, si es suficientemente distinta del mundo, si es *otra*, no puede advenir y, por tanto, no es ni efectiva ni violencia en absoluto. Y si adviene, ¿cómo discernirla de la violencia usual y cotidiana, en nombre del partido, en el nombre del pueblo, en nombre de Dios, amén? Benjamin mismo lo sabía: «Para el ser humano no es ya posible, ni urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular».⁴⁴

La violencia divina no es reconocible y el caballero de la fe, tampoco. Sin embargo lo que abre la violencia y la fe, es la potencia del absurdo. El absurdo implica la suspensión del orden como contexto dual, supone subvertir el orden entre lo primero y lo segundo, la división tajante entre lo finito y lo infinito. Como interrupción, la violencia divina y la fe no pueden verdaderamente escapar a la dialéctica de la ley y la transgresión, del mundo y su excepción. Más aún, instalan una nueva dialéctica ya no entre finitud e infinitud en el sentido del idealismo, sino entre identidad y alteridad.

Pero alteridad e identidad no se dejan colocar en relación de jerarquía, ni de contradicción, ni de síntesis, sino, precisamente, de paradoja. Se abre así entonces la posibilidad de interpretar la paradoja como verdadera, o de utilizarla como un camino de expansión de lo mundano mismo. La paradoja del salto-violencia consiste en ser fuera de este mundo, pero pleno de consecuencias para él; o, mejor dicho, la interacción no implica la fusión de los mundos. Es violencia sin ser violenta, y es derecho sin ser derecho. La violencia divina no refuerza el derecho existente, ni lo cambia por otro, facilitando tan solo un cambio de amos. La violencia divina *cambia el concepto mismo* del derecho. En ello la violencia tiene la posibilidad de ser justa en relación con el mundo, sin que ella quede extenuada en la relación con los medios.

Por otro lado, puesto que no solamente el salto acaba de nuevo en la tierra, sino que la violencia divina se ejecuta en el mundo, no se puede suprimir la ley como tal. Ella se modifica en tanto que la posición del sujeto mismo respecto a

44. Cf. *ibid.*, p. 44, traducción modificada. Blatt, traduce *auch noch* como *sino*, en vez de *ni*, o *tampoco*, produciendo la frase ininteligible de que *no es ya posible sino urgente* decidir cuando la violencia divina en cierto caso, es efectiva. Benjamin afirma, en cambio, que la violencia divina no se puede nunca identificar con claridad, sino que es solo la violencia mítica, la que puede ser *reconocida con certeza* (*nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen*).

ella deja de ser absoluta. La ley queda abolida donde pierde su poder, no donde juega el juego de la interioridad y la exterioridad.

Una crítica de esta crítica de la violencia debería comenzar por interrogarse por el dualismo fundamental que separa el mundo de lo mesiánico, lo mítico de lo divino. Interrogarse, porque no se trata de encontrar una nueva síntesis, una raíz común o un modo platónico de la participación de lo uno en lo otro. Hay que preguntarse por el dualismo y también por la jerarquía que siempre se impone, aquí lo otro sobre lo mismo, lo cualitativo sobre lo cuantitativo. Habría que comenzar a pensar si, por ejemplo, lo mítico y lo divino no son dos líneas paralelas, sino dos ejes ortogonales, sin prioridad el uno sobre otro, donde no se establece la guerra imposible entre presencia y alteridad. Pero también habría que cuidarse de no suponer una ortogonalidad indiferente, sino algún tipo de interacción que no pertenece ni a uno ni a otro, que a veces puede ser un tercero y a veces la pura relación como tercero.

¿Se puede fetichizar al Dios de la diferencia? ¿Hay un fetichismo del otro? Evidentemente no, pues el otro no *es*, su referencia consiste precisamente en evitar toda sustantivación, toda presencia. Pero hay un modo recíproco a la fetichización: la autoinmunidad, que es desprecio por el mundo y lo actual, inmolado con una loa a lo virtual y lo (im)posible. Pero con ello se le priva a lo *presente*, al *mundo* de su potencia y se le reduce a objeto derivado, constituido absolutamente *a priori* (por una diferencia cuasi-trascendental). Esta ley es inapelable, es absoluta pero violenta, oculta la ira de dios. Adorno advertía ya contra los peligros de convertir un pensamiento de la no-identidad en un sustituto simétrico de la identidad:

La crítica de la ontología no busca superarse en otra ontología, tampoco en una de lo no-ontológico. De otro modo colocaría simplemente algo otro como lo primero por antonomasia; esta vez no la identidad absoluta, el ser, el concepto, sino lo no-idéntico, lo que no-es, la facticidad. Con ello se hipostatiza el concepto de lo no-idéntico y se actúa contra aquello, contra la que se quiere.⁴⁵

El círculo vicioso de nuestra época consiste en jugar a la interrupción y la continuación de la ley. No se trata del círculo ley-violencia, sino de una paradoja negativa. Lo otro puesto como *ni esto ni lo otro*, como tercero, *tertium* solicitado, invocado, pero siempre retirado, siempre prohibido, nunca realmente dado, nunca *tertium datur*. La alteridad, para no perderse en el mundo, se convierte en retraimiento, en denegación, vía negativa de un *deus absconditus*. Es la paradoja reprimida: porque en la deconstrucción del origen, se prueba su imposibilidad, pero se afirma entonces lo imposible como un nuevo origen.

45. Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1966, p. 140.

Si Benjamin y Kierkegaard han de aportar un argumento renovado a nuestra época, ello es por su insistencia, cada uno a su modo, de la paradoja. Pero la paradoja no debe ser entendida como un mero límite de la razón, como una exterioridad al mundo, como una suspensión sin más de lo cotidiano. El salto mortal consiste más bien en la aceptación de la paradoja y su puesta en obra en el mundo. Por ello, si la desfetichización consiste en introducir una diferencia en lo existente, implica también desfetichizar lo otro, lo mesiánico.

Si la ontología hace del ser un ente (algo presente), el pensamiento de la diferencia disuelve al ser como cosa, pero no destruye su *función*, la jerarquía que impone el origen, el orden trascendental. Es decir: no destruye la función del fundamento. O mejor, la diferencia es la reducción del ser a su mera función.

Pero ahora veamos esta paradoja de paradojas: existe el riesgo permanente en considerar a la paradoja como lo *otro* del mundo, suponiendo por fuerza que este es racional, homogéneo, general. Pero el mundo es ya desde siempre, en cuanto mundo, paradójico, lo mismo que la ley y la violencia, en sí y en su relación recíproca. Así, el supuesto camino hacia lo absolutamente otro muestra, en realidad, al mundo mismo, como *inserto* dentro de la estructura paradójica. En este punto, el mundo, ya considerado como fundamentalmente complejo, no puede aceptar una sencilla exterioridad, como el absurdo o el acontecimiento exigen.

Más aún, la paradoja es tal, que nos vemos enfrentados a una decisión inédita. La paradoja puede ser leída tanto como un límite de la razón, como en cuanto la razón misma, pero ampliada. Aquí la razón acepta la paradoja e ingresa en el ámbito de lo *complejo*. Pero en esta posición, reside también el riesgo de la aniquilación. Pues de antiguo se sabe que, al menos a partir de una contradicción se puede concluir cualquier cosa, *ex contradictione sequitur quod libet*. Si la razón falla al articular su contradicción se vuelve trivial.

El verdadero reto consiste, entonces, en superar la lógica de lo mismo y su interrupción por lo otro, tanto como la inversión de la ontología, que coloca la diferencia en el sitio del ser. El reto consiste en no privar al mundo de su potencia, sin entregarlo a las potencias oscuras de la naturaleza; en poder acudir a la alteridad como impugnación absoluta de lo presente, sin convertirla en elemento fundador de una nueva *prima philosophia*.

El *problema* de la ley y la violencia supone una *lógica*. Por ello es que se exige una interpretación nueva de la paradoja. Cómo pensar con otra lógica que acepte un tercero 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.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Schumpeter Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.
- Adorno Theodor, *Negative Dialektik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1966.
- Agamben Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- Benjamin Walter, *Allegorien kultureller Erfahrung*, Leipzig, Reclam, 1984.
- _____, *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- _____, *Para una crítica de la violencia y otros textos*, México, Taurus, 2001.
- _____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.
- Biblia de las Américas*, The Lockman Foundation, California, La Habra, 1997.
- Derrida Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.
- _____, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Fukuyama F., *The National Interest*, Edición de verano, (1989).
- Goethe J. W., *Schriften zur Naturwissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1977.
- Groys Boris, *Das kommunistische Postscriptum*, Fráncfort, Suhrkamp, 2006.
- JWF Schelling, *Schelling's sämtliche Werke*, Edición en CD-ROM, Berlín, Total, 1998.
- Kierkegaard Søren, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958.
- N. Shklar Judith, *Giving Injustice its Due. The Faces of Injustice*, Londres, Yale University Press, 1990.
- Nancy Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001.
- Pessoa Fernando, *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*, Madrid, Alianza, 2013.
- Szondi Peter, *An Essay on the Tragic*, California, Stanford University Press, 2002.
- Taubes Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*, Múnich, Fink Wilhelm, 1996.
- Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del camino medio, (Mūlamadhyamakakārikā)*, Trad. Abraham V. de Cea., Barcelona, Kairós, 2003.

NUESTRO ESPACIO DOLIENTE. SOBRE LA VIOLENCIA

Arturo Aguirre Moreno*

Uno de los retos más importantes y urgentes en México, de la última década a la fecha, es encontrar las rutas para hacer frente a la intensa escalada de violencia en el espacio público que se ha dado en el territorio nacional.¹ Esa frontalidad de lo violento, esa plétora de agravios y sus consecuentes sufrimientos, precisa de la problematicidad que identifique críticamente cómo es que aquellas formas de violencia, hasta hace tiempo excepcionales por su manifestación de fiereza, encono y saña, se han hecho un espacio en el reconocimiento normalizador de lo cotidiano, que convive con otras formas de violencia tan aceptadas, legitimadas, como invisibilizadas bajo categorías históricas (tales como *progreso, desarrollo, modernización*) o dinámicas de relación sociopolíticas. La pluralidad de violencias que en sus procesos han generado marginalidad, exclusión, empobrecimiento, regulación, control, se suman a un listado de eventos y términos que desbordan en la actualidad esos marcos de acción e interpretación: masacres, descuartizamientos, fosas comunes, secuestros, desapariciones, trata de personas, exterminios...

¿No es acaso pertinente, ya no digamos urgente, que la comunidad filosófica se vea exigida a generar conocimiento y a orientar la información que permitan comprender el fenómeno de violencia que nos aqueja en sus diversas manifestaciones, y en este particular sobre el *espacio común*? ¿Ahí en donde se piensan las teorías de la justicia, las de la alteridad, las de la cultura, las de la *eudaimonía* y la *sofrosine* no habría que suspender, hacer una *epojé*, para confrontarlas con teorías de la exclusión, la negación, la barbarie, el dolor y el sufrimiento? Ahora pensemos si a los neoposicionamientos de la mexicanidad, la multiculturalidad, la grandeza y la identidad, no habría que ponerles de

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Integrante del Cuerpo Académico «Estudios-filosófico-culturales y su aplicación a las áreas de lógica, género y análisis existencial».

1. Véase «8 Delitos primero. Índice delictivo CIDAC», México 2013, disponible en http://cidac.org/esp/uploads/1/Indice_Delictivo_CIDAC_2012._8_delitos_primer_1.pdf

frente las del asesinato, el daño y el terror. Delimitar, identificar, definir y comprender las manifestaciones violentas, así como analizar el origen y el principio de la violencia, sus causas, sus medios y sus finalidades es un ejercicio de reflexión crítica; no de acción resolutoria inmediata. Como señalan Virilio y Sofsky, la racionalización de los procesos en la ejecución de la violencia ha acelerado su eficacia y ha acentuado su eficiencia. Así, Virilio:

Hoy se impone la tercera –y sobre todo la cuarta dimensión– [anteriormente Virilio ha hablado de la *masa* y la *energía*], con la *información* y su velocidad de comunicación instantánea. De allí este repentino cambio en el que la *infowar* aparece no solo como una *guerra de los materiales*, sino sobre todo como una *guerra contra lo real*; una desrealización por doquier en la que el *arma de comunicación masiva* es estratégicamente superior al *arma de destrucción masiva* (atómica, química, bacteriológica...). Así, luego de las *astucias de la guerra*, los camuflajes y las tretas susceptibles de engañar al adversario, repentinamente se produce la *aceleración de la realidad*, el movimiento de pánico que destruye nuestro sentido de la orientación, dicho de otro modo, nuestra visión de mundo.²

Estamos ante una transformación temporal que, en las formas de la violencia, repercute en una diseminación no correspondida con las experiencias categoriales filosóficas, tanto ontológicas como afectivas, pertinentes que deconstruyan las pétreas relaciones de un *slow pace* causa-efecto que hacen imposible pensar los elementos intrínsecos (energetizados y dinámicos) a todo acto violento; que gustan en mostrar un acto sin actores, armas sin operarios, y violencias sin dolores ni secuelas.³ Esta vez la voz es de Sofsky:

La mecanización de las armas hace cada vez más superflua la violencia del individuo. La fuerza, los sentidos y los pensamientos del individuo han pasado a los sistemas automáticos. El hombre ha delegado en el artefacto la violencia de

2. Paul Virilio, *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004, p. 43. Sobre esta *pérdida de orientación*, hacia allá se dirige nuestro trabajo aquí expuesto: sobre la pérdida de mundo, de tierra. Véase líneas abajo.

3. Durante la intensa *guerra contra el narco*, del sexenio presidencial pasado, el discurso oficial que llegaba a la ciudadanía borraba (desrealizaba) en el flujo de la información el dolor y cualquier capacidad, ya no solo ciudadana sino humana, de condolencia. Términos como *daño colateral* y la criminalización de toda víctima fue (y con inercia discursiva se mantiene a la fecha) la constante; en un amasijo de soberanía, estado de derecho, salud pública y derechos humanos.

que es capaz su cuerpo. Lo que había comenzado siendo una ampliación activa del cuerpo [el arma] termina con la indefensión total del cuerpo.⁴

Por ello una deliberación sobre la violencia es antecedida por una disposición teórica sostenida en dos rasgos: i) visibilizar las formas de la violencia enunciándolas como actos inaceptables, injustificables por sí mismas, por cuanto al daño que generan bajo recursos consolidados y bajo otros emergentes; ii) generar un dispositivo atencional de extrañamiento frente a toda violencia para fracturar su normalización cotidiana, su virtualización espectacular, su analgesia cultural por la ritualización del dolor y la culpa, así como la presupuesta inevitabilidad de la ejecución de la violencia.⁵ Como se lo ve, nos confrontamos con ideas a un proceso crecido exponencialmente entre dinámicas individualizantes (autistas) y globalizadoras (displicentes) regidas por cánones cuantitativos y unidimensionales. En este panorama se inscribe el terror de la violencia, así como la analgesia del dolor que le es constituyente, en este mundo que repele y esconde tras representaciones y funciones de entretenimiento, de ruptura, de vanguardia, de microprocesador y hastío, lo que tendría que ser una *catarsis* y un revulsivo que nos dispusiera a la inaceptabilidad de la intensificación de realidades dolientes, que socavan profundas raíces de la *aldea global*.

La reflexión sobre el dato mismo de las formas de la violencia, no solo sobre sus narrativas o la fría indicación de sus efectos, abre un horizonte de problemas cruciales para la comprensión de lo humano como son la muerte, el cuerpo, el sufrimiento, el tiempo, la relación, la identidad, la política, la ética, la existencia; en fin, la reflexión sobre la fuerza en sus lindes de la violencia extrema (aquella que mata, tortura y desaparece a otros) apunta directamente a la irremplazabilidad, a lo insustituible, también, de cada cual, y por ende a la pasmosa acción violenta que cosifica, elimina y priva de espacio, arranca del mundo.

Aquí sobresale la relación de la violencia con el dolor, lo que hace que el dolor sea dolor en lo que el acto violento promueve; mejor dicho, no del dolor sino los dolores infligidos de unos hacia otros con intención de daño. Todo sucede en este hombre doliente que se sabe cuerpo, mejor dicho, se sabe su espacio que el otro interviene, que el otro trayecta y vulnera, generando *un* presente, un instante doloroso que urge e incita a detener el padecimiento frente a lo que lo causa. Porque el dolor tiene el poder de someter la vida, la astringencia de todo espacio a la atención total de la afectación y la afeción dolorosa;

4. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006, p. 32.

5. Cf. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, en especial «Fenomenología de la violencia». Asimismo véase Rossana Reguillo, «De las violencias: caligrafía y gramática del horror», revista *Desacatos*, núm. xv (2012), disponible en http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/40%20Indexado/saberes_2.pdf

porque hace un *allí*, intenso, doliente, en donde antes asumíamos la normalidad de la vida corriente sin dolencia: dolor como una oquedad que elimina espacio. Frente al dolor y lo que lo ocasiona (el daño), el mundo, así como la vivencia, se concentran en el punto doliente de este mi cuerpo, este dolor invasivo que quiebra el curso y la situación global de mí existir: una rotura de la secuencia del estar aquí y ahora en la hegemonía del dolor infligido.⁶ Así lo menciona Agustín Serrano de Haro:

El dolor se apodera de la atención sin petición previa de préstamo o concesión, y es que el dolor mismo la arrastra hacia el lugar del sufrimiento sin pedir apenas alternativa [...]. Se repliegan las delimitaciones conocidas del existir, sus zonas, sus relieves, para compactarse a una zona afligida.⁷

Una zona que emplaza no a un dolor sino un *aquí* doliente, no un espacio geométrico ocupado por un dolor, sino un espacio reducido, compactado, esto es: un no-espacio en el que acontece la imposición al dolor.

El espacio común en que acontece la violencia habrá de contar con la mediación del dolor, con las relaciones y aristas, no únicamente en el sujeto doliente inmediato, sino también en la estela de dolientes que nuestras relaciones amplían por nuestros nexos sociales y humanos. Un espacio desespaciado por el dolor.

De esta manera, por principio, delineamos que la violencia es un problema filosófico, referido a un fenómeno específicamente humano (la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación) y, en tanto tal, sometido a las variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad: en su espacialidad, temporalidad, ordenación y regulación; pero también en sus constancias, en las huellas que se siguen unas a otras. Entonces, filosóficamente, ¿a qué dimensión nos lleva la violencia que se genera, aplica y extiende por el espacio común?

Desde esta perspectiva, es motivo y objeto de consideración la violencia en el espacio común, público. Para evitar confusiones, en una primera aproximación teórica, puede ser de utilidad la distinción que brinda el *Informe mundial sobre la violencia y la salud* que la Organización Mundial de la Salud, OMS, nos sugiere.⁸

6. Véase Christian Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes* [*Experiencia destruida. Una fenomenología del dolor*], Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004.

7. Agustín Serrano de Haro, «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», disponible en <http://books.google.com.mx/books?>

8. Etienne Krug, Linda L. Dahlberg *et al.*, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington D. C., 2003, disponible en http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/es/summary_es.pdf

Es decir: habría que considerar teóricamente la violencia desde tres ámbitos de ejecución: el autopersonal, el intrafamiliar y el público. El *autopersonal* indica a aquellas acciones violentas que un individuo ejerce sobre sí mismo; el *intrafamiliar*, las acciones de violencia en el núcleo social con personas que se conocen unas a otras, y la *violencia en el espacio público* señala los actos cometidos en el ámbito de relación de proximidad sociopolítica en el espacio común.

Desde luego estos marcos referenciales están sujetos a discusión; pero es posible justificar esto si tenemos en cuenta que México cuenta con una media de 24 *homicidios intencionales* por cada 100.000 habitantes –homicidios cometidos como resultado de violencia interpersonal, conflictos violentos por la tierra o sus recursos, violencia entre pandillas por el territorio o el control y asesinatos, y violencia de Estado que atenta con dispositivos de orden y sus acciones contra la integridad física de la ciudadanía.⁹ De manera amplia, entonces, *decir* violencia en el espacio común *es señalar a un conjunto de factores, elementos, acciones, actores, víctimas, instrumentos, consecuencias, que se dirigen en su empleo o amenaza (latencia de su ejecución) con una fuerza dañina para intervenir, alterar, obligar, controlar, organizar, jerarquizar y o usar disposiciones y posicionamientos de individuos en el espacio compartido, sea este de reunión o tránsito, que promueve o provoca heridas corporales y dolor en aquellos a quienes se dirige la violencia deliberada.*¹⁰

Como se puede inferir, la idea de *espacio común* que aquí sostenemos dista mucho de una institucionalización de intercambios colectivos, o de una abstracción cooperativa de individualidades intercambiables y partición de bienes; el *espacio común* que tenemos en mente es la posibilidad del encuentro para la creación de una vida compartida en la sinergia de posiciones, de roces, de contactos. *Tocar y tocarse*, hacerse espacio, es la prioridad de este postulado del espacio común, no solo la factualidad de asociaciones sino por la ontológica exhibición e inclinación de *estar-en-relación-con*.¹¹ Este espacio, que él mismo es tocable, es arraigo, es la tierra en donde se es como cercanía, proximidad, vitalidad, promesa, pero también como fragilidad, ajenidad, amenaza, estar a merced de otros. La violencia en el espacio común se comprende, pues, desde una latitud y altitud intervenida por la posibilidad de singularidades en variación

9. Véase el indicador del Banco Mundial, disponible en <http://datos.bancomundial.org/indicador/vc.IHR.PSRC.P5>

10. Esta perspectiva de «violencia en el espacio común» recurre a antecedentes teóricos de Nieburg, *Political Violence. The Behavioral Process*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1969. Asimismo véase Jessop, *Orden social, reforma y revolución. Una perspectiva del poder y la institucionalización*, Madrid, Tecnos, 1972.

11. Cf. Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001, p. 15 y ss. Asimismo, véase Jacques Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 113.

continua, en contacto de diferentes maneras, que busca ser regulado, jerarquizado a la fuerza, vinculación o poder de aniquilación (violencia).¹²

La responsabilidad del pensamiento filosófico en este sentido no es mínima. Desde la Antigüedad la violencia fue estudiada, comprendida, pero siempre fue repudiada. Mediante el pensar se buscó la regulación, contención o prevención (ya por el derecho, la política, la ética, la educación). Todo ello nos sugiere que hay una memoria en Occidente de la violencia y sus formas, y que es posible para la racionalidad y el quehacer científico orillar todos sus esfuerzos hacia una cultura de la no-violencia, en donde la filosofía debe cuestionarse a sí misma ¿qué tipo de problema es la violencia y cómo habrá de empeñarse la pregunta sobre el exceso de la fuerza?

Aquí nos encontramos a caballo entre una pluralidad de actos violentos identificados en su tematización, históricamente condenados,¹³ ritualizados,¹⁴ institucionalizados y o punibles, frente a otros que desbordan los marcos teóricos, los horizontes discursivos, las sensibilidades fomentadas, los inimaginables de su *no era posible que sucediera pero ha sucedido*.¹⁵

A medida que escala la violencia —a medida que se da el incremento de muertos y se incrementa la crueldad en sus muertes— es evidente que el espacio común ha sido construido con cotas de violencia contenidos en episodios históricos (conflictos políticos, conquistas, revueltas, revoluciones, independencias,

12. Véase Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005, p. 51. Asimismo véase Pal Peibart, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 23. Agradezco el comentario a estas líneas de mi colega Moisés Romero de la BUAP cuando afirma: «La *proximidad* y como la hemos entendido, tal concepto que se utiliza en el discurso de la política actual como un acercamiento sin hueco del cuerpo a cuerpo, sin *entre* de espaciosidad con espaciosidad o bien del sin *con* del otro con otro. La proximidad parece expulsar el *con* para relegarse en un encimamiento de cuerpo y cuerpo. Pero en realidad la proximidad es la *distancia* que nos media uno con otro, el *con* es distancia y la violencia busca acelerar esa distancia para encimarse, pues lo que da cuenta de ello es el dolor aniquilador. Una fosa común parece dar cuenta de lo que hemos entendido por comunidad hoy, como el encimamiento de cuerpo a cuerpo por la gravedad, pero la gravedad a la que me refero es esta que está en vilo por significaciones tan variadas que le hemos signado a la comunidad, siempre apelando al encimamiento y no a las distancias que remiten a la singularidad. Encuentro siempre problemas cuando leo a Agamben y afirma que el modelo de la política actual es el campo de concentración de Auschwitz, pues bien, su *signatura* de la política puede afirmarse mejor cuando Primo Levi observa una fosa común como la nueva significación de espacio, en lugar de un campo de concentración». (Moisés Romero, «Notas al margen a Arturo Aguirre», manuscrito.)

13.. Véase el interesante estudio de Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 2010.

14. Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 5ª ed., Barcelona, Anagrama, 2012, p. 285 y ss.

15. Véase Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Madrid, Errata Naturae, 2008.

guerras) o en marcos de comprensión jurídica, política, cultural y mercantil (delitos, crímenes, ritos, pauperización de sectores poblacionales) que se han justificado como modos de lograr, extrañamente, la apropiación del espacio mismo, de hacer del territorio el espacio común. Puede distinguirse, ahora, que 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 afirmaba 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?

Aunque los estudios antropológicos y de filosofía actual nos señalan que la comunidad ha sido desde su realidad histórica e idealización discursiva un espacio de inconsistencia e inestabilidad, la debilidad de una estructura compleja que mantiene la tensión y latencia de derrumbarse sin el mantenimiento colectivo, para lo cual exige una pluralidad de interrupciones, escondida bajo la idea productiva de la historia, la incesante actividad teleológica, progresiva de mejoría común como rasgo fundamental del ser del hombre y como horizonte de su comprensión, tanto como justificación de todos los actos producidos y de todas las muertes sembradas.¹⁶ Asoma, a estas alturas de nuestro tiempo, la falta de una memoria deconstructiva de la violencia; debido a que a las violencias de siempre no se han correspondido con una *crítica sobre la violencia* que permitiera dar lugar a los llantos, silencios, quejidos que la violencia ha producido y produce, tanto ayer como ahora. Una puesta *crítica* que elucide *criterios* fundamentales que definan, mismos que ordenen, los *síntomas* de cómo percibimos y reaccionamos en la vinculación del fenómeno frente a la experiencia vivida de los actos violentos; una crítica que reciba y piense las exposiciones, las privaciones, depredaciones, particiones, exclusiones, eliminaciones que desde hace mucho *la comunidad*, como una unidad soberana, dominante y duradera, ha suscitado en su espacio con dinámicas que conciben y producen individualidades y colectividades como sus desechos y sus deyecciones.¹⁷

La violencia en el espacio común diseminada hoy, esa que nos conmociona por su crueldad agenciada por la voracidad de comercio y ganancia, de posesión territorial y control del espacio, se trenza con el uso técnico-racional de una fuerza, abierta o disimulada que se ejecuta o es latente con la finalidad

16. Nicole Loraux, *La ciudad dividida*, Madrid, Katz, 2008, p. 162; asimismo, véase Giorgio Agamben, *Homo sacer I*, Valencia, Pre-textos, 2012, Parte II, 1. «Homo Sacer».

17. Para la distinción entre *criterio* y *síntoma*, cf. Padilla Gálvez, «Cambio social y terrorismo», en Olga Belmonte (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, Madrid, Universidad de Comillas, 2012, pp. 348-349. Asimismo, véase Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 53.

de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente. Como fenómeno específicamente humano, y en tanto tal, sometido a las variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad, la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación.

*Aquí la violencia emerge como el uso consciente o la amenaza del uso de la fuerza física por parte de los individuos, entidades o grupos que buscan el control del espacio común, la manipulación de las disposiciones y acciones, así como la conquista, la conservación o mantenimiento de situaciones ventajosas al ejecutante de la violencia.*¹⁸ En este sentido, la violencia homicida, dolosa, convive con aquella que se instituye, formaliza e invisibiliza en sectores de relaciones, cuyos aspectos concretos de la violencia se organizan en dispositivos que buscan o suponen un bien mayor para la comunidad o ciertos fragmentos de la comunidad. En este sentido afirma Derrida: «No cabe duda de que la violencia es una categoría sociohistórica muy escurridiza, y que las diversas perspectivas de análisis no han sabido hasta ahora dar una explicación empírica verificable a todas las posibles manifestaciones».¹⁹

Pero, a la par, formulamos que la diseminación de la violencia actual, una expansión de violencia sin fin en su exceso, dispendio y alcance total, se ha ajustado a realidades también histórico-culturales, no solo sociales, que exigen confrontar a todo teorizar que hace objeto de sus reflexiones al ser, al mundo y a la acción humana; es decir, ahí en donde las posiciones, relaciones, discursos,

18. Formulamos esta idea de violencia en relación con el *espacio común*; idea que concentra elementos teóricos de T. Honderich, *Political Violence*, Ithaca N. Y., CUP, 1976; asimismo, V. Bufacchi, «Dos conceptos de violencia», *supra.*, la traducción de este último artículo está incluida en el presente libro. («Two Concepts of Violence», *Political Studies*, vol. III, núm. II (2005) p. 193–204.)

19. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008, p. 65. En ese mismo lugar continúa Derrida: «Debido quizá a la limitada autonomía conceptual y a la problemática caracterización teórica de la violencia, las ciencias sociales no se han ocupado de ella en sí misma, sino que la han presentado como un factor secundario anejo a las nociones de agresividad (en el caso de la psicología), el cambio social y el conflicto (dos de los temas centrales de la teoría sociológica) o la revolución (un paradigma esencial de la ciencia política). Su examen se ha abordado desde niveles analíticos de carácter sistemático, intermedio e individual; se ha estudiado desde la perspectiva general del sistema en el que se insertan los participantes (funcionalismo, marxismo) o desde uno de los lados implicados (frustración = agresión, privación relativa, elección racional). Ha sido piedra de toque para contrastar las interpretaciones conflictuales del sistema social [...] con las consensuales», pp. 65-66. El autor de *Fuerza de ley* buscará deconstruir la violencia desde la complejización y constatación de elementos distintivos de los planteamientos más relevantes acordes con el conflicto y la violencia desde perspectivas estructurales y colectivas, frente a perspectivas subjetivas o individuales. En suma, Derrida busca deconstruir desde criterios de violencia.

temporalidades y espaciamentos acontecen como acción de los individuos y colectivos con sus necesidades y sus aspiraciones.

Debemos subrayar que el problema frontera que la violencia genera, y que si bien la interrogación filosófica (*analítica y general*) hace patente su pertinencia, no puede obviarse el tránsito de datos, información, conocimientos, posicionamientos de saberes particulares en que se ha de situar la reflexión filosófica misma. Así lo apunta Lorenz Puntel cuando afirma:

Se desprende, para los problemas filosóficos de la violencia, que el filósofo debe ser muy cauteloso al ponderar en los marcos de *su* especialidad teórica, es decir, de sus competencias teóricas sobre la violencia, qué puede o no puede decir. Él puede descubrir esto cuando considere expresa e intensivamente los resultados de los trabajos científicos particulares o bien las investigaciones sobre la violencia.²⁰

Una cautela, en efecto, en la aproximación teórica que antes de resolver problemáticas precisas, permita someter a interrogación un panorama colmado de consabidos, mismos que han dejado de lado consideraciones que nos permitirían inteligir y participar de manera más apropiada en la discusión.

La pertinencia del pensar filosófico adquiere relevancia en este sentido. Pero, ¿cómo puede ser un problema filosófico una situación devastadora como la violencia pública del espacio común? ¿Dónde halla su legitimidad el utillaje filosófico cuando hablamos de actos tan heterogéneos y diversos que son abordados con pertinencia *científica* por disciplinas como la sociología, antropología, pedagogía, o con la autoridad de ramas del saber como la biología, la medicina, la tecnología genética, o bien, con la eficiencia de la acción policiaca, la ejecución jurídica o, en fin, con la precepción moral? Sugerimos para la filosofía la vía teórica de análisis general de la violencia: evidenciar su *signatura*,²¹ su marca en todos los actos y ámbitos específicos en que se ejecuta con la relación radical que genera. Esto es: ¿qué relación guarda la violencia con el daño y el dolor que produce? ¿Qué supone la desmemoria del dolor infundido en los individuos por la violencia que provoca la puesta en crisis del espacio común y la comunidad? ¿Qué reconsideraciones deben generarse del espacio común y de la comunidad a partir del excedente de violencia en el México actual que altera no solo la comprensión de ciudadanía sino también la puesta en crisis de todo espacio arraigable? La escalada de violencia —esa hibridación entre brutalidad, deseo y avaricia, que absolutiza la ganancia y desprecia a la vida misma— des-

20. Lorenz Puntel, «Filosofía y violencia», en Olga Belmonte (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, op. cit., p. 19.

21. Véase G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

territorializa: nos vuelve evasivos de todo encuentro, temerosos en un espacio difuso que se concentra en la seguridad de la sala, del suburbio *bunkerizado*, en la ciudad videovigilada o en las relaciones telecomunicativas de las redes sociales.

Con todo, asoma que el problema de la violencia en México no puede solucionarse únicamente con políticas públicas o fuertes medidas policíacas de control. Sin pretender reducir el problema de la violencia en el espacio común a un teorizar de gabinete universitario o despacho casero, es necesario mencionar que ha hecho falta, en el dominio cultural de ahora, una crítica aguda y profunda de las manifestaciones de crueldad, horror, terror, angustia, amenaza, exterminio y espectacularización de la violencia; una crítica llevada a cabo con responsabilidad común por parte de las ciencias humanas, encargadas de articular términos, ideas, categorías, sentencias y cuadros referenciales que cuestionen los conceptos, las estructuras semánticas, así como las comprensiones sociopolíticas tenidos por consabidos. Expresamos un desconcierto ante el hecho de que al incremento de las manifestaciones de violencia le han correspondido, ya una renuncia sobreentendida o bien explícita, ya un quehacer errático venido de las departamentalizadas formas del pensamiento filosófico; contenidas por las irrenunciables tareas revisionistas, interpretativas, *sucursalistas* y nacionalistas heredadas del siglo xx.

La falta de una crítica de la violencia arrastra, en suma, los problemas que de por sí ya tenían las ciencias humanas en nuestras latitudes: la marchita vocación de innovación, la carencia de investigación actualizada y la incapacidad de problematización situada.²²

No es tarea exclusiva ni excluyente del sociólogo o del político el problema de la violencia. Asoma el hecho de que el análisis pragmático y cuantitativo es imprescindible, pero igual lo es la tarea analítica y cualitativa tanto general como particular de otros saberes; ahí en donde la conmoción hace presa de los alcances de la razón para analizar, proponer y buscar soluciones a un problema común: nos enfrentamos a la reconsideración total, no exclusivamente de la violencia, de los análisis conceptuales y de sus implicaciones sociopolíticas, sino también de la humana experiencia del daño y el dolor que le son intrínsecos a los actos violentos: individuos, singularidades violentadas, arrojadas como despojos, restos humanos esparcidos en las calles, amontonados en fosas comunes, dejados a la intemperie en los descampados, colgados de los puentes, calcinados en los camellones. Estamos no solo ante el deceso de una vida sino ante el límite de la consideración absoluta de aquello que somos en tanto que humanos.²³

22. Remito al insoslayable texto de Alberto Constante, *Los imposibles de la filosofía en México frente a Heidegger*, México, Afínita, 2014, (ebook).

23. Véase Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 27.

Precisamos el reconocimiento frontal hacia una *cultura*, mejor aún, una *promoción de la violencia* que ha inducido, en su espectacularización, una *a-nalgesia*: un proceso que a través de la exposición constante en los medios ha sobreencimado la imagen, el dato, la virtualidad de un acto que toma distancia, mejor dicho, que neutraliza el dolor que inflige.²⁴ Esta percepción analgésica de la violencia debe contrastarse con la consideración ontológica de la muerte infligida violentamente: una existencia singular que exhibe su vulnerabilidad, su fragilidad expuesta ante el acto de destrucción del otro; acto en el que es evidente que lo que el dolor infligido exhibe es que *todos somos dolientes*: una fragilidad compartida como condición fundamental de nuestra existencia, en la cual adquieren realidad (contra la virtualidad de una espectacularización de la violencia) cualquier ejecución de una fuerza excesiva que persigue causar daño.

Atiéndase que la violencia, entonces, en este caso la violencia homicida que ha campeado en el espacio público mexicano, no puede ser considerada bajo criterios del fin vital de una ajena y distante individualidad irremplazable, sino también de la consideración de una profunda vulneración al valor absoluto-irreparable de la víctima.

Aquí, toda teoría crítica de la violencia se encuentra ante una encrucijada en sus vías de aproximación. Dos maneras de atención que parecen bifurcarse en el acto violento mismo: la que atiende al *ejecutante* y, la otra, la que analiza al que *recibe* esa ejecución. El que ejecuta la violencia genera el daño, como hemos mencionado, por una fuerza excesiva, deliberada e intencional que debe ser analizada en sus causas, intenciones e intereses. Pero, inmediatamente, la perspectiva cambia si se atiende a aquel que recibe la violencia; aquí la violencia adquiere las tonalidades de herida, testimonio, víctima. Consideremos qué categoría nos permite pensar el problema en su integridad: lo que proponemos es el espacio doliente. Siguiendo a Sofsky:

Todos los hombres son iguales porque todos son cuerpos. Porque todos son vulnerables, porque nada temen más que el dolor en su propio cuerpo [...]. La constitución de la sociedad se basa últimamente en la constitución física del ser vivo que el hombre.

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. Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia [...]. La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte.²⁵

24. Véase Félix Duque, *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 71.

25. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., pp. 9, 17.

Hoy día, y con el desarrollo de la filosofía en el siglo xx, se asiente en la sospecha de que los alcances de la metafísica ya no dan de sí, al ver solo en el cuerpo violentado un mutismo, un cuerpo inerte, un cuerpo mudo, acallado, nacido el cuerpo después de ausentado el verbo, el alma, el espíritu o en el cese de la actividad neuronal. En cuanto a nosotros, la relación violencia-dolor/espacio nos obliga a repensar estas formas sobre el ejecutante y el recipiente de la ejecución; porque lo que está en disputa no es una manera de estar, sino *el estar* mismo del hombre frente a un mundo desarticulado y sin capacidad de arraigo.

El violentado reclama su espacio, se hace espacio. Porque esta tenencia o este su cuerpo, sujeto de violencia, es en la ineludible manera de ser espacio expuesto, fragilidad doliente de este espacio que es la manera de tenerse. Tenemos por destino el espacio, ese espacio que hacemos y que nos hacen los otros, para estar en el mundo. Espacio que se niega a ser ausencia, vacío, para insistir como un llanto, un espectro, un recuerdo, una injusticia, una huella, una tumba, un eco, una obra, una voz, una fosa, el polvo... existimos en esta forma, de esta manera de inscribir espacio en nuestra existencia. Es verdad que el espacio no tiene verbo, por ello será preciso alterar la categoría de esa acción en contacto, de estar en el espacio haciendo espacio como *espaciar*. Porque el verbo que somos no es el nacer ni el hablar ni el pensar sino el espaciar. Y pensemos si no es ahí en donde muchos actos violentan nuestra existencia: inciden en esa manera de hacer espacio. Tal vez, ajustando lo que nos ha dicho Sofsky, la violencia afecta el centro de la existencia; o como mencionó Virilio, aquellos actos que destruyen nuestro sentido de la orientación, nuestra visión de mundo: reducirnos o negarnos el espacio que hacemos en tanto que existimos.

Pensemos esto cuando vemos una fosa común o cuando vemos un cementerio en donde se hacen espacio los cuerpos violentados. Meditemos sobre el sinnúmero de expolios y violencias, no solamente *en el* espacio, sino *al* espacio mismo. Porque ahí inciden los más diversos dispositivos que se consolidan en la relación de ejercicios de control, tecnologías del poder e instrumentos de violencia. Lo que puede suponerse es que la ejecución de la violencia se interrumpe con la muerte, con el cumplimiento de la amenaza, con la pluralidad de las singularidades eliminadas. Pero, ahora, desde la simpleza o sistematización de los medios de exterminio masivo, sabemos que lo que se interrumpe no es el dispositivo, sino la posibilidad de espaciar que exige cada singular; el dispositivo no se apaga, la violencia no termina cuando se da por eliminada la vida. Hoy somos testigos de violencias que trascienden su inmediatez: la vejación, deshonra, falta de condolencia al doliente y al cuerpo doloroso, sucede más allá del fin vital, con la exposición, el desmembramiento, los ácidos, el fuego, etcétera.

Desde el espacio doliente que ha generado la violencia en México, nos encontramos ante la posibilidad, y la necesidad, de cuestionar a la comunidad

allí en donde se afirmaba lo común; esto de cara al espaciamento y al terror. La reconsideración del espacio común desde la violencia altera los imponderables políticos, ontológicos, éticos y culturales que sostenían esas formas de asociarse y disociarse, de prenderse y desprenderse que se habían enfatizado en la historia. ¿Hay una comunidad sin tierra posible para ser arraigo? Dudemos: ¿una tierra en donde no se habita más es propicia para que sea común? A la exclusión de siempre, al ser sin-ley, sin-paz que generaban las dinámicas de exilio, reclusión, persecución, separación,²⁶ se suman las vulnerabilidades inertes.²⁷

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 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.²⁸ En ello consiste la evaporación de toda iden-

26. Véase Arturo Aguirre, «Filosofía, exilio y otras formas de la violencia», en *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, núm. xxiv-xxv (2012), Puebla, pp. 151-159. El exilio se moduló y pronunció como una forma legítima y legal en la comunidad en Occidente, cuya finalidad era la pública desarticulación integral de los individuos de su espacio vital común, que generó la propia idea de *comunidad*. La privación forzada del espacio público señala que no solo se priva de los derechos de participación política y social, que no solo se les interdice el beber agua y encender fuego en ciertos límites territoriales, que no solo se destruyen la memoria en la comunidad al enajenar bienes y destruir la casa; la pena del exilio, la severidad aplicada, no fue solo un desplazamiento forzado, una *fractura* del tiempo, una *neutralización* del criminal: el extrañamiento de la comunidad; la finalidad del dispositivo del exilio o destierro en este sentido no fue únicamente la exclusión, sino también la formación de una *inquietud* existencial en el criminal: un *ser-sin-paz* (*friedlos*), indeseable, ingrato con su comunidad humana y, por ello mismo, suprimible impunemente por los *cazadores de exiliados* (*phygadothetas, cumplidores de la carta*). Desde la condena de exilio en *Las leyes* de Platón (871a-e) hasta los *Fueros Viejo de Castilla*, de *Sevilla* y de *Fuero de Sepúlveda* (Del que *fiare omme* encartado), la idea del exilio se afina para dejar en claro que no se trata exclusivamente del problema de la desterritorialización (sin-tierra), sino de un problema del abandono de la existencia (sin-paz). Véase también, A. Aguirre, «Crítica del exilio. *Sig-natura de la violencia*», A. Aguirre *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio: Condición humana, experiencia histórica y significación política*, EDAF-BUAP, Madrid-Puebla, 2014.

27. Véase la memoria fotográfica de la revista *Proceso* «El sexenio de la muerte. Memoria gráfica del horror», disponible en http://issuu.com/guerrerossmel/docs/revista_proceso_el_sexenio_de_la_muerte_memoria_gr

28. Véase R. Reguillo, «De las violencias»... *op. cit.*; asimismo véase la categorización de *terror* que lleva a cabo F. Duque, *Terror tras la posmodernidad*, *op. cit.*, pp. 15-17. Siguiendo el recorrido freudiano de lo *siniestro* y la *angustia* heideggeriana, Duque afirma que el *terror* es una manera de estar, de ser en arrebato de todo sentido; ser des-

tividad específica, el desmontaje de todo discurso glorificante y edificante de la violencia, la difuminación del espacio: una singularidad cualquiera que ya no resiste sino que cede al poder del daño, a la infligencia latente del dolor que lo hace, precisamente, ya no solo estar *a merced de...* sino que toda tenencia de ser implica ser-matable.

El acto violento que mata nos descubre, nos exhibe, la fragilidad de una existencia nuestra sin tierra y de un espacio común que se vuelve una intemperie compartida: un espacio doliente de dolientes. Estamos ante las pruebas de una comunidad inexistente, la imposibilidad de toda comunidad a medida que se estabiliza el *encimamiento* como *signatura* de nuestro tiempo o, finalmente, el emplazamiento para comprender con otras categorías una comunidad que viene.

La construcción de un espacio común en la actualidad habrá de contar con la idea de la violencia *un conjunto de factores, elementos, acciones, instrumentos, consecuencias que se dirigen en su empleo o amenaza para intervenir el espacio compartido, promoviendo dolor en aquellos a quienes se dirige la violencia deliberada*. Pero, aunado a la conjunción de la violencia, deberemos enfatizar el dato de que el espacio no puede asentarse en la *horizontalidad* del paisaje y la *verticalidad* de los hombres en pie; el territorio común deberá pensarse también hacia la zanja, la barranca, el hoyo, la fosa, en suma, la *oquedad* de nuestro espacio en que reclaman espacio los deprivados de espacio, los cuerpos y sus fragmentaciones producto de la mutilación y la diseminación de partes humanas. Debemos pensar la comunidad, el sometimiento, la nulificación de todo rastro de dignidad humana, que integran ahora los actos de violencia homicida, un umbral en donde todo puede pasarnos, en donde el mundo, el cuerpo, la vida son alterados hasta perder significado en un espacio doliente, un espacio de terror, una deformación de la existencia en lo a-terrorador. Todo indica que hacia allá se dirige la filosofía que viene.

arraigado y en lo inhóspito que promueve el dolor de todo acto violento. El *horror*, por su parte, es esta manera de trivializar estetizante que ha diseñado la posmodernidad, una *analgesia* y *anestesia* que pone distancia y seguridad entre mi vivencia y el dolor ajeno: la imposibilidad de con-dolencia.

BIBLIOGRAFÍA

- «8 Delitos primero. Índice delictivo CIDAC», México 2013, disponible en http://cidac.org/esp/uploads/1/Indice_Delictivo_CIDAC_2012._8_delitos_primeros_1.pdf
- «El sexenio de la muerte. memoria gráfica del horror», *Proceso*, disponible en http://issuu.com/guerrerosme/docs/revista_proceso_el_sexenio_de_la_muerte_memoria_gr
- Agamben Giorgio, *Homo sacer I. Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2012.
- _____, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Aguirre Arturo, «Filosofía, exilio y otras formas de la violencia», en *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, núm. XXIV-XXV (2012), Puebla, pp. 151-159.
- Aguirre Arturo, Sánchez Cuervo Antolín y Roniger Luis, *Tres estudios sobre el exilio: Condición humana, experiencia histórica y significación política*, EDAF-BUAP, Madrid-Puebla, 2014.
- Arendt Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
- Benjamin Walter, *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- Buacchi Vittorio, «Two Concepts of Violence», en *Political Studies*, vol. III, núm. II (2005) pp. 193-204.
- Cavarero Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- Conflict Barometer 2013. Del Instituto Heidelberg para la Investigación Internacional del Conflicto, disponible en http://www.hiik.de/en/downloads/data/downloads_2013/ConflictBarometer2013.pdf
- Constante Alberto, *Los imposibles de la filosofía en México frente a Heidegger*, México, Afinita, 2014, ebook.
- De Romilly Jacqueline, *La Grecia antigua contra la violencia*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 2010.
- Derrida Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008.
- _____, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Duque Félix, *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada, 2004.

Gálvez Padilla, «Cambio social y terrorismo», en *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*, Madrid, Universidad de Comillas, 2012.

Girard René, *La violencia y lo sagrado*, 5ª ed., Barcelona, Anagrama, 2012.

Grüny Christian, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004.

Honderich Ted, *Political Violence*, Ithaca N. Y., CUP, 1976.

Jessop Bob, *Orden social, reforma y revolución. Una perspectiva del poder y la institucionalización*, Madrid, Tecnos, 1972.

Krug Etienne, Linda L. Dahlberg et al., *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington D. C., 2003, disponible en http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/es/summary_es.pdf

Loraux Nicole, *La ciudad dividida*, Madrid, Katz, 2008.

Nancy Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001.

Nicol Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.

Nieburg Harold Leonard, *Political Violence. The Behavioral Process*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1969.

Pelbart Pal, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

Reguillo Rossana, «De las violencias: caligrafía y gramática del horror», revista *Desacatos*, núm. XL, 2012, http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/40%20Indexado/saberes_2.pdf

Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Madrid, Errata Naturae, 2008.

Serrano de Haro Agustín, «Atención y dolor. Análisis fenomenológico», disponible en http://books.google.com.mx/books?id=d3c-DXWHPgZWC&pg=PA123&lpg=PA123&dq=serrano+de+Haro+atenci%C3%B3n+y+dolor&source=bl&ots=lJQA_wnbxj&sig=tp42i6fYQM9CS-La6qV4CiHEH0TA&hl=es&sa=X&ei=7LggU7qGHExg2QWbq4D4BW&ved=0CEEQ6AEWBA#v=onepage&q=serrano%20de%20Haro%20atenci%C3%B3n%20y%20dolor&f=false

Virilio Paul, *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004.

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

MIEDO EN EL CUERPO REFLEXIONES SOBRE LOS MECANISMOS DE PODER Y CONTROL EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Carlos Agüero Iglesia*

Nota preliminar

En primer lugar conviene explicar el porqué de la paradoja del título. Vigilancia, castigo, libertad y poder son conceptos íntimamente vinculados al miedo en la sociedad contemporánea. Aunque los estudios sobre el fenómeno en sí no son centrales en los autores modernos, sin duda son cada vez más recurrentes para los autores postmodernos y la filosofía política actual. Para pensar lo que nos pasa en esta realidad sufrida, categorías como disciplina y biopolítica¹ pueden ser buenas herramientas de análisis. En ese marco de reflexión, pensamos que el miedo se presenta como el máximo exponente de los mecanismos de poder y de control sobre los sujetos. Tanto es así que el análisis de lo uno está íntimamente ligado a los otros «bien podría decirse que la historia de los miedos es la historia del poder y de sus formas».² El miedo como disciplina última sobre los cuerpos, podríamos concluir.

Introducción

Adelantándose a su tiempo, George Sorel afirmaba que la violencia «es la verdad que esconde la sublimidad de las relaciones jurídicas bajo el ropaje del progreso y la paz social».³ Sobre las relaciones entre esta y la construcción del Estado, o mejor dicho, sobre la violencia *fundadora* del derecho y el poder, autores como Hobbes, Hegel, Nietzsche, Benjamin han aportado

* Universidad Complutense de Madrid. Asociación Memorias en Red.

1. En palabras de Agamben «la implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos de poder». G. Agamben, *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 151.

2. Manuel Cruz, «¿Quién teme al miedo feroz?», EL PAÍS, 11 de mayo de 2014, p. 31.

3. George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973, p. 288.

profundas reflexiones. En la postmodernidad y asumiendo la herencia de estos últimos, Foucault parte de reflexiones sobre la teoría política de Hobbes: «ante la justicia del soberano, todas las voces deben callar»,⁴ o Maquiavelo: «El delito, además de su víctima inmediata, ataca al soberano; lo ataca personalmente ya que la ley vale por la voluntad del soberano; lo ataca físicamente ya que la fuerza de la ley es la fuerza del príncipe».⁵ Sin duda, el filósofo francés inaugura un *nuevo camino* al reflexionar sobre los mecanismos de control que ejerce el poder en varios de sus textos más importantes.⁶ Del amplio tema de la biopolítica, lo que añade sumo interés a nuestro trabajo es la concreción de ese poder en algo muy concreto y central para dicha teoría: el cuerpo. El cuerpo como elemento último de control sobre la vida y la *tecnología política* al que se ve sumido. No solo el cuerpo en sí, sino como veremos más adelante, como «cuerpo del sentido».⁷

Condenados de la historia. Cuerpos visibles o invisibles

Partamos de la siguiente premisa: el sujeto de la política moderna es el cuerpo y los múltiples elementos de control hacia este. En palabras de Nancy: «la política comienza y termina en los cuerpos».⁸ Sobre dichos usos del poder sobre los cuerpos, ya sea visibilizándolos u ocultándolos, la filosofía política ha ido planteando múltiples cuestiones. Esta visión del horror (y sus diversas metodologías y articulaciones) no ha sido homogénea ni lineal. ¿Han *desaparecido* en la actualidad los cuerpos como *sujetos de verdad*, de la verdad de la violencia? En su análisis, Foucault empieza estudiando el acontecimiento de la ejecución pública⁹ en la modernidad hasta la supresión de la misma, a partir de finales del siglo xviii.¹⁰ Mirando a nuestro alrededor hoy día, podemos preguntarnos: ¿dónde están los cuerpos de los *condenados* hoy, los cuerpos violentados no solo por ejecución *pública*, es decir, por parte del

4. Michel Foucault, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 41.

5. *Ibid.*, p. 53.

6. Véase M. Foucault, *Vigilar y castigar... op. cit.*; *Tecnologías del yo* o en sus clases de del año 1978, 1979 recogidas en *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

7. «El cuerpo no es *significante* ni *significado*. Es Expositor/expuesto: *ausgedhmt*, extensión de la fractura que es la existencia». Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena libros, 2010, p. 22.

8. *Ibid.*, p. 52.

9. Véase Michel Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*

10. «La retractación pública en Francia había sido abolida por primera vez en 1791, y después nuevamente en 1830 tras un breve restablecimiento; la picota se suprime en 1789, y en Inglaterra en 1837», Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*, p. 16

Estado, sino por las múltiples violencias? ¿Son todos los cuerpos mostrados a la opinión pública sin más o son seleccionados por el poder?

En unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo suplicado, descuartizado, amputado [...] ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión pena [...] el castigo ha cesado poco a poco de ser teatro. Y todo lo que podía llevar consigo de espectáculo se ve afectado de un índice negativo [...] la ejecución misma es como una vergüenza suplementaria que a la justicia le avergüenza imponer al condenado [...], es feo ser digno de castigo, pero poco glorioso castigar. [...] La desaparición de los suplicios, es pues, el espectáculo que se borra. [...] Desaparece, pues, en los comienzos del siglo XIX, el gran espectáculo de la pena física: se disimula el cuerpo suplicado».¹¹

En ese avance de las tecnologías de poder existe también una evolución en cuanto a la centralidad del cuerpo en dichas prácticas. Algo ya imparable. «Este mundo, –el nuestro ya– es el mundo de los cuerpos porque tiene, porque es la *densidad misma del espaciamiento*, o la densidad, y la intensidad, del lugar».¹²

Centrémonos en los cuerpos-víctimas en el contexto actual de violencia y su evolución desde los *condenados* que señalaba Foucault. Sin duda esta exploración teórica sobre el porqué de la visualización/ocultación de los cuerpos ejecutados llevada a cabo por el poder nos llevaría lejos por los múltiples contextos y condiciones donde la biopolítica *opera a sus anchas*. Esta metodología política sin duda responde a una estrategia de comunicación del poder orientado a provocar lo que Lagrange llama *miedo derivativo*, el que orienta la conducta del individuo «tanto si hay una amenaza inmediatamente presente como si no».¹³ Un buen ejemplo de este mecanismo podemos analizarlo en contextos donde se han producido genocidios. El efecto buscado con la visión de los cuerpos violentados o buscando mayor incertidumbre a través de la no visión de los mismos pero dejando en *el limbo* el conocimiento de su existencia. Nos referimos a los desaparecidos, un tipo víctima sin duda singular donde la memoria tiene múltiples efectos. No solo existe una desaparición física sino también *simbólica*.¹⁴ Esto es, «la eliminación y negación material de los cuerpos [...] no termina de realizarse, no termina de definirse, si no hay una negación simbólica de los mismos».¹⁵

11. *Ibid.*, pp. 16-17, 21.

12. J. L. Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 32.

13. Hugues Lagrange, *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'insecurite*, s/L, PUF, 1996, pp. 173 y ss.

14. Daniel Feierstein, *El Genocidio como práctica social*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 119.

15. *Ibid.*, p. 128.

Ese miedo, según Bauman, se convierte en «un sedimento que sobrevive a aquel encuentro y que se convierte en un factor importante de conformación de la conducta humana aun cuando no exista amenaza directa alguna para la vida o la integridad de la persona».¹⁶

En nuestros contextos de *democracias parlamentarias*, la exposición de los cuerpos de la violencia *se esconden* bajo imágenes de guerras digitales asépticas, inocuas y carentes de vida. Véase la guerra del Golfo, donde miles de soldados iraquíes fueron enterrados vivos en las propias trincheras y donde militares de la coalición internacional fueron heridos, mutilados o muertos mientras las imágenes que se retrasmítían al mundo eran de una *limpieza* de cuerpos absoluta. Solo imágenes digitales nocturnas.

Tan solo diez años después se producen los atentados del 11-S y la posterior guerra de Irak. ¿Por qué se muestran entonces en los medios de masas los cuerpos mutilados en los atentados terroristas de aquella guerra, día tras día, mientras las imágenes de las víctimas arrojándose al vacío de la desesperación durante el atentado del 11-S se borraron de la memoria colectiva gracias al control del gobierno de los Estados Unidos? Es evidente que el poder *esconde* unos cuerpos-víctima y nos muestra otros en un contexto biopolítico donde *todo es cuerpo*:

Nuestras miles de imágenes nos muestran miles de cuerpos —como nunca los cuerpos fueron mostrados—. Muchedumbres, amontonamientos, refriegas, bultos, columnas, aglomeraciones, pululaciones, ejércitos, pandillas, graderíos [...] un desbordamiento de cuerpos siempre a la vez en masas compactas y en vagabundeos, polvorientos, siempre congregados (en calles, conjuntos, megalópolis, suburbios, lugares de tránsito, de vigilancia, de comercio, de asistencia, de olvido).¹⁷

Mostrar/ocultar el cuerpo violentado, una cuestión central para un análisis bio-político de la era contemporánea. Pero no solo es el cuerpo, sino lo que representa su visibilización o invisibilización, su sentido. A nivel general, lo que Bauman denomina *fabricar incertidumbre*.¹⁸

Cuando un poder totalitario muestra sin tapujos la violencia sobre los cuerpos ¿con qué intención lo hace? Volvamos a Foucault y a su análisis del martirio a los condenados de la Francia del siglo XVIII: «Es preciso no solo que la gente sepa, sino que vea por sus propios ojos. Porque es preciso que se

16. Zygmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Madrid, Paidós, 2007, p. 11.

17. J. L., Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 32.

18. Z. Bauman, *Miedo líquido... op. cit.*, p. 202.

atemorice; pero también porque el pueblo debe ser el testigo, como el fiador del castigo, y porque debe hasta cierto punto tomar parte de él». ¹⁹ La ejecución no solo como ejemplo a los demás súbditos, sino como advertencia a través del miedo.

En la cultura de masas actual los medios de comunicación invaden continuamente (ahora gracias a las redes sociales e internet) con imágenes de víctimas de las catástrofes más diversas ocurridas en minutos. Terremotos, tsunamis, huracanes, incendios, guerras... Y entonces es cuando de repente aparece el otro «en el abandono de la liturgia de los suplicios, ¿qué papel desempeñaron los sentimientos de humanidad hacia los condenados?». ²⁰

Toda política de la violencia desencadena un mecanismo de regulación de los sujetos articulado por el miedo. Como fruto de esta evolución, la sumisión a la violencia es algo intrínseco en las sociedades contemporáneas. La brillante escritora Susan Sontag lo define así:

La gente puede retraerse no solo porque una dieta regular de imágenes violentas la ha vuelto indiferente, sino porque tiene miedo. Como todos han advertido, hay un creciente grado de violencia y sadismo admitidos en la cultura de masas: en las películas, la televisión, las historietas, los juegos de ordenador. Las imágenes que habrían tenido a los espectadores encogidos y apartándose de repugnancia hace cuarenta años, las ven sin pestañear siquiera todos los adolescentes en los multicines. ²¹

La autora norteamericana subraya un objetivo moral que el poder ha sabido manejar a la perfección:

La imaginaria proximidad del sufrimiento infligido a los demás que suministran las imágenes insinúa que hay un vínculo a todas luces falso, entre quienes sufren remotamente y el espectador privilegiado, lo cual es una de las mistificaciones de nuestras verdaderas relaciones con el poder. Siempre que sintamos simpatía, sentimos que no somos cómplices de las causas del sufrimiento. Nuestra simpatía proclama nuestra inocencia así como nuestra ineficacia. ²²

Solo con una reflexión sobre el otro y su condición puede ayudarnos a deslegitimar los mecanismos del poder para con sus *súbditos*: «Apartar la simpatía

19. M. Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*, p. 25.

20. *Ibid.*, p. 70.

21. Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003, p. 57.

22. *Idem.*

[...] a cambio de una reflexión sobre cómo nuestros privilegios están ubicados en el mismo mapa que su sufrimiento, y pueden estar vinculados es una tarea que debemos hacer». ²³

Como señala Sontag, dicha tarea no es nada fácil dado que las estrategias de poder en la sociedad moderna son tan sutiles que, digámoslo así, *nos han absorbido* a los espectadores, en el propio poder. Más que relacionarnos con el poder, el poder ya está dentro de nuestro comportamiento. Es decir, su disciplina es ya nuestro hábito:

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político, las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio lo fuerzan a unos trabajos, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción. ²⁴

La desaparición de los cuerpos vs. la desaparición de la justicia

En su análisis de las ejecuciones, el filósofo francés señala como una de las consecuencias: «Por ello, la justicia no toma sobre sí públicamente la parte de violencia vinculada a su ejercicio». ²⁵ Y además, y como adelanto del poder soterrado, oculto, diluido, señala lo siguiente, «el castigo abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en la de la conciencia abstracta». ²⁶

Volvamos a los desaparecidos y su efecto simbólico, ahora de forma *positiva*. En ellos, en el hecho de su cuerpo destruido se pone de manifiesto la importancia de *la verdad del cuerpo* y el sentido de este.

Aquellos esqueletos ponen de manifiesto la evidencia del terror, del poder sobre el cuerpo por parte del Estado, y nos obligan a replantearnos el concepto de justicia. ¿Qué simboliza el cuerpo arrojado a la fosa común? Aquellos huesos ocultos, invisibilizados son la expresión más extrema de disciplina sobre el cuerpo. Además de ser ejecutados, los restos se ocultan para no dejar pruebas en primer lugar y también para poner algo en evidencia: la justicia no toma sobre sí públicamente la parte de violencia vinculada a su ejercicio. La justicia desaparece, se oculta. «El verdadero suplicio tiene por función hacer que se manifieste la verdad», ²⁷ de lo que se podría concluir, si no existe suplicio aparente, ni tormento, si se oculta, no hay verdad. Tanto en el caso individual como en el colectivo:

23. S. Sontag, *Ante el dolor de los demás*, *op. cit.*, p. 47.

24. M. Foucault, *Vigilar y Castigar...* *op. cit.*, p. 16.

25. *Ibid.*, p. 17.

26. *Idem.*

27. *Ibid.*, p. 49.

La pérdida de la experiencia, mal de nuestro tiempo, tiene dos causas. En primer lugar, la ocultación de la muerte. La burguesía ha privatizado el morir, hasta entonces, un acontecimiento público en la vida de los individuos, sumamente ejemplar, (Benjamín, GS II/2, 449/1970, 198). En la experiencia del morir se transmiten las formas no de los acontecimientos de un hombre, sino sobre todo, de su vida vivida y esa es la materia con la que se hacen historias.²⁸

Un ejemplo evidente en la sociedad moderna y de muy polémica actualidad sobre la relación entre verdad y justicia: el centro de detención de Guantánamo. Y cuando hay suplicio, y dolor, como en el caso antes señalado de las víctimas de un terremoto, la verdad es una verdad *interesada*, es la verdad del poder.

Historia del miedo: el Leviatán moderno

Como decíamos al principio, las alusiones al *Leviatán* de Hobbes «*la atrocidad de un crimen es también la violencia del reto lanzada al soberano*».²⁹ Y al *Príncipe* de Maquiavelo son muy numerosas en todo el texto, haciendo referencias al soberano administrador de poder.

Cuando Foucault habla del castigo generalizado da cuenta de lo que yo defino como la *transformación del leviatán*. El francés utiliza el ejemplo de la figura del criminal ante la sociedad entera. Comienza hablando del *contrato que han firmado* los ciudadanos:

Se supone que el ciudadano ha aceptado de una vez para siempre junto con las leyes de la sociedad, aquella misma que puede castigarlo. El criminal aparece entonces como un ser jurídicamente paradójico. Ha roto el pacto, por lo que se vuelve enemigo de la sociedad entera. El menor delito ataca a la sociedad entera [...]. El castigo penal es, por tanto, una función generalizada, coextensiva al cuerpo social y a cada uno de los elementos. [...] Se constituye en esta suerte un formidable derecho de castigar, ya que el infractor se convierte en enemigo común. [...] un traidor, un monstruo. [...] la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca.³⁰

Pero donde, en mi opinión, está la *transformación*, que en sí misma forma parte del sistema hobbesiano pero que justifica cualquier castigo, es en la

28. Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003, p. 234.

29. Thomas Hobbes, *El leviatán*, Madrid, Alianza, 1989, p. 61.

30. M. Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*, p. 94.

siguiente afirmación: «el derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad. Pero se encuentra entonces reorganizado con unos elementos tan fuertes, que se vuelve casi más terrible».³¹

Dónde encontrar el límite, se pregunta Foucault. «Hay que castigar lo bastante como para impedir [...] lo que debe llevarse al máximo es la representación de la pena, no su realidad corporal».³² Es lo que define el filósofo francés como regla de los efectos laterales, con la siguiente función: «la pena debe obtener sus efectos más intensos de aquellos que no han cometido la falta, en el límite».³³

Pero hagamos esta reflexión, ¿dónde está el límite de la pena? ¿La pena *se extiende* a los no condenados? Si llegamos al *todo es prisión*: qué tenemos entonces. En la práctica política de las democracias occidentales, sobre todo después del 11-S, lejos de utilizar *disciplinas* que *puedan dejar rastro*, resulta *más económico* y efectivo por parte del poder utilizar mecanismos de control más sutiles. De nuevo la tecnología política del cuerpo:

Este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo [...] y a pesar de todo esto no ser violento, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror. [...] Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal.³⁴

Es decir, como un poder abstracto. O mejor dicho, el miedo, decíamos antes, como la herramienta por la cual el poder ejerce su poder sobre los cuerpos:

El estudio de esta microfísica supone que el poder que ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una *apropiación*, sino a sus maniobras, a unas tácticas, a unos funcionamientos, que se descifre en una relación de relaciones siempre tensas.³⁵

Más certeramente: «una política del terror: hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano».³⁶ Justamente a lo que nos referíamos con ese *miedo en el cuerpo*.

31. *Ibid.*, p. 96.

32. *Ibid.*, pp. 98-99.

33. *Idem.*

34. *Ibid.*, p. 33.

35. *Idem.*

36. *Ibid.*, p. 54.

Ahora bien, analicemos ahora, a partir de esa premisa y una vez el soberano ha conseguido su objetivo de inculcarnos el *miedo al otro*, como es el comportamiento de los sujetos. Podríamos afirmar que el miedo hobbesiano en la modernidad se ha transformado y explotado en una doble dirección: un miedo entre súbditos y un miedo entre Estados:

Que el mundo se sumerge de manera cada vez más acentuada en un *clima de miedo* es un diagnóstico que, sin duda, muchos podrán compartir con Wole Soyinka. [...] Con todo, la histeria retórica nacida durante las décadas de 1960-1970 y encarnada en la sartreana consigna de que *todos somos culpables, podría considerarse como una de las raíces del salto cualitativo* que comporta el terrorismo global: el nadie es inocente del 68 resuena macabramente en las justificaciones de las actuales masacres indiscriminadas de víctimas anónimas (algo habrán hecho). Sin embargo, lo decisivo para Soyinka es la *ecuanimidad* con la cual unas naciones que podrían haberse considerado agredidas por el atentado de 1989 (se trata del derribo en pleno vuelo de un avión de la UTA que sobrevolaba Nigeria) pasaron por alto estas muertes, porque esa falta de respuesta está ya contaminada por el miedo al agresor y significa la primera victoria de su estrategia. El *clima de miedo* comienza exactamente cuando aquellos que deberían perseguir a los culpables hacen la vista gorda ante el asesinato de los inocentes.³⁷

Dicho de otra manera: según la teoría hobbesiana, si los Estados se comportan entre sí como los cuerpos humanos en un estado natural, esto es, con anhelo de poder, están también avocados a la guerra. Esto justifica esa seguridad frente a agresiones de otros Estados, es decir, una guerra con otros países.

Siguiendo con la lectura del capítulo segundo del *Leviatán*, encontramos la afirmación tan sorprendentemente actual sobre la seguridad:

En un sistema de pequeños grupos familiares, el robo y el expolio mutuos han sido su comercio; [...] y lo mismo que en aquel entonces hacían las familias pequeñas, lo hacen ahora las ciudades y los reinos —que no son otra cosa que familias más grandes— (entiéndase por Estados) a fin de procurar su propia seguridad, aumentar sus dominios bajo pretexto de peligro y de miedo a una invasión [...] y hacer justamente todo lo que puedan para someter o debilitar a sus vecinos, bien a viva fuerza, o mediante artimañas secretas, por falta de otra garantía.³⁸

37. José Luis Pardo, «El otro cambio climático», *El país*, 29 de Septiembre 2007.

38. Th. Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, p. 34.

Resulta casi imposible no hacer el paralelismo con la política exterior del actual gobierno norteamericano, pues ese *aumentar sus dominios bajo pretexto de peligro y de miedo a la invasión* –entiéndase por agresión-terrorismo– ha estado presente en numerosas ocasiones en los discursos de su presidente actual para justificar, precisamente, la guerra de Irak. Es decir, lo que Hobbes llamaría *someter o debilitar a sus vecinos*. Por tanto, si el poder y la conciencia de este son abstractos, también quizás lo sea el miedo. Como señala Bauman: «El estado de la seguridad personal, se inspira en el miedo y la incertidumbre».³⁹

Los mecanismos de control y seguridad en la sociedad moderna son sobre todo abstractos, sutiles... como el poder que nos define Foucault: esta en todo, se difumina en todo. Señala el autor en relación a la reforma de la justicia en Francia en el año 1764:

El objetivo de la reforma [...] es establecer una nueva economía del poder de castigar, asegurar una nueva distribución de ese poder, hacer que no esté ni demasiado concentrado ni demasiado dividido, que esté repartido en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes, de manera continua, y hasta el grano mas fino del cuerpo social.⁴⁰

Y de forma más rotunda y clara: «no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con mas universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social».⁴¹

Lo que hace la pena en el corazón del castigo, no es la sensación de sufrimiento, sino la idea de un dolor, de un desgarró –la *pena* de la idea de la *pena*–. Por lo tanto, la pena el castigo no tiene que emplear el cuerpo, sino la representación. O más bien, si debe utilizar el cuerpo, en la medida en que este es menos el sujeto de un sufrimiento, que el objeto de una representación: el recuerdo de un dolor puede impedir la recaída, del mismo modo que una pena física, del mismo modo que el espectáculo, así sea artificial, de una pena física puede prevenir el contagio de un crimen.⁴²

39. Véase Z. Bauman, *Miedo líquido... op. cit*

40. M. Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*, p. 85.

41. Th. Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, p. 86.

42. *Ibid.*, p. 99.

Volviendo a los desaparecidos, como ejemplo de cuerpo invisibilizado por el poder, cuando sus familiares hablan de su familiar *desaparecido*, lo hacen *de un cuerpo abstracto* porque no tienen el cuerpo que muestra la verdad de lo que pasó. Sin embargo, el dolor y el sufrimiento siguen presentes, pues les recuerdan día tras día, en los casos mas graves, la tragedia. Viven con la incertidumbre, con el miedo, incluso aun hoy, de aquella tragedia. Esa incertidumbre a la que aludíamos antes resulta devastadora. Esa *abstracción de los cuerpos* en el sentido de su no-verdad lleva consigo la abstracción de la verdad. Y de la justicia. Esta se sustituye por miedo. Esta conclusión nos llevaría a una reinterpretación (que no haremos aquí), aún mayor y más importante: la relación entre verdad y justicia. Y qué clase de justicia queremos.

La evolución del penal: la prisión terapéutica

Para aproximarnos a la famosa tesis de Agamben de *todo es campo* conviene pasarnos en las hipótesis de Foucault al hacer referencia a la prisión, elemento del aparato judicial al que Foucault dedica muchas energías haciendo un análisis de dicho mecanismo de poder.

Antes de llegar a la definición de la forma-prisión, nos adelanta el filósofo francés sus objetivos.

El juego de esas medidas de seguridad de que se hace acompañar la pena (libertad vigilada, tutela penal) y que no están destinadas a sancionar la infracción, sino a controlar al individuo, a neutralizar su estado peligroso [...]. Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir [...] un desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad.⁴³

La prisión «se ha constituido en el exterior del aparato judicial, a través de todo el cuerpo social, los procedimientos para [...] educar el cuerpo, codificar su comportamiento, formar en torno de ellos todo un aparato de observación».⁴⁴ Ese trabajo sobre su cuerpo ha constituido la institución-prisión.

Uno de los análisis más importantes es el referido al tratamiento de los criminales como locos. En definitiva, dice Foucault, se trata de crear un nuevo saber, el del delincuente. Pero la cuestión de fondo sería ¿qué es lo que define a un individuo como delincuente? El autor G. Ferrus, en el año 1850, hace la siguiente definición: «los criminales considerados en masa son nada menos que

43. *Ibid.*, p. 29.

44. Véase Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit., passim*.

unos locos, y sería injusto con estos últimos confundirlos con hombres perversos a sabiendas».⁴⁵

La prisión como paradigma, sigue el francés:

Esa región, la más sombría en el aparato de justicia, es el lugar donde el poder de castigar, que ya no se atreve a actuar a rostro descubierto, organiza silenciosamente un campo de objetividad donde el castigo podrá funcionar en pleno día como terapéutica, e inscribirse la sentencia entre los discursos del saber.⁴⁶

Conviene recordar que el ensayo data del año 1975. Treinta y tres años después leíamos la siguiente noticia aparecida en un medio de comunicación:

Más de dos tercios de los 270 prisioneros encerrados en Guantánamo permanecen totalmente incomunicados en pequeñas celdas 22 horas al día, sin ninguna o casi ninguna luz natural ni aire fresco, aunque no hayan sido acusados formalmente de ningún delito [...] HRW advierte del alarmante incremento de trastornos mentales entre los presos. [...] Depresión y ansiedad son los males más habituales, pero también hay casos de detenidos que tienen visiones y oyen voces. [...] Un preso de Chad de 21 años, que lleva en Guantánamo desde los 15, ha intentado suicidarse siete veces [...] *Las medidas de seguridad no justifican encerrar a la gente en celdas sin ventanas 22 horas al día durante meses y años, sin poder relacionarse con otros seres humanos, hacer ejercicio físico y estimular la mente*, dice Jennifer Daskal, de HRW. [...] Ninguno de los presos ha sido condenado. Muchos tampoco han sido acusados formalmente, mientras 70 están a la espera de ser liberados o trasladados a sus países. Hasta los asesinos en serie y los terroristas más peligrosos de la cárcel de alta seguridad de ADX-Florence, la mayor de Estados Unidos, tienen más privilegios.⁴⁷

Presos que no han sido acusados formalmente de ningún delito son tratados como criminales en una institución-prisión que sigue funcionando en nuestros días. Justificando la seguridad, el poder deja de lado la justicia, «el cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber».⁴⁸ Si el poder produce saber, en el caso de Guantánamo, digamos que dicha tesis se ha llevado al extremo. Los suplicios que define el autor en el texto, han pasado de convertir a *supuestos criminales* en locos,

45. *Ibid.*, p. 258.

46. *Ibid.*, p. 260.

47. Cristina Galindo, «El manicomio de Guantánamo», *El país*, 11 de Julio de 2008.

48. M. Foucault, *Vigilar y Castigar... op. cit.*, p. 159.

literalmente. Prosigue: «este saber nuevo de calificar *científicamente* el acto como delito y sobre todo al individuo como delincuente». ⁴⁹

¿Qué sería un castigo no corporal? Se preguntaba Foucault; tal vez deberíamos ir más allá y decir: ¿Qué es más efectivo que la propia violencia? ¿qué sería menos costoso y más efectivo como elemento de control, sobre todo, un control permanente de vigilancia, como diría el autor? ¿qué mecanismo de control o estrategia, se ha convertido en saber? El miedo.

49. *Ibid.*, p. 258.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben Giorgio, *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Bauman Zygmunt, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Madrid, Paidós, 2007.
- Cruz Manuel, «¿Quién teme al miedo feroz?», *EL PAÍS*, 11 de mayo de 2014, p. 31.
- Feierstein Daniel, *El Genocidio como práctica social*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Foucault Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- _____, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- Galindo Cristina, «El manicomio de Guantánamo», *El país*, 11 de Julio de 2008.
- Hobbes Thomas, *El Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.
- Lagrange Hugues, *Demandes de sécurité*, París, Seuil, 2003.
- _____, *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'insecurite*, S/L, PUF, 1996.
- Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003.
- Nancy Jean-Luc, *Corpus*, Madrid, Arena libros, 2010.
- Pardo José Luis, «El otro cambio climático», *El país*, 29 de Septiembre 2007.
- Sontag Susan, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003.
- Sorel George, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

LA VIOLENCIA AL CUERPO. REFLEXIONES SOBRE EL PARADIGMA DE LA FOSA COMÚN

Oscar Moisés Romero Castro

Unas de las dificultades que la filosofía ha encontrado para hablar de la violencia en nuestro tiempo es la imposibilidad de nuestros recursos teóricos para conceptualizar su desenvolvimiento ontológico. Tenemos una *crítica de la violencia* con Walter Benjamín y un camino previo para su posible conceptualización con Hannah Arendt, pero ambas posturas nos ofrecen un vaivén de recursos para distinguir a la fuerza del poder y la violencia, sin situar al cuerpo como protagonista del poder afectar y poder ser afectado como lo comprende Wolfgang Sofsky en su *Tratado sobre la violencia*.¹

A lo largo de esta investigación, entendemos que una *teoría crítica de la violencia* debe dar cuenta del *cuerpo*. En seguida el *cuerpo violentado* es el espacio que nos urge aclarar como contemporáneos, porque ubicamos a México como antecedente de nuestra investigación, un lugar que en el norte y sur de su territorialidad se sitúa con *violencia* desde el año 2006,² *acto* que ejecutan los bandos criminales desde el uso intencional de la fuerza, del poder físico para causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones,³ que implican 23 homicidios por cada mil habitantes en el país.⁴

Al abordar el tema de la violencia, comprendemos el *paradigma* de la fosa común como un referente ineludible de nuestro tiempo para acercarnos a una posible conceptualización de la violencia. El *paradigma* permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático, es un *ejemplo de la realidad*, es válido en tanto que

1. Cf. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006; Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010; y Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.

2. Claudia Herrera Beltrán, «El gobierno se declara en guerra», *La Jornada*, UNAM, 12 de diciembre de 2006, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/12/12/index.php?section=politica&article=014n1pol>.

3. Véase en Etienne G. Krug *et al.*, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, OMS, 2002. p. 238.

4. Eduardo Guerrero Gutiérrez, «¿Bajó la violencia?», *Revista Nexos*, México, 2015, p. 22.

es verificable, al contrario de una lógica de universales que tiene una relación dialéctica con particulares o viceversa, el *paradigma* se sostiene por su singularidad fáctica. Por lo que se refiere a la *fosa común* podemos decir que implica un movimiento que va «de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de esta, transforma cada caso singular en ejemplar de una regla general que nunca puede formularse *a priori*». ⁵

Lo que funcionaría como evidente para denunciar a la violencia es el ejemplo de la fosa común que actúa como *paradigma*, porque una *fosa común* no es un principio hipotético, tiene una relación *a posteriori* con el mundo, Agamben afirma que «lo no-hipotético es lo que se abre en el punto en el que se *quitan* —es decir, se asumen y eliminan a la vez— las hipótesis». ⁶

Lo que implica la práctica de cavar fosas comunes en México es el dolor y el sufrimiento expuestos en los cuerpos violentados en el país. Para ejemplo las estadísticas del 2014, año que tuvo el *menor índice* de homicidios relacionados con el crimen organizado, se habla de *8004* homicidios en el país, ⁷ y aunque es una cifra muy alta e indignante, es una cifra que disminuye hasta *3 mil 265 homicidios* menos que en el año 2013. Por otro lado, el año 2011 es el periodo donde se registra el *mayor número* de incidencia con homicidios relacionados a la delincuencia organizada: se habla de *15 mil 768 homicidios* en un solo año. ⁸ Hay una gran cantidad de censos realizados por distintas organizaciones no gubernamentales pero nos detendremos en retomar una cifra contundente que usan los centros forenses del país. Se afirma que los homicidios y ejecuciones desde el año 2007 al 2014, *casi todo el periodo de la guerra contra el narco*, dan un total de *247 mil 756 muertos*, cifra que *no* considera las llamadas «víctimas invisibles». ⁹

Entonces ¿cómo referirnos a la violencia? ¿cómo referirnos a este mundo que produce *fosas comunes*, que hace del cuerpo violentado un uso que excede su espacio? Para elaborar una posible respuesta habrá que dejar en claro que nosotros somos herederos de violencias espectacularizadas, y a la vez somos parte de este acontecimiento de la violencia actual como un fenómeno de fuerza excesiva aplicada entre personas dentro del *espacio común*. Entendemos que elaborar un análisis minucioso de la *fosa común* permite entender el desenvolvimiento de la *violencia*, que afecta la relación en común de los unos

5. Giorgio Agamben, *Signatura Rerum*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 13 y ss.

6. *Idem*.

7. E. Guerrero Gutiérrez, «¿Bajó la violencia?», *op. cit.*, pp. 21-28.

8. *Ibid.*, p. 22.

9. *Idem*.

y los otros. Esto permite interrogar: ¿por qué la fosa común aparece como una práctica *común*? ¿Qué es la *violencia* cuando se cava una fosa común?

Llama la atención que el concepto de la *violencia* desde hace algunas décadas y primordialmente durante todo el siglo xx, con los distintos eventos que van desde el perfeccionamiento en los campos de exterminio y distintas prácticas técnicas, para concluir en distintos genocidios masivos alrededor del mundo,¹⁰ sobrevenga una *alerta*, una oquedad y una ausencia sobre *la teoría de la violencia*.¹¹

Como herederos de estos acontecimientos *no* hemos esclarecido el devenir de la fuerza de la violencia que arranca el existir. Para la filosofía debe de ser insoslayable hablar de la violencia, porque su deber es interrogar el fenómeno hasta las últimas consecuencias. Habrá que recordar que la historia de la humanidad también está conformada por un fenómeno tan singular que expone los rasgos de todo el detrimento que inscribe la violencia en el espacio público: desde claves del pensamiento sobre el *espacio vivido y doliente*, se entiende que *el espacio vivido es el cuerpo que siente*.¹²

Por lo cual el paradigma de la *fosa común* expone la singularidad y las consecuencias que han echado por la borda la apropiación de un *mundo* que tiene lugar, que evidencia el enajenamiento y la ruptura de los vínculos de nuestro cohabitar. Lo cierto es que somos herederos de la violencia, de sus marcas históricas: de las cruzadas hasta dos guerras mundiales, exterminio, muerte nuclear, de las prácticas más sofisticadas y tecnológicas que consolidan la evidencia de que la violencia tiene un lugar en el mundo y es un fenómeno plenamente humano.¹³

El paradigma de la fosa común que tiene constantes registros a lo largo de la historia¹⁴ degenera la existencia compartida, es una fractura que revela el

10. Sobre la línea teórica del problema del mundo y la globalización en plena violencia véase en Jean- Luc Nancy, *La creación del mundo y la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 27 y ss.

11. Entendemos el problema de la violencia en su latitud teórica, sobre la paradójica ausencia de no tener una teoría de la violencia que dé a entender el protagonismo ostensible y generalizado que ha cobrado dicho fenómeno. Lo que llamó la atención de pensadores como Benjamin y Arendt es «que no hemos alcanzado verdaderamente una comprensión filosófica sobre lo nuevos significados de la violencia desde el punto de vista de la historia de la civilización (...) desde el desarrollo científico e industrial, o en los espectáculos crecientes de agresión tecnológica contra los equilibrios de la biósfera». Véase Eduardo Subirats, *Filosofía y tiempo final*, México, Afínita, 2014, pp. 53-54.

12. Jacques Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 33 y ss.

13. En este mismo proceso «los campos de concentración y exterminio son representados como la expresión absoluta de lo siniestro. En cambio, las primeras bombas atómicas han sido elevadas a la altura de lo heroico y lo sublime». E. Subirats, *Filosofía y tiempo final*, op. cit., p. 54.

14. Tómense en cuenta los *pozos* en Gran Bretaña por la peste bubónica del siglo xiv; las

testimonio de la muerte colectiva. Esta práctica común de la fosa está envuelta por distintos acontecimientos, que van desde el sepulcro colectivo por las enfermedades continuas, desastres naturales, o por una pragmatidad política, por ocultar la atrocidad del exceso del poder de dar muerte. Lo cierto es que la *fosa común* más allá de las particularidades y de las instrumentalidades que la componen, genera la frontal disolución de la individualidad, de su espacialidad y de su memoria única: la liquidación de la identidad irremplazable, irreplicable e irreversible de cada *yo*.¹⁵

Se percibe, asimismo, este fenómeno como un acontecimiento de interrupción. Una comunidad que antes que su progreso o su desarrollo tiene que volver sobre sí con la conciencia de una desdicha constitutiva;¹⁶ porque la *crisis* que opera detrás de una fosa, el hoyo o la zanja llena de cuerpos, es la afirmación de una muerte que es, se presume o se quiere anónima.

Así, las dinámicas conceptuales, nuestras categorías, se han visto sobrepasadas y petrificadas para entender el *ser matable* en el que nos estamos convirtiendo desde el inicio del milenio.¹⁷ Porque la *vida en común*, se ha convertido en una relación de violencia que desgarrar a la comunidad política del *espacio público*.¹⁸

Como resultado habrá que afirmar con Hannah Arendt que detrás del concepto de *violencia* hay una deuda irreparable; porque nunca se le relacionó con los términos fundamentales para entender su desenvolvimiento fenomenológico, como en el caso de la *fuerza* o de la *potencia*, dos instancias que tienen un lugar en el mundo para causar un daño, porque más que adyacente, significa el desgarrar de una existencia por una fuerza deliberada que comprendemos como violencia.¹⁹

Esto hizo más problemático entender este paradigma, porque hay que tener en claro que la violencia inicia desde un *agente* hacia un *paciente*,²⁰ ostentando

fosas de los Campos de la muerte en Camboya como dinámicas de genocidio durante el régimen de Pol Pot (1975-1979); las del estalinismo en la *Gran purga* entre 1937 y 1938; las de Hart Island en EE.UU. como producto del aprisionamiento, y un largo etcétera. Véase en Joseph Cummins, *The World's Bloodiest History. Masacre, Genocide and the Scars the Left on Civilization*, Beverly MA, Fair Winds Press, 2010.

15. Arturo Aguirre, *Kaleidofonía*, Puebla, BUAP-EDAF, 2014, pp. 39 y ss.

16. Jean-Luc Nancy, *Hegel la inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena, 2005, pp. 9 y ss.

17. Adriana Cavarero, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos-UAM, 2009, pp. 20 y ss.

18. A. Aguirre y Ó. Moisés Romero, "Violencia expuesta. Consideraciones filosóficas sobre el acontecimiento de la fosa común", *Revista I+D*, Chiapas, vol. IV, núm. 8, junio, 2015.

19. Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 16 y ss.

20. Eduardo Gonzales Calleja, *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, Madrid, CSIC, 2002, p. 13.

que los fenómenos de *fuerza y potencia* forman parte de la composición de la violencia: porque se calcula una distancia, se hace una simetría del mundo, para después tener su contundencia mortal sobre el otro. Este cálculo de la fuerza mortal, se traza en un plano cartesiano para llegar a su objetivo último. El *uso de la razón* forma parte de esta serie de pasos que conforman la violencia física; una racionalidad moderna que ha construido además sistemas jurídicos y policíacos, el doble juego del mundo globalizado y a la vez unitario, occidentalizado.²¹ Al final, esta *razón* sufre imprecisiones para esclarecer el término de la *violencia*, porque encontramos que se han hecho más análisis a lo largo de la historia sobre cómo administrar la violencia antes que contenerla.²²

El paradigma de la *fosa común*, cavada en la tierra desde un uso *instrumental* de la violencia con la finalidad de generar una infraestructura para esconder al cuerpo en la tierra,²³ vista desde los estudios sobre la violencia actual, es *instrumental* o bien *absoluta*, en tanto que sus actos son mediaciones agenciadas para acelerar un proceso con la meta de obtener un fin deliberadamente perseguido. La violencia absoluta (o *gratuita* o *banab*) refiere actos cuyo fin ha sido suspendido para congraciarse a sí y en sí misma; en este sentido habrá que referirse a actos como la violencia innecesaria (crueldad) que se aplica al cuerpo sin vida inerte,²⁴ esto es lo que hemos de nombrar como el espectáculo de la violencia, el paradigma de fosa común configura un espectáculo del encimamiento de las extremidades del cuerpo, pero al mismo tiempo esconde el acto en la tierra porque es intolerable.

Con todo, se compromete una razón que fue cultivada sobre un abordaje teórico del *cálculo simétrico*, que enseña el marco referencial de la violencia en el *espacio común*; es decir, cierto es que desde la Antigüedad la *violencia* fue estudiada y comprendida, pero siempre fue denunciada como inaceptable, mediante el pensamiento y las expresiones culturales se buscó la regulación, contención o prevención (bien por el derecho, la política, la ética, la educación).²⁵ Todo ello nos sugiere que hay en Occidente una memoria de la violencia y de sus formas, además de una comprensión y resistencia. Esta perspectiva, ahora es motivo

21. Véase Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo y la mundialización... op. cit.*, p. 20. «Cada uno de los conceptos determinantes de esta interpretación de la historia del mundo se nos aparece hoy día en un estado de fragilidad reconocido por todos: el proceso, la conciencia, la posibilidad de liberar un valor y un fin en sí».

22. Son visibles en el espacio público las confrontaciones de los criminales que son el resultado de un Estado debilitado e incapaz de poner límite a los abusos y arbitrariedades de los sujetos, lo que se muestra en una lucha inevitable por la supervivencia, porque el Estado combate con más violencia, contagiando a todos los estratos de la sociedad. Este análisis lo encontramos más a fondo en W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia, op. cit.*

23. *Ibid.*, pp. 88 y ss.

24. *Idem.*

25. A. Aguirre, *Kaleidofonía, op. cit.*, pp. 39 y ss.

y objeto para considerar a la violencia en el espacio común, público, como el lugar dónde se opera la fuerza destructiva.

Actualmente hay un olvido sobre la pregunta por la violencia que deja fosas con cuerpos en el mundo, a medida que se han recubierto los brotes de violencia en nuestro país, la dificultad de la pregunta por la violencia, llegó a tal grado de desconocer cuál era la finalidad de la fuerza deliberada que se administraba.²⁶ Históricamente dicha práctica la encontramos desde el espectáculo que se elaboraba en el Medioevo sobre los ateos o los criminales, hasta llegar a los cuerpos montados y expuestos en la calle por el crimen organizado en México, como si fuera una galería de arte pública.²⁷ Sobre todo al pasar por alto el término de la violencia, también se ha pasado desapercibida la aniquilación que ocasiona sobre nuestra existencia. En estas instancias no involucramos el sentido de *fragilidad* de nuestro cuerpo vulnerable,²⁸ hasta ausentar nuestro sentir, nosotros somos *cuerpo* porque nos dolemos,²⁹ el dolor que ocasiona la fuerza de la violencia, es casi imperceptible cuando ingresamos a conceptualizar a la violencia en un análisis de la *pura* fuerza y su composición física.

La violencia reconocida por los griegos —no como una fuerza— como *hybris* es la desmesura frente al orden de los cuerpos en el mundo, el mundo griego no percibía como pura fuerza deliberada a la violencia, sino que es un acto que no permitía la armonía de los unos con los otros. Precisamente se consideraba

26. Véase en Michela Marzano, *Estudios sobre la «realidad-horror»*, México, Tusquets, 2007, pp. 37-38. Este es un estudio sobre la espectacularización de la violencia víctimas por extremistas islámicos que: «En cambio, los sacrificios humanos perpetrados por los islamistas no hacen más que encadenar una escalada sin fin de la violencia mediante la multiplicación sin fin de las víctimas. Porque el espectáculo de la violencia a menudo tiene algo contagioso, una deriva a la que es muy difícil escapar [...] Las imágenes pretenden sobre todo invadir la conciencia de los espectadores. Se ve en ellas a seres humanos que imploran por su vida. El diseño carece aparentemente de ambigüedad; se trata de suscitar el espanto y el miedo de una sociedad considerada como rica, culpable, veleidosa y decadente».

27. *Ibid.*, pp. 75 y ss. «Ni siquiera el cristianismo pudo erradicar totalmente esta inclinación. El espectáculo de las condenas a muerte fue uno de los rasgos del Occidente medieval. En la concepción de la ejecución extendida bajo el Antiguo Régimen, se hacía lo posible para reunir al mayor número posible de gente. El espectáculo empieza con la llegada del condenado encadenado, sostenido por los ayudantes del verdugo y escoltado por los guardias. Todas las miradas se dirigen hacia el que va a morir. Se imagina su miedo frente a lo que le espera o, al contrario, su fuerza de carácter. Se acechan sus últimas palabras. ¿Morirá como un cobarde o como un héroe? ¿Mostrará arrepentimiento, pedirá perdón por sus faltas al cura que lo acompaña o, al contrario, persistirá en su odio a la sociedad?»

28. Cf. A. Cavarero, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

29. Cf. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

un acto desmesurado aquel que rompía los límites, el cual no tiene una medida que mida el fenómeno.³⁰ A los griegos les asombraba demasiado cuando no se le daba sepultura digna al cadáver, para ello el cadáver tiene un lugar en su ordenamiento –habrá que recordar el caso de Héctor en la *Iliada* sobre este tema–,³¹ porque tal acto provocaba el desgarramiento de la colectividad, hay resentimiento, declinación y hambre de amenaza; en absoluto se trata del respeto y la memoria que conservaban sobre sus muertos, sobre el *cuerpo inerte*, porque en esta constante los griegos también delimitan los límites de la violencia sobre el *inerte*.³²

La cuestión para nosotros como contemporáneos es muy distinta, el *cuerpo* tiene una valoración diferente para nuestra cultura: *el cuerpo es*, en la medida que cumple con la *vitalidad*, el valor de un cuerpo radica cuando está vivo. Es así que los cuerpos violentados, cuerpos inertes o cadáveres dentro de una *fosa común* son contenedores vacíos encimados, cuerpo sobre cuerpo, es un paradigma que tiene lugar en el *espacio común* ocasionado por una fuerza deliberada, pero las formas de dirigirnos al cuerpo violentado son muy distintas durante la historia en Occidente y es lo que media el orden en una cultura.

Lo determinante en nuestra investigación sobre la violencia del *inerte* dentro de la fosa es referirnos al entramado donde los límites ontológicos son los *límites del con-vivir*. Pensemos, así, el *dolor* del otro como el límite que se exhibe, para reconocerlo como el hombre o mujer que siente el dolor. En efecto la excedencia del dolor provoca experimentar el límite de la muerte, cuando el arma con la que se ejecuta la fuerza letal, desangra el cuerpo, el ejecutante (el *agente*) aplica la violencia, hace un daño irreversible en la integridad existencial de su víctima (*paciente*).

Por lo tanto se aplican en la realidad las contradicciones del lenguaje, pues hace posible eso que la *lógica formal* nos enseña que es contradictorio e inelu-

30. En el tema de la *hybris* hay que recordar el horizonte de la Antigüedad: Mundo del límite bien delimitado, mundo del horizonte, de la *phronesis*, de la *mesotes*, y del *metron*. «La *hybris* era por excelencia la desmesura medible, y se sabía, o se podía en principio saber, si Ajax, Antígona o Creonte, César o Bruto, se pasaba de la raya, y en qué medida. Entonces, la medida es conveniencia del ser, consigo mismo. Es su modo, no su dimensión (su modo, su temperamento, su ritmo, su propia coherencia)». Véase en Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural... op. cit.*, p. 196.

31. Véase Nicole Loraux, *La ciudad dividida, el olvido de la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2008, p. 15 y ss.

32. Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010, p.75 y ss. Tras la impronta de violencia que los griegos reconocieron, apreciaron sobre todo que ante el acto violento lo que aparece es la debilidad humana, su fragilidad, observan que el hombre es un ser matable: «De suerte que esta nueva moral, esta moral de indulgencia, de la intolerancia, esta moral de la benignidad, que encuentra aquí su expresión contra la violencia divina, está abiertamente vinculada con la debilidad del hombre en general».

dible; que el hombre puede ser *objeto* y *hombre* a la vez. El *agente de la violencia* por lo tanto virtualiza el espacio del cuerpo para transformarlo en un objeto. Así *al pensar el cuerpo violentado se debe considerar a ese espacio que se duele como su límite evidente*.

Ahora la violencia y las coordenadas por donde sugerimos analizarla son desde su fenómeno más latente que tiene incidencia en nuestro *cuerpo* y a raíz de este fenómeno se llega a la imposibilidad que se concluya una *comunidad*, porque la violencia tiene un lugar en su interior. El caso concreto que nos arroja el paradigma de la fosa común es que en su *lugar* es imposible una relación de los cuerpos porque no tienen *comunicación*. Así, concebimos a la violencia como fuerza, potencia, contundencia, vigor, *energeía*, que es trasladada por un *agente* a un *paciente*, una fuerza excesiva aplicada por un individuo a otro, con intención expresa de causar efectos sobre el que padece o recibe ese tránsito de fuerza.³³

En esta investigación comprendemos a la violencia desde el *espacio común* involucrando las cifras desmesuradas de muertos al *día* en México, por la guerra contra el narco, y la lucha contra el crimen organizado por el control del territorio alrededor de todo el país. Sostenemos que la *fosa común* dado que es la consecuencia de actos excesivos de violencia, es un reflejo de una situación política, social y cultural donde se comparte una normalización de la violencia colectiva y *la ejecución de un tránsito de fuerza* deliberada en el sentido que trata de *controlar, organizar, jerarquizar y o usar disposiciones y posicionamientos de individuos en el espacio compartido, como acto a posteriori*.³⁴ Sobre todo hay registros que al menos, alrededor del mundo, se ha encontrado una fosa común en cada continente: Asia, América, Europa, África, Oceanía.³⁵

Avanzando se sugiere la vía teórica de análisis general de la violencia: evidenciar sus rasgos, sus características en los actos de *homicidio intencional* bajo una dinámica creciente que no parece ser efecto sino constituyente de esta violencia: la *fosa común*. Es así que interpretar y a la vez reconocer las violencias que nos acontecen en las diferentes territorialidades del mundo compromete a un rastreo para vislumbrar ¿qué sentido tiene el cuerpo violentado en nuestra memoria colectiva? ¿Qué entendemos por el cuerpo cuando es lanzado a la fosa?

La teoría crítica de la violencia se vierte en una encrucijada, porque debe de considerar las bifurcaciones desde el momento que se reconoce que eso a lo que se violenta en ese tránsito de fuerza es un *cuerpo que se duele*,³⁶ porque dentro de ese tránsito de fuerza de un *ejecutante* que genera un daño irreversible que atenta con su mortalidad, retrae una clarificación del devenir de la violencia

33. Cf. Eduardo Gonzales Calleja, *La violencia en la política... op. cit.*, pp. 13-14.

34. Véase *supra.*, A. Aguirre, "Nuestro espacio doliente. Sobre la violencia", en este mismo volumen de *Estudios para la no-violencia I*.

35. Véase en J. Cummins, *The World's Bloodiest History... op. cit.*, pp. 80 y ss.

36. A. Aguirre, *Kaleidofonía, op. cit.*, pp. 39 y ss.

en el mundo. Como primera intermediación el *espacio común*, *la vida en común* es donde el paradigma de la *fosa común* tiene lugar, porque es un habitáculo de seres en relación a otros seres donde la violencia se ejecuta desde la *fuerza*.

La consecuencia de seguir involucrados en el conservadurismo de un estudio de la violencia que comprende *solo un juego de fuerzas* es que anula todo el panorama ontológico que revela el muerto. Arendt tenía bien claro que ver a la *violencia* desde el entramado de la *fuerza*, lleva a confundirla fácilmente con el *poder*. Distinguimos al *poder* como aquella creación que genera vínculos, a diferencia de la *violencia* que es aquella fuerza degenerativa que rompe los vínculos.³⁷

Siguiendo este análisis no se salva en ningún momento el tratar de diferenciar tales conceptos el uno (poder) del otro (violencia), así cuando el poder trata de alcanzar fines a corto plazo utiliza la violencia, para acelerar la temporalidad en el entramado de los medios y fines, pero localizamos que el *poder* controla una fuerza sobre el otro que es justificada para alcanzar un fin.

El término *de la violencia de la fosa común se ejecuta en un espacio común*, en el cuerpo que es violentado, que se descompone cuando está inerte, que a la vez muestra la descomposición de una comunidad política que usa el *poder*, donde cree que su sentido es la violencia.³⁸ Porque el uso de la violencia y propiamente su administración forma parte del orden constitutivo de un orden universal. Eduardo Subirats afirma que la pregunta por la violencia, bajo sus múltiples figuras desde el exterminio humano hasta la *fosa común*, es la pregunta por el sentido histórico constitutivo de la vida humana.³⁹

Interrogar la figura de la *fosa común* que deja la violencia, es hacerle frente al tiempo presente, a las dimensiones objetivas de nuestra angustia frente al futuro histórico que se pierde en los límites de lo inexpresable, sinsentido de la colectividad, sinsentido presente del uso de la violencia como regla constante para el bienestar de una comunidad o para la obtención de vínculos sociales. Porque la *fosa* representa el desgarramiento de los vínculos y una vez localizados, damos lugar, al *espacio* que ocupa el cuerpo violentado.

Sin embargo, la carne vista como putrefacción hace reconsiderar la integración del *cuerpo violentado* a una perspectiva teórica que cambia, porque al momento que la violencia adquiere no solo la mirada de la *fuerza* sino de las tonalidades de la herida, la sangre, el sufrimiento, la cicatriz del testimonio, y el cadáver de la víctima, se introduce en la violencia la necesaria categorización del *espacio común* que se metamorfosea como *espacio doliente*,⁴⁰ siguiendo el pensamiento de Sofsky: «todos los hombres son iguales porque todos somos

37. Cf. H. Arendt, *Sobre la violencia*, *op. cit.*, pp.16 y ss.

38. Cf. E. Subirats, *Violencia y civilización*, *op. cit.*, pp. 61-73.

39. Cf. E. Subirats, *Filosofía y tiempo final*, *op. cit.*, p. 45

40. A. Aguirre, *Kaleidofonía*, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

cuerpos». ⁴¹ Comparten la vulnerabilidad, comparten su miedo al dolor de su propio cuerpo.

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. Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia [...] La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte. ⁴²

Se intenta, así, dar cuenta de los cuerpos violentados que amanecen inertes en Ciudad Juárez, de las cifras cualificadas, de homicidios, desaparecidos, violaciones, secuestros, amenazas y extorsiones, que se acrecientan día a día. Se han mencionado cifras de muertos que nos introducen a la situación de la violencia que acontece en el país, pero estas no cuentan las así llamadas *víctimas invisibles*. ⁴³ Sin embargo, no hablan de la exposición de los cuerpos violentados, ⁴⁴ que no se reducen a la numeración, que exponen su *espacio doliente*. ⁴⁵

Sobre esta misma dinámica reflexiva frente a la vulnerabilidad de nuestro cuerpo, una vez que la violencia aniquila todos sus rasgos de expresión, que le da muerte, el *cuerpo* que pasa a ser la materia negativa donde su extensión se expone en la singularidad de cuerpos vulnerables. Carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aún más crudamente sutiles forman parte de este dolor que nos expone así: vulnerables. ⁴⁶

Frente a esta impronta de violencia el concepto del *cuerpo (corpus)* es ahora menos claro. No solo hablamos de este cuerpo que se ha ido complejizando alrededor de la tradición, no hablamos solo del *corpus* que creemos que han

41. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., p. 9.

42. *Ibid.*, pp. 9-17.

43. Leticia Ramírez de Alba, «Primer corte preelectoral: 88 mil 361 muertos en el sexenio», *Revista Proceso*, número 1857, 2 de julio de 2012, disponible en: <http://www.proceso.com.mx/?p=309572>. Ver SIRENPED (Sistema del Registro Nacional de Personas Extraviadas o Desaparecidas) cifras de 26 mil 121 desaparecidos. En el año anterior 2014, las cifras de enero-junio son de 16 mil personas desaparecidas (véase en Alberto Morales, «SEGOB precisa cifra de desaparecidos: ascienden a 16 mil», *El Universal*, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2014/segob-precisa-cifra-de-desaparecidos-ascienden-a-16-mil-1017375.html>, 16 de junio del 2014).

44. Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003, pp. 28-29.

45. Cf. Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003, pp. 111-120.

46. Cf. A. Cavarero, *Horrorismo... op. cit.*, p. 25.

comprendido el médico o el filósofo, uno desde su alteración genética o quirúrgica y otro desde su lugar ontológico, sino del cuerpo que es violentado.⁴⁷

¿Qué es este lugar, este corpus que se violenta? Imaginemos ese hombre o mujer que antes de ser arrojado a la fosa común, antes de someterlo a un mutismo, un cuerpo inerte, un cuerpo mudo, acallado, nacido el cuerpo después de ausentado el verbo, el alma, el espíritu o en el cese de la actividad neuronal,⁴⁸ *tienen lugar* en el mundo:

El cuerpo es simplemente un alma. Un alma arrugada, grasa o seca, peluda o callosa, áspera, flexible, crujiente, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, pintarrajada, cubierta de organdí o camufala de caqui, multicolor, cubierta de mugre, de llagas, de verrugas. Es un alma en forma de acordeón, de trompeta, de vientre de viola.⁴⁹ [...] Es una colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones. Cabezas, manos y cartílagos, quemaduras, suavidades, chorros, sueño, digestión, horripilación, excitación, respirar, digerir, reproducirse, recuperarse, saliva, sinovia, torsiones, calambres y lunares.⁵⁰

Este cuerpo del que hablamos es un espacio que le implica el dolor, doliente en cuanto expresa la relación frontal entre la violencia, dolor y espacio, lugar de dolores inacabados. El *corpus* insiste, siente y se sostiene:

El cuerpo puede volverse hablante, pensante, soñante, imaginante. Todo el tiempo siente algo. Siente todo lo que es corporal. Siente las pieles y las piedras, los metales, las hierbas, las aguas y las llamas. No para de sentir... Sin embargo, la que siente es el alma. Y el alma siente, en primer lugar, el cuerpo.⁵¹

El cuerpo no es una dualidad de alma y cuerpo. Se necesita de un cuerpo que siente en su totalidad, para arraigarnos a este mundo compartido; un mundo que se siente. El violentado reclama su espacio, se hace espacio, «porque esta tenencia o este su cuerpo, sujeto de violencia, es en la ineludible manera de ser espacio expuesto, fragilidad doliente de este espacio que es la manera de tenerse».⁵²

47. Véase en A. Aguirre, *Kaleidofonía*, *op. cit.*, pp. 23.

48. Cf. *ibid.*, pp. 45 y ss.

49. Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 167.

50. *Ibid.* p. 23.

51. *Ibid.* p. 15.

52. A. Aguirre, *Kaleidofonía*, *op. cit.*, pp. 50 y ss.

Pensemos ahora a la violencia como un lugar que expone su fuerza letal, el paradigma de la fosa común, el cuerpo que irremediamente es sometido a una maquinaria conceptual que compromete su existencia, lo cosifica como deshecho, como materia bofa, animal de carga, materia estúpida, resto del alma...⁵³ Hoy los actos violentos alrededor del mundo hacen de esta línea discursiva una apropiación práctica, hemos construido a la vez que erigido una teoría del *cuerpo* que históricamente es la carga de la existencia, porque:

No tiene sentido hablar de cuerpo y de pensamiento separadamente uno del otro como si pudiesen ser subsistentes cada uno por sí mismos: no son otra cosa que su tocarse uno a otro, el tacto de la fractura de uno por otro, de uno en otro. *Ese toque es el límite, el espaciamiento de la existencia.*⁵⁴

El *límite de la existencia* al que se refiere Jean-Luc Nancy es franqueable, en el momento que hay en la colectividad una experiencia del *simulacro* por el cuerpo. El cuerpo desde antiguo ha sido relegado a un objeto, Occidente recuerda con Simone Weil, en el texto de «La *Iliada* o el poema de la fuerza», que el cuerpo se convierte en objeto por la violencia de su

fuerza —que es esa x que transforma a todo el que se ve sujeto a ella en una cosa. Ejercida hasta el límite, convierte al ser humano en una cosa en el sentido más literal de la palabra: hace de él un cadáver. Alguien estaba aquí y al minuto siguiente aquí ya no hay nadie [...].⁵⁵

El cuerpo ha sido cosificado hasta el punto de ser una maquinaria de muerte, pero también de las prácticas más sofisticadas de la violencia, el cuerpo una vez cadáver, la extensión que ocupa un lugar en el mundo es un desecho que históricamente se reafirma una y otra vez, hace de su paciente una x cualquiera, reducible a una objetivación, es la reducción de *cualsea* que se somete a una fuerza deliberada, es una x, siguiendo este razonamiento, si toda x es un objeto que se somete a la fuerza deliberada por lo tanto cualquier hombre que se somete a la fuerza, es un objeto, un medio sin fin en sí mismo.

Nos convencemos que al ingresar en una línea discursiva de la muerte constante que históricamente objetiva al cuerpo, revela el detrimento de un pensamiento que dé cuenta de la existencia compartida, si el cuerpo se muestra

53. Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, pp. 28-29.

54. *Ibid.*, p. 30. (El subrayado es mío.)

55. Simone Weil, «La *Iliada* o el poema de la fuerza, México», UAM, 29 de abril de 2013, disponible en: <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/feb2001/selva.html>

investido por una consideración repugnante, estorbosa o como carga para la existencia, no es extraño que actos crueles sobre el cadáver quieran llegar hasta el punto de deshacerse de todo su lugar, marcas o huellas que representen que una vez ocupó el mundo en vida,⁵⁶ es así que nos apropiamos del espacio doliente, de la violencia del espacio común para restituir una argumentación que explique su violencia.

Comprender al cuerpo y su violencia, debe considerar la proximidad que tenemos con la fosa común que desnuda esta violencia, fuerza deliberada con el interés de fulminar la vida del otro, que da lugar a que toda la sustancia de tal evento sea en su *espacio del cuerpo violentado*.⁵⁷

El cuerpo frente a lo simbólico de la guerra contra el narco, la guerra del franquismo, la guerra del islam, la guerra contra el comunismo, etcétera, se produce una lógica en donde este discurso simbólico trata de borrar nuestro espacio, al final, el cuerpo del otro es el enemigo, ya se llame opositor político, criminal, víctima o chivo expiatorio.⁵⁸ Nos queda claro que el poder de alterar la temporalidad del otro para darle muerte, no es un poder que hoy solo administran las autoridades en México, sino cualquiera que se empodera, para ejemplo: la figura del *sicario*, que es al mismo tiempo la exaltación de esta *cultura de la violencia* a la que nos hemos introducido, muchas de sus matanzas son el producto de la simple espectacularización de la violencia.⁵⁹ Las víctimas y muchos de los cuerpos lacerados que se encuentran expuestos en diferentes puntos de México son causa de esta violencia.⁶⁰

56. Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 10. Sobre el tema del cuerpo «este advenimiento de *nihilismo*, más allá de cuyo horizonte el pensamiento contemporáneo y su praxis (su «política») no han avanzado todavía un solo paso. Por el contrario, lo que este intenta pensar como lo místico, o lo sin fundamento, [...] es simplemente una representación del pensamiento fundamental de la onto-teo-lógica». Es una experiencia metafísica.

57. Cf. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006, p. 62.

58. Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 12 y ss.

59. Una cifra que nos alerta en solo un año (2011). De las víctimas del crimen organizado es que hubo un registro de 12,903 fallecimientos vinculados con hechos criminales. Véase en Tania L. Montalvo, *El 43% de las muertes del crimen organizado se concentran en 17 municipios*. CNN, México, 11 de enero de 2011, disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/01/11/el-43-de-las-muertes-del-crimen-organizado-se-concentran-en-17-municipios>

60. En los últimos cinco años, México ha registrado por lo menos 47,515 muertes vinculadas con hechos criminales de diciembre de 2006 a julio de 2011, según cifras de la Procuraduría General de la República. La Comisión Nacional de Derechos Humanos ha alertado sobre la desaparición de alrededor de 5,300 personas desde 2006 hasta abril del 2011. Véase entrevista hecha por: Charles Bowden, *El Sicario revela cómo funciona el crimen organizado en México*. CNN, México, 24 de febrero de 2012, disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/02/24/el-sicario-revela-como-funciona-el-crimen-organizado-en-mexico>

Con todo, proponemos que el paradigma del cual nos apropiamos para entender la violencia, es la fosa común, tema que involucra y pone en relieve este espacio doliente que guarda proximidad hacia nosotros, reafirma la labor de la filosofía frente al acto de cavar fosas en la tierra para esconder cuerpos violentados, nos permite evaluar que ahora no solo es la fuerza que se manifiesta en el contacto físico altera la temporalidad del cuerpo, sino su entramado consecuente que es la imposibilidad de que haya vida en común. El análisis de las víctimas que terminan en una fosa común, precisamente debe considerar cómo es que este paradigma por sí solo altera la vida en común, que rompe los vínculos a la vez. De esta manera, resulta que el vínculo que tiene la fosa común como la comunidad es la violencia del cuerpo, lo que comparten es la violencia ya sea del cuerpo vital o del cuerpo inerte, porque ambas franquean el límite más evidente de la vida y la muerte: el cuerpo expuesto en el mundo.⁶¹

Tras este recorrido entendemos que la violencia no es solo fuerza o energía, la violencia es, porque anula o frustra sus propósitos, en lugar de ejercerlos o realizarlos. Cuando su resultado es desperdicio en lugar de producción, destrucción en lugar de construcción, no la llamamos energía o poder, sino violencia.⁶² Es así que la fosa común nos revela las intenciones destructivas sobre el espacio del otro común que revela la violencia en acto.

61. Cf. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 152.

62. Véase *supra.*, Vittorio Bufacchi «Dos conceptos de violencia», en este mismo volumen de *Estudios para la no-violencia I*. («Two Concepts of Violence», *Political Studies Review*, Volumen 3, Issue 2, 2005, pp. 193-204.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben Giorgio, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- _____, *Signatura rerum*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Aguirre Arturo, *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*, Madrid-Puebla, BUAP-EDAF, 2014.
- Aguirre Arturo y Romero Ó. Moisés, “Violencia expuesta. Consideraciones filosóficas sobre el acontecimiento de la fosa común”, *Revista I+D*, Chiapas, vol. IV, núm. 8, junio, 2015.
- Arendt Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.
- Benjamin Walter, *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Bowden Charles, «El Sicario revela cómo funciona el crimen organizado en México, CNN», México, 24 de febrero de 2012, disponible en <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/02/24/el-sicario-revela-como-funciona-el-crimen-organizado-en-mexico>
- Bufacchi Vittorio, «Two Concepts of Violence», *Political Studies Review*, vol. 3, Issue 2, 2005.
- Cavarero Adriana, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos-UAM, 2009.
- Cummins Joseph, *The World's Bloodiest History. Masacre, Genocide and the Scars the Left on Civilization*, Beverly MA, Fair Winds Press, 2010.
- Derrida Jacques, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Etienne G. Krug et al., *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, OMS, 2002.
- Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- González Calleja Eduardo, *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, Madrid, CSIC, 2002.
- Guerrero Gutiérrez Eduardo, «¿Bajó la violencia?», *Revista Nexos*, México, 2015.
- Herrera Beltrán Claudia, «El gobierno se declara en guerra», *La Jornada*, UNAM, 12 de diciembre de 2006, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2006/12/12/index.php?section=politica&article=014n1pol>
- Loraux Nicole, *La ciudad dividida, el olvido de la memoria de Atenas*, Madrid, 2004.

Marzano Michela, *Estudios sobre la «realidad-horror»*, México, Tusquets, 2007.

Montalvo Tania L., «El 43% de las muertes del crimen organizado se concentran en 17 municipios». CNN, México, 11 de enero de 2011, disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/01/11/el-43-de-las-muertes-del-crimen-organizado-se-concentran-en-17-municipios>.

Morales Alberto, «SEGOB precisa cifra de desaparecidos: ascienden a 16 mil», *El Universal*, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2014/segob-precisa-cifra-de-desaparecidos-ascienden-a-16-mil-1017375.html>, 16 de junio del 2014.

Nancy Jean- Luc, *La creación del mundo y la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003.

_____, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006.

_____, *58 indicios sobre el cuerpo*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

_____, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003.

_____, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003.

_____, *Hegel la inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena, 2005.

Ramírez de Alba Leticia, «Primer corte preelectoral: 88 mil 361 muertos en el sexenio», *Revista Proceso*, número 1857, 2 de julio de 2012, disponible en <http://www.proceso.com.mx/?p=309572>.

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

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

Subirats Eduardo, *Filosofía y tiempo final*, México. Afínita, 2014.

Weil Simone, «La *Iliada* o el poema de la fuerza», México, UAM, 29 de abril de 2013, disponible en <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/feb2001/selva.html>

VIOLENCIA, DOLOR Y FRAGILIDAD

Laura Gómez Muñoz*

No hay taller en Europa, ni granja solitaria ni case-ría en el fondo del bosque, de donde no hayan arrancado a un hombre para que intervenga en la lucha, y cada uno de estos hombres, a la vez, está unido a otros con vínculos del sentimiento; hasta el más humilde emana, desde su ser, tanto calor que cuando él desaparece, todo se torna más frío, más solitario, más vacío.

Stefan Zweig, *El mundo insomne*

I. El presente ensayo tiene como objetivo una reflexión acerca de la violencia actual, para ello hemos dividido el trabajo en dos partes, la primera abordará el concepto de violencia y su relación estrecha con el dolor; la segunda parte intentará evidenciar algunas características propias de la violencia que hoy en día nos acoge.

Escribir acerca de la violencia, y más en estos tiempos, podría parecer baladí. La vorágine informativa con la que los medios de comunicación nos avasallan, el sentimentalismo impasible que inunda las conversaciones de la gente, la insistente llamada a comprometernos con las causas humanitarias, etcétera, ha banalizado la violencia al grado de encubrir los problemas verdaderamente acuciantes. De ahí la importancia que posee una tematización filosófica sobre la violencia. ¿Qué es la violencia, a qué responde y es posible hablar de una diferencia entre la violencia de antaño y la de hogaño? ¿podemos eliminar la violencia? Interminables preguntas surgen en torno a la violencia, tema difícil, puesto que su existencia parece ser inmanente al ser humano.

Bien sabido es que Aristóteles definió al hombre como *animal racional*, empero, ¿qué podemos entender por ello: fue una simple definición o un conocimiento profundo acerca del ser humano? El hombre racional que desde la modernidad se ensalzó como paradigma universal; aquel que Schopenhauer,

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Nietzsche y Freud se encargaron de poner en entredicho; ese hombre al que la propia historia, tiempo después, se encargó de enterrar junto a los miles de judíos muertos por el Holocausto, pone en evidencia la contradicción en la que vive el humano. El hombre no puede soslayar la parte irracional que lo caracteriza, esa voluntad que nos maneja y hace desear lo que no queremos, esos impulsos e instintos bestiales que desgarran el interior del hombre, ese inconsciente que nos hace trastabillar. Con todo, ¿dónde podemos ubicar a la violencia? ¿Podríamos decir que la violencia es un rasgo que el humano comparte con el animal? ¿Que la violencia pertenece al ámbito más animal, más irracional del hombre? O, por el contrario, ¿es el hombre el único ser signado por la violencia?

El filósofo rumano Cioran afirmaba que «en la escala de las criaturas solo el hombre puede inspirar un asco perdurable». ² ¿Por qué razón al ver a dos animales luchar hasta morir no nos causa tanto sobresalto como ver a un hombre atacando a otro? Porque el acto de aquel responde a un instinto, el animal carece de un intelecto que le permita discernir y deliberar su comportamiento, por el contrario, el ser humano lo tiene, y no solo lo elude en pos de la barbarie sino que lo utiliza con el afán de generar grandes agravios. Si la violencia nos sorprende tanto es porque debería ser la característica menos humana y, sin embargo, es la más humana.

Sin más preámbulo, será conveniente comenzar a acotar nuestro tema. La palabra *violencia*³ proviene del latín *violentus*, donde *vis* significa *fuerza* y *olentus* significa *abundante en*, por ello, entenderemos por violencia un acto de fuerza, específicamente humano, dirigido hacia otro, deliberado e intencional. Dentro de algunas de sus características podemos encontrar que es contagiosa, va en incremento, tiende a ser compartida, la violencia jamás es de uno, necesita ser observada e incluso admirada. En la violencia ocurre una cosificación, y debe ser así para que el agresor no sienta culpa ni remordimientos;⁴ pero, primordialmente, la violencia genera dolor.

En la actualidad, es posible notar que el dolor ha quedado desacreditado, y muchas han sido las causas. Por una parte, desde la modernidad y su idea de progreso, se buscó por todos los medios erradicar cualquier tipo de sufrimiento humano.⁵ El uso excesivo, hoy en día, de anestésicos y analgésicos prueban el temor que el dolor suscita. Del otro lado, la tradición se ha encargado de rechazar al dolor sobrecargándolo de sentido. El dolor ha sido visto como una experiencia *más allá de lo humano*, el dolor no es dolor sino amor, compasión,

2. Emil. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Punto de lectura, 2001, p. 55.

3. Guido Gómez de Silva, «Violencia», *Breve diccionario etnológico de la lengua española*, México, FCE, 1998, p. 721.

4. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006, pp. 90-92.

5. David le Breton, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 20.

fidelidad, castigo, devoción, redención: «el dolor es considerado como un medio de autosuperación ascética, como fuego purificado o como maestro de la moral. Hay que soportarlo con piadosa resignación». ⁶ Y ¿qué decir de los sobreabundantes discursos burgueses acerca de la felicidad, el confort y el bienestar?

Como reflejo de todo ello, podemos percatarnos de la nimia importancia que posee la víctima en relación al agresor; en un atentado violento, las investigaciones menos importantes, las últimas preguntas van dirigidas a la experiencia padecida por la víctima. Incluso, la práctica psicológica —que debería ser la más interesada y la más concedora de las cuestiones humanas— solo busca explicitar el dolor para olvidarlo y superarlo. En suma, el rechazo y la negación del dolor han dado como resultado su completa incomprensión e insensibilidad. Ante ello, Félix Duque dice: «inhibir el dolor es inhibir la memoria de la colectividad humana». ⁷

Sofsky sostiene que «la verdad de la violencia no reside en el hacer, sino en el padecer», ⁸ empero ¿qué debemos entender por ese padecimiento que la violencia genera, por ese dolor? Es demasiado conocido que existe un *dolor físico*, correspondiente al cuerpo orgánico; y un *dolor psicológico o sufrimiento* que engloba todo lo referente al psiquismo. Ahora bien, ¿qué tan cierta es esta definición? Dice le Breton:

Incluso si afecta solo a un fragmento del cuerpo, aunque no se trate más que de una muela cariada, el dolor no se contenta con alterar la relación del hombre con su cuerpo, se expande más allá, anticipa los gestos, atraviesa los pensamientos: contamina la totalidad de la relación con el mundo. ⁹

Podemos decir que el dolor producido por una violencia no es solo físico, sino que afecta nuestra posición en el mundo, la reduce y nos aleja de él, lo vuelve incierto, abismal e inseguro; nos destroza y despersonaliza, nos hace un objeto, una nulidad, niega nuestra existencia; es una experiencia de desarraigo, desamparo, desesperación, impotencia; en el dolor nos convertimos simplemente en cuerpo, un cuerpo frágil que no controlamos, que ha perdido sus capacidades pero nos mantiene apresados; rompe con todas las esperanzas del mundo, asesina al alma, devasta nuestra condición humana; el dolor no pasa sin dejar su huella, permea todo nuestro pasado y futuro, es irreversible. ¹⁰ Dice Jean Améry: «el haber visto al prójimo volverse contra el

6. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., p. 66.

7. Félix Duque, *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 82.

8. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., p. 66.

9. David le Breton, *Antropología del dolor*, op. cit., p. 27.

10. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., pp. 71 y ss.

prójimo engendra un sentimiento de horror que permanecerá grabado para siempre en el torturado». ¹¹ Podemos decir que el dolor es tan absoluto como el placer de la violencia.

Quizá no sea gratuita la distinción que Aristóteles realiza entre los que tienen palabra y pueden decir lo que está bien y lo que está mal, y los que tienen voz y solo pueden expresar el dolor. ¹² El dolor no puede apalabrarse ni representarse, únicamente puede ser expresado a través del cuerpo, por sus gestos, gritos y quejas. «[El dolor es] violencia nacida en el propio centro del individuo, su presencia lo desgarrar, lo postra, lo disuelve en el abismo que abre en su interior o lo aplasta con el presentimiento de una inmediatez privada de toda perspectiva». ¹³

II. Que la violencia ha existido en todos los tiempos es un hecho indudable, basta con pasar revista a la historia: «Lo atestiguan, entre otros signos, las torturas y las hogueras de la Inquisición, la destrucción masiva de los indios de América del Sur y del Norte, los innumerables crímenes de la trata de esclavos y las matanzas perpetradas durante las guerras de colonización». ¹⁴

No obstante, aquellos actos violentos que el humano ha sido capaz de realizar, respondían a lo que Wolfgang Sofsky llama *violencia instrumental*, caracterizada por servir como medio para un fin, hay intereses y objetivos detrás que una vez realizados hacen cesar a la violencia. ¹⁵ Un ejemplo de esta violencia es la búsqueda de incremento de las riquezas por medio de las colonizaciones, las guerras, los saqueos, los asaltos, secuestros etcétera, incluso los juegos romanos tenían una finalidad; o a una *violencia absoluta*, la cual se identifica porque su finalidad está en sí misma, aunque sí pueda ser premeditada, la razón es utilizada para incrementar la violencia, no tiene ningún otro objetivo más que el violentar, no hay razones ni justificaciones, es crueldad pura. ¹⁶ En la violencia absoluta el hombre encuentra un incremento de sí mismo, experimenta una conciencia casi orgiástica, encuentra su mayor libertad en tanto se convierte en «señor de la vida y de la muerte». ¹⁷ Ejemplo de esta violencia son los cruentos torturadores y asesinos como el Marqués de Sade o Gilles de Rais, e incluso, podrían ser los ahora llamados *asesinos seriales*.

11. W. Sofsky, «el haber visto al prójimo volverse contra el prójimo engendra un sentimiento de horror que permanecerá grabado para siempre en el torturado», *ibid.*, p. 79.

12. Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 13.

13. D. Le Breton, *Antropología del dolor*, *op. cit.*, p. 23.

14. Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 18.

15. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, *op. cit.*, p. 52.

16. *Ibid.*, pp. 52-53.

17. *Ibid.*, p. 57.

La psicología, la psiquiatría y la criminológica se han encargado de generar categorías médicas tales como *enfermo mental*, *psicópata* o –la más nueva– *sociópata* para designar a un grupo de personas cuyos actos –en particular violentos o peligrosos– escapan a explicaciones racionales. Lo único que hacen es encubrir el problema buscando chivos expiatorios, para así generar una tranquilidad colectiva: la violencia es producida por un grupo pequeño de seres enfermos a los que hay que encerrar y estudiar, eludiendo los problemas de mayor profundidad.

Pero nuestra actualidad se distingue por una nueva forma de violencia. Muy cierto es que la barbarie no siempre se ha relacionado con la violencia, con lo inhumano, con la transgresión de los valores, con lo incivilizado; nuestra concepción de *barbarie* es muy moderna.¹⁸ Empero, partiendo de esta idea ¿qué podríamos decir de la siguiente afirmación de Diderot?: «Es mucho más fácil para un pueblo civilizado volver a la barbarie que para un pueblo bárbaro avanzar hacia la civilización».¹⁹ ¿Podríamos decir que la violencia que hoy en día nos acoge es un retroceso de la civilización o, más bien, ni siquiera hemos podido alcanzar la civilización? ¿O quizá la violencia sea el producto de una *civilización enferma*?

Nuestra actualidad es vasta en la realización de actos violentos cuya principal intención radica en frenar el aburrimiento y el tedio que se tiene, tal como lo pone en evidencia Michela Marzano en su impactante análisis sobre la *realidad-horror*. ¿Cuál es el sentido de la violencia actual? Ahora existe un tipo de violencia que, siguiendo a Hannah Arendt, bien podríamos llamar *banal*, la cual poco tiene que ver con la intención de destrucción o con el disfrute de la crueldad –como en la violencia instrumental o absoluta–, no tiene ningún sentido, ningún objetivo, ninguna razón sino la diversión y el ocio. ¿Podría alguien ejercer violencia por el solo hecho de que pueda hacerlo? Si ahora la libertad radica en el poder, es decir, en la posibilidad de acción, y si la cultura se ha comprendido erróneamente como una forma de limitación, de coerción, de sumisión, ¿la violencia no representa la máxima expresión de libertad?

Por otro lado, nuestra época no ayuda, ¿será posible romper con la violencia, o más difícil aún, con la indiferencia que los medios de comunicación se han encargado de propagar? ¿De qué forma superar la *ética indolora* que hoy en día nos acoge y reactivar la empatía, la solidaridad, la condolencia? Dichas respuestas sobrepasan el objetivo de este ensayo, lo que evidenciaremos será únicamente un sucinto panorama.

Félix Duque analiza dos categorías importantes para la época: el terror y el horror, en donde al *terror* no hay que entenderlo con la connotación que los medios de comunicación nos han transmitido, es decir, como un espectáculo,

18. Véase, R. P. Droit, *Genealogía de los bárbaros*, *op. cit.*

19. Diderot, *apud.* Michela Marzano, *La muerte como espectáculo: La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*, Barcelona, Tusquets, 2010, p. 61.

como un *terror domesticado*; lo que comúnmente se nos muestra como terror ha velado el verdadero sentido, lo ha convertido en horror, donde el sujeto lo tiene todo controlado, nada afecta su mundo: es solo un «sentimiento medroso de la exasperación del asco, de la repugnancia».²⁰ En cambio en el terror se pierde la propia autonomía, se pone en cuestionamiento nuestra realidad, nuestra concepción del mundo, no es posible domeñarlo. Ahora, los medios de comunicación se han encargado de evidenciar únicamente representaciones de horror y no de terror.²¹

La proliferación de violencia entendida como horror, llevándonos a la saturación, nos ha anestesiado, nos ha hecho indiferentes. Las mayores calamidades son presentadas continuamente en *spots* publicitarios, dice Duque: «Un choque colectivo de autos es mostrado como si se tratara de una orgía colectiva entre seres humanos (o mejor: sus miembros sangrantes) y máquinas reventadas».²²

¿La violencia nos anestesia ante el sufrimiento, nos inmuniza, nos hace indiferentes al otro? O, por el contrario, ¿la condición de posibilidad de la violencia es la *cosificación* del otro, su previa anulación como humano, como un igual? Sea cual sea la respuesta, podemos estar seguros de algo: la violencia es el acto más inhumano que solo el humano puede cometer.

Finalmente, debemos pasar a la situación que más perplejos nos deja: la indiferencia. Como ya se ha evidenciado, la violencia siempre ha existido, no es un fenómeno actual, sin embargo, la forma en la que reaccionamos ante ella sí lo es. Jacqueline de Romilly ha realizado un formidable estudio acerca de la violencia en el mundo griego, en el que pone de manifiesto las funciones principales que tenía la tragedia griega, a saber, recusar la violencia. Dice: «Los griegos no eran ni santitos, ni tranquilos burgueses, ni optimistas proclives a pensar que el mundo iba perfectamente. ¡No! Confrontados a la existencia de la violencia y capaces de percibir sus horrores, ¡crearon un género literario apto para protestar contra ella de forma inolvidable!».²³

Esto fue posible –dice Romilly– en virtud de lo que los griegos llamaban *epieikeia*, una disposición interior dirigida hacia al otro que va más allá de la justicia,²⁴ y que tiempo después devino en el concepto: benignidad. El griego era solidario y podía condolerse con el otro porque al comprender su fragilidad como humano, como ser mortal, como ser matable, entendía la debilidad del otro; la fragilidad de un hombre es la fragilidad de todos los hombres. «La originalidad del

20. Félix Duque, *Terror tras la postmodernidad*, *op. cit.*, p. 28.

21. *Ibid.*, p. 31.

22. *Ibid.*, p. 77.

23. Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010, p. 60.

24. *Ibid.*, p. 23.

pensamiento griego consiste en haber hecho así de la debilidad misma del hombre el fundamento de lo que constituye moralmente su grandeza».²⁵

En relación con la tragedia griega podemos notar de qué manera el arte logra anteponer a lo inhumano, lo más humano. El arte debe crear nuevos valores, y derrocar los antiguos.²⁶ Debe evitar la normalización de la violencia como lo ha hecho la tragedia griega. El problema de nuestra actualidad es que el arte ya no posee ninguna fuerza, ha caído en una existencia cuyas finalidades son puramente consumistas, alienantes y aletargantes, ya no es ni catártico ni revulsivo.²⁷

Esta actitud nuestra de indiferencia, despreocupación, insensibilidad ante la violencia parece consecuencia del exacerbado individualismo que prevalece en sociedades globalizadas. Hoy en día, nos encontramos en las antípodas de la frase de Terencio: lejos de estar en la capacidad de afirmar «soy un hombre y nada humano me es ajeno»,²⁸ asentimos con firmeza y seguridad: *todo me es ajeno, excepto yo*. Los medios de comunicación se han encargado de transformar a los hombres en meras cifras y estadísticas, hemos olvidado el sentir doloroso de tan solo un hombre. Sabemos que la violencia de nuestra época es exacerbada, está fuera de control pero no lo queremos ver, y no lo queremos ver para poder seguir viviendo tranquilos; «hoy sabemos –¡oh, doloroso conocimiento, que nos pesa como culpa nuestra!– que hemos sido muy desmemoriados, muy despreocupados, y muy indiferentes».²⁹ Nuestra época está en ebullición, y nadie debe permanecer impasible.

En efecto, bien sabemos que no es posible erradicar totalmente la violencia, la búsqueda e incitación a la paz perpetua resulta una ingenuidad, e incluso, un peligro, basta recordar la contra utopía que Huxley imagina –¿presagia?– en *Un mundo feliz*. Sin embargo, lo que siempre resultará posible será denunciarla y evidenciarla como indeseable. «Si se es un hombre, no se debería reír uno de las adversidades de otro, sino compadecerlas».³⁰

25. *Ibid.*, p. 75.

26. Félix Duque, *Terror tras la postmodernidad*, *op. cit.*, p. 78.

27. *Ibid.*, p. 32.

28. Terencio *apud* Jacqueline de Romilly, «soy un hombre y nada humano me es ajeno», *op. cit.*, p. 78.

29. Stefan Zweig, *El mundo insomne*, Buenos Aires, Claridad, 1994, p. 61.

30. Eurípides *apud* Jacqueline de Romilly, «Si se es un hombre, no se debería reír uno de las adversidades de otro, sino compadecerlas», *op. cit.*, p. 76.

BIBLIOGRAFÍA

- Romilly Jacqueline de, *La Grecia antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010.
- Droit Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Duque Félix, *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004.
- Gómez de Silva Guido, «Violencia», *Breve diccionario etnológico de la lengua española*, México, FCE, 1998.
- Breton David le, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- Cioran M. Emil, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Punto de lectura, 2001.
- Marzano Michela, *La muerte como espectáculo: La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*, Barcelona, Tusquets, 2010.
- Rancière Jacques, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Sofsky Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006.
- Zweig Stefan, *El mundo insomne*, Buenos Aires, Claridad, 1994.

EL CUERPO DOLIENTE Y EL PODER DE LA TORTURA

Arturo Chávez Flores*

Introducción

Se ha calificado a la época actual, no solo a nivel mundial sino que también en México, como una época de violencia. La violencia es actualmente omnipresente. Y los datos que diariamente escuchamos sobre formas específicas de violencia: muertes y fosas comunes, homicidios, tortura, feminicidios, violaciones, agresión, etcétera, han ido creciendo numéricamente, sobre todo en la última década y específicamente en el último sexenio presidencial y, de igual manera, en el presente sexenio. Por otro lado, el dolor provocado a la víctima, no solo corporal, tomando en cuenta al cuerpo como un organismo, físico, sino también el daño moral y espiritual ejercido sobre la víctima, así como a su entorno: pareja, hijos, padre; así como a familiares cercanos a quien sufre ese dolor, se hace presente y se sufre con el sufriente.

Somos personas frágiles que ante la violencia ejercida sobre nosotros fácilmente somos sometidos, vulnerados, humillados; pero también pertenecemos a una sociedad que sufre la violencia y que, incluso, la ejerce en nombre del orden y del bien-estar común. Por lo que la reflexión sobre la violencia no se puede hacer esperar. Nos preocupamos, hablamos de la violencia, pero la reflexionamos poco. La violencia, como centro de la reflexión, no ocupa un espacio. Pero tampoco es algo que debe ser estudiado como un fenómeno, en cuanto acto, es algo pensado y ejercido con un propósito. Tiene medios y fines específicos. Y como una forma de expresión de la fuerza desmedida, el ejercicio de un poder.

La violencia ejercida de forma física, sin descartar cualquier otra forma de violencia, es la demostración más intensa del poder. De ese poder que ejerce el otro y que afecta directamente al centro de la existencia de la víctima: su cuerpo. Por lo que el campo de estudio de la violencia ocupa un lugar importante en la

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

política y en la ontología, ya que ese sufriente no es solo un cuerpo reemplazable, un número más que se añade a una lista, o un *sin-espacio* en una fosa común. Se trata de un cuerpo que sufre, un ser humano que en toda su dimensión de *ser* se expresa sufriente. Somos cuerpo; pero somos un cuerpo frágil. El cuerpo, así, sufre violencia y, el hombre es víctima debido precisamente a que es cuerpo.

Pero, ¿cuál es el tipo de violencia que se sufre en la tortura? ¿se diferencia de otros tipos de violencia?; en relación con el cuerpo, ¿el tipo de sufrimiento y dolor padecido en la tortura es diferente al del homicidio? Habrá que definir el tipo de violencia, si es que hay una diferencia, con otras formas padecidas e interrogarnos por ese concepto de *cuerpo* que padece y sufre tortura.

La tortura es ejercida, como una forma de violencia, sobre el cuerpo, pero a diferencia del homicidio, en donde se termina con un muerto, acto de por sí ya aberrante, en la tortura, ese cuerpo sufriente es dañado sin poner ni atisbar un límite. Donde el límite será dejar descansar ese cuerpo, por parte del torturador, pero para volver a ser nuevamente sometido a los actos violentos.

El dolor sufrido por el cuerpo, como dolor físico, que se produce en el momento de la tortura, es una vivencia que afecta a toda la corporalidad, pero al mismo tiempo a todo el ser; es la vivencia de un desgarramiento corporal, que además se prolonga en un futuro debido a sus consecuencias. Se lleva consigo el testimonio, la memoria, de esos instantes en que se llegó anhelar la muerte.²

La tortura en México

A pesar de no contar con *cifras oficiales*, se menciona que ha incrementado, desde 2006 hasta la actualidad, en 500%.³ Tener cifras confiables sobre la tortura en México se torna difícil ya que esta, al igual que otros actos violentos recibidos, no son comúnmente denunciados y, los que llegan a denunciarse, se clasifican como *lesiones* o *abuso de autoridad*. Según los datos de la CNDH,⁴ en 2009 se reportaron 33 casos de tortura, en 2010, 10 casos y en 2011 fueron un total de 43 casos. Pero, de acuerdo con El colectivo contra la tortura y la impunidad, desde 2006 hasta 2012, se han documentado 253 casos de tortura. Número que es triplicado con respecto al dato anterior. Esto nos conduce ya

2. Muchos que han sido torturados terminan quitándose la vida, en algún momento, por el sufrimiento continuado a pesar de haberse reinsertado en la sociedad. Aunque no se tienen estadísticas sobre estos hechos.

3. Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos en la declaración del Presidente de la CNDH en el 20 aniversario de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, citada por *El Universal*, el 15 de agosto de 2012.

4. Amnistía Internacional, «Magnitud de la tortura», en *Culpables conocidos y víctimas ignoradas. Tortura y maltrato en México*, Madrid, 2012, p. 4.

a una dificultad conceptual, y que debemos contemplar al abordar nuestro tema de reflexión: ¿cuál es la definición de tortura?

El objetivo principal, de la tortura, de acuerdo a definiciones oficiales, es la obtención de información, castigo o intimidación, pero tiene también un propósito central: aniquilar la resistencia del sujeto. La tortura debilita el cuerpo, el estado emocional y espiritual de las personas a través de la violencia ejercida sobre él, con la finalidad de desgastar y eliminar de ella su dignidad, así como la forma de expresarse. Y para ello se emplean medios que pueden ser, desde los golpes hasta el empleo de los instrumentos más sofisticados, para producir gradaciones crecientes de dolor físico, intentando llegar al límite de la resistencia de la víctima, pero sin llegar a la muerte. Y se le ha definido, de acuerdo a la ONU, como:

Todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a estas.⁵

Y, de acuerdo al Artículo 3º, la definición de tortura, se describe de la siguiente manera:

Comete tortura el servidor público que, con motivos de sus atribuciones, inflija a una persona dolores o sufrimientos graves, sean físicos o psíquicos con el fin de obtener, del torturado o de un tercero, información o una confesión, o castigarla por un acto que haya cometido o se sospeche ha cometido, o coaccionarla para que realice o deje de realizar alguna conducta determinada.⁶

La definición de tortura, en cualquiera de sus variantes, implica que sea realizada por un servidor público, ya sea directa o indirectamente; sin embargo,

5. ACNUR. *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, Asamblea General de las Naciones Unidas. Resolución 39/46, 10 de diciembre, 1984.

6. *Ley Federal para Prevenir y Sancionar la Tortura*, del H. Congreso de la Unión. Diario Oficial de la Federación 27 de diciembre, 1991, última reforma 10 de enero, 1994.

hay que considerar que todo aquel que ejerce la tortura, ya sea funcionario o no comete el mismo atentado contra la persona. Aquí encontramos nuevamente la dificultad del concepto tortura, ya que en el lenguaje común, no penal, al definir tortura se aplica a cualquier daño que se sufre a partir de otra persona con un *grado* superior. Conlleva la necesidad de definir ¿qué es el poder? Esta dificultad que observamos nos da una razón de las cifras discordes en los reportes; toda acción que se podría denominar tortura queda a un lado debido a la restricción conceptual, legal, del concepto tortura. Ya que la *tortura* también puede encontrarse en actos secundarios o ligados a otras formas de violencia, tales como el secuestro, donde su fin primordial se pierde de vista porque en muchas de esas ocasiones la tortura no tiene la finalidad inherente de obtener información. Un elemento importante, rescatable, es que la definición tiene un énfasis central radicado en el reconocimiento de la dignidad humana.

En México, constitucionalmente, se ha tratado de abarcar este problema de la tortura como parte de solución, en las *garantías individuales*, dado que en nuestra forma de gobierno, el Estado, ha creado instituciones y, en muchas ocasiones, esto ha permitido que la violencia se reduzca a un mínimo o esté sujeta a un control eficaz por el contrapeso del predominio civil.

Violencia

Es evidente que la violencia, en sus diferentes manifestaciones, se ha incrementado en la última década, pero no indica que en otras épocas no haya existido. Lo que sorprende en la actualidad es que la violencia se ha manifestado con mayor intensidad, con ganancia y manifestación en los espacios públicos y sin el mayor asombro por parte de aquellos que la ejercen y de quienes la observan; no así de los que la padecen.

Ahora debemos definir qué es la violencia para marcar un cuadro de referencia, aunque existen muchas definiciones de lo que es considerado violencia. La violencia, en su definición ha tenido diferentes connotaciones ya que ha sido observada desde diferentes áreas de estudio: la sociología, la psicología, la criminología, la filosofía y otras. En una de sus definiciones se menciona que la violencia es: «la intervención física de un individuo o grupo contra otro individuo o grupo, señalando que la intervención física ha de ser voluntaria, realizada con el objetivo de destruir, dañar o coartar, de impedir la acción del otro».⁷ En esta definición observamos que la violencia es una acción. A diferencia de ello, encontramos otra definición que contempla otras acciones:

7. Alcira Beatriz Bonilla, «Introducción», en *Violencia y Filosofía*, Cuadernos FHYCS-UNJU, p. 17.

«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».⁸

En la definición podemos observar que se considera a la violencia como cualquier acción o, en su defecto, omisión intencional que cause daño al otro. Y volvemos a encontrarnos con el concepto *poder*, lo cual denota un sentido más amplio que incluye el descuido, además de los actos por acción y aquellos por omisión pero también aquellos tipos de maltrato físico, sexual y psíquico. Si intentamos analizar una definición extendida, se puede decir que, la violencia es una acción, es por lo tanto un partir de un origen, un ir hacia, una fuerza. Es partir de un punto inicial que la violencia tiene un origen en el victimario y que se desplaza a la víctima. Siempre tiene una intencionalidad y una ganancia, ya sea personal o de grupo. La violencia es, por lo tanto, una vinculación con el otro, pero una vinculación ejercida sin el deseo del otro, contra su consentimiento. Es una fuerza, pero de tal intensidad que daña a quien recibe la acción, pero al mismo tiempo rompe la cotidianidad de su vida, vida que es marcada con esa acción de una forma negativa.⁹

Este ejercicio de la fuerza e imposición de la misma, tal como hemos visto, se da a través del poder. Se vincula a la violencia con el poder, pero, este en el sentido de considerarlo como una relación donde un hombre está sometido a otro, por ello denota una jerarquía, un nivel diferente en la dualidad victimario/víctima. No se trata del poder, tal como lo describe Arendt diciendo que el poder corresponde a la capacidad humana para actuar concertadamente y que no es propiedad de un individuo, sino que surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez.¹⁰ Sin embargo, tal como se decía, esa vinculación de la política con el poder toma como referente un carácter instrumental, en cuanto que en la violencia se hace uso de medios para alcanzar un objetivo dominador.¹¹ Siendo, entonces, que la violencia se

8. Etienne Krug *et al.*, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Organización mundial de la salud, París, 2003, p. 5.

9. Aquí hay que aclarar que el término *violencia* se aplica únicamente a esa *manera* de relación entre los seres humanos y no contempla en sí a las acciones de relación del ser humano con otros seres vivos o con la naturaleza. Ya que se ha considerado como violencia también aquello que el campo de la biología se denominaría *instinto de conservación*.

10. Cf. Hannah Arendt, «Uno», en *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006, p. 60. Arendt hace un análisis de esta relación entre violencia y poder. Al contrario de muchos que afirman que la violencia es el punto culmen del poder, que es una manifestación flagrante, ella afirma que violencia y poder se refieren a fenómenos distintos, que sí se relacionan pero al mismo tiempo se diferencian.

11. El concepto de *poder* como violencia, de acuerdo también a Arendt, está en relación con la idea marxista de Estado.

convierte en un medio de coerción privativo del poder. Pero en esta vinculación que observamos al considerar al poder y a la violencia está dado por un elemento antropológico, la disposición por *ser más*, el poder, el ejercicio de ese poder me da un estatus, una posición elevada en referencia al otro ser humano. Es así que la violencia se visualiza como la amenaza o la acción directa de la fuerza con la finalidad de un control, de la manipulación de las acciones y de la permanencia de ese control, estatus, con la consecutiva ganancia que proporciona esa acción. En palabras de Sofsky: «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».¹² El acto ejercido por el ejecutante de la violencia descubre la fragilidad de la existencia y la fragilidad del cuerpo.

Tortura

Previamente definíamos el término *tortura* y podemos observar que, desde su propia definición, no se cataloga como una conducta irracional, una enfermedad mental o una perversidad de ciertos sujetos disfuncionales, sino como una acción desmesurada, directamente aplicada por alguna instancia de poder. Aunque es evidente que su acción ocurre en otros ámbitos, la tortura se realiza en situaciones en donde la finalidad es diversa y el ejecutante no precisamente tiene la ganancia de obtener la información deseada ni de coaccionar, sino que se usa como formas de comprobación, de provocar simplemente el sufrimiento y dolor en quien la recibe. Pero ante estos acontecimientos no podría recibir la categoría de *tortura* debido a que no cumple con los requisitos establecidos en la definición suscrita. Pero volviendo a esta se puede contemplar que la tortura es ejecutada, instigada o consentida por funcionarios públicos y con la finalidad de obtención de información, castigo, o intimidación. Es decir, la práctica de la tortura implica una decisión asumida desde actores estatales como parte de sus mecanismos represivos institucionales. Y si la violencia se ha descrito en esa relación con el poder, la tortura se ha definido como una de las prácticas más eficaces del poder, ya que se encuentra inscrita en esa lógica que descansa sobre la obediencia y la docilidad.

La tortura, a diferencia del homicidio, en el que la muerte es algo inevitable, es un medio que mantiene el miedo a la muerte, un miedo latente y por ello más perverso en su ejecución; pero también es la expresión del miedo a una agonía continua, con breves espacios, pero simplemente para recontinuar, con el sufrimiento y el miedo permanente. En este sentido, la tortura no es, solamente, la

12. Wolfgang Sofsky, «Orden y violencia», en *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, 2006, p. 17.

amenaza del fin de la vida, dado que ese fin pudiera ser en verdad un consuelo que parará su sufrimiento y su dolor, sino que se trata de la exposición a la angustia de un dolor infinito; es una angustia latente ante la vida. La muerte, su contraparte, en ocasiones, para quienes sufren la tortura, es una búsqueda, es algo deseado, por lo que el suicidio será algo que esperar, para poder poner fin al *eterno martirio*: «la tortura no es una técnica para matar, sino para hacer sentir la agonía».¹³ La tortura es el escenario de la violencia absoluta. Subirats, al hablar sobre la tortura, dice: es «la expresión siniestra de un poder ilimitado sobre los lugares íntimos del cuerpo y el espíritu humanos».¹⁴ La tortura al deshonrar, humillar, mutilar y mantener a la víctima en el vilo de la muerte va más allá de la muerte misma. Con la muerte se llega al punto del rompimiento social, al término del vínculo, el ejercicio del poder, con la muerte, marca su término; pero en la tortura el vínculo continúa, se continúa ejerciendo un poder sobre el otro, ya que la relación de ese vínculo es de desigualdad donde algo se destruye pero no se termina.

La tortura, por lo tanto, huella imborrable del dolor en el cuerpo, es una técnica del poder que se orienta, de manera ordenada, premeditada, a provocar la mayor cantidad de sufrimiento posible con el fin de controlar y degradar totalmente al sujeto, y esto, aparentemente con la finalidad de obtener una información, una colaboración exigida al torturado, pero que en el trasfondo lo que se busca y goza es el control del sufriente. Es, de esta manera, la tortura, un instrumento de la violencia, que atraviesa lo corporal para suscitar, a través del dolor y sufrimiento, el quiebre de la subjetividad. La persona deja de ser persona, deja de ser un cuerpo,¹⁵ convirtiéndose en puro organismo. Es, entonces, una acción, que como un arma, lesiona, desgarrar la piel¹⁶ y penetra la carne, destruye, pero presenta, al mismo tiempo, otro acto de violencia en el transcurso de su acción: viola. Violenta penetrando, viola la envoltura que protege frágilmente la integridad del sujeto, y fractura, al tiempo que revela, la existencia. La vivencia de soledad extrema está dada también por este carácter de la tortura, de afectar el núcleo más personal y básico de la identidad como es el cuerpo. Pero no solamente es el cuerpo el que sufre y se duele; también se produce una vivencia, en la tortura, de soledad. No solo del acto del aislamiento de su ambiente cotidiano,

13. *Ibid.*, p. 89.

14. Eduardo Subirats *et al.*, «El goce totalitario», en *Contra la tortura*, México, Fineo, 2006, p. 10.

15. El cuerpo tomado como el ser de la existencia, el cuerpo como lugar donde dicha existencia acontece. Donde no hay la dicotomía cuerpo/espíritu-alma. Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003, p.28.

16. Tomo aquí el referente de la piel como la apertura de ese cuerpo, pero también el límite, que envuelve siempre dejando espacio, siempre siendo límite. Que crea espacio para sí mismo pero que no permite ni posibilita la interiorización de Otro.

de sus familiares, de un aislamiento espacial, sino que se produce también una vivencia de aislamiento temporal, en tanto permanentemente: se sugiere que se tiene todo el tiempo disponible, necesario para continuar con la tortura. Es la experiencia del aislamiento y de la soledad de la muerte misma pero en vida. Se pierden todos los referentes que le permiten su identidad y que funcionan como estructura y sostén del psiquismo.

La tortura va más allá de la violencia: «la tortura es pura crueldad»¹⁷ dice Sofsky. Y aunque él no define el término crueldad, lo podemos tomar en su sentido etimológico,¹⁸ ya que en otras partes de su obra *Tratado sobre la violencia* habla acerca de la tortura como una práctica ordenada, precisa, calculada, partiendo del conocimiento del cuerpo humano, no le guía el deseo de venganza, o el triunfo sino el espíritu pragmático.¹⁹ El torturador es un médico de la muerte que conoce el cuerpo, como organismo, a profundidad; que permite y lucha por la vida del torturado, en el momento en que el torturado desfallece. Es un *Dios* que ejerce su poder para mantener el sufrimiento de un cuerpo caído por la falta, por un pecado original y que agoniza hasta el momento que, posiblemente, llegue la muerte liberadora, ya que la vida será solamente una memoria de la muerte misma.

Conclusión

Tal como lo mencionaba al inicio del trabajo, la violencia y, en especial, la tortura como una forma de la misma, en su reflexión, no puede ser hecha a un lado del quehacer filosófico. Es una tarea urgente. Se hace importante, entonces, pensarla haciendo patente las diversas formas que toma, en su abanico pragmático, ya que la vivencia misma del dolor y el sufrimiento que padece el torturado se hace incomprensible para el espectador.

Es necesario dar voz a aquellos que en la tortura les es negado el habla, donde se les acalla y en donde el lenguaje se convierte en un grito, ya que ni siquiera al hablar, al dar la información se termina el sufrimiento. Es una tarea pendiente, también, romper esa normalización de la violencia en la que nos encontramos actualmente en nuestras sociedades. Es un acontecimiento que fractura nuestro existir como comunidad.

17. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, *op. cit.*, p. 90.

18. Tomo aquí la definición de crueldad en su etimología del latín *crudelitas*, derivado de *crúor sangre*, *crudus*, *que sangra*, y *cruentus*, *sangriento*, traducido como el que se recrea en la sangre, implicando la violencia sanguinaria, cruenta de un sujeto o grupo de sujetos ejercida sobre otro u otros.

19. Cf. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, *op. cit.*, p. 20.

Y también muy importante el analizar el origen de la violencia, de la tortura y de la crueldad expresada, de sus causas y de sus finalidades. Pero continúa una respuesta pendiente a la pregunta ¿qué es ese *ser humano* que se encuentra frente al torturador? No es un sujeto, próximo y semejante a él, no experimenta la compasión el sufrir del otro, es ajeno a él; o en todo caso el dolor que padece la víctima le es causa de goce. Pero tampoco es un objeto, ya que el objeto es inanimado y el torturado necesita de la vida para ocupar ese lugar. El recreamiento con el dolor, con el sufrimiento, con la sangre del otro no es consecuencia ni origen que permitan ver al otro como semejante. O ¿será que el víctima no entra en la categoría de hombre?

Otra necesidad imperante es el recategorizar algunos conceptos en relación con la violencia, es importante buscar una categoría para la *tortura* ya que con la que contamos actualmente no basta para comprender todos los casos de sufrimiento padecidos por los torturados; pero tampoco contamos con un concepto que nos permita describir estos actos sin caer en simplificaciones.

BIBLIOGRAFÍA

ACNUR. *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, Asamblea General de las Naciones Unidas. Resolución 39/46, 10 de diciembre, 1984.

Aguirre Arturo, Kaleidofonía. *Violencia, exilio y este su mundo*, Madri, Edaf, 2014.

Amnistía Internacional, *Culpables conocidos y víctimas ignoradas, Tortura y maltrato en México*, Madrid, 2012.

Arendt Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.

Baudrillard Jean y Morin Edgar, *La violencia del mundo*, Ediciones Galilée, Buenos Aires, 2011.

Bonilla Alcira Beatriz, *Violencia y Filosofía*, Cuadernos FHYCS-UNJU, núm.. 38:15-40 Año 2012

H. Congreso de la Unión. *Ley Federal para Prevenir y Sancionar la Tortura*, Diario Oficial de la Federación 27 de diciembre, 1991, última reforma 10 de enero, 1994.

Krug Etienne *et al.*, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Organización mundial de la salud, publicación científica y técnica núm. DLXXXVIII, 2003.

Nancy Jean-Luc, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003.

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

Subirats Eduardo *et al.*, *Contra la tortura*, México, Fineo, 2006.

Virilio Paul, *Ciudad pánico*, Ediciones Galilée, Buenos aires, 2011.

Žižek Slavoj, *Sobre la violencia*, Paidós, Barcelona, 2008

GLOBALIZACIÓN Y RESPONSABILIDAD PARA LLEVAR A CABO LOS DERECHOS HUMANOS ANTE LA VIOLENCIA*

Jean-Christophe Merle**

Desde la famosa crítica de Jeremy Bentham a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789), los partidarios y teóricos de los derechos humanos cada vez se interesan más por tomar en cuenta y definir de manera más precisa las obligaciones correlativas. No obstante, la necesidad de que una teoría de los derechos humanos incluya y asigne deberes correlativos apropiados, no debería basar los derechos humanos en la posibilidad de llevarlos a cabo. Al hacerlo, uno asumiría que para que los derechos humanos sean considerados tales es necesario que se puedan llevar a cabo completamente, no solo proyectados a algún momento futuro, sino advertirlos como algo posible en el *presente*. Y esta realización *actual*, sincrónica, es posible solo a través de las instituciones públicas existentes, como los Estados nacionales. Sin embargo, esta perspectiva, la cual es actualmente asumida por muchos teóricos, es una falacia, *non sequitur*. Claro, para que el concepto de derechos humanos sea un concepto de *derechos* morales, debe incluir obligaciones correlativas, pero estos derechos humanos y esas obligaciones correlativas no necesariamente deben ser realizables en el momento presente. De hecho, la idea de los derechos humanos fue inicialmente pensada y desarrollada como un proyecto a largo plazo, uno que ciertamente todavía dista de su total cumplimiento.

En la primera parte de este trabajo mostraré cómo esta falacia, *non sequitur*, lleva a que los derechos humanos sean concebidos en formas que excluyen, precisamente y aunque sea paradójico, algunas instancias de los derechos humanos, aunque son extensamente reconocidos como tales derechos.

En la segunda parte presento un bosquejo de algunas conclusiones que se infieren de nuestras intuiciones morales acerca de los derechos humanos, ello con la finalidad de definir y atribuir obligaciones correlativas. Dichas conclusiones,

* Traducción del inglés al castellano por Mariana Guevara.

** Universidad de Tubinga.

combinadas con requerimientos de justicia internacional, están directamente relacionados con exigencias morales de frente a la globalización.

Las concepciones erróneas antes mencionadas sobre los derechos humanos, pueden depender del contractualismo político o de la responsabilidad activa o pasiva, nacional e internacional, sobre los daños ocasionados por las instituciones de los Estados.

Con la finalidad de introducir la concepción contractual errónea de los derechos humanos, me gustaría, primero, enfatizar una distinción que es de suprema importancia. Se debe distinguir cuidadosamente entre dos problemas distintos. *El primero* trata de la protección o el cumplimiento de los derechos humanos. *El segundo problema* surgió inicialmente por el rechazo de Jeremy Bentham al concepto mismo de *derechos humanos*, pero, desde entonces, ha operado como una incitación para que teóricos revisen radicalmente el concepto de *derecho humano*.

I. Bentham considera a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* una incitación a la insurrección contra cualquier autoridad y cualquier institución pública, porque esta declaración contiene derechos absolutos, es decir, derechos que no pueden ser limitados por nada, ni siquiera por los derechos de otras personas. *Una teoría de la justicia*, de John Rawls, por ejemplo, toma en consideración la crítica de Bentham en su primer principio de justicia: «Cada persona deberá tener un derecho igual a la más amplia libertad básica que ha de ser compatible con una libertad similar para los otros».¹

De este concepto de derechos humanos como un sistema de derechos y obligaciones correlativas bajo una suposición igualitaria, de donde se han de sacar las conclusiones: (i) que cada derecho humano no debe ser considerado absoluto –aunque los derechos humanos, sin duda, disfruten de una prioridad sobre cualquier otro derecho– y (ii) que el concepto de derechos humanos no debería ser formulado como un catálogo, sino por el contrario, el catálogo debería derivarse del concepto de un sistema de derechos humanos aplicado en las circunstancias empíricas relevantes. Ahora, tales derechos humanos limitados no son derechos legales, es decir, no son derechos positivos todavía, sino solo derechos *morales*, porque aún no han sido establecidos por alguna instancia autorizada. Esto ya se veía claramente en la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, que distinguía entre los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano*. Algunas de sus estipulaciones refieren a los derechos humanos, por ejemplo, en el Art. 1, «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», mientras que otros refieren a un derecho del ciudadano, por ejemplo, en el Art. 6, «La ley es

1. John Rawls, *A theory of justice*, Oxford, Belknap Press, 2005, p. 60.

la expresión de la voluntad general. Todo ciudadano tiene derecho a participar personalmente, o a través de su representante, en su fundación».

Así se concebirían erróneamente los derechos humanos si, como Jürgen Habermas, se considerara que tienen una doble cara como el dios Romano Jano. Así afirma Habermas:

Los derechos humanos tienen la cara de Jano. [...]. Sin negar su contenido moral, los derechos humanos tienen la forma de los derechos legales. Como normas morales, los derechos humanos se aplican a todo lo que porte un semblante humano; pero como las normas jurídicas humanas protegen a las personas en la medida que pertenecen a un orden jurídico (legal) específico, que generalmente significa los ciudadanos de una nación Estado.²

Aquí, Habermas comete un error de doble cara. No concibe la faz moral como un sistema de derechos humanos y obligaciones correlativas, y erróneamente identifica el sistema de derechos y obligaciones correlativas involucrado en el concepto de derechos humanos como un orden jurídico, *legal*, positivo.

La razón por la que Habermas comete este error se encuentra en su tesis de la *co-originalidad* (*Gleichursprünglichkeit*) de los derechos humanos y la soberanía popular, o, en otras palabras, de los «derechos para la libertad [individual] y derechos de los ciudadanos».³ Él explica su tesis de la siguiente manera:

- (i) La soberanía popular, que es la forma de la voluntad política del pueblo, presupone derechos a la comunicación y participación democrática (estos derechos pertenecen a los derechos humanos).
- (ii) La participación democrática verdadera presupone que los ciudadanos individuales son portadores de derechos, esto es, derechos individuales a la libertad (estos derechos también pertenecen a los derechos humanos).
- (iii) Los derechos humanos a la libertad no pueden existir más que en un orden legal libre.
- (iv) Tal orden legal resulta de la forma de la voluntad del pueblo, esto es, de la soberanía popular.

2. Jürgen Habermas, «The Inclusion of the Other: Studies», en *Political Theory (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Cambridge University, The MIT Press, 2000, p. 177.

3. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, S/D, Suhrkamp Verlag, 2001, p. 118.

En estos pasos circulares, Habermas ve una «relación interna entre derechos humanos y soberanía popular». ⁴ Aunque Habermas no lo dice explícitamente, la fundación de los derechos humanos y el origen de la concepción errónea que pesa sobre ella, es el contractualismo político.

II. En la discusión actual, otra concepción errónea ya mencionada de los derechos humanos se basa en un modelo mucho más interesante, que es la responsabilidad institucional activa o pasiva, en lo tocante a daños internos y externos causados por los Estados. No solo en los escritos de Thomas Pogge, sino también (y primero) en los de Henry Shue (1980) y más tarde en los de Charles Beitz (2009), quienes conciben un enfoque centrado en la responsabilidad de los Estados que va más allá de la abstención de cualquier violación activa de los derechos humanos. Sus razones para elegir este enfoque son correctas. La intención de Pogge es desarrollar un «entendimiento institucional de los derechos humanos», en oposición a un «entendimiento interaccional». Describe el primero de una forma similar a la de Shue:

Los gobiernos y los individuos tienen una [...] responsabilidad de trabajar por un orden institucional y una cultura pública de tal forma que garanticen que todos los miembros de una sociedad tengan acceso seguro a los objetos de sus derechos humanos. Así, relacionar el cumplimiento de los derechos a la inseguridad, en vez de a la violación, puede hacer una diferencia en dos tipos de casos. Una persona puede disfrutar plenamente de *x* aun cuando su acceso a *x* es poco seguro [...]. Por el contrario, una persona puede ser temporalmente privada de *x*, tal vez por un crimen cometido por un funcionario de un gobierno hábil, en una sociedad que es muy efectiva al prevenir crímenes de este tipo.⁵

Lo que Pogge dice en esta cita es cierto. Sin embargo, la protección y el *cumplimiento* de los derechos humanos no deberían confundirse ni con el *concepto* de derechos humanos ni con su *justificación*. Tal error provocaría un choque con los elementos nucleares del concepto de derechos humanos. Ahora, Pogge extrae conclusiones que, desde mi perspectiva, son equivocadas. Por supuesto que veo como ejemplo de la antes mencionado falacia, *non sequitur*, el concepto de derechos humanos de Pogge, formulado de manera excelente en *World Poverty and Human Rights (Pobreza mundial y derechos humanos)*.

4. J. Habermas, *The Inclusion of the Other... op. cit.*, p. 175.

5. Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Oxford, Polity Press. 2002, p. 65.

Analizaré el concepto de derechos humanos de Pogge utilizando un concepto surgido en otra área. El trabajo clásico de Claus Roxin, *Täterschaft und Tatherrschaft*⁶ –de la cual lamentablemente no existe ninguna traducción al español– analiza las dos nociones contenidas en el título. *Täterschaft*, consiste en ser el autor de un crimen; es aquel que tiene la habilidad de bloquear el cumplimiento del acto o dejarlo continuar. El mismo Pogge no utiliza estas denominaciones en absoluto, pero *Tatherrschaft* me parece la categoría que tiene en mente cuando define los derechos humanos. No obstante, usa el concepto de una especie de *Tatherrschaft* extendido. Por una versión extendida de *Tatherrschaft*, me refiero al control sobre el acto *que no requiere ninguna participación o intención activa de participar*. También puede consistir en una mera abstención de toda acción. Aunque no haya una traducción perfecta de esta palabra, en adelante lo traduciré como *control sobre el acto*. Desde la perspectiva de Pogge, los derechos humanos se originan como derechos de reclamación, resultando de perjuicios que fueron causados deliberadamente por instituciones públicas o que fueron deliberadamente posibles por ellas. Pogge escribe:

Uno se puede acercar al punto a través del Artículo 17.2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: *Nadie deberá ser privado arbitrariamente de su propiedad*. Si un auto es robado, su dueño definitivamente ha sido privado de su propiedad, y arbitrariamente. Aun así, es poco probable que podamos llamar esto una violación del Artículo 17.2 o una violación de los derechos humanos. ¿Por qué? ¿Por qué es solo un auto? No lo creo: el auto puede ser el bien más importante de su dueño; y el robo de comida tampoco sería considerado una violación a los derechos humanos, incluso aunque fuera la reserva completa para el invierno. Una confiscación arbitraria de su coche por el gobierno, por otro lado, sí nos parece una violación a los derechos humanos, incluso si la persona tiene varios autos más. Esto sugiere que las violaciones a los derechos humanos, para ser consideradas tales, deben ser de alguna forma oficiales, y que los derechos humanos protegen a las personas, de esta manera, solo de violaciones de determinadas fuentes.⁷

Apoyando mi opinión de que Pogge utiliza el concepto de un *control extendido sobre el acto*, veo la explicación provista unas páginas más adelante. «El gobierno no necesita organizar o alentar tales actividades –simplemente se queda ahí ociosamente: no promulga leyes que proscriban tales conductas o, si tales leyes estuvieran en los libros, no logra hacerlas cumplir efectivamen-

6. Claus Roxin, *Täterschaft und Tatherrschaft*, Gruyter, S/D. (*La autoría y la infracción*, Barcelona, 8ª ed., 2006.)

7. Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 57.

te».⁸ Para tener una visión completa del alcance de esta cita, se debe tomar en cuenta que los deberes institucionales del Estado no son solo internos, nacionales, sino también internacionales. Pogge dice, por ejemplo, que la adopción y el apoyo de los Estados dentro de esas normas de comercio como las de la OMC (Organización Mundial del Comercio), o apropiarse de privilegios que consisten en dejar que los gobiernos democráticos paguen las deudas de sus predecesores autoritarios, violan los deberes institucionales del Estado.

En el concepto de derechos humanos de Pogge, las obligaciones no legales son correlativos a los jurídicos, según Hohfeld correlativos legales, de derechos humanos; pero, por el contrario, los derechos humanos son correlativos de obligaciones legales de instituciones públicas. Así, Pogge considera los derechos humanos como intereses protegidos legalmente *meramente formales*, y en absoluto como materiales. Esto significa que define los derechos humanos como la violación (i) que ha sido cometida por un Estado o (ii) que pudo haber sido prevenida por un Estado, si hubiera configurado bien sus instituciones de otra forma, o bien si hubiera tomado acciones apropiadas contra violaciones privadas de los derechos humanos.

Indaguemos en el concepto de Pogge sobre los intereses protegidos legalmente, que son bajo criterios meramente formales, fundado en el criterio de Pogge del *control* del Estado *sobre un acto*. Primero, se puede observar que este criterio no provee un concepto completo de derechos humanos, puesto que este criterio puede relacionarse con muchos derechos que ni Pogge ni nadie jamás han considerado derechos humanos. Por el contrario, este criterio no se relaciona con todo lo que nuestras intuiciones morales consideran derechos humanos. Demos tres ejemplos.

Primer ejemplo, el ejemplo de Pogge del auto robado. (i) Solo un criterio debe ser satisfecho, según Pogge, para que el robo de un auto califique como la violación de uno de los derechos humanos: el control extendido del Estado sobre la violación (Una confiscación arbitraria del auto por el gobierno). Pogge excluye un segundo criterio: (ii) que el auto robado es *el bien más importante* de su dueño. Incluso añade: «el robo de comida no sería considerado violación de los derechos humanos tampoco, aunque se tratara de la reserva entera para el invierno». A diferencia de la perspectiva de Pogge, la intuición moral común es que: si el auto robado o la comida robada son vitales para la víctima, su derecho *humano* a la vida y a la integridad corporal es violado, *incluso si* esta violación es cometida por una persona privada e *incluso si* el Estado regularmente toma acciones apropiadas contra el crimen. En el último caso, no hay control del Estado sobre la violación de los intereses vitales protegidos legalmente, ni siquiera un control en el sentido extendido de Pogge. En este punto, me gustaría prevenir un malentendido. Para que una violación de derechos cuente como

8. *Idem*.

violación de derechos humanos, no es suficiente que el derecho violado corresponda a un interés vital de la víctima. Cuando sucede una catástrofe natural inevitable, los derechos humanos, morales, de la víctima no son violados. De hecho, su supervivencia era imposible en cualquier sistema pensable de derechos y obligaciones correlativas, puesto que solo la naturaleza hizo imposible su supervivencia. Ningún derecho humano —y, en particular, el derecho humano a la vida— es violado en aquellos que son asesinados como consecuencia del uso de legítima defensa propia. A diferencia de estos casos, en el ejemplo de Pogge, la propiedad de la víctima —el auto o la comida— es completamente compatible con un sistema de derechos y obligaciones correlativas, incluyendo los derechos humanos, que son iguales para todos los miembros. Un sistema de derechos humanos tal es concebible sin derivarlo de un orden legal positivo.

Se puede encontrar otro ejemplo similar en libro de Pogge. Imagina que en la tierra no existe nada más que dos islas, y que no hay ninguna relación entre ellas. No pueden violar los derechos de la otra, ni sus instituciones son capaces de fallar en prevenir las violaciones a los derechos humanos en la otra isla. Si ocurre una crisis de hambre en una de las islas, esta no es causada por ninguna violación a los derechos humanos cometida por la otra isla, ni importa si la isla sufre la crisis de hambre por una catástrofe natural, por su propia mala administración, o por una guerra civil. De cualquier forma, si se aplica el concepto de Pogge de un control sobre el acto en un sentido extendido, no puede haber una obligación de que la otra isla los rescate. Así, desde mi punto de vista, Pogge y Shue, quienes comparten el mismo enfoque sobre la responsabilidad institucional, sostienen tesis opuestas. De hecho, Shue formula la siguiente lista de obligaciones correlativas al derecho de subsistencia:

- (i) Obligaciones de no eliminar el único medio disponible de subsistencia de una persona —obligaciones para *evitar privar*—.
- (ii) Obligaciones de proteger a la gente de la privación de su único medio disponible de subsistencia por parte de otras personas —obligaciones de *proteger* de la privación—.
- (iii) Obligaciones de proveer para la subsistencia de aquellos incapaces de proveer para ellos mismos —obligaciones de *ayudar* a los necesitados—.⁹

El concepto de Pogge de los derechos humanos apoya las primeras dos obligaciones correlativas de Shue, pero rechaza la tercera. Ahora, nuestra intui-

9. Henry Shue, *Basic Rights. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1980, p. 53.

ción moral afirma la existencia de un derecho humano a la subsistencia para cada ser humano bajo la premisa de que la supervivencia de todos los seres humanos es posible. A través de esta premisa, excluyo tales situaciones como la *Tabla de Carnéades* o una aguda crisis de hambre mundial. La existencia de la tercera obligación correlativa para el derecho humano a la subsistencia implica que hay una obligación de la segunda isla de ayudar a la primera, incluso si la crisis de hambre que sufre la primera no ha sido causada por ninguna violación a los derechos humanos. Solo si la segunda isla no cumple su tercera obligación –la de ayudar a los necesitados– y no antes, comete una violación a los derechos humanos. Lo mismo aplica al caso de delincuentes convictos. Aunque el Estado no viola ninguno de sus derechos humanos –incluido el derecho al libre tránsito–, y aunque ellos han violado los derechos del Estado, la autoridad pública tiene la obligación de proveer para su subsistencia, esta obligación siendo correlativa a su derecho de subsistencia y su derecho a la vida.

Podemos encontrar un tercer ejemplo en el ensayo sobre derechos humanos de Ernst Tugendhat. Aquellos que necesitan ayuda –por ejemplo, personas discapacitadas gravemente– tienen derechos humanos que pueden no resultar de un control público o privado del acto ni de cualquier contrato social. Tugendhat enfatiza apropiadamente:

El contractualismo es una moral de las personas fuertes. Aquellos que necesitan ayuda caen a través de la red del contractualismo, y si el fuerte llega a tal acuerdo con el débil como resultaría de un contrato social; mientras que, al mismo tiempo, el resultado que prevé es una moral con derechos iguales, entonces estos derechos resultan, en cuanto a su contenido, aproximadamente como aparecen en la moral kantiana.¹⁰

Esto significa que aquellos seriamente discapacitados que necesitan ayuda son concedidos derechos iguales, no con base en algún procedimiento institucional como es el contrato social, sino solo en virtud de una moral que subyace a los derechos morales. Lo que Tugendhat insinúa es el concepto de derecho que Kant deriva de su ley de moral universal: Este concepto de derecho consiste en las condiciones para la mutua limitación de la libertad de todos en concordancia con una ley universal kantiana que se preocupa por la igualdad de los derechos morales. Como resultado, es bastante similar al

10. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, p. 356. (*Justicia y Derechos Humanos*, Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas, 1993.)

primer principio de justicia de Rawls. En tal sistema de derechos morales no hay referencia al control institucional o al control sobre violaciones pasadas.

¿Cómo se puede explicar que tales concepciones erróneas de los derechos humanos se ofrezcan actualmente? Se pueden ofrecer por lo menos *tres* explicaciones diferentes. Veamos.

Primera explicación. La soberanía popular y los derechos humanos surgieron simultáneamente en el periodo moderno temprano occidental. No obstante, esta explicación no funciona realmente, puesto que la distinción conceptual y los choques entre ellos también ya eran muy conocidos en la modernidad temprana.

Segunda explicación. Aquellas concepciones erróneas de los derechos humanos no incluyen el caso de las obligaciones de ayudar al necesitado, que opera en caso de una catástrofe natural o de una privación causada por la misma víctima. En estas concepciones erróneas, los derechos humanos dependen de una relación *pasada o presente* de bien, una acción o abstención entre el portador de los derechos humanos y el que tiene una obligación correlativa. La mayor parte del campo de los derechos realmente se refiere a tal relación pasada o presente: los derechos derivados de contratos sociales, al igual que la ley civil y penal. Pero, en nuestra intuición moral, así como en las declaraciones de la fundación de los derechos humanos, el concepto de derechos humanos sigue radicalmente un modelo distinto. Los derechos humanos no pueden ser reducidos a una justicia restauradora o preventiva, o a la justicia distributiva o conmutativa. De hecho, no están justificados por ninguna relación presente o pasada, sino en el estatus de un ser humano que está orientado únicamente hacia el futuro. Realmente, en la concepción inicial de los derechos humanos, por ejemplo: en *Rights of Man*¹¹ y en *A Vindication of the Rights of Men*,¹² los derechos humanos pertenecen principalmente a una condición *futura* de humanidad, que involucra progreso técnico y emancipación de las determinaciones naturales, que da como resultado la forma de prevenir catástrofes naturales e impedir situaciones que requieren las tareas para ayudar a las personas necesitadas. Por otro lado, muchos de los teóricos actuales de derechos humanos, basan sus indagaciones sobre los derechos humanos en la presuposición de que son de tal forma que sus obligaciones correlativas legales ya fueron reconocidas por el orden positivo jurídico internacional actual.

Si, por el contrario, se mantiene en mente que muchas obligaciones correlativas, que fácilmente pueden ser concebidas y deberían ser impuestas legalmente, todavía no son reconocidas por ningún orden legal positivo, concibiendo así a los derechos humanos y sus obligaciones correlativas con base en nuestras intuiciones morales y en las declaraciones de los derechos humanos (incluyendo los

11. Thomas Paine, *Derechos del hombre*, 1791. [Madrid, Alianza, 2008.]

12. Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos del hombre*, 1790.

derechos del manifiesto), se conduciría a que se conciba y requiera, el establecimiento de nuevas instituciones legales en el futuro.

Estas observaciones están relacionadas con la *tercera explicación* que sugiero para las concepciones erróneas de los derechos humanos. Esta tercera explicación presta atención a los intereses personales de los participantes en el debate acerca de los derechos humanos y su justificación, porque esos intereses juegan un papel importante en la forma en que los teóricos de los derechos humanos elaboran sus teorías. En este sentido, la perspectiva occidental de derechos humanos se caracteriza por dos intereses principales. La dimensión nacional de los derechos humanos ha estado, y continúa estando, relacionada con la emancipación de los pueblos y de las personas. Así, son vistos por la gente como provechoso para ellos, aunque, con algunas excepciones. Pertenece a estas excepciones la gran proporción de partidarios de la pena de muerte. Similarmente, cuando la tasa de criminalidad es alta o se incrementa, partes significativas de la población pueden concordar con serios abusos practicados en las cárceles, incluyendo la tortura. Por el contrario, la dimensión internacional de los derechos humanos es vista frecuentemente por los pueblos occidentales como principalmente desventajosa para ellos, por las obligaciones correlativas con las que tienen que cargar por ser quienes están en la posición más ventajosa para realizarlas. Estas circunstancias explican por qué autores como Onora O’Neil, quien, por un lado, afirma la validez universal de los derechos humanos, enfatiza, por otro lado, la *carga* de los derechos humanos para los portadores de sus obligaciones correlativas.¹³ En este sentido, el segundo grupo de obligaciones en la lista de Shue, es decir, «la obligación a proteger de la privación», la cual es resaltada por Pogge, indudablemente extiende el campo de obligaciones correlativas en comparación con la limitación tradicional al primer grupo de obligaciones, es decir, las de *evitar la privación*. De este modo, Pogge hace una petición de un impuesto sobre los dividendos globales de recursos. Él alega que las reglas institucionales de comercio internacional benefician a los países ricos y sus compañías, lo cual viola el segundo grupo de obligaciones correlativas de Shue. Pero, nuevamente, Pogge no adopta el tercer grupo de obligaciones correlativas de Shue.

Hoy, en discusiones éticas que causan controversia por el choque de intereses, algunos teóricos optan por adoptar el minimalismo como una estrategia. Minimalismo que consiste en reducir las demandas controversiales para poder incrementar las posibilidades de que los oponentes eventualmente las acepten. En otro artículo hago mención a la estrategia minimalista de Pogge en su impuesto a los dividendos naturales de recursos.¹⁴ Como evidencia del mini-

13. Cf. Onora O’Neil, «The Dark Side of Human Rights», en *International Affairs*, núm. 81, 2005, p. 436.

14. Cf. Jean-Christophe Merle, «Can Global Distributive Justice be Minimalist and Consensual? Reflections on Thomas Pogge’s Global Tax on Natural Resources», en A.

malismo acerca de los derechos humanos, veo el hecho de que mientras Pogge –y Habermas– rechaza el tercer grupo de obligaciones correlativas de Shue, no trata realmente de argüir la existencia de este grupo. En el caso de Habermas, esta estrategia podría parecer segura de su éxito, porque insiste repetidamente, que los derechos humanos desarrollan una dinámica que continuamente se ve repleta de desafíos, discriminaciones y prejuicios.

El segundo grupo de obligaciones correlativas de Shue, más allá del cual Pogge se rehúsa a ir, no solo trata menos derechos humanos, sino que también presenta por lo menos dos características formales que limitan todavía más su alcance.

La primera característica tiene que ver con el caso en el que el Estado a cargo de las obligaciones correlativas pertenecientes al segundo grupo de Shue, no logrando cumplir con su trabajo, ya sea porque viola los derechos humanos, o no logra protegerlos o llevarlos a cabo. De este fracaso o de esta violación del Estado, no resultan obligaciones correlativas nuevas para otros Estados, a menos que hayan ayudado a este Estado a violar los derechos humanos o lo hayan influenciado de alguna manera para no protegerlos, al menos que estén obligados por algún tratado internacional en el que se acordó un fundamento voluntario. En contraste con el segundo grupo de obligaciones correlativas de Shue, el tercer grupo –las obligaciones de ayudar al necesitado– opera como el buen samaritano. Imagina a alguien que se está ahogando en un río y urgentemente necesita alguien que lo rescate, e imagina a diez personas que son capaces de rescatarlo y están a diversas distancias del río. La persona más cercana tiene la obligación de rescatarlo. Si no lo intenta, la obligación de rescatarlo pasa a la segunda persona más cercana. Si la segunda más cercana no interviene, la obligación se pasa a la tercera persona más cercana, y así sucesivamente hasta que se podría llegar al turno de la décima persona. Ahora, tomemos el segundo grupo de derechos correlativos de Shue. Si los Estados que sostienen en primer lugar tales obligaciones correlativas no las cumplen, ningún otro Estado tiene la obligación de adoptar estas obligaciones correlativas. Se puede ver un ejemplo de esto en la discusión sobre intervenciones humanitarias militares, que tratan solo con el derecho de la intervención, más que con la obligación de la intervención.¹⁵

La segunda característica formal que limita el alcance del segundo grupo de Shue es que, a diferencia del tercer grupo, el segundo grupo depende de una interpretación de la responsabilidad causal. Dependiendo de si se diagnostican las fuentes de pobreza en el mundo en el desarrollo como resultado de la dependencia económica de los países ricos, en las reglas injustas de comercio

Føllesdal, Th. Pogge (Eds.), *Real World Justice Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Dordrecht, Kluwer/Springer, 2005.

15. Véase *idem*.

internacional, en la corrupción promovida desde el extranjero, etcétera. Como lo hace Pogge, o por el contrario, como lo hace Rawls, como el resultado de la cultura interior de los países en desarrollo –corrupción local, estructuras administrativas públicas débiles, falta de un sistema de educación apropiado o en desarrollo, discriminación de género en el mercado de trabajo o incluso la prohibición a las mujeres de ocupar ciertos cargos de trabajo, etcétera– se puede concluir, como Pogge, que los países ricos tienen la obligación de proveer ayuda para la subsistencia, para construir un sistema educacional y promover la infraestructura, o como Rawls, que no existen tales derechos, y en general, la justicia distributiva global. Así, la estrategia minimalista para excluir el tercer grupo de Shue de obligaciones correlativas, para incrementar las posibilidades de que el controversial segundo grupo sea aceptado por sus oponentes, más bien expone el segundo grupo como debilitado por las controversias sobre los diagnósticos en situaciones empíricas.

Ahora, se podría objetar, que negar la estrategia minimalista abriría la caja de Pandora a expensas del buen samaritano, y se sobrecargarían las instituciones públicas de todos los países, especialmente por la antes mencionada consecuencia de la estructura del buen samaritano del tercer grupo de obligaciones correlativas de Shue: si todos los Estados, excepto uno, infringen sus obligaciones correlativas, el que sí las cumpla queda a cargo de las obligaciones de los otros Estados, con todas las consecuencias de esta transferencia. Imagínese en un estado de naturaleza hobbesiana, en el cual todos, excepto uno, lucharon entre ellos, este individuo excepcional tendría la obligación de proteger a cada uno de ellos. Para facilitar esta tarea, imagina que nadie intenta atacar a esta persona. Aún así, nuestra intuición moral consideraría injusto darle el peso de esta tarea. Así, por un lado, no quiero sugerir que en la situación actual del mundo, cada Estado debería cumplir las obligaciones correlativas de los tres grupos, incluyendo asumir el mando de todas las obligaciones correlativas que los otros Estados no satisfacen. Por otro lado, esta afirmación no debería ser mal entendida. De hecho, seriamente afirmo que el concepto de derechos humanos conlleva la existencia de los tres grupos de obligaciones correlativas presentadas por Shue, así como la obligación de tomar el mando de las obligaciones correlativas que los demás deberían haber satisfecho pero que no lo hicieron.

Ahora, si nos resistimos a ceder nuestra intuición de justicia, la opción restante yace entre tres opciones:

Primera opción: Los derechos humanos deben ser abandonados. Esta opción tiene una larga tradición con pensadores políticos como Edmund Burke, Friedrich Nietzsche y Carl Schmitt, y todavía es representada hoy en día por aquellos que consideran que las diferencias culturales son tan radicales que no pueden apoyar cualquier concepción común de los derechos humanos. Esta opción es contradicha por las intuiciones morales actuales comunes reflejadas

en la prohibición de la esclavitud, incluyendo la voluntaria, la tortura como castigo, etcétera, que como un requerimiento universal es un derecho moral.

Segunda opción: Equilibrios definitivos entre derechos humanos y otras consideraciones de justicia se deben hacer. La principal objeción es que no hay un criterio normativo convincente para marcar un límite que separe la parte de los derechos humanos que debe mantenerse, de la que debe abandonarse. La discusión en las últimas décadas mostró que adoptar como criterio estas distinciones u oposiciones como aquellas entre derechos positivos y derechos negativos, entre obligaciones de omisión y obligaciones de acción, o entre obligaciones internas y obligaciones internacionales, son arbitrarias normativamente o ignoran la complejidad del problema de implementación. Así, estos equilibrios pueden ser determinados solo por un balance de intereses inestable. Esto lleva a que se renuncie a una característica formal importante de los derechos humanos: deberían estar protegidos contra incumplimientos motivados por varios intereses. Por lo tanto, es difícilmente compatible con el concepto de derechos humanos.

Tercera opción: Debe haber una combinación, no un equilibrio de derechos humanos y principios de justicia distributiva con respecto a las cargas de la implementación de los derechos humanos. Esta tercera opción no es más que la aplicación a otras premisas del argumento hobbesiano para adoptar una limitación de la libertad de cada persona y para garantizar a una institución pública al derecho de obligar a cada persona a acceder a esta limitación. El argumento racional de Hobbes es que es la única manera de asegurar lo que está continuamente amenazado en el estado natural: la autoconservación y la búsqueda de la felicidad. En esta tercera opción, lo que se tiene que asegurar ya no es la autoconservación y la búsqueda de la felicidad, sino los derechos humanos y su desarrollo gradual. Esta es la nueva premisa comparada con Hobbes. Esta opción significa que para proteger e implementar los derechos humanos es necesario aceptar una mayor coordinación y cooperación internacional, incluyendo el desarrollo de instituciones públicas cosmopolitas sin ser capaces de saber de antemano el alcance de estas instituciones.¹⁶ Y se podría ver el rechazo de Pogge del «entendimiento interaccional de los derechos humanos» por el bien de un «entendimiento institucional de los derechos humanos»¹⁷ como el primer paso en esta dirección. No obstante, se puede adivinar la importancia y la profundidad de las transformaciones institucionales y sociales requeridas, si se compara con el desarrollo nacional de los derechos humanos que ha sucedido en la sociedad occidental en los últimos siglos. Transformaciones similares, pero esta vez en una dirección cosmopolita, irían más allá de lo que Pogge está listo para aceptar.

16. Cf. J. Ch. Merle, *Spheres of Global Justice*, Berlín, Springer, 2012.

17. Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights...* *op. cit.*, pp. 57 y ss.

En resumen, conceptualmente, solo se pueden considerar los derechos humanos junto con las instituciones cosmopolitas o dejarlo, es decir, rechazarlo o atenuarlo. Ahora, se puede objetar qué realidad se puede acomodar conceptualmente a opciones insatisfactorias o equilibrios, y que esta adaptación en este sentido pudiera ser estable. Si es así, la opción de Pogge representaría un equilibrio estable en una perspectiva minimalista. No me gustaría hacer predicciones acerca de qué opción será finalmente elegida, pero, a diferencia de la tesis de Francis Fukuyama, la historia está lejos de su fin, y los compromisos siempre colapsan eventualmente. Érase una vez que las instituciones como la esclavitud, la negación de cualquier tipo de derecho para las mujeres y juicios criminales por ofensas perpetradas por animales eran considerados estables; hoy en día se han abolido y ya no se le presta atención a cualquier posición intermedia como una esclavitud suave sin crueldad. No solo pueden hacer historia los compromisos, sino que también conceptos radicales y consistentes.

BIBLIOGRAFÍA

Habermas Jürgen, *Glauben und Wissen*, s/d, Suhrkamp Verlag, 2001.

_____, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Cambridge University, MIT Press, 2000.

Merle Jean Christophe, et al., *Leviathan Between the wars*, Nueva York, Peter Lang International Academic Publishers, 2005.

Merle Jean Christophe, *Spheres of Global Justice*, Berlín, Springer, 2012.

O'Neill, «The dark side of human rights», *International Affairs*, vol. LXXI, núm. II, 2005.

Paine Thomas, *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 2008.

Pogge Thomas, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Oxford, Polity, 2002.

Rawls John, *A theory of justice*, Oxford, Belknap Press, 2005.

Roxin Claus, *Täterschaft und Tatherrschaft*, s/d, Gruyter, 2006.

Shue H., *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, 1980.

Tugendhat E., *Justicia y Derechos Humanos*, Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas, 1993.

Wollstonecraft Mary, *Vindicación de los derechos del hombre*, 1790.

PROMETEO: ESCLARECIMIENTO EN UNA EDAD DE DESTRUCCIÓN

Eduardo Subirats*

En *Prometheus demotes*, Esquilo define el fuego que Prometeo arrebató a Zeus como *didáskalos téchnes*: instructor de las artes.¹ Desde Platón, este fuego prometeico se ha identificado con las fuentes de energía necesarias para la conservación de la especie humana y el desarrollo de la civilización. Esta función tecnológica y civilizatoria de un fuego indispensable para la alimentación y supervivencia humanas ya estaba presente tanto en la religión de Zoroastro, como en los himnos védicos a Agni. Sin embargo, en la civilización industrial este fuego civilizador se ha reducido al logos de todo lo que el consumo de petróleo, gas y uranio, y los conflictos y guerras que genera, significan para la humanidad. Frente a este recorte tecno-industrial del fuego prometeico es preciso recordar que el mito y el culto de Prometeo entrañaban algo muy diferente que el consumo indefinido de energía que hoy amenaza la supervivencia humana en toda la tierra. Su significado como fundamento de las artes estaba ligado a su función intelectualmente esclarecedora, políticamente emancipadora y espiritualmente iluminadora. Prometeo instaura un fuego civilizador que, al mismo tiempo, instituye una crítica del sacrificio, y establece una relación reflexiva entre lo humano y lo divino.

I. *Techné*

El concepto de *techné* de Platón no arrancaba de un principio patriarcal de dominación como el que formuló el libro del *Génesis*, y que Francis Bacon concibió como fundamento de su *Instauratio Magna* de la tecnología moderna. No nacía de la voluntad bíblica de subyugar y dominar que entraña el verbo hebreo de *radah*, ni tampoco de los deseos e impulsos

* Universidad de Nueva York.

1. Aeschylus, *Prometheus Desmotes*, pp. 110, 254.

que pueden asociarse con *kadab*, palabra que reúne los significados de someter y mandar por medio de la violencia y «sobre toda cosa viviente que se mueva sobre la tierra».²

De acuerdo con Platón, Prometeo y su hermano Epimeteo crearon al humano junto a los demás seres del reino animal. Esta mezcla es por sí misma un aspecto digno de reflexión cuando se lo compara con las jerarquías bíblicas. Sin embargo, este Epimeteo, con la falta de prevención que etimológicamente distingue su nombre —en realidad se trata de una visión retrospectiva complementaria al *pro-methos*, como son complementarios la memoria del pasado y la previsión del futuro— distribuye entre las bestias todas las cualidades y potencias de que disponía, hasta agotarlas. Cuando se acordó del humano ya era demasiado tarde, puesto que no tenía más recursos que darle, dejándolo «desnudo, sin sandalias, sin protección y sin armas». Para compensar el desamparo biológico de ese escuálido humano, Prometeo decidió robar entonces a Hefaiostos y Atenea los *technon sofian*, los «conocimientos tecnológicos».³ Son estos saberes técnicos los que elevaron a Prometeo a emblema de la era de los descubrimientos tecnocientíficos, titán de la revolución industrial y principio divino de sus ciclópeas empresas de dominación planetaria.

II. Filia

Pero la primera palabra que Krátos y Bía, hijos del odio, *styx*, y representantes de la fuerza violenta y el poder opresor del tirano Zeus, pronuncian en *Prometheus desmotes* de Esquilo es *philanthropía*. En el áspero diálogo que mantienen con su prisionero y víctima Prometeo, mientras Hefaiostos, dios del fuego y la fragua, le encadena a unas rocas, Krátos le incrimina repetidas veces su «*filia* hacia el humano».⁴ Zeus reprende y reprueba con el odio y la violencia la filantropía que impulsa a Prometeo a robar el fuego iluminador de *todas las artes* (*pantechnon*) y a desobedecer la palabra del dios-padre (*patros logos*).

La filantropía es una acción humana que excede la racionalidad jurídica de una civilización que la filosofía política ha definido, desde Maquiavelo y Hobbes, como una manada de lobos feroces en guerra a muerte de todos contra todos. Esta *philanthropía* rebasa asimismo la racionalidad que define a los humanos como agentes de un proceso indefinido de acumulación monetaria de acuerdo con la antropología capitalista de Adam Smith y Ricardo. Los vínculos humanos que establece el *potlatch* arcaico, la *obligación de dar* en el sistema de una economía de reciprocidad y honor, y el principio hindú del *danadharma*,

2. *Génesis*, 1:28.

3. Platón, *Protágoras*, 321 d.

4. *Prometheus... op. cit.*, pp. 11, 18 y ss.

la forma de vida fundada en la mutualidad del disfrute de los alimentos, se encuentra seguramente más cerca de este *exceso* antropofílico que la categoría occidental de filantropía o la virtud cristiana de la caridad asociada con ella.⁵

La *filia* griega designa un afecto de simpatía, así como una relación de cercanía, hospitalidad y amistad. Puede entrañar incluso un nexo erótico. *Filios* es un amigo. Y en su derivación latina, *filius* y *filia* designan una alianza filial. La *filia* de Prometeo entraña un lazo de parentesco con Gaia, la Madre Tierra y con sus hijos, los titanes, y con los hijos de sus hijos, que somos nosotros. No es en una acción moral de esperanza altruista, paciente y sufriente. Y no entraña un principio de sacrificio y trascendencia. Más bien comprende la filiación, la alianza amorosa, la simpatía emocional y la hermandad existencial. Estos vínculos no configuran un sistema de normas morales o nexos legales. Por el contrario, definen un orden ético lógico e históricamente anterior a estas normas y leyes.

En su interpretación del mito de Prometeo, Karl Kerény subrayaba un concepto explicativo de este orden ético y natural representado por Themis: *peradikes*, *más allá de ley* o *más allá del derecho*. En su sentencia contra la antropofilia de Prometeo Hefáistos pronuncia las siguientes palabras: «Tú, un dios que no tiemblas ante la cólera de los dioses, y que honró a los mortales *más allá de la ley...*» Y en su protesta contra Zeus que dirige al coro de las hijas de Océano, Prometheus reconoce asimismo su *exceso* de amor o de *filia* hacia los humanos, exceso o profusión que, algo más tarde, reitera el coro.⁶ Esta *plétora* o *demasia filial* y fraternal no es en modo alguno la trascendencia moral más allá de los intereses egoístas de la antropología agustiniana, o de los sujetos económicos y jurídicos capitalistas y modernos. Más bien es una sobreabundancia física e intelectual, la plétora que emana de la alianza filial *ante legem* de Prometeo con la tierra, con el orden instintivo ligado a la naturaleza, o con los equilibrios humanos y ecológicos que representa la diosa Themis.

Lo esencial en el mito de Prometeo es esta filiación con la tierra y los humanos, y su donación filial y fraternal –no caritativa, ni sacrificial– del fuego a partir del cual los mortales «pueden inventar varias *technai*».⁷

III. El titán industrial

Si Agni, el dios del fuego de los Vedas, representaba a la divinidad y la perfección humanas en un sentido cósmico y civilizatorio, y si Esquilo elevó el

5. Marcel Mauss, *The Gift*, Nueva York, Londres, W.W. Norton, 1990, pp. 39, 54 y ss.

6. *Prometheus...* *op. cit.*, p. 29-30, 123, 542. Karl Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der Menschlichen Existenz*, Zürich, Rhein Verlag, 1946, p. 52.

7. *Prometheus...* *op. cit.*, p. 254.

fuego de Prometeo a principio de desarrollo de la civilización, Francis Bacon, el fundador de la tecnociencia moderna, restringió su función a los requisitos de la revolución industrial. «Prometheus made haste to find out fire... fire deserves well to be called the succour of succours, or the help of helps, which infinite ways affords aid and assistance to all labours and mechanical arts, and to the sciences themselves».⁸

Al mismo tiempo, Bacon omitía la rebelión política de Prometeo contra el poder tiránico del Olimpo e ignoraba su agravio del sacrificio total. Y también desechaba la función esclarecedora de la inteligencia y el espíritu asociados a los antiguos fuegos sagrados de Ormahz, Agni o Prometheus. Este recorte epistemológico del significado del fuego prometeico lo compensó de todos modos Bacon —y con él la conciencia moderna que representan las ferias industriales del siglo diecinueve o la conquista del espacio del siglo veinte— bajo un nuevo significante: el antropocentrismo. Bacon suplantó la antropofilia prometeica por una teleología antropocéntrica de la razón industrial: «Man is the centre of the world, in respect of final causes, so that if man were not in nature, all things would seem to stray and wander without purpose... for all things attend on man, and he makes use and gathers fruit from all creatures».⁹

IV. Pandora

Last but not least, la ciencia baconiana no solamente desplaza y encubre la rebelión de Prometeo. También le permite reintroducir en la nueva concepción científica del progreso de la humanidad uno de los mitos fundacionales de la misoginia occidental: Pandora. En la versión de Goethe, Pandora representa la perfección divina, la belleza eterna y una obra de arte total, complementarias a su estilización de *Prometheus* como titán industrial.¹⁰ En la saga de Hesíodo, la creación de Pandora ya era el modelo organizativo de esas mismas técnicas industriales. De Atenea a Hermes, y de Afrodita a Hephaistos, el Olimpo entero participa en el proceso de su producción bajo una rigurosa división del trabajo. Pero uno de sus aspectos más fascinantes reside en el hecho de que el producto final de este robot Pandora tiene lugar en las fraguas de Hephaistos. Su principio es el fuego. Solo que Bacon recorta una vez más sus significados. Si, por una parte, disminuye el fuego prometeico a sus funciones estrictamente tecnológicas, por otra, transmuta la potencia erótica primordial que representa el fuego de Pandora en una fuerza enteramente negativa.

8. Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England, Volumen 1*, Filadelfia, Carey & Hart, 1841, p. 306.

9. *Bacon's Essays and Wisdom of the Ancients*, Boston, Little Brown, 1884, pp. 395 y ss.

10. *Goethe Sämtliche Werke*, München, Karl Hanser Verlag, 1987, vol. 9, pp. 171 y ss.

«And it is a common but apt interpretation, by Pandora to be meant pleasure and voluptuousness, which is engendered, as it were, by the efficacy of fire...».¹¹

Pero Bacon no se conforma con esta simple condena moral. Además devalúa la voluptuosidad, la seducción y el placer sexual de la mujer primordial, y deprecia su célebre jarra, símbolo del útero y su capacidad creadora, a causa primera de las *infinite miseries* sobre el cuerpo, las almas y las fortunas de los humanos. No la alianza de las *technai* prometeicas con la expansión industrial y comercial, con el colonialismo y sus múltiples expresiones militares y políticas es responsable de los conflictos, las guerras, y las miserias infinitas de la familia humana a lo largo del tiempo histórico. La culpable es Pandora... «for from this fountain have wars, and tumults, and tyrannies derived their origin».¹²

V. «Aufklärer, par Excellence»

En *Prometheus demotes* de Esquilo es Krátos, el representante del poder violento de Zeus, quien define los dos principios constituyentes de la filantropía prometeica. Ya al comienzo de la tragedia este verdugo denigra a Prometeo como *sofista* y le tacha de *inventor* (*sofistés, euretés*).¹³ En el centro de la rebelión de Prometeo se encuentra la capacidad divinadora, el juicio racional, el conocimiento crítico y el esclarecimiento, así como la invención de las artes.

En la biografía de los filósofos griegos de Diógenes Laertius, la palabra *sofista* no se identifica con la retórica entendida como una tecnología política, como sucede en *Protágoras* de Platón: «Los sofistas eran *Aufklärer* por excelencia». Representaban aquella inteligencia capaz de substituir las relaciones sociales de dominación, y el *logos* basado en el ruego y el mandato, por «la aspiración al esclarecimiento a través de la pregunta y la respuesta».¹⁴ Prometeo es un sofista –lo reitera Hermes al final de la tragedia de Esquilo– y es precisamente esta inteligencia esclarecedora del sofista la que ofreció como don a los humanos, cuando estos solo eran *niños* que «miraban sin ver y escuchaban sin oír».¹⁵ Prometeo es un sofista en un sentido idéntico al *Sapere aude!* de Kant –un sofista en el sentido de la independencia del conocimiento que Kant defendió

11. F. Bacon, *The Works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England*, vol. 5, Londres, 1845, p. 78.

12. *Bacon's Essays and Wisdom of the Ancients*, op. cit., pp. 402 y s.

13. *Prometheus...* op. cit., pp. 59, 62.

14. Klaus Heinrich, *Aufklärung in den Religionen*, Frankfurt a.M., Stroemfeld/Roter Stern, 2007, p. 180.

15. *Prometheus...* op. cit., pp. 447-448.

en su artículo *Was ist Aufklärung?*: «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen».¹⁶

Esquilo define esta función esclarecedora con arreglo a un principio rigurosamente moderno o *copernicano* del conocimiento: «ver más que lo aparente».¹⁷ Esta es la visión anticipatoria y preventiva de las cosas que semánticamente define su nombre propio: *pro-methos*: una inteligencia que no obedece, sino que pregunta, y puede ver más allá de las apariencias; la inteligencia capaz de transformar a aquellos primeros *niños* de la humanidad, que miraban pero no veían y escuchaban pero no entendían en una humanidad consciente de sí misma y autónoma. El motivo fundamental del mito de Prometeo es esta anticipación reflexiva y la visión anticipatoria.

Una tercera característica distingue a Prometeo como *Aufklärer*. El dios-titán entregó a los humanos el *don*, honor y privilegio (*gêras*)¹⁸ de las *technai*. Y *Prometheus desmotes* de Esquilo nombra exhaustivamente esas técnicas: en primer lugar, los números, el conocimiento que está por encima de todos los conocimientos (*exochon sophismaton*), a continuación la escritura, seguido de la domesticación de los animales y el cultivo de los vegetales. Esquilo dedica asimismo un amplio espacio a la medicina. Enumera, asimismo, las técnicas y materiales arquitectónicos. Menciona el conocimiento de los recursos minerales ocultos en el interior de la tierra. Y menciona que Prometeo enseñó el arte del raciocinio y la adivinación: «Todas las *technai* de los humanos proceden de Prometeo».¹⁹

Prometeo representa un concepto moderno de *esclarecimiento* como *visión más allá de las apariencias*. Su significado no es la productividad y la dominación, sino el desarrollo humano. La integración de literatura, filosofía y medicina, y de las matemáticas con la arquitectura y la mineralogía que expone Esquilo tampoco presupone la segregación de estas *technai* y las disciplinas que las universidades medievales europeas incluyeron en el *Trivium* y *Quadrivium*, y las corporaciones académicas modernas han extendido bajo la categoría de *Liberal Arts*.

VI. La crítica del sacrificio

Prometeo llevó el fuego a los humanos. Pero a diferencia de los dioses Agni u Ohrmazd, no creó ese fuego por sí mismo. Lo robó a Zeus. El contexto político de esta rebelión también se describe nítidamente en *Prometheus*

16. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* p. 481. [«Ten el ánimo de servirte de tu propio entendimiento».]

17. *Prometheus...* *op. cit.*, p. 843.

18. *Ibid.*, p. 107.

19. *Ibid.*, p. 506.

desmotes: «Nuevos gobernantes visten el yelmo en Olimpo y Zeus gobierna arbitrariamente con nuevas leyes; lo que antaño era poderoso ha sido arrojado al... *astoi*» —una palabra cuya raíz está relacionada con la anihilación, el ocultamiento y el olvido». ²⁰ El titán Okeanos es más explícito todavía: denuncia la *tiranía* de esos dioses y trata de persuadir a Prometeo a una actitud negociadora, alegando por todo argumento la violencia que distingue al poder olímpico. ²¹ Tan amargas advertencias se suman a las protestas del coro y del propio Prometeo contra el injusto castigo que le inflige Zeus. Estas protestas culminan con una acusación extrema: a Zeus no le preocupan los *desdichados* mortales. Peor aún: su propósito es *aniquilar a la raza humana y crear una raza nueva*. Esta protesta se corona con la afirmación de que *su poder no ha de durar*, alusión conspirativa a un destino fatal llamado a precipitar el *joven* imperio de Zeus con el mismo rigor con el que él mismo derrumbó el poder de Cronos. ²² El robo prometeico del fuego olímpico es una rebelión política con un último propósito de destruir las leyes tiránicas de Zeus. Y una revolución teológica contra el Dios-Zeus instaurado como poder único y absoluto sobre la totalidad del universo.

La genealogía de esta revolución se remonta a una edad de oro en la que los humanos vivían junto a los dioses. *Los dioses y los mortales proceden del mismo origen* —se dice a este propósito en *Las obras y los días* de Hesíodo—. ²³ Esta unidad primordial se escinde en el instante en que Zeus destrona a Cronos, y la nueva relación de fuerzas que con ello se establece plantea también la necesidad de una nueva transacción o acuerdo entre los humanos y los dioses. ²⁴ Es en este preciso instante cuando interviene Prometeo. Pero el titán rebelde no solamente no representa a un fuego instrumental, al contrario del fuego y la fragua de Hefaiostos. Prometeo tampoco descubre el fuego para introducir el sacrificio a los dioses, a diferencia de Hermes. Sacrifica el buey a Zeus, oculta la carne en el vientre del animal y la reserva filantrópicamente para los humanos. A Zeus le ofrece, en cambio, los blancos huesos recubiertos bajo la piel de la víctima y revestidos con reluciente grasa. Estas son las dos grandes marcas del esclarecimiento prometeico como crítica del sacrificio: un nuevo protocolo en la relación con los dioses que resulta beneficioso para la humanidad, y la liberación del fuego sagrado como energía esclarecedora y creadora de las artes.

Klaus Heinrich reconstruyó esta situación a partir de la palabra que define la separación entre los nuevos dioses olímpicos y los humanos, y la subsiguiente transacción o acuerdo que el sacrificio prometeico establece entre ambos: «La

20. *Ibid.*, pp. 149-151.

21. *Ibid.*, p. 310.

22. *Ibid.*, pp. 233-235, 907-943.

23. Hesíodo, *Erga kai Hēmērai*, p. 108.

24. Hesíodo, *Theogonia*, p. 535.

palabra que afecta el núcleo de la crítica prometeica de la religión es *ekrinonto*, que está relacionada con *krinein*, *apartar*, *separar*, *juzgar* y *condenar*, y de la que procede la voz *crítica* con estas mismas nuances... Y Ustedes ya saben (el partido que Prometeo escoge en esa *ekrinonto*): mediante la forma de instaurar el sacrificio, forma que es una crítica del sacrificio. Que Prometeo introduce el sacrificio *contra* el sacrificio es el punto crucial que desearía subrayar con el mayor énfasis».²⁵

Prometeo instaure una nueva relación de poderes entre los dioses y los humanos que es beneficiosa para estos últimos. Y lo hace en la medida en que transforma el sacrificio en una acción reflexiva de *separar* y *juzgar*, y en la medida en que dona a los humanos el fuego divino como principio generador de sus *technai*.

VII. La civilización prometeica

La civilización prometeica comprende la escritura, la ciencia, la astucia intelectual y la rebeldía política, y parte de un vínculo solidario con Gaia y Themis, con la tierra como fundamento biológico y ético, lógica e históricamente anterior a la forma abstracta de las leyes. Pero las *técnicas* que representa Prometeo se definen por su objetivo esclarecedor y emancipador en un sentido tanto intelectual como existencial. Es una *techné* vinculada a la autonomía humana, a su previsión del futuro, y a su desarrollo espiritual y material. Por eso se distingue del concepto instrumental de tecnología y del concepto industrial de civilización que representa Hephaistos, el dios del fuego y la fragua, al servicio del tirano Zeus.

Nuestra esperanza histórica, a comienzos del siglo veintiuno, no es la *spes* cristiana; no es la *visio et fruitio dei* consumada en el acto místico de la comunión espiritual con cualquier objeto de consumo; no es la esperanza del devoto arrodillado ante los templos mediáticos de los poderes corporativos, académicos y políticos, en espera de una protección, favor o gracia de sus dioses o líderes. Tampoco es la esperanza redentora del evento apocalíptico de una *civitas dei* o Estado global total. Es más bien la esperanza prometeica del retorno del fuego a los humanos para su desarrollo civilizatorio en armonía con los ciclos eternos de una naturaleza creadora. Y es la esperanza en el poder esclarecedor que simboliza el fuego prometeico.

25. Klaus Heinrich, *Aufklärung in den Religionen*, op. cit., pp. 194 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

Aeschylus, *Prometheus desmotes*, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%03Atext%03A1999.01.0010> [Esquilo, *Prometeo encadenado*, Madrid, Gredos, 2010.]

Francis Bacon, *Bacon's Essays and Wisdom of the Ancients*, Cambridge-USA, Boston Little Brown, 1884.

_____, *The Works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England*, Vol. 1, Filadelfia, Carey & Hart, 1841.

Heinrich Klaus, *Aufklärung in den Religionen*, Frankfurt a.M., Stroemfeld/Roter Stern, 2007.

Hesíodo, *Erga kai Hēmérai*.

_____, *Theogonia*.

Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Kerényi Karl, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der Menschlichen Existenz*, Zürich, Rhein Verlag, 1946.

Mauss, Marcel, *The Gift*, Nueva York, Londres, W.W. Norton, 1990.

Platón, *Protágoras*, Madrid, Gredos, 1985.

Wolfgang von Goethe Johann, *Goethe Sämtliche Werke*, München, Karl Hanser Verlag, 1987.

ESTUDIO SOBRE LA MEMORIA Y LA VIOLENCIA

Eduardo Yahair Baez Gil*

No encuentro mejor forma de comenzar que tomando como propia la interrogación de Agamben cuando se plantea: «¿De quién y de qué somos contemporáneos?».¹ Asimilo en específico dos acontecimientos ejemplares de la época contemporánea que determinan nuestra concepción sobre el mundo, la violencia y la comunidad actual: los campos de concentración y exterminio, así como las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki en 1945. En este punto, sostengo con Subirats que:

Estos [...] dos acontecimientos históricos radicales [...] ponen de manifiesto este límite de nuestra comprensión de la violencia [...]: los campos de concentración, trabajo y exterminio, creados por los nacionalismos fascistas europeos como parte de la estrategia militar que definió la Segunda Guerra Mundial, y los lanzamientos de las bombas atómicas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, que oficialmente pusieron fin a esta guerra, pero que en realidad inauguraron la utopía de un Estado atómico mundial con la que termina la edad moderna, la edad histórica o la edad humana.²

Las bombas atómicas rompieron con la idea de la violencia simétrica y espacialmente horizontal, de un frente a frente, donde cabía la posibilidad de la respuesta a la fuerza ejercida por otro, de responder a ella con más fuerza o rehusarse a usarla, inaugura también la posibilidad de matar en masa a personas armadas o no. Desde una verticalidad espacial antes impensable, la idea de la bomba atómica es actualmente la representación máxima de una incertidumbre de la violencia porque no sabemos cómo, ni en qué

*Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

1. G. Agamben, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 17.

2. Eduardo Subirats, *Filosofía y tiempo final*, Puebla, Afinita, 2014, p. 54.

momento puede terminarse con nuestras vidas y con ciudades enteras. Sin embargo, considero más pertinente para este trabajo el análisis de los campos de concentración, de trabajo y de exterminio, que por muchas razones preferiría llamar *lager*.³ Lo que debemos advertir con el *lager* es que surge dentro de ellos una indeterminación de regulación de normas jurídicas que defiendan la integridad del concentrado, de esta manera al ser regularizado el estado de excepción dentro del *lager* se da la posibilidad de nulificar el derecho de los ciudadanos (el mismo derecho de ciudadanía, por ejemplo). A su vez que el hecho (lo que se hace dentro de este espacio) y el derecho se vuelven términos ambiguos. Agamben asegura que «quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito, en que los propios conceptos de derecho subjetivo y de protección jurídica ya no tenían sentido alguno».⁴

Es en este mismo espacio donde surge el *musulmán*. El motivo de replantear el sentido y significado de este término es para hacer referencia a los problemas que implicó llamar *musulmán* a aquel ser en decadencia; no es superfluo tampoco replantearnos nuevamente los términos de víctima y víctima para ver sus límites.

El término *musulmán*⁵ se puede comprender si nos remitimos a su raíz en la concepción religiosa del Islam:

3. Con el concepto de *lager* se integra la concepción de los campos de concentración, de exterminio y de trabajo de Auschwitz, que fue el más grande y más importante de la Alemania Nazi. Con este término se refieren, sobre todo, los testigos que sobrevivieron y que fueron concentrados en él, posiblemente el interés principal de usar el término *lager* radique en hacer alusión fundamentalmente al campo de exterminio. Las concepciones sobre el *lager* no pueden ser muy variadas, Levi por ejemplo piensa que «Él [el *lager*] es producto de un concepto de mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan», advirtiéndonos siempre de la posibilidad de que un proyecto de violencia como aquel pueda surgir en cualquier parte del mundo, y aunque no igual, al menos sí con las mismas capacidades de provocar sufrimiento en el ser humano. Véase Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Océano, 2012, p. 27.

4. G. Agamben, *Homo sacer. I El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 217.

5. «En castellano medieval no se decía *musulmán*, sino *muslim*, que es el arabismo directo. La palabra *musulmán* viene del persa *mosleman*, que es el plural de *moslem*, y este sí que toma su origen directamente del árabe *muslim*. Al español moderno le ha llegado a través del fr. *musulman*. El persa es una lengua de la misma raíz indoeuropea que las latinas, germánicas o eslavas, por eso la Persia moderna se llama *Irán*, que significa tierra de los arios [= los que hablan lenguas indoeuropeas]. En lengua persa moderna, y en otras próximas de la misma familia como el pashtún de Afganistán, los plurales

La explicación remite al significado literal del término árabe *muslim*, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el fatalismo islámico, bastante difundidas en las culturas europeas a partir de la Edad Media (en esta inflexión descriptiva, el término está bien atestiguado en las lenguas europeas, particularmente en italiano). No obstante, mientras la resignación del *muslim* reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad o de conciencia.⁶

El musulmán debe de aceptar incondicionalmente lo que se anuncia en el Corán, y aceptar al profeta Mahoma como único mensajero de Alá, mismo que «ordena y guía la *umma* [comunidad] por medio de sus revelaciones».⁷ De tal modo que puede ser musulmán no solo el árabe, sino cualquier persona que acepte el sometimiento incondicional a las tradiciones islámicas, y a lo que dicta el Corán.

Sin embargo, cuando en el *lager* se habla del *musulmán* no se hace referencia al hombre religioso creyente de Alá y perteneciente al Islam, sino a aquellos seres de una condición física decadente, extremadamente degradados por las condiciones deplorables del *lager*, que eran, por decir algo, insalubres, violentas y en general inhabitables: se trataba de un sistema que buscaba generar la muerte en los concentrados. «Con el término *Muselmann*, ignoro por qué razón, los veteranos del campo designaban a los débiles, los ineptos, los destinados a la selección»,⁸ Améry, en cambio, asegura que el musulmán (*Muselmann*) era «[...] el prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad».⁹ En el *Diccionario de ideas afines*, Fernando Corripio pone en la

de seres humanos se forman añadiendo el sufijo *-an*, por eso de *moslem* se ha dicho *mosleman* (también pronunciado *mosolman*). [...] Pero, pese a ser estas palabras, en su lengua de origen, plurales, en español se les da el tratamiento de singulares, por eso a cada una se le añaden luego las desinencias de plural españolas y se dice el *musulmán* y los *musulmanes* y un *talibán* y unos *talibanes*.» Cf. Online: Valentín Anders, «Musulmán» en *Etimologías de Chile*, versión 2001, <http://etimologias.dechile.net/?musulma.n>, Dechile, 27 de septiembre de 2014.

6. G. Agamben, *Homo sacer III: Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 45.

7. Jesús Hernández Godoy, «Génesis del pensamiento político Musulmán», en *FRONESIS, Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, volumen xv (2008), p. 62.

8. Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 118.

9. Améry citado por Agamben en su obra, *Homo sacer III... op. cit.*, p. 41.

misma entrada del término musulmán conceptos como: *mahometano*, *muslime* o *islamita*.¹⁰

La discusión, si lo pensamos bien y le damos la importancia que merece, no es sencilla, porque requiere el replanteamiento de la categoría misma de *musulmán*. Agamben le atribuye otro nombre al musulmán, lo llama *intestimoniable*.¹¹ Lo hace bajo la lógica de pensar en testigo como aquel hombre al que le fue posible padecer toda la violencia del *lager* y luego imposible regresar para poder dar su testimonio, el musulmán era precisamente aquel que padecía la violencia extrema del *lager* y no sobrevivía para contarlo. En el mismo sentido va la idea de referirse a estos seres como *testigos integrales*, porque son ellos los verdaderos testigos, que no lograron sobrevivir porque tocaron fondo, llegaron al límite de la violencia planificada y ejercida con tanta meticulosidad que resulta cierto comprender que la condición humana pueda padecer esta violencia. Otra categoría puesta sobre la mesa de discusión la atribuye el mismo Primo Levi, para él estos seres son los *hundidos*. Y dedicará su libro entero *Los hundidos y los salvados*¹² para hablarnos de los horrores a los que eran sometidos los concentrados, pero sobre todo aquel del que hemos hecho referencia. En este mismo libro, Levi intenta explicar las razones por las que es imposible determinar quién fue víctima y quién verdugo en los campos de concentración.

En el capítulo titulado «La zona gris»,¹³ de su libro *Los hundidos y los salvados*, Primo Levi sugiere que los nazis tomaron medidas de degradación humana:

En la práctica cotidiana de los campos de exterminación se realizan el odio y el desprecio difundido por la propaganda nazi. Aquí no estaba presente solo la muerte sino una multitud de detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, los gitanos, y los esclavos, son ganado, desecho, inmundicia. Recordad el tatuaje de Auschwitz, que imponía a los hombres la marca que se usa para los bovinos; el viaje en vagones de ganado, jamás abiertos, para obligar así a los deportados (¡hombres, mujeres y niños!) a yacer días y días en su propia suciedad; el número de matrícula que sustituye el nombre; la falta de cucharas (y sin embargo los almacenes de Auschwitz contenían, en el momento de la liberación, toneladas de ellas), por lo que los prisioneros habrían debido lamer la sopa como perros; el inicuo aprovechamiento de los cadáveres, tratados como cualquier materia prima anónima, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como

10. Fernando Corripo, *Diccionario de ideas afines*, Barcelona, Herder, 1985.

11. G. Agamben, *Homo sacer III... op. cit.*, p. 41.

12. Esta obra se encuentra integrada en un solo tomo bajo la edición de Océano Editorial, y compuesta también de *La tregua* (1963) y de *Si esto es un hombre* (1947).

13. Primo Levi, «La zona gris», en *Trilogía de Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 497-528.

fertilizante agrícola; los hombres y mujeres degradados al nivel de conejillos de india para, antes de suprimirlos, experimentar medicamentos.¹⁴

Y también crearon *comandos especiales*, con la finalidad de liberar a los nazis de la responsabilidad de sus actos de barbarie, otra finalidad era promover la participación de judíos en actos de los cuales nunca habrían estado de acuerdo realizar. Estos comandos estaban constituidos por presos políticos y en muchos de los casos por judíos concentrados. Eran obligados a realizar tareas siniestras tales como recoger a los muertos de las cámaras de gas y trasladarlos a los hornos para quemarlos. Por estas tareas los concentrados ahora cómplices recibían una ración extra de pan o de sopa. Debido a estos trabajos los judíos debían pagar dos precios muy altos: primero, por ser testigos directos de la muerte sistemática que se llevaba a cabo en el *lager* tenían que ser asesinados al cabo de algunas semanas o meses; segundo, al estar los concentrados implicados en estos actos debían sentir culpa por la muerte de sus semejantes, y de esta manera se liberaba de conciencia moral a los oficiales nazis. Esta lógica es siniestra, si se piensa con atención los concentrados no solo eran víctimas del *lager* sino también verdugos.

No cabe duda que fueron las mismas condiciones del *lager* las que llevaron a los concentrados a realizar actos intolerables con la finalidad de sobrevivir. ¿Quién entonces es el ser más despreciable en el *lager*: aquel que abandona todas las posibilidades de vida, que renuncia a las esperanzas de vivir en un lugar insoportable como aquel, o es más depreciable aquel que se adapta para sobrevivir, convirtiéndose él mismo en cómplice?

Por supuesto que los Comandos Especiales no era la única forma de conseguir *privilegios*, existían sin duda otras actividades menos siniestras:

Quedaban solamente, los médicos, los sastres, los zapateros remendones, los músicos, los cocineros, los jóvenes homosexuales atractivos, los amigos y paisanos de alguna autoridad del campo; además de individuos particularmente crueles, vigorosos e inhumanos, [...] en fin, los que aún sin desempeñar funciones especiales siempre habían logrado, gracias a su astucia y energía, organizarse con éxito, obteniendo así, además de ventaja material y reputación, la indulgencia y estima de los poderosos del campo. Quien no sabe convertirse en un *Organisator, Kombinator, Prominent* [...] termina pronto en *musulmán*.¹⁵

¿Con qué idea quedarnos entonces? ¿será correcto seguir refiriéndonos al *hundido*, al *intestimoniable* como musulmán? ¿habría que seguir llamando

14. *Ibid.*, p. 239.

15. *Ibid.*, p. 120.

víctimas a los judíos concentrados en el *lager*, cuya infortuna fue ser cómplices del sistema que los nazis crearon?

Como vemos, las implicaciones de estar dentro del *lager* se reduce a dos posibilidades: tratar de sobrevivir y pasar a ser parte del sistema; o rechazar toda posibilidad de seguir viviendo porque las mismas condiciones, capacidades y habilidades del ser humano impedirían mantenerse con vida. Podríamos argumentar al respecto que se trataba de la supervivencia arraigada en el instinto natural, y diríamos que cualquiera hubiera hecho lo mismo por tratar de sobrevivir.

Hombres hambrientos, violentados y marginados; querría esto decir que el lugar de los musulmanes estaba en la cámara de gas, en los hornos o en el olvido de la memoria histórica. La situación extrema de la que tanto hablan testigos como el propio Levi, consiste en el momento de degradación humana que por su magnitud y horror pone en cuestión la idea de que el musulmán pueda seguir siendo llamado ser humano. En esta situación extrema es el musulmán el ser donde concluyen finalmente los límites de lo ético, la dignidad y de la humanidad misma.

¿Qué cabe hacer para nosotros que hemos detectado que el problema radica en concebir como hombres a aquellos que tienen relaciones sociales¹⁶ y que hacen lo posible por sobrevivir, mientras que aquellos que han perdido las facultades incluso de pensar su situación, tienen lugar fuera de la concepción de hombre, incluso fuera del desarrollo de la historia? Sería necesario reconstruir la vida de estos seres a partir de su integración en la memoria histórica, con ayuda de la justicia anamnética, es decir, aquella justicia cargada de memoria que busca no solo el recuerdo sino la integración de un acontecimiento pasado al presente para hacerle justicia a las víctimas.

Pero hay que esclarecer que recordar no es un vano consuelo ante el fracaso, cuando ya no cabe nada más, ni tampoco una pasiva documentación histórica, porque los más precisos archivos de datos eran obra de los planificadores de la muerte. Es memoria como reconstrucción continua del pasado, como capacidad de extraer de la masa informe de los muertos las individualidades y las historias, como advertencia de que es a costa de todos los otros proyectos sesgados que parece la historia una línea única y recta de progreso.¹⁷

Solo es posible en los términos que lo hemos expuesto, hablando de un acontecimiento pasado y encontrando en él lo que tiene de problemático y que sigue irrumpiendo radicalmente el presente porque de alguna manera lo determina.

16. Aristóteles, *Política*, 1253a.

17. Marta Tafalla, «Primo Levi y la razón anamnética», *Enrahonar*, vol. xxx (1999), p. 90.

Antes de continuar quisiera detenerme para aclarar un problema que antes quedó pendiente, justo cuando discutíamos que nos era imposible hacer actualmente juicios para determinar quién dentro del *lager* era verdugo del sistema y quién víctima de él, afirmamos que las líneas que determinan el lugar de cada uno estaban desdibujadas porque el mismo *lager* creaba esta indeterminación. En palabras de Reyes Mate, podríamos definir que la víctima consiste en ser «instrumentalizado por un fin; en ser violentado al servicio de una lógica política que progresa con base a esa violencia. Esa violencia tiene un mensaje que no es moralmente neutro: vuestro sufrimiento es el precio de un futuro mejor».¹⁸

Para efectos de este trabajo puedo aproximar una idea que quedará a consideración de quien vea necesario y justo sumarse a esta discusión, si es adecuada. El musulmán es el *ser impasible*.¹⁹ Es quien no se altera ni reacciona ante una impresión o estímulo externo que normalmente producen turbación. Es impasible porque es incapaz de responder, no puede relacionarse con los otros. Por supuesto que esta es la referencia inmediata cuando se piensa al *ser impasible* del *lager*, porque a pesar de estar padeciendo la violencia y el dolor es receptivo de todo ello y ni siquiera puede hacer una elección al respecto, está condicionado por las circunstancias que el nazismo creó en el *lager*.

La reconstrucción de las víctimas, de los hombres violentados y marginados de la historia solo puede ser posible a partir de la justicia anamnética,²⁰ esa justicia que crea un vínculo entre lo que es la realidad actualmente fundada sobre acontecimientos únicos y al mismo tiempo determinantes. Se trata, pues, de romper con la idea del tiempo lineal y constante, progresivo, porque no es

18. Reyes Mate, «Memoria y justicia en Walter Benjamin», en Zamora José A. y Reyes Mate (eds.), *Justicia y memoria: Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 35.

19. El Oxford Dictionaries arroja la siguiente etimología de *impasible*: «Préstamo (siglo xv) del latín *impassibilis*, derivado de *passibilis*, que se puede padecer, y este de *patis*, sufrir, aguantar. De la familia etimológica de *padecer* (v)». Cf. Oxford University Press, «Impasible», en Oxford Dictionaries. Language matters, 4 de junio de 2014, <http://www.oxforddictionaries.com/es/definicion/espanol/impasible>, Oxford University Press, 28 de septiembre de 2014.

20. «El concepto de justicia anamnética supone una profunda transformación del concepto antiguo, medieval y moderno de justicia. Según los antiguos, la justicia era algo material y tenía al otro como referente. Tenía que ver con los talentos, las cosas, y el sujeto de justicia era quien había sufrido la injusticia, a saber, el otro. La justicia, tal como la entendía santo Tomás de Aquino, por ejemplo, consistía en el hecho de que se restituyese al otro lo que era suyo, y lo de menos era si quien tenía que restituirlo estaba o no de acuerdo a hacerlo. La virtud de la justicia no tenía nada que ver con el sentimiento o la voluntad del deudor, sino con la reparación del mal causado. En este acto objetivo y no en la disposición subjetiva acontecía la virtud de la justicia». Cf. Francesc Torralba y Cristian Palazzi, Universitat Ramon Llull, «El deber de recordar a las víctimas. Ética anamnética», *Eguzkilore*, núm. xxii, 2008, p. 192.

posible avanzar sobre lo que está quebrado y para eso es necesario regresar al origen de los problemas. Esta justicia sugiere romper los límites del tiempo para trasladarnos una y otra vez desde un aquí y ahora a un pasado para hacer justicia a los marginados de la historia que no caben en la memoria histórica porque han sido los que padecen esta idea, inviable en la actualidad, de que el progreso necesita de hombres fuertes que sometan a hombres débiles: donde los Estados *desarrollados* se sirvan de los *subdesarrollados* porque está en su naturaleza ser atrasados, porque no son hombres de estos tiempos. Debemos desechar la absurda y prevaeciente idea de que en la historia no caben los hombres que no se adaptan a lo que las sociedades modernas exigen: avanzar sobre discursos políticos que justifican la violencia y la marginalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben Giorgio, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- _____, *Homo sacer III: Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- _____, *Homo sacer. I El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1982.
- Corripio Fernando, *Diccionario de ideas afines*, Barcelona, Herder, 1985.
- Hernández Godoy Jesús, «Génesis del pensamiento político Musulmán», *FRONESIS, Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, volumen xv, 2008.
- Levi Primo, *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Océano, 2012.
- Reyes Mate, «La herencia pendiente de la razón anamnética», *Isegoría*, vol. X, 1994.
- _____, «Memoria y justicia en Walter Benjamin», en Zamora José A. y Reyes Mate (eds.), *Justicia y memoria: Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- Anders Valentín, «Musulmán», en *Etimologías de Chile*, versión 2001, <http://etimologias.dechile.net/?musulma.n>, Dechile, 27 de septiembre de 2014.
- Subirats Eduardo, *Filosofía y tiempo final*, México, Afínita, 2014.
- Tafalla Marta, «Primo Levi y la razón anamnética», en *Enrahonar*, vol. xxx, 1999.
- Torralba Francesc y Palazzi Cristian, Universitat Ramon Llull, «El deber de recordar a las víctimas. Ética anamnética», *Eguzkilore*, núm. xxii, 2008.

POÉTICAS DEL DESARRAIGO EN MÉXICO*

Gustavo Ogarrio**

México vive un momento enfáticamente grave, una época de violencia altamente deshumanizada. Un país del horror se está formando en este presente en el que acontecen masacres que elevan aleatoriamente su nivel de crueldad, cierta divulgación mediática y política del terror, exterminios de seres humanos imposibles de identificar: quemados, desollados, borrados, pulverizados. Asesinatos de indocumentados centroamericanos, fusilamientos por parte del ejército de presuntos sicarios, homicidios y desaparición de normalistas, fosas clandestinas que pueblan el subsuelo de la misma nación que acelera la implementación del segundo ciclo neoliberal, el más destructivo.

Un país del horror que está a punto de consumir un olvido casi perfecto del horror anterior: las matanzas de Acteal y de Aguas Blancas, las mujeres muertas en Ciudad Juárez; los miles de seres humanos cuya muerte ha sido estigmatizada y borrada como *daño colateral* en su presunta *guerra* contra el crimen organizado. Ningún acto básico de justicia que reordene la memoria inmediata de la violencia, que simbolice una mínima reparación del daño o que impida la normalización del exterminio selectivo o aleatorio. Se puede afirmar que la incapacidad del Estado mexicano para garantizar la seguridad y la justicia ante estas masacres está modificando la idea y la experiencia contemporánea de la muerte, las fronteras siempre porosas entre lo que una sociedad acepta como destino ineludible y su relación con el riesgo latente de morir asesinado en una espeluznante ruleta rusa regionalizada.

La violencia extrema y la suma de horrores también ponen al límite la noción misma de país. La anhelada condición posnacionalista, que supuestamente traería una apertura democrática sin precedentes, derivó hacia una época

* Una primera versión de este artículo fue publicada en La Jornada semanal, *Suplemento Cultural de La Jornada*, núm. MXXXI, 2014, en <http://issuu.com/lajornadaonline/docs/semanal07122014?e=2065645/10440007#search>

** Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

de horrores acumulados. En México, la *sociedad del riesgo* que propone Ulrich Beck para interpretar la lógica del actual capitalismo global, se está deslizando hacia una sociedad del exterminio selectivo y al mismo tiempo aleatorio, una sociedad herida y muchas veces despedazada, al borde de una parálisis que muchas veces le obliga a enmudecer sus testimonios y callar su dolor.

Sin embargo, esta sociedad castigada y agredida sistemáticamente también busca sus propias palabras para dolerse y demandar justicia, para decirle al poder político, a la alianza monstruosa entre el Estado y el crimen organizado, palabras inesperadas: «Discúlpeme, señor presidente, pero no le doy la mano, usted no es mi amigo. Yo no le puedo dar la bienvenida. Usted no es bienvenido. Nadie lo es».¹ Una sintaxis para nombrar la barbarie y la autodestrucción del Estado mexicano también se abre paso en esta época de horror acumulado que quiere imponer a como de lugar su normalización. Una primera etapa de testimonios directos de esta barbarie se han multiplicado en los últimos años, un derecho a la memoria inmediata frente a la incapacidad jurídica del Estado mexicano para transformar esos testimonios en justicia. Quizá un segundo ciclo de memoria explicativa ante la acumulación de horrores de los últimos años se encuentra en puerta: sus huellas están inscritas en las razones todavía enigmáticas por las que una parte muy significativa de la sociedad mexicana, con resonancia internacional, se indignó ante la matanza de seis normalistas y 43 desaparecidos de la Escuela Normal de Ayotzinapa, tras una masacre ocurrida en Iguala, Guerrero, la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre del 2014. Estos hechos prácticamente desnudaron la simbiosis última del Estado mexicano con el crimen organizado: los normalistas fueron baleados y secuestrados por policías municipales y un comando armado, ante la omisión de integrantes del ejército y de la policía federal.

La violencia extrema ha dejado de ser la historia secreta del país, o al menos eso parece en nuestra época. La voz también exterminadora del Estado y su resonancia en los grandes monopolios de la comunicación parece en nuestros días sumamente preocupada: la palabra de las víctimas y de una sociedad quebrada, a veces enfurecida y temerosa, también resuena a nivel internacional y amenaza con romper la armonía de ese celebrado México posnacional, de una brutal economía de mercado a la que únicamente le interesa salvar la imagen mercantil del país. A su manera, los tecnócratas neoliberales que han gobernado en las últimas tres décadas también se sienten a gusto en el vértigo de avanzar hacia ningún país, hacia una condición global, y ven como una amenaza a cualquier evocación que apele a cierto humanismo que restituya la justicia y la dignidad de las víctimas o de los *daños colaterales*. Quisieran que de eso no se

1. Palabras de Luz María Dávila, madre de Marcos y José Luis Piña Dávila, jóvenes asesinados en Villas de Salvárcar, Ciudad Juárez, el 20 de febrero de 2011, a Felipe Calderón, en ese entonces presidente de México.

hable. Sin embargo, el país estalla también en palabras que alcanzan a nombrar su propia desintegración: *Fue el Estado*, afirma una voz colectiva de indignación social ante la desaparición forzada de 43 normalistas en Guerrero.

¿Qué puede decir la poesía sobre la violencia de los últimos tiempos? ¿Cuáles han sido las poéticas del desarraigo nacional durante el último siglo que han registrado artísticamente la erosión de México como país? Partimos de la idea de que estos poemas que enuncian cierto desarraigo o un particular alejamiento del nacionalismo mexicano no son meras expresiones episódicas de la relación entre poesía, nación y dolor; consideramos que significan otra manera de escribir poesía: una estética de la palabra que en momentos de suma violencia por parte del Estado mexicano, en su reiteración exterminadora contra la sociedad, emprende su propio camino hacia ningún país. Vamos a aludir a poemas como «¡Mi país, oh mi país!», de Efraín Huerta;² «Alta traición», de José Emilio Pacheco;³ «Los muertos», de María Rivera,⁴ y algunos textos del libro de Jorge Humberto Chávez, *Te diría que fuéramos al río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto*:⁵ visiones artísticas y críticas desde la poesía ante brutales crisis del sentido moderno de lo que significa un país, y en las que, de cierta manera, también se opone la palabra a esa condición nacional destructiva y de exterminio.

Un país amortajado y envilecido:

Efraín Huerta bajo la negra niebla de la represión

Fechado el 4 de abril de 1959, días después de que ocurriera la incursión del gobierno mexicano para romper violentamente la huelga de los ferrocarrileros, Efraín Huerta escribe el poema «¡Mi país, oh mi país!», uno de sus más concentrados poemas políticos, una caja de resonancia de lo que será la trágica década de los años sesenta del siglo xx en México. Así comienza la enunciación poética en contrapunto de Huerta:

Ardiente, amado, hambriento, desolado,
bello como la dura, la sagrada blasfemia;
país de oro y limosna, país y paraíso,
país-infierno, país de policías.

2. Efraín Huerta, «¡Mi país, oh mi país!», en *Poesía completa*, México, FCE, 1998, p. 226.

3. José Emilio Pacheco, «Alta traición», en *Tarde o temprano (Poemas 1958-2009)*, México, FCE, 2009, p. 73.

4. María Rivera, «Los muertos», disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3783>, 28 de octubre de 2014.

5. Jorge Humberto Chávez, *Te diría que fuéramos al río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto*, México, FCE-ICA-INBA-CONACULTA, 2013.

Largo río de llanto, ancha mar dolorosa,
república de ángeles, patria perdida.⁶

Efraín Huerta certifica la pérdida de la patria en la irracionalidad de la represión, abre los caminos de la modernización política de la poesía y establece una continuidad con el contrapunteo de las imágenes que guían otro de sus poemas más inquietantes, «Declaración de odio», en el que la Ciudad de México es la protagonista de la enunciación aciaga que se debate entre el odio perfeccionado y ese «candor de virgen desvestida»: «Ciudad negra o colérica o mansa o cruel».

En «¡Mi país, oh mi país!», Huerta consigna la vehemencia lírica de una poesía enfáticamente política que es también una exclamación privada y colectiva del desarraigo nacional: «¡Oh país mexicano, país mío y de nadie! Pobre país de pobres. Pobre país de ricos».⁷ A medio camino del infame *milagro mexicano*, Huerta es testigo directo, a través de su poesía y de su militancia política, de la incompatibilidad de un país escindido no solo por la represión en contra de los ferrocarrileros, sino también por la pobreza acumulada e invicta en medio de la supuesta bonanza económica que dejaría la época célebre de la *sustitución de importaciones*. El país trágicamente poetizado de Huerta pierde sus límites cuando «al granadero lo visten de azul de funeraria y lo arrojan lleno de asco y alcohol contra el maestro, el petrolero, el ferroviario, y así mutilan la esperanza».⁸ Esa ruta simbólica del ferrocarril —«Buenavista, Nonoalco, Pantaco, Veracruz[...]»⁹— es también la ruta de un país amortajado, envilecido, en el que el poeta adquiere un tono de solidaridad y dolor que le obligan a evocar la realidad desde un *hermanos míos* y desde una irónica referencia al intervencionismo norteamericano: «¡Gracias, Becerro de Oro! ¡Gracias, FBI gracias, mil gracias, *Dear Mister President!*».¹⁰ En el centro de este poema se anudan las condiciones de vulnerabilidad política de la época, la represión y el miedo, pero también la dignidad de los que comienzan el descenso al *fondo de la nada*. Un poema de mínima expresión utópica, de estallamiento de la nacionalidad transformada en el monopolio exterminador de la violencia por parte del Estado: muertos sin ataúd que sueñan «el sueño inmenso de una patria sin crímenes».¹¹

6. Véase Huerta, «¡Mi país, oh mi país!», *op. cit.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

*El 68 y la poesía de José Emilio Pacheco:
el año poético de una traición consumada*

En el *año axial* de 1968, como lo ha llamado Octavio Paz, José Emilio Pacheco publica uno de los poemas más citados cuando de distanciarse del nacionalismo exterminador se trata: «Alta traición», que pertenece al libro *No me preguntes cómo pasa el tiempo*. El poema resiste la evocación constante y casi estereotipada gracias a una extrema concentración del desarraigo no panfletario:

No amo mi patria.
Su fulgor abstracto
es inasible.
Pero (aunque suene mal)
daría la vida
por diez lugares suyos,
cierta gente,
puertos, bosques, desiertos, fortalezas,
una ciudad deshecha, gris, monstruosa,
varias figuras de su historia,
montañas
y tres o cuatro ríos.¹²

Esta *alta traición* a la patria es la elección íntima de otro país. Una geografía menos agresiva de lo colectivo, una evocación suave y concreta de episodios no épicos del nacionalismo. El inicio del poema es uno de los más contundentes de la poesía mexicana contemporánea: ese *no amo a mi patria* resuena más como un lamento que como una herejía secular, más como el estallamiento subjetivo del propio país que como una estridencia antinacionalista. Es imposible no relacionar el poema de Pacheco con la matanza de estudiantes en Tlatelolco en 1968: la mostración indirecta a través del desapego en el que se cuestiona ese *fulgor abstracto*, el desamor ante la avalancha oficial del nacionalismo, es apenas una murmuración alegórica, un gesto de inigualable poder evocativo ante la barbarie del Estado mexicano y de los ecos de una nacionalidad metafísica que justifica la matanza de estudiantes.

En otro registro de esta traición poética de Pacheco, en el libro *Los trabajos del mar*, que recoge poemas que van de 1979 a 1983, encontraremos otra elaboración crítica del desarraigo y en la que el país, focalizado en el *telón irrespirable* de la Ciudad de México, también se despeña ante cierta intimidad escéptica. *Malpaís* es la unidad que forman siete poemas que José Emilio Pacheco escribe

12. Véase Emilio Pacheco, «Alta traición», *op. cit.*

para consumir, de alguna manera, su canto de tinieblas y de su propio e íntimo desarraigo nacionalista: «Cada país suele mostrar temeroso una pinacoteca de sanguinarios ladrones».¹³

*Poéticas en la era de los cuerpos dolientes:
poesía, crimen organizado y la autodestrucción del Estado mexicano*

En su libro *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, la crítica literaria Jean Franco advierte sobre una profunda regresión humanitaria en las sociedades latinoamericanas a finales del siglo xx y comienzos del XXI: «Actualmente, cuando los Estados han abandonado prácticamente el intento de mejorar la suerte de sus ciudadanos, confiando en el mercado para crear oportunidades y garantías, el delincuente es el pararrayos de todas las enfermedades sociales... La violencia es epidémica».¹⁴ Esta época de los *cuerpos dolientes*, de los cuerpos literalmente desintegrados por una automatización política y social del *impulso de muerte*, nombrar desde la poesía a estas situaciones límite a las que se enfrentan sociedades como la mexicana resulta altamente riesgoso. Sin embargo, la espeluznante dialéctica que genera la figura de los miles de desaparecidos y exterminados por la insostenible *guerra* emprendida por el Estado mexicano contra el crimen organizado, obliga también a que tanto la palabra pública, política y social, como la palabra poética, no enmudezcan o que eviten también colapsarse ante el horror de los crímenes y las desapariciones.

Un poema de María Rivera ilustra el difícil tránsito por esa frontera casi impenetrable entre el lenguaje cuasi-artístico que nombra la desaparición y el horror. Su poema *Los muertos* enuncia directamente el espanto de esas muertes en la era de la globalización del crimen organizado y de su articulación política y criminal al Estado nacional en su fase de autodestrucción: «Allí vienen los descabezados, los mancos, los descuartizados, a las que le partieron el coxis, a los que les aplastaron la cabeza».¹⁵ A riesgo de perder la forma misma de la enunciación poética, de llevarla al extremo de la denuncia, el poema de Rivera cumple puntualmente con el imperativo de humanizar, con estos golpes de poesía directa, fúnebre y política a un mismo tiempo, a las víctimas de la violencia en México de los últimos años. Su recuento es básicamente nominativo sin perder de vista el trabajo básico de la metáfora y la alegoría en tiempos de oposición también a los lenguajes destructivos tanto del Estado como del crimen organizado: «¿De

13. Véase Emilio Pacheco, «Los monstruos», *op. cit.*

14. Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, Barcelona, Debate, 2003.

15. Véase María Rivera, «Los muertos», *op. cit.*

dónde vienen, de qué gangrena, oh linfa, los sanguinarios, los desalmados, los carniceros asesinos?».¹⁶

¿Cómo la regionalización del asesinato masivo en México ha marcado la memoria inmediata de ciudades como Juárez o Tijuana? Jorge Humberto Chávez ha escrito uno de los poemarios de mayor crudeza y ternura en su registro de esta violencia en espiral que arrasa comunidades enteras, su título es ya un breve poema del agotamiento del llanto y de un cierto sentido de frontera en Ciudad Juárez: *Te diría que fuéramos al río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto*. En el poema «Crónica de mis manes», Chávez establece esta espiral de violencia desde la muerte del padre hasta la desintegración íntima y familiar del país en manos del *nuevo gobierno*: «mi padre tuvo la sabia idea de refugiarse en un hospital y morir el mismo día en que el pueblo votó al nuevo gobierno y no alcanzó a ver que empezaron a caer como moscas primero los del otro lado de la ciudad luego los de la colonia contigua más tarde los conocidos después los vecinos finalmente el atardecer nos regaló la muerte del amigo y del hermano».¹⁷

En suma y como puede advertirse en este recuento: qué país tan grave, tan ninguno, con su aliento carnívoro y su fantasía vegetal de afectos y virtudes, este no país del acoplamiento brutal entre vida y muerte.

16. *Ibid.*

17. H. Chávez, *Te diría que fuéramos al río Bravo... op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

Chávez Jorge Humberto, *Te diría que fuéramos al río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto*, México, FCE-ICA-INBA-CONACULTA, 2013.

Franco Jean, *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, Barcelona, Debate, 2003.

Huerta Efraín, *Poesía completa*, México, FCE, 1998.

Rivera María, «Los muertos», disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3783>, 28 de octubre de 2014.

Pacheco José Emilio, *Tarde o temprano (Poemas 1958-2009)*, México, FCE, 2009.

ACCIONES Y ESTRATEGIAS CONTRA LA VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES EN PUEBLA

María del Carmen García Aguilar*

Lo primero que aprende una persona de sí misma y del mundo lo hace a través del cuerpo. Por medio del cuerpo se aprende sobre la confianza, la intimidad, la protección y el cariño. Por eso, cuando el cuerpo es maltratado se afecta la manera de respirar, de comer, de sentirse y el mundo se percibe como un lugar peligroso. Aun cuando la mente quiera olvidar, el cuerpo recuerda el inmenso dolor. [...] La experiencia de las mujeres en relación con el abuso físico y sexual revela que el cuerpo guarda la memoria del dolor, del sufrimiento; evidencia la huella imborrable de la violencia y se traduce en un espacio de conflicto desconocido y muchas veces temido.

Isha, *La mujer según la Biblia*

Este trabajo consiste en un breve recuento de los diversos esfuerzos llevados a cabo en Puebla con la finalidad de atender la violencia contra las mujeres.

También representa un reconocimiento a todas aquellas mujeres que se han empeñado por dejar atrás de su cuerpo y de su memoria las huellas de la violencia. A todas aquellas que se atrevieron a romper los silencios de su mundo privado, a las que osaron *lavar la ropa sucia* fuera de casa y con ello dieron voz a miles de mujeres víctimas de violencia; aquellas mujeres que impulsaron, con sus querellas, descontentos y muchas veces con sus vidas, la visualización del problema de la violencia sufrida. El reclamo principal es que la violencia contra las mujeres fuese atendida, demandaron que la violencia dejara de verse como algo *natural* y o propio de las relaciones de pareja y se considerara como un fenómeno social que impide la igualdad y ejercicio pleno de los derechos

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Integrante del Cuerpo Académico «Estudios-filosófico-culturales y su aplicación a las áreas de lógica, género y análisis existencial».

humanos; que empezara a verse y tratarse como un problema de salud pública para que los sistemas jurídicos internacionales y nacionales se hicieran cargo de esta situación.

El texto está diseñado en tres directrices: la primera tiene que ver con el marco teórico que deja ver los argumentos filosófico-científicos que enmarcan el problema de la violencia; en la segunda, se hace alusión a las acciones que se han llevado a cabo en Puebla para atender esta problemática; y, en la tercera parte, se plantean las consideraciones finales sobre los retos que aún se deben atender para lograr los objetivos de atención y erradicación de la violencia contra las mujeres.

I.

Lola nunca se queja. Calla y me mira con sus enormes ojos de Minerva. Una Minerva melancólica, pasada de moda. Una Minerva pateada hasta hacerla vomitar sangre. Es la suerte que corren las Minervas en nuestros ilustres días ilustrados. [...] Minerva nunca sale en los periódicos y los venteros la detestan. [...] —Lola, la Libertad exige que no tengas libertad. [...] No podemos ir a la comisaría [...] porque tú Lola, no existes. Así lo decretaron las cabezas bien pensantes que vigilan con celo la libertad de los pueblos. Además, las aureolas y las coronas han sido decretadas enemigas públicas de los Derechos del Hombre. La dificultad reside en que para gozar de los Derechos hay que ser Hombre.

Elena Garro, *Andamos Huyendo Lola*.

Las últimas décadas del siglo pasado dejaron ver que ninguna ley, política pública o acción afirmativa encaminada al desarrollo social podía dar resultados si no se atendía un aspecto que traspasa todos los talentos del desarrollo humano, la violencia; particularmente la violencia ejercida contra las mujeres.

¿Por qué la violencia no había sido señalada y visualizada como el mayor obstáculo para el pleno desarrollo de las potencialidades de una persona? ¿por qué fue necesario desentrañar sus formas de manifestación para poder dar cuenta del dolor y del daño que se causa con ella?

Las respuestas están tanto en el pensamiento como en el sistema androcéntrico que permea nuestras culturas y que justifica la violencia contra las mujeres. Esta justificación encuentra su razón en dos ámbitos que enmarcan, desde el saber-poder, nuestras civilizaciones: la primera tiene que ver con una concepción filosófica-científica y la otra con aspectos socioculturales e históricos que le confieren el valor a la tradición y a las costumbres.

Tito Maccio Plauto en su obra *Asinaria*, escribió: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*», (*Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro*); este presupuesto le sirvió a Thomas Hobbes para considerar la violencia como inherente al ser humano, es decir, dada su naturaleza, el *hombre es el lobo del hombre, Homo Homini Lupus*;¹ Hobbes plantea que el egoísmo es natural en el comportamiento humano, aunque la sociedad intenta corregir tal comportamiento favoreciendo la convivencia. Sin embargo, poco se atiende —a no ser por quienes estudian al autor y su obra— a las formas en que puede evitarse esta circunstancia, este argumento ha servido más bien para justificar el estado *natural* del hombre, en donde la visión es evidentemente masculina.

Se considera que el ser humano es una criatura que en las circunstancias propicias se convierte invariablemente en un monstruo capaz de actuar con una crueldad inimaginable en su búsqueda por saciar su sed de poder. No obstante si leemos con detenimiento la sentencia de Maccio, podremos darnos cuenta que hace la puntualización que es lobo cuando desconoce quién es el otro, este desconocimiento genera temor y ¿quién es el otro para el pensamiento masculino? Las mujeres. Algo parecido sucede con la sentencia de Hobbes pues aunque él sí deja ver que la sociedad será quien pueda remediar tal circunstancia, la interpretación común es que su postulado justifica la violencia como un sustrato inherente a la naturaleza humana. Estos dos presupuestos poco entendidos en el plano de la no violencia, han sido considerados por nuestras culturas como dispositivos que justifican la actitud violenta de los hombres.

Por otro lado, existen también argumentos científicos apegados a una visión biologicista que considera que la testosterona, hormona que se genera en los testículos del hombre, es la responsable del apetito sexual y se dice es la causa de agresividad y violencia. Pero si bien la testosterona se relaciona con la agresividad, como lo han demostrado diferentes pruebas científicas hechas fundamentalmente con hombre presos; lo cierto es que agresividad no significa violencia y menos aún justifica la violencia contra las mujeres; ya que la agresividad se interpreta como aquellas acciones o reacciones que sin importar su grado o intensidad, implican provocación y ataque, se considera, por parte de algunas teorías psicológicas, un comportamiento normal y necesario para la supervivencia pues está íntimamente relacionado con la personalidad de las y los individuos, de ahí que se propongan diversos tratamientos terapéuticos para su control. La violencia en cambio tiene como sustrato la intencionalidad de causar daño, este daño toma diversos matices que van desde el daño emocional hasta la muerte.

1. Thomas Hobbes, *Leviatán o de la materia, forma o poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980.

¿Qué traspasa estas dos visiones filosóficas y científicas que permiten disculpar la violencia de los hombres hacia las mujeres? la respuesta la encontramos en la fuerza de la costumbre arraigada en nuestras culturas. Nuestros sistemas androcéntricos patriarcales han generado un sistema cognitivo, de valores, creencias y representación llamado pensamiento *binario* que consiste en estructuras duales, contrapuestas unas con otras, desde lo negro-blanco, pasando por la fuerza-debilidad hasta considerar la razón como opuesta a la sensibilidad, el problema es que esta forma de percepción traspasa los géneros y se atribuye a uno de ellos el aspecto positivo que tiene que ver con la razón y fuerza, y al otro la negatividad asociada a la sensibilidad y debilidad, haciendo parecer una necesaria complementariedad, que no resulta ser del todo válida en las formas de relación reales de los géneros. Este sistema sexo-género ha colocado a las mujeres en un estadio de menor jerarquía y por ende de menor valor; avalado por una distribución sexual del trabajo y una supuesta funcionalidad sistémica, política y social.

Nuevamente los argumentos filosóficos al respecto marcaron la pauta. Rousseau en el *Emilio* desarrolla la concepción de la *naturaleza humana*, Rousseau dirá que las mujeres por su condición natural no son aptas para el trabajo político y dada su *debilidad* necesitan *protección*, considera que esa debilidad las hace dependientes; y como todo sujeto débil requiere que le cuiden, a cambio de esa protección las mujeres deben obediencia y servicio a los hombres. El argumento no solo avaló la división sexual del trabajo, sino que reforzó los estereotipos de mujeres y hombres con base en las expectativas de sus roles sociales.

Esta concepción binaria naturalista traerá como consecuencia que la mayoría de los hombres sientan que las mujeres son inferiores a ellos y además están para servirles. La funcionalidad del sistema tradicional dejaba en claro cuáles eran los roles que cada género debería seguir y ese rol generalmente era acatado como una segunda naturaleza; es decir, tanto mujeres como hombres aceptaban que así deberían ser las cosas y no procuraban ningún cambio. Son pocas las mujeres que se atrevieron a modificar sus roles y con ello alterar el ancestral modo de vida. El tránsito de las mujeres al mundo público propició una de las más grandes revoluciones que la historia haya dado cuenta; trastocó la vida cotidiana. Al hacerlo generó también mucha resistencia y desconcierto, algunos hombres al no poder entender estos cambios reaccionan con violencia.

El sentido de propiedad que los hombres creen tener sobre las mujeres, la percepción de tener derechos sobre ellas, el poder que el sistema patriarcal les ha conferido, el no aceptar la igualdad entre géneros y la armadura psíquica propia de su masculinidad, hacen que muchos hombres no entiendan y no puedan adaptarse a los cambios de las nuevas formas de relación entre géneros. Como respuesta a estas situaciones ejercen violencia contras las mujeres y no la reconocen porque la consideran parte de su propia naturaleza; es más, la justi-

fican con matices de incomprensión o amor; o bien, como faltas de las mujeres por no cumplir con los *deberes* establecidos y estipulados por las sociedades; la respuesta a este fenómeno es la descalificación, la mofa, el insulto, el golpe o la muerte; es decir, la violencia en todas sus manifestaciones.

Ante este panorama resulta necesario no enfocar la problemática desde el plano de la naturaleza humana, por el contrario, hay que tratarla desde su dimensión sociocultural, histórica y política; solo así podremos subrayar que la violencia contra las mujeres² no es un fenómeno natural.

Las consecuencias de dicha violencia mata a millones de mujeres en todo el mundo; aún hoy, las mujeres no han dejado de ser botín de guerra o mercancía de cambio. Los feminicidios, considerados como aquellos asesinatos de mujeres perpetrados por razones de género, son evitables. Todas esas mujeres víctimas de ellos son personas que podrían estar ejerciendo sus derechos de ciudadanía y teniendo una vida conforme a sus deseos. La sociedad no fácilmente enfrenta este escenario, porque los poderes están en manos de los hombres y les conceden a los hombres impunidad al respecto justificando sus prerrogativas sobre ellas, y por lo mismo creen tener el derecho de disponer de sus vidas.

El camino para abordar esta problemática y atenderla pasa por diversas historias y procesos que tienen que ver con los movimientos internacionales y nacionales de mujeres feministas y activistas, y con la generación de normativas internacionales, nacionales y locales. Centraré este trabajo en las acciones y estrategias que particularmente se han hecho en Puebla.

II.

¿Qué haré?... [Verónica] se repitió todo el día. Así le había sucedido muchas veces: Frank desaparecía y ella lo esperaba aterrada. Cuando reaparecía no debía decir nada. ¿Qué hiciste Frank?, provocaba siempre la violencia. El hombre levantaba los puños, gritaba, hacía gestos soeces y después durante varios días no le dirigía la palabra, ni siquiera la veía. [...] Encerrada en su cuarto espera su reaparición. ¿Qué haré? [...] ¿Qué haré?

Elena Garro, *Encuentro de personajes*.

Con base en las consideraciones planteadas en el primer punto, se hará referencia a las acciones que se han desarrollado en nuestro estado de Puebla para tratar de erradicar la violencia. La primera tarea y la más compleja fue

2. Aunque la violencia contra las mujeres se identifica como violencia de género, hay que tener en cuenta que la violencia de género es aquella que se ejerce de parte de algún género contra otro. Con la finalidad de puntualizar la problemática que se aborda en este escrito, se hablará específicamente de la violencia contra las mujeres.

reconocer la violencia contra las mujeres como la principal manifestación de la violencia social y definirla como «todo acto violento que tiene por motivo profundo la pertenencia al sexo femenino»;³ además, concebirla como un problema cultural, de salud pública e impedimento para el desarrollo social. Este reconocimiento llevó a ver la violencia como un elemento de construcción sociocultural y por lo tanto modificable. El siguiente paso fue tratar de atenderla creando los espacios necesarios para que las mujeres víctimas de violencia pudiesen ser atendidas en las instituciones que podían brindarles apoyo como la Procuraduría General, el Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia, la Secretaría de Salud y posteriormente el Instituto Poblano de las Mujeres.

Será en la década de los ochenta del siglo xx cuando en nuestro estado, a través de diferentes agencias del Ministerio Público, empiece a atenderse el problema de la violencia. Poco a poco esta situación fue requiriendo mayor atención puesto que el problema, lejos de disminuir, iba en ascenso. Con la intención de brindar mayor atención a esta problemática y tratar de salvaguardar la integridad física de las mujeres víctimas de violencia, en 1993 se creó la Agencia del Ministerio Público Especializada en Delitos Sexuales de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Puebla.

Tiempo más tarde y como consecuencia de los diagnósticos hechos sobre las condiciones de las mujeres en México, como documentos preparatorios para la iv Conferencia Mundial de las Mujeres y publicados por el Consejo Nacional de Población, surgieron en diferentes estados del país grupos de mujeres preocupadas por reflexionar sobre los resultados de estos diagnósticos y buscar los causes y mecanismos necesarios que permitiesen nivelar la balanza del desarrollo social. En Puebla, particularmente, surge el llamado, Grupo Plural de Mujeres Poblanas, integrado por mujeres de diversos partidos políticos, académicas de diferentes universidades y representantes de asociaciones no gubernamentales, todas ellas con una trayectoria reconocida por su trabajo en pro de las mujeres. Desde este grupo y con base en los parámetros nacionales que ya existían para la creación del Programa Nacional de la Mujer, así como en el marco del federalismo, impulsaron la creación del Programa de la Mujer del estado de Puebla.

En octubre de 1997, se aprueba la creación del Programa Estatal de la Mujer, hoy Instituto Poblano de las Mujeres, instalado en el subcomité especial Alianza para la Equidad dentro del Comité de Planeación para el Desarrollo del estado de Puebla. Con el fin de atender los casos de la violencia en 1999, se inaugura en este Programa, la *Línea 075*. Esta línea empezó a dar inmediatamente servicio y apoyo psicológico y jurídico las 24 horas del día. Los resultados de este trabajo fueron contundentes ya que no solo se contaba con un registro de las mujeres que solicitaban este tipo de ayuda, sino que también se pudieron frenar, en

3. Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 2007.

muchos casos, daños mayores a las mujeres. Pese al éxito que se auguraba con el funcionamiento de esta línea, el 29 de noviembre de 2012, con base en un convenio interinstitucional, la línea 075 se fusiona con la línea 066, por tres razones fundamentales: la falta de personal, la pobre infraestructura que tenía y la dificultad de dar seguimiento; para llevar al cabo este cambio se hizo estudio piloto que culminó con el *Manual de atención telefónica*.

El Instituto Poblano de las Mujeres a través del Programa Estatal de las Mujeres desarrolla acciones para combatir la violencia familiar y de género organizando hasta la fecha diversas campañas con la intención de prevenir y atender la violencia.

Nuevamente la presión de las mujeres activistas, dado los índices de violencia contra las mujeres que prevalecían en el Estado, llevó al gobierno estatal a crear, el 31 de agosto de 1999, en la Procuraduría General de Justicia un área especializada en delitos contra la mujer a través de una Mesa de Trámite Vespertina, esta instancia se funda con la finalidad de brindar mayor protección a las mujeres víctimas de violencia. Como aspecto complementario y con la intención de fortalecer el área especializada, el 3 de noviembre de ese mismo año se inaugura el Centro de Protección a Mujeres Víctimas de Violencia, CEPROMUVIC, mismo que funcionaba en coordinación entre la Procuraduría General de Justicia del Estado y el Instituto Poblano de las Mujeres.

En el 2005, a petición del Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva, se conforma en el estado, en el Departamento de Salud Reproductiva, el Programa de Prevención y Atención de Violencia Familiar, Sexual y de Género. En el 2006, la Secretaría de Salud inicia en Puebla la apertura de los Módulos de Prevención y Atención a la Violencia Familiar, Sexual y de Género, dichos módulos son ubicados estratégicamente en unidades médicas de segundo nivel de atención; actualmente se encuentran cubiertas todas las jurisdicciones sanitarias; el personal de los servicios especializados cuenta en estas dependencias con profesionales del área de psicología y trabajo social.

Un estudio por demás importante es el realizado por el INEGI que levantó la Primera, Segunda y Tercera Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH, 2003, 2006 y 2011) cuyo objetivo fue proporcionar información sobre la violencia que sufren las mujeres.

En el 2006, las estadísticas de mujeres maltratadas en el estado de Puebla, según el Desarrollo Integral de la Familia, DIF, fueron las siguientes:

Del 100% de las mujeres maltratadas, el 90% son madres de familia y 10% son hijas; de este 100%, las edades presentan los siguientes porcentajes: 43% son mujeres entre 19 a 30 años de edad, 29% de entre 31 a 40 años, 13% de 41 a 50 años de edad, 6% entre 51 a 59, otro 6% de 60 años y 3% de 80 años.

De ese 100%, se encuentran con las siguientes escolaridades: 31% tenían nivel de primaria, 23%, nivel de secundaria, 21%, nivel técnico o profesional, 13% no

tenían estudios y 12% bachillerato. El tipo de maltrato denunciado fue: 51% declaró haber sufrido violencia psicológica, 44% violencia física, 1% violencia sexual y 1% otro tipo de violencia.

Por lo que respecta a la relación con el agresor se reporta: 44% la agresión fue por parte del esposo, 30% por el concubino, 11% por parte de los padres, 7% por parte de los hijos y 8% otros.

Según el informe que proporciona el *Documento para la prevención, atención y sanción de la violencia contra las mujeres*, suscrito por el Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género, de la LXII Legislatura de la Cámara de Diputados, con base en los datos del ENDIREH 2011, bajo el rubro, *violencia contra las mujeres en México*, se hace referencia a los siguientes aspectos:

A partir del análisis de las encuestas de 2006 y 2011 se puede ver el cambio en cuanto a la proporción de mujeres que declararon haber tenido algún incidente de violencia a lo largo de su última relación de pareja. En el año 2006, 43.2 por ciento de las mujeres mayores de 15 años asintieron haber sido violentadas por su pareja durante su relación; 5 años después, esta proporción de mujeres se incrementó en 3 puntos porcentuales. [...] la violencia de tipo emocional que se declaró por una mayor proporción de mujeres en el año 2006 fue del 37.5% y en el 2011, del 42.4%. La violencia de tipo económica se incrementó en 1 punto porcentual en el periodo mencionado. Es notable el decremento en la proporción de mujeres que declararon haber padecido violencia física por parte de su pareja a lo largo de su última relación, 6 puntos porcentuales menos en estos 5 años referidos. El porcentaje de mujeres de 15 años y más que declararon haber sido víctimas de violencia sexual en el año 2011 fue de 7.3, cifra que disminuyó en 2 puntos porcentuales respecto al año 2006, en el que 9 por ciento de las mujeres declararon haber sido víctimas de violencia sexual a lo largo de su última relación de pareja.⁴

De acuerdo a la distribución porcentual de las mujeres de 15 años y más con algún incidente de violencia a lo largo de su relación con su última pareja, refleja en Puebla un aumento, en el 2006 se tenía el 47.1 y en el 2011 del 47.9, lo que la ubica en el 6º lugar⁵ de violencia a nivel nacional.

A partir de la promulgación de la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, el 1º de febrero de 2007, en Puebla se aprueba dicha ley el 6 de noviembre 2007 y se publica el 26 de noviembre del mismo año. La armonización

4. INEGI. Encuesta Nacional de la Dinámica de las relaciones de los Hogares, (ENDIREH, 2011), rubro Violencia contra las mujeres en México, 2012.

5. Informe de Armonización legislativa de la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, 2007.

de la Ley general de Acceso, en Puebla contempló la importancia de que se estableciera:

[...] la prohibición de procedimientos de *mediación o conciliación*, por ser inviables en una relación de sometimiento entre el agresor y la víctima. Además apunta mandar la asignación de una partida presupuestaria para garantizar el cumplimiento de la ley en el Proyecto de Egresos de la Federación. Igualmente plantea que se deben mandar las medidas para combatir la *violencia contra los derechos reproductivos*. Así como medidas especiales para la violencia que pueda sufrir la mujer en razón, entre otras cosas, de su raza o de su condición étnica, de migrante, refugiada o desplazada. También es importante establecer medidas especiales para la violencia que pueda sufrir una mujer cuando está embarazada, es discapacitada, en situación socioeconómica desfavorable o afectada por privación de su libertad o reclusión. Al igual que para las víctimas de violencia derivada de la prostitución y de la trata de mujeres.⁶

Por otro lado, y como parte de las estrategias de atención a la violencia, la Secretaría de Educación Pública en Puebla puso en marcha varios programas destinados a la concientización y erradicación de la violencia de género en las aulas, así también se publicaron diversos libros dirigidos al personal docente, como material de apoyo para atender la problemática.

A partir de 2008 la Secretaría de Educación Pública, a través de la Subsecretaría de educación básica, se da a la tarea de analizar los más de cien libros existentes sobre el tema con la finalidad de facilitar la incorporación de las propuestas sobre atención a la violencia.

De igual forma, y con la finalidad de brindar una mejor atención integral a las mujeres víctimas del delito de violencia física, familiar, sexual, por motivos de género, el 11 de abril de 2011, se reforma el Reglamento de la Ley Orgánica de la Procuraduría General de Justicia del Estado, y se crea la Fiscalía General Jurídica de Derechos Humanos y Atención a Víctimas del Delito, la cual está a cargo del Fiscal General con calidad de Agente del Ministerio Público, quien cuenta además con la Dirección de Atención Integral a la Mujer, la Dirección de Atención a Delitos contra la Mujer, la Supervisión de Agencias del Ministerio Especializadas en Delitos Sexuales y Violencia Familiar, la Agencia del Ministerio Público Especializada en Delitos Sexuales y Violencia Familiar, y la Mesa de Trámite Especializada en este mismo tema en los dos turnos Matutino y Vespertino.

6. Informe de Armonización legislativa de la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, 2007.

En el 2011, en el Ayuntamiento Municipal de Puebla se inaugura el Centro Integral de las Mujeres Activas para impulsar acciones para prevenir y erradicar las diferentes modalidades de la violencia que viven las mujeres en ámbitos privados y públicos, atendiendo los factores de riesgo que propician o profundizan esas violencias.

El 15 de mayo del 2012, se crea el Centro de Justicia para las Mujeres del Estado de Puebla, mismo que está a cargo de la Fiscalía General Jurídica, de Derechos Humanos y Atención a Víctimas del Delito. Los Centros de Justicia para las Mujeres son coordinados por diferentes instancias gubernamentales y de la sociedad civil, lo que permite que cuenten con personal especializado en atención a mujeres víctimas de violencia por motivo de género. Asimismo cuentan con los servicios necesarios atención social, médica, psicológica, asesoría y acompañamiento legal, en el mismo edificio, por lo que son catalogados como multiagenciales.⁷

Uno de los sectores sociales que no solo han impulsado todas estas acciones, sino que han mantenido una vigilancia constante para el cumplimiento de las leyes y programas es, sin duda, el conformado por las diversas Asociaciones y Observatorios civiles y académicos que tienen como objetivo atender esta problemática.

Por lo que respecta al Marco Jurídico Estatal, este contempla las siguientes normativas:

- I. Ley de Prevención, Atención y Sanción de la Violencia Familiar para el Estado de Puebla. Promulgada en Abril de 2001.
- II. Decreto por el que se expide la Ley para el Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Estado de Puebla. Promulgada en Julio de 2007.
- III. Ley para la Igualdad entre Mujeres y Hombres del Estado de Puebla. Promulgada el 22 de agosto de 2008.
- IV. Iniciativa que modifica la Ley para el Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Puebla. Propuesta en Diciembre de 2011 y que considera señalar directamente que el otorgamiento de las órdenes de protección corresponden al Juez de lo Familiar y en casos de extrema urgencia al Ministerio Público, siguiendo en el caso de la primera autoridad las reglas que establece el Código de Procedimientos Civiles para los procedimientos privilegiados, y en el segundo caso observando las facultades que la Constitución Federal y local le otorgan para el cumplimiento de su función de representante social.

Con estas normatividades se esperaba que el problema de la violencia contra las mujeres disminuyera y poco a poco se erradicara; sin embargo, el problema es más complejo de lo que se suponía ya que después de generar las estra-

7. Actas de Acuerdos de la Procuraduría General de Justicia del Estado-Anexo 1, 2012.

tegias y acciones para atender la violencia contra las mujeres, había que pensar en cómo prevenirla; a partir de aquí surgen los diferentes programas de prevención de la violencia acompañados de campañas en los medios de comunicación. Pero la problemática ha ido mostrando nuevos factores que involucran su erradicación como la atención a los hombres agresores y la atención al personal que atiende a las mujeres víctimas de violencia. Podemos decir entonces que el problema es multifactorial y por ello el trabajo debe ser conjunto entre todas las instancias de la sociedad.

Particularmente el Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se incorporó al proyecto nacional, *Aplicación práctica de los modelos de prevención, atención y sanción de la violencia contra las mujeres*, coordinado por el Núcleo Multidisciplinario sobre Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia *Cecilia Loria Saviñón*, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y bajo los auspicios del CONACYT.

El proyecto suscrito por el Centro de Estudios de Género, tuvo como propósito implementar en el estado de Puebla el Modelo de prevención, atención y sanción de la violencia contra las mujeres propuesto por el Núcleo Multidisciplinario, para posteriormente integrar los resultados a la propuesta nacional. En términos generales con este proyecto se pretendió homologar los protocolos de atención, prevención y acompañamiento a las mujeres víctimas de violencia, bajo dos directrices fundamentales: la perspectiva de género y el respeto a los derechos humanos, este proyecto involucró no solo a las académicas como grupo guía sino también a las diversas instancias gubernamentales que tienen a su cargo la atención a mujeres víctimas de violencia; el resultado dejó ver que mientras las instituciones no asuman su responsabilidad sobre esta problemática, la erradicación de la violencia se vislumbra lejana. Los índices de violencia y feminicidios no solo no han disminuido, sino que no se resuelven y los agresores y o asesinos no reciben las sanciones que marca la ley para estos casos en específico.

Con lo apuntado hasta este momento, podemos decir que Puebla cuenta con todos los elementos teóricos, jurídicos e institucionales para prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres, pero aún así no es suficiente para pensar en su disminución en índices sustanciales y menos aún en su erradicación.

III.

En una especie de fiebre, conté a Tarquino los terribles hechos de la víspera y pedí justicia. Para mí, pero también para todas las mujeres que se quedan amordazadas por el miedo, para la inocencia pisoteada; para la belleza, que quieren hacer vomitar y que se queja en nuestro mundo. Justicia para que no venzan las tinieblas y las almas limpias continúen cantando del mismo modo que lo hace el agua. Justicia.

Jacqueline Kelen, “Lucrecia”, en *Mujeres eternas*.

Hasta aquí se ha tratado de presentar un panorama general de esta problemática que tiene una larga historia de opresión y dolor para las mujeres, ¿qué nos falta por hacer? ¿por qué no percibimos que todas las acciones emprendidas estén dando resultados?

La primera razón la encontramos en la comprensión de que la violencia está arraigada en los procesos socioculturales de este añejo sistema patriarcal androcéntrico, que como todo sistema, cuando se agrieta, genera resistencia al cambio. Por ello tenemos que seguir apuntalando las acciones y estrategias a este nivel, el cultural; se tienen que reforzar todos aquellos programas y campañas que promuevan la equidad, la igualdad de derechos, y la no violencia.

Se requiere también de una gran sensibilidad política de todos los sectores sociales y gubernamentales para realmente atender la violencia contra las mujeres. Convencer a funcionarios y directivos de que esta problemática no atañe solo a las mujeres; que desistan –en el entendido de que es un problema menor– de involucrar solo a mujeres cuando se trata de atender este fenómeno social.

No dejar nuestro proyecto político feminista que impulsó todo este proceso y al cual le debemos una historia de su reivindicación como movimiento social y político que ha transformado la vida de miles de mujeres en el mundo.

No creer que con unas cuantas conferencias, seminarios, talleres etcétera, se sensibiliza suficientemente a la población en estas cuestiones; hay que darle permanencia y continuidad a la sensibilización de la perspectiva de género y derechos humanos; ejes fundamentales para entender que nuestro sistema de creencias y valores se ha ido modificando y necesitamos resignificar muchos de los conceptos y actitudes que estos conllevan.

Revisar los impactos de los programas y políticas públicas que surgen para atender la violencia, pues son varios los programas que se forman a los cuales no se les da continuidad y tampoco se hace un balance de su operatividad y resultados.

Examinar los contenidos programáticos de las materias institucionales para que estén en el marco de lo referente a la no discriminación y no violencia.

Compromiso real de las autoridades en todos los niveles y de todas las instancias para llevar a la práctica y a buen fin todas las medidas diseñadas para prevenir y erradicar la violencia hacia las mujeres.

Cabe hacer mención de un elemento poco señalado pero que en esta problemática es fundamental, me refiero a la Alerta de género. La Alerta de género, que contempla la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, nos da la pauta para prevenir la violencia contra las mujeres, básicamente de lo que se trata es de analizar los factores que favorecen o propician los hechos de violencia y si detectamos que en un lugar, estos mismo factores existen, dar la señal de alerta, es decir, hacer visible la probabilidad de la reproducción del fenómeno.

La violencia de género, particularmente la que se realiza contra las mujeres, es un fenómeno que se debe identificar y detectar, de ahí que se pueda prevenir y solo así se podrá erradicar, para ello es sustancial la capacitación y sensibilización de todos los agentes implicados en todas las instituciones públicas y medios de comunicación, así como el sector educativo.

Finalmente hay que señalar que este proceso se inició como una demanda de las feministas activistas, quienes a través de una búsqueda creativa con diversas bifurcaciones fueron dando paso, poco apoco, a caminos certeros para atender la problemática de la violencia contra las mujeres y, a partir de los cuales se han trazado diversas propuestas que permitieron acercarnos a vislumbrar una meta en el horizonte de lo posible, aunque hoy, todavía la meta de erradicación de la violencia se nos presenta lejana.

Los caminos están trazados, la meta está clara, pero para que no haya más minervas, lolas, verónicas o lucrecias obstaculizadas en el ejercicio pleno de sus derechos por las *cabezas bien pensantes*, para que no haya más sufrimiento provocado hacia las mujeres, para que se haga justicia, hay que continuar empeñadas en lograr este propósito, unir esfuerzos, acrecentar el conocimiento, reforzar los mecanismos de apoyo existentes. La continuidad de estas acciones debe ser un compromiso y una responsabilidad no solo de quienes hemos abrazado estas causas, sino de todas y de cada una de las personas que cohabitamos en este mundo.

Una vida libre de violencia solo será posible el día en que cambiemos los parámetros de la cultura y de la política, el día en que realmente logremos igualdad de derechos y condiciones para el ejercicio de nuestra vida cotidiana y pública. El día que hagamos este mundo más habitable, al cambiar de piel y lograr nuestra metamorfosis.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Actas de Acuerdos de la Procuraduría General de Justicia del Estado-Anexo 1, 2012.

Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género, de la LXII Legislatura de la Cámara de Diputados. *Documento para la prevención, atención y sanción de la violencia contra las mujeres*. México, Cámara de Diputados, 2012.

Garro Elena, *Andamos huyendo Lola*, México, *s/d*, 1980.

_____, *Reencuentro de Personajes*, México, Grijalbo, Colección Autores Mexicanos, 1982.

Grupo Guía del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. *Informe de la aplicación de los protocolos de prevención, atención y acompañamiento a las mujeres víctimas de violencia, tratamiento a agresores de mujeres; contención emocional a personas que atienden a mujeres víctimas de violencia en el estado de Puebla*. Puebla, BUAP, 2012.

Hobbes Thomas, *Leviatán o de la materia, forma o poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980.

INEGI. *Encuesta Nacional de la Dinámica de las relaciones de los Hogares* (endireh 2011), rubro Violencia contra las mujeres en México, 2012.

Informe de Armonización legislativa de la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, 2007.

Isha, La Biblia. *La Mujer según la Biblia*, Corea, Sociedades Bíblicas Unidas, 2009.

Kelen Jacqueline, *Mujeres Eternas. Antígona, Dulcinea, Nausica, Melusina...* Madrid, Alderabán Ediciones, 1998.

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 2007.

Maccio Plauto, *Asinaria*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.

LA CUESTIÓN DE LA BARBARIE. SOBRE LA MUTACIÓN

Stefano Santasilvia*

El bárbaro es peligroso. La barbarie, concebida como algo profundamente negativo es una posibilidad que hay que evitar apasionadamente. A pesar de todos los análisis etimológicos o filológicos que podamos efectuar, o que ya otros especialistas han realizado, no hay razón para no reconocer que actualmente la referencia que asignamos al término *bárbaro* es directamente negativa e indica algo que siempre consideramos como un peligro o, peor, un estado de cosas retrasado, que la humanidad más madura ya ha rebasado ampliamente.

El bárbaro no es el mero extranjero, no. El bárbaro es un *alter ego* extremadamente problemático porque parece caracterizar un forma rara de extrañeza que, mientras no nos corresponde en la actualidad, se coloca como sombra atrás de nosotros y allá permanece como la alternativa siempre abierta y doble: novedad y posible regreso a un estado anterior. Por esta razón podemos considerar barbarie lo que en nuestra historia ya hemos abandonado, como algo que ya no pertenece a nuestro nivel de humanidad (considerada como más auténtica de las precedentes), y, a la vez, considerar barbarie también lo que llega desde un afuera que parece no considerar para nada nuestras coordenadas fundamentales, axiológicas o sociales.

El bárbaro no se deja enjaular en una definición clara, su mismo ser definido como tal implica una generalización tan amplia cuanto la posibilidad de incluir en ella todo posible mal presente en el pasado y que podrá llegar desde el futuro. El bárbaro no está colocado en el recinto de la *xenia*, que caracteriza la figura antigua del extranjero, pero en su mismo contraponerse al *xenos* representa una imagen especular.¹ Esta vez podemos asistir al reflejarse de dos imágenes cer-

* Università della Calabria (Italia).

1. Por lo que concierne la relación entre el valor de la *xenia* y la figura del extranjero véase el amplio e interesante análisis realizado en Umberto Curi, *Straniero*, Milán, Raffaello Cortina, 2010, en específico el capítulo II, pp. 57-85, y la reflexión elaborada en F. Cacciatore, *Coloro che arrivano*, Milán, Mimesis, 2013, pp. 61-85.

canas: en sentido figurativo, a la imagen del autóctono se van oponiendo la del mero extranjero, *xenos*, y más atrás la del bárbaro como imagen que recibe luz de su ser extraña pero que pertenece a una forma de lejanía que no pertenece solo a la dimensión del conocimiento sino también a aquella moral.

La relación con el bárbaro nunca es recíproca. El bárbaro no es el diferente en la unidad, viene de un mundo que no permite comparación ni intercambio. Pero, cosa extremadamente rara y significativa, el bárbaro, al quedar fuera de lo ordinario y por ello ser extra-ordinario, parece remitir a un momento original que nos toca de manera muy particular. Esto parece salir a la luz en la descripción de los mismos cíclopes, personajes de la *Odisea* que no respetan la *xenia*, razón por la cual son bárbaros y están descritos como *thauma pelorion*, monstruos horribles, como se lo traduce generalmente.

Sin embargo, la palabra utilizada por Homero es *thauma*, el asombro, lo que llama mi atención y, al hacerlo, me despierta de mi rutina. Sabemos también que el *thaumazein*, que evidentemente remite al *thauma*, constituye por el mismo Platón, y no solo por él, el principio de cada filosofar. ¿Qué hacen cercanos, entonces, el filosofar y el bárbaro entendido como *thauma*, como extra-ordinario, y aún más, el que parece nunca colocarse dentro del orden? En este caso podríamos decir que la experiencia del *thauma* es tal porque nos genera un cuestionamiento, una *crisis* de nuestro sistema de referencias y necesidad de reconstruir las distinciones. El extranjero auténtico es el que genera *crisis* porque se nos manifiesta como *enigma*, a la vez evidente y problemático; evidente en su existencia, problemático en su modalidad de interactuar.

Lo que podemos decir de manera directa es que el bárbaro parece ser el *equivoco continuo*, no porque no haya posibilidad de buscar un análogo, sino porque cada búsqueda parece estar destinada al fracaso, excepto cuando se queda como un análogo tan simple que se coloca fuera del fenómeno cultural (como en el escrito de Montaigne² sobre el caníbal, comentado en este sentido por Michel de Certeau).³ Este nos revela, de repente, el momento en el cual la búsqueda se vuelve problemática porque parece implicar una casi total remodelación de nuestro sistema de referencias, y por esta razón el encuentro se puede manifestar como el punto límite de los órdenes que utilizamos para clasificar nuestras experiencias y en dónde colocarnos (el dispositivo amigo-enemigo de Schmitt y el *nomos de la tierra*,⁴ por ejemplo, siguen siendo intentos de establecer un orden). De hecho, históricamente, los auténticos encuentros de

2. Véase M. de Montaigne, *Dei cannibali*, Milán, Mimesis, 2011. Sobre este tema véase también el interesante texto de Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CIALC-UNAM, 2009.

3. Véase M. de Certeau, *Il parlare angelico*, Genova, Olschki, 1988, capítulo II.

4. Véase C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milán, Adelphi, 2001.

este género siempre han sido violentos y tristemente sangrientos, aunque fuente de mestizajes enriquecedores.

Resulta interesante la categoría que introduce Alessandro Baricco cuando, en su intento de acercarse a la cuestión del bárbaro en el momento actual, habla de *mutación*. Como subraya él mismo, la figura del bárbaro y su ineludible ambigüedad queda, hoy en día, relacionada a la idea de una inminente invasión como si, en un paisaje social que solo parece ostentar señales de decadencia, no hubiera otra posibilidad más que mirar al horizonte para finalmente lograr percibir el peligroso avance del ejército destructor.⁵ Hay algo pero, así afirma Baricco, todavía no entendemos completamente lo que es; esta vez no parece proponerse de nuevo el antiguo cuento que ve la generación más madura contraponerse a la nueva acusándola de ser *portatrice* de barbarie. Utilizando la metáfora del mapa, el autor nos hace notar que el desafío ahora no se realiza para conquistar los puntos estratégicos sino para asumir la condición de quien puede y quiere modificar el mismo mapa.

Este es el punto fundamental: quizá estamos asistiendo a la muy lenta destrucción de un hábitat con la consecuente desestructuración de todos sus ejes básicos (moral, social, etcétera), y a una inexorable e ineludible refundación de otro paisaje o, mejor dicho, de un paisaje otro. Si fuera esta la razón del *gran des-orden* habría que reconsiderar el estatuto de la figura del *bárbaro* tomando en cuenta la posibilidad de una reconstitución de la humanidad según otra constelación de valores y posibilidades. El gran problema, según Baricco, es que «vemos los saqueos pero no logramos ver la invasión y, por esto, no logramos comprenderla».⁶ Esta es la razón por la cual solo a través del análisis del paradigma del *saqueo* será posible entender algo más de lo que consideramos barbarie y rápidamente nos enseñará que estos tipos de *invasiones* se realizan de una precisa manera: fundamentalmente es a través de una espectacularización de algo que antes parecía completamente no accesible, una experiencia considerada prerrogativa solo de un grupo cerrado. En el momento en el cual la misma experiencia se abre como nueva posibilidad al afortunado de turno, esta vez ya no se tratará de la inclusión de un nuevo componente en el *antiguo* orden sino de una re-equilibración por la cual el nuevo componente, lejos de tener que someterse a una *regula* compartida, puede decidir modificar los mismos procesos que hasta ahora han permitido a los viejos componentes mantener sus propias posiciones. El problema, como reconoce el mismo Baricco, es que esta manera de proceder no permite de una vez contestar a la pregunta relativa a la identidad del nuevo bárbaro, pero seguramente permite ver cómo se va desarrollando su *forma de ataque* y esto ya nos empieza a decir mucho de él.⁷

5. Véase A. Baricco, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Milán, Feltrinelli, 2006, pp. 8-11.

6. *Ibid.*, p. 31. (La traducción de las citas de este texto está realizada por mí).

7. Véase *Ibid.*, p. 43.

Se trataría de una aparente *pérdida de alma* bajo la cual es posible encontrar diferentes procesos activos que, si se quiere alcanzar una comprensión del fenómeno más adecuada, es necesario analizar con atención y detalladamente. Solo a través de una mirada capaz de reconocer el *movimiento de todo el cuerpo* bárbarico será posible enterarse de lo más importante, o sea de la lógica que se esconde en este movimiento: lo que definitivamente quiere afirmar Baricco es que hay que conceder a los bárbaros la posibilidad de expresarse modificando la estructura del orden para ver si este cambio pueda generar nuevos horizontes donde habrá la posibilidad de colocarnos según una nueva, pero no obligatoriamente peor, constelación de valores. Significa presuponer que el movimiento tenga su sentido y que la lógica que lo dirige no sea una lógica suicida: en realidad, si se mira desde otra perspectiva, se puede vislumbrar que el punto en el cual parecen perderse fuerza y cultura están pasando *fuertísimas corrientes de nueva energía* que, para poderse expresar, necesitan remodelar la misma forma histórica, y por esto contingente, de la expresión: «la mirada que observa solo una parte de la invasión bárbarica corre el riesgo de caer en la estupidez pura y simple».⁸ La crítica que generalmente surge en contra de la *invasión* es que su primer efecto es la pérdida de consideración de lo sagrado, no entendido en sentido religioso sino en relación a las costumbres: se trata de la cristalización que sufren todos los actos que constituyen una manera de vivir, si así se puede decir. La *invasión bárbarica* mira a los momentos rituales como algo que tiene que ser metabolizado y remodelado según una forma ya no más necesaria sino solo posible: se puede asistir al desmantelamiento del acto considerado sagrado, ritual, a favor de una *laicización* que se manifiesta sobre todo a través de una multiplicación del mismo acto. La directa consecuencia de esta redistribución es, tristemente, una forma de necesaria medianía; su necesidad deriva de la misma remodelación que implica siempre un retroceder a un estadio menos definido: «el retroceder de una capacidad genera una multiplicación de posibilidad».⁹ Paradójicamente, la medianía es mucho más rápida que el genio: un mundo global caracterizado por una medianía muestra una velocidad en la transmisión de la información que nunca habíamos visto hasta ahora. La ley bárbara fundamental es: «un sistema es vivo cuando el sentido es presente en todas sus partes, y de manera dinámica».¹⁰

La cuestión fundamental que este autor delinea de manera magistral, es que a la base de cualquiera *invasión bárbarica* se esconde una mutación ineludible: la de la idea de experiencia. Solo a través de la comprensión de esta mutación se hace posible la comprensión cabal de la misma invasión y la posibilidad no de parar el proceso sino de canalizar las energías que lo componen y vitalizan: «una

8. *Ibid.*, p. 46.

9. *Ibid.*, p. 58.

10. *Ibidem.*

nueva localización del sentido. Una nueva forma de la percepción. Una nueva técnica de supervivencia. No quiero ser exagerado pero casi se me da la idea de una nueva civilización».¹¹

De lo que afirma Baricco parece que no haya posibilidad de utilizar la terminología que hace referencia a la barbarie en sentido negativo sino solo en el sentido de una remodelación de una constelación de valores cualquiera, que sea en la que vivimos o menos. Una interpretación de este tipo aún puede presentarse sugerente, problemáticamente esconde una negatividad que no se coloca a nivel de las intenciones sino de los medios utilizados propiamente para realizar estas intenciones. Apoyándonos en la reflexión de Tvetan Todorov parece correcto recordar que el concepto de *barbarie*, así como generalmente lo hemos considerado hasta ahora, es legítimo y va utilizado para indicar, en cualquier época, actos y actitudes de los que marginan otros seres humanos y los colocan fuera del *espacio de la humanidad*, con las consecuencias de sumisión que esta acción puede generar.¹² Ya esta legitimidad desaparece en el momento en que la *indicación* se justifica a partir de la apertenencia a otra comunidad, o sea a otra forma de expresión de la humanidad. El problema, según el autor, es que la barbarie, en su conceptualización que consideramos legítima, pertenece definitivamente a un rasgo del ser humano y por esto nunca puede estructuralmente desaparecer sino solo, cuando no se hace manifiesta, quedarse latente. No indica un periodo de la historia de la humanidad, sino una posibilidad que puede realizarse en cada instante a partir de la generalización de actos individuales: «está dentro de nosotros; no hay pueblo o individuo que se pueda considerar inmune de la posibilidad de cumplir actos de barbarie».¹³ Así, de manera evidente la barbarie asume otra vez su originario valor negativo, que parecería mantener negatividad solo en el caso de que se realice una efectiva coherencia entre intención y medios (o sea que la destrucción –y remodelación– se realice a través de medios de destrucción, y esto porque en tal caso la remodelación implicaría necesariamente el desconocimiento de *otras humanidades*). Por otro lado, tal reflexión nos enseña cómo la barbarie en su forma completamente negativa, acto que coloca los otros seres humanos fuera de la humanidad, no sea para nada inhumana: «este lado inhumano es parte del humano. Hasta que no se reconozca la deshumanidad como humana quedaremos en una pía mentira».¹⁴

Como tenemos una definición por el bárbaro, elaborada a partir del nivel de reconocimiento generado por sus actos, así Todorov sugiere una definición contraria para indicar el hombre civilizado: hay que reconocer como civilizado el hombre que, siempre y en todas partes, muestra la capacidad de reconocer la

11. *Ibid.*, p. 98.

12. Véase T. Todorov, *La paura dei barbari*, Milán, Garzanti, 2009, p. 31.

13. *Ibid.*, p. 34. (La traducción de las citas de este texto está realizada por mí.)

14. R. Gary, *Les Cerfs-volants*, París, Gallimard, 1980, p. 265.

humanidad del otro hombre.¹⁵ Esta capacidad se enraíza en otra connotación básica: el ser dispuesto a remodelar el propio sistema axiológico en el momento en que el encuentro con otra tradición u otros valores enseñan su falta de suficiencia (evidentemente se trata de una suficiencia relativa a la posibilidad de actuar una convivencia que no borre la dignidad de ningún individuo). De manera coherente podemos reconocer, según lo ya dicho, que barbarie y civilización no pueden ser consideradas en forma maniquea, como si fuesen dos principios incompatibles que se enfrentan desde siempre a través de la historia de la humanidad. La trama de los acontecimientos que caracterizan nuestras historias –partes ocultas de una más grande historia global– siempre presentan una mezcla de luz y sombras que, muchas veces se origina desde la misma raíz. Esta es la razón por la cual *barbarie y civilización* parecen colocarse en el mismo eje pero como polos contrapuestos: casi como una balanza que inclinándose hacia un lado o hacia el otro pueda dar la medida del nivel sobre el cual esté avanzando el cuento humano.

Si, como hemos intentado brevemente mostrar, la *cuestión del bárbaro* se desarrolla de manera compleja implicando a la vez, una positividad –encarnada en la posibilidad de nuevas comprensiones, nuevos horizontes y, sobre todo, nuevas construcciones–, y una negatividad –que se manifiesta en medios destructivos, y por esto bárbaros– queda claro que la barbarie no tiene que manifestarse simplemente a través de la dinámica de la invasión (que antes hemos considerado, según la lectura de Baricco) sino también, a veces, como actitud de defensa donde, por ejemplo, la defensa de la tradición propia está construida sobre una concepción más parecida a una pseudorevelación que a un acuerdo entre los ciudadanos. Así que la barbarie puede encarnarse en una destructiva invasión como en una defensa heroica que no se concede la mínima duda ni alguna posibilidad de diálogo.

Habría que reflexionar mucho sobre nuestra identidad, nuestra alteridad, nuestra misma constitución como custodios, como cada intelectual tiene que ser, de una auténtica humanidad que, a veces, para mantenerse tal necesita asumir el rostro del invasor: «es una mutación. No se trata de un pequeño cambio ni de una inexplicable degeneración ni de una misteriosa enfermedad: es una mutación necesaria a la supervivencia».¹⁶

15. Véase T. Todorov, *La paura dei barbari... op. cit.*, p. 35.

16. A. Baricco, *I barbari... op. cit.*, p. 177.

BIBLIOGRAFÍA

- Baricco A., *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Milán, Feltrinelli, 2006.
- Cacciatore F., *Coloro che arrivano*, Milán, Mimesis, 2013.
- Curi Umberto, *Straniero*, Milán, Raffaello Cortina, 2010.
- De Certeau M., *Il parlare angelico*, Genova, Olschki, 1988.
- De Montaigne M., *Dei cannibali*, Milán, Mimesis, 2011.
- Gary R., *Les Cerfs-volants*, París, Gallimard, 1980.
- Reding Blase Sofía, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CIALC-UNAM, 2009.
- Schmitt C., *Il nomos della terra*, Milán, Adelphi, 2001.
- Todorov T., *La paura dei barbari*, Milán, Garzanti, 2009.

SER INTRANQUILO. UN ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL DESDE EL PARADIGMA DEL EXILIO

Luz Mariel Flores Bautista

El presente artículo se encamina desde la filosofía contemporánea a partir del análisis de la comunidad, al circunscribir la pregunta: ¿cómo funciona la comunidad cuando excluye al individuo? Para una posible respuesta a esta pregunta, se abordará el tema desde un análisis general del exilio hasta determinarlo como violencia que afecta la condición humana. La importancia de hablar del exilio en estos días se debe a que al ser un caso *sui generis*, pone en evidencia la exclusión que está presente en la abstracción de la comunidad, dispositivo que se activa por el discurso de lo *dentro-fuera* que pretende justificar las exclusiones, y que se retomará más adelante, para dar cuenta de sus implicaciones en la sociedad de hoy. De ahí que sea importante retomar la pregunta ¿es posible que exista una comunidad que no sea excluyente? Lo que se expone aquí son, entonces, las afecciones de la violencia para delimitar en qué medio se mueve el exilio. Fundamentalmente se retoma la degradación de la subjetividad a partir del dispositivo del exilio como violencia estructural, cuya finalidad es generar una intranquilidad de la vida, entendida como un *ser-sin-paz*.

Con uno de los problemas que nos encontramos al realizar un estudio sobre el exilio es que en su trasfondo se interroga por la forma de operar de la comunidad; problema que ha sido abordado desde antiguo, ya sea como la forma en la que participa el individuo de lo común o como el deber del ser en común, e incluso como la conformación de la vida en común. Ante tal situación se complica el estudio porque podría preguntarse qué es lo común de lo común, o qué se pierde de lo común cuando se excluye, esto es, qué es lo *ex* del exiliado. De ahí que se vea necesario preguntar si el exilio revela la fragilidad de la comunidad o muestra una parte constitutiva de la misma. A saber, la exclusión.

Para abordar un análisis del exilio es necesario separar cuidadosamente el quehacer de la comunidad; se puede decir que la comunidad está facultada para realizar la administración de la sociedad, piénsese, por ejemplo, en la administración de la *casa* de la que Aristóteles habla en la *Política*,¹ en ese curso los alcances de la misma pueden ser de tres formas:

i) Administrar y distribuir los bienes y servicios: caracterizado por el reparto de riquezas, la regulación de las actividades jurídicas, la infraestructura y la activación de servicios públicos como el agua, la luz, el drenaje, carreteras, hospitales, entre otros, así como la capacidad de ordenamiento, control, y orientación de los individuos.²

ii) La facultad de excluir: la comunidad se sirve de la fuerza de ley para aplicar exclusiones del individuo, grupos, poblaciones, realizar marginaciones sociales o de apartamiento del orden, expulsar o aislar a alguien de la comunidad y prohibir su regreso, así como el uso de las normas y reglas sociales.

iii) La capacidad de no distribución de esos bienes y servicios: omisión de reparto. En este último punto se puede pensar en los llamados *daños colaterales*, como la pobreza de zonas marginales, por ejemplo, que son indiferentes para la producción de la riqueza en la sociedad, y por lo mismo son omitidas en el reparto de riquezas y bienes porque resultan ser *innecesarias* para el sistema.

La *comunidad* funciona y ejerce su poder de maneras distintas de administración en cooperación con la esfera jurídica-política, es decir, su actividad se respalda en la norma y el derecho; dicho de otro modo, su actuar procede de manera legal y legítima, por lo cual encontramos que esa facultad excluyente es asimilada como la manera normal del proceder del orden y, en particular, del exilio como una pena que se rige conforme a la ley. En ese sentido es una condena aplicada al transgresor de la sociedad, del ordenamiento y de la seguridad social, ya que el exiliado es un *violento* que transgrede la norma que provoca la activación de los mecanismos necesarios para detener el daño y aplicar la justicia. Lo que evidencia el estudio del exilio es cómo funciona la comunidad hacia un paradigma. La comunidad tiene la capacidad de destruir subjetividades y dejar zonas grises larvianas, como la del exiliado, el expatriado, el marginado, el migrante, el desplazado, que podemos considerar que pertenecen a una violencia estructural. De ahí que sea necesario limitar la pregunta: ¿Cómo funciona la comunidad cuando excluye al individuo?

Hemos de tener en cuenta que una ley se instaura como fundamento de una obligación; sin embargo, las leyes jurídicas de trasfondo resultan ser términos

1. Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2000.

2. Aunque tenemos que cuestionar si es el caso que estemos hablando de cuatro alcances ya que la capacidad de ordenamiento, control y orientación de los individuos va sumamente vinculado con el uso de los *dispositivos* y la *policía* de la que habla Jacques Rancière en su obra *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

vacíos, como sugería Simone Weil. Estos términos tratan de justificar distintas violencias que son variantes de una violencia estructural. En el caso del exilio lo que encontramos es que se caracteriza por ser un dispositivo de destrucción de la subjetividad del individuo que se activa y que conlleva distintos alcances, entre ellos, el hecho de que se mantiene latente como amenaza sobre el individuo.

Al respecto, primeramente hemos de distinguir qué es el exilio y cuáles son sus extensiones. Como se puede notar, se vuelve inevitable que al abordar el problema del exilio no nos topemos con su íntima relación que mantiene con el tema de la comunidad. Ya sea que se entienda comunidad como estructura *racional*, organización social racionalmente estructurada, jerarquizada o, de modo contrario, que nos aproximemos a ella haciendo una crítica de esa supuesta comunidad ordenada y bien establecida, sobre todo en su carácter jurídico-político.

Por lo que se refiere al exilio es imprescindible indicar que este manifiesta elementos de acción que fuerzan y coaccionan en tanto que es una determinada forma de violencia. En este sentido, es indispensable aclarar que la *violencia* se ramifica y se ha entendido por lo menos de tres maneras que han sido relevantes: en primer lugar es entendida como fuerza, en segunda instancia se considera como transgresión,³ y por último, y la que aquí nos interesa, es aquella que se identifica como estructural. Esto supone que el daño, en relación con las situaciones de peligro que la violencia ocasiona, es de tres tipos (de acuerdo con Bauman los peligros correspondientes) y que son los siguientes:

Los hay que amenazan el cuerpo y las propiedades de la persona. Otros tienen una naturaleza más general y amenazan la duración y la fiabilidad del orden social del que depende la seguridad del medio de vida (la renta, el empleo) o la supervivencia (en el caso de invalidez o de vejez). Y luego están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y la exclusión sociales.⁴

En la violencia estructural el daño no ocurre de manera frontal, no se encuentra un actor causal directo, por lo cual el agente se vuelve *indistinguible*, porque el acto «emerge de la desigual distribución del poder y de los recursos de la estructura social».⁵ Así, con Calleja encontramos que:

3. Véase el artículo de Vittorio Bufacchi, «Dos conceptos de violencia», que se incluye en este volumen.

4. Zigmunt Bauman, *Miedo líquido*, Barcelona, Paidós, 2013, p. 12.

5. E. González Calleja, *La violencia en la política: perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, Madrid, CSIC, 2002, p. 28.

La violencia estructural se identifica de este modo con las privaciones o las injusticias causadas por la naturaleza constructiva de las instituciones sociales, económicas y políticas. Fenómenos como la coacción ejercida desde el poder, la explotación, la manipulación o la privación de libertades han sido calificados como actos violentos, pero no adscritos a la violencia primordial, destructiva y asesina.⁶

De este modo, las concepciones expuestas nos muestran que la violencia se clasifica conforme a lo que dañe, pero más que centrarnos en una discusión de si esta refiere más a una u otra concepción, debemos dar cuenta que no se limita a un aspecto en particular, sino que afecta la existencia y condición humana desde distintos panoramas. Y justamente esta diversidad es la que se debe atender, puesto que cada uno de sus rasgos evidencia la particularidad de cada acontecimiento de ruptura que fue causado por la violencia, la tarea es detectar cuál es el rasgo esencial de cada acto que provoca para tratar de comprenderla.

Por ello, avanzando en nuestro razonamiento encontramos que el exilio al ser una exclusión que amenaza el lugar de la persona en el mundo, su condición social, su identidad, y que degrada, refiere más a una violencia estructural, en la que se efectúa de manera legítima y legal, desde la cual se priva de derechos y se viola la condición humana del hombre, desde el momento en que se crean normas para regular la inclusión y exclusión de la sociedad desde una institución política.

El exilio se caracteriza por ser aplicado por el propio orden de la comunidad, orden jurídico-político, el tercero que detenta el castigo se mueve en la línea de la norma, de aquello que está legitimado y legalizado, y el único medio para hacer *justicia* es por una instancia facultada para hacerlo,⁷ una institución política y jurídicamente constituida. Ha de decirse que esta violencia se erige en el poder soberano, esto es, el exilio se mueve en el marco de la violencia *autorizada*, por la institución que viene a ser de orden gubernamental y que se instaura como un organismo constitucional que desempeña su función en relación con el ordenamiento público.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. Se recomienda verificar la norma vigente en México, en particular el Artículo 17 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, en el que se deja claro que el ciudadano no puede hacer justicia por sí mismo, por su cuenta, sin recurrir a la institución competente y legal, debido a que si él decide hacer uso de sus manos y sus medios para alcanzar esa justicia sin considerar el marco de la norma y la jurisprudencia, entonces este estará cometiendo violencia, que tendrá que ser sancionada conforme lo determine la ley. Se puede consultar desde la siguiente liga: http://www.dof.gob.mx/constitucion/marzo_2014_constitucion.pdf

Al adentrarnos al análisis del fenómeno, vemos que sus efectos son de una amplia variedad; sin embargo, para entender la acción misma del exilio tendremos que pensar en su aplicación, ¿cómo se aplica el exilio? En primera instancia podemos indicar que el exilio es una pena o condena, como se había señalado, será la pena aplicada al criminal, al enemigo de la comunidad; sin embargo, para llegar a ser una pena esta tendrá que haber recorrido un proceso para ser reconocida como tal, dicho proceso está permeado por discursos, construcciones del lenguaje que pretenden activar ciertos dispositivos, fuerzas que coaccionan y orientan la acción a partir de ellos, en este caso cabe señalar que los dispositivos pueden estar entrelazados hasta afectar el comportamiento del señalado por la ley. Así, pues los discursos, normas y relaciones ponen de manifiesto que para llevar a cabo la regulación del orden, la orientación y la modelación, se sirven del uso de mecanismos que delimitan el actuar; de este modo encontramos que:

El dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan.⁸

El dispositivo adquiere un papel importante en los juegos de poder, se activa para manejar las relaciones y las subjetividades de los individuos para orientarlos a formas específicas de acción.⁹ Estos consiguen abarcar la conformación de la sociedad toda y en efecto pueden presentarse desde distintas formas, así lo expresa Agamben:

Llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo,

8. Agamben Giorgio, «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, año 26, núm. LXXIII (2011), <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>

9. Con Foucault encontramos que «el problema actualmente está más bien en el gran aumento de importancia de estos dispositivos de normalización y toda la extensión de los efectos de poder que suponen», Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 286.

la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo.¹⁰

El dispositivo de algún modo puede ser aplicado debido a que existe la capacidad de maleabilidad del individuo,¹¹ al cual a través de infinidad de mecanismos interconectados se le va orientando, forjando y ordenando, tanto en su acción como su modo de ser. «En efecto, todo dispositivo implica un proceso de subjetivación sin el cual no podría funcionar como dispositivo de gobierno, aunque se reduzca a un puro ejercicio de violencia».¹²

A pesar de que el dispositivo por lo general está orientado a moldear el proceso de subjetivación, se detecta que existen otros que cumplen una función diferente. El exilio, así, es un dispositivo excepcional aplicado por la estructura del poder desde su capacidad excluyente, porque deja al individuo suspendido de la tierra, lo deja en vilo, en el *entre* de ser y no ser parte de lo común. En otras palabras encontramos que «el término, tanto en el uso común como en aquel que propone Foucault, parece remitir a un conjunto de prácticas y mecanismos (invariablemente, discursivos y no discursivos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo enfrentar una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato».¹³ El efecto inmediato del exilio es la suspensión y la desubjetivación de la persona, perder el lugar y dejar en un *entre* desde el marco de la violencia estructural.

Esta postura nos permite dar cuenta de que el exilio, a lo largo de la historia, se ha considerado como una de las penas más severas aplicadas desde *dentro* de la comunidad, dirigida hacia aquel miembro de ella que de alguna manera ha puesto en desequilibrio su armonía y que *pierde*, de forma inmediata, su posibilidad de ser en *común*,¹⁴ ya que no es digno de ser partícipe de las normas ni de las costumbres de la comunidad expulsora.¹⁵

10. G. Agamben, «Qué es un dispositivo», *op. cit.*, p. 257.

11. Al respecto se sugiere ampliamente consultar a Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004, del mismo autor, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978; y *Las ideas y los días*, México, Afínita, 2007, en particular «Sócrates: que la hombría se aprende», pp. 453-459.

12. G. Agamben, «Qué es un dispositivo», *op. cit.*, p. 261.

13. *Ibid.*, p. 254.

14. En este sentido sería importante centrarnos en esa *pérdida* porque infiere no tener algo, ahora bien, si se sigue la reflexión desde la carencia, tendremos que cuestionarnos, qué es lo que pierde, y por qué se pierde, tema que trataremos de profundizar más adelante, qué es lo *ex* del *excluido*.

15. Piénsese en las expulsiones y desterramientos de Roma, por ejemplo, en el que aquel que era sentenciado a la pena del exilio era relegado o apartado a lo más recóndito de

Esta pena ha sido ejecutada a un sinfín de personas que van quedándose rezagadas en la historia bajo narraciones y discursos que ocultan su exclusión de la comunidad; sin embargo, nosotros hacemos el esfuerzo por enfatizar que el exilio con su condición de destierro deja una marca imborrable en la memoria del exiliado pero confusa en la memoria de la historia. Es por ello que resulta imprescindible recordar que esta práctica se remonta muy atrás en el tiempo y no es «privativo de una región geopolítica determinada»,¹⁶ antes bien, lo que hoy tenemos es una serie de réplicas por doquier que han quedado reflejadas en los relatos, en los mitos y en la literatura de distintas épocas, dando cuenta de que el exilio se convirtió en el referente para presentar a «la condición humana en condiciones de distanciamiento, enajenación y marginalización, así como de desplazamiento territorial, reubicación y marginación».¹⁷

¿Por qué el exilio se vuelve un referente casi obligatorio de la marginalización y de otros paradigmas más que conllevan el distanciamiento de la condición humana? Quizá se deba a que sus efectos que produce no se limitan únicamente al destierro, sino que trastoca la existencia humana en diversos sentidos. Destierra, excluye, amenaza, vigila, abandona...

Claudio Guillén señala que el exilio ha sido una condena muy repetida durante toda la historia; sin embargo, la experiencia no resulta ser la misma, porque las condiciones sociales, políticas y culturales que causan el exilio sí cambian, sus causas formales varían, también «se modifican sus consecuencias, sus dimensiones, sus acentuaciones y sus desequilibrios»;¹⁸ desequilibrios tales que afectan a cada cual de manera diversa, puesto que a cada persona le acontece en su modo de vivir, que es tan única y singular, y que en ese sentido podemos hablar que se vuelven irrepetibles. No obstante, el exilio por sí mismo, como dispositivo, nos muestra que no se ha transformado, «el exilio no se ha transmutado. La historia no es toda cambio. El destierro real, histórico, ni ha cambiado ni ha disminuido [...] también es porque, desde cierto punto de vista, la violencia se parece a la violencia y la injusticia a la injusticia».¹⁹

la comunidad, incluso llegaban a ser abandonados en islas; en el sentido del derecho romano «la relegación va a ser el confinamiento, preferentemente temporal en un determinado lugar: isla, ciudad o región concreta». Cf. Manuel Torres Aguilar, «La pena del exilio: sus orígenes en el Derecho romano», en *Anuario de historia del derecho español*, núm. LXIII-LXIV, 1993-1994, p. 744.

16. L. Roniger «Metamorfosis del exilio», en Arturo Aguirre, Antolín Sánchez Cuervo, Luis Roniger, *Tres estudios sobre el exilio: Condición humana, experiencia histórica y significación política*, Puebla, EDAF-BUAP, 2014, p. 196.

17. *Ibid.*, p. 198.

18. Claudio Guillén, *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona, Quaderns Crema, 1995, p. 11.

19. *Ibid.*, p. 163.

Violencia que ha pasado desapercibida con los horizontes discursivos que la hacen ver como un medio necesario para salvaguardar el orden y tranquilidad de la sociedad; mecanismo eficaz de control y distanciamiento, es el dispositivo que se emplea a todo aquel enemigo de la sociedad; sin embargo, lo que nos ha dejado claro tantas repeticiones del exilio es que su aplicación de manera inherente es una forma de violencia, violencia en tanto que es activada por el poder y la fuerza excesiva que aplica la comunidad para ese que se vuelve ajeno a ella, de este modo nuestro primer acercamiento al exilio como violencia lo encontramos como el uso de «esa fuerza [...] que es trasladada, llevada de un agente a un paciente: una fuerza excesiva aplicada por un individuo a otro con intención expresa de causar efectos sobre el que padece o recibe involuntariamente ese tránsito de fuerza».²⁰

No obstante, el exilio no se caracteriza de lleno como esa fuerza que daña la materialidad de la persona; antes bien, lo que nos interesa resaltar de esta definición es justamente su causalidad y la fuerza aplicada, dado que:

Más que un castigo entre otros (en el régimen penal) y más que una experiencia particular de desplazamiento [...] es una demostración singular de violencia: un mecanismo diverso y heterogéneo de palabras, ideas de espacio y umbral, de tiempo y de intersticio; instituciones, concepciones (ideas) del hombre, que producen efectos pre-meditados, racionalmente concebidos y justificados en el acto y su dinamismo que generan.²¹

Ante esta situación se van complicando las formas de entender el acto del exilio porque no se puede desprender tan fácil de sus causas y sus efectos; es decir, no se pueden dar por evidentes los mecanismos que se interrelacionan para activar esa violencia excluyente. La imposibilidad de encontrar su agente también se debe a que esta violencia es efectuada por el mismo orden anónimo y generalizado, o sea, es una acción institucionalizada.

Cuando se hablaba de fuerza también se tiene en mente la fuerza realizativa de la ley, en «el factor jurídico (el régimen, poder y la fuerza de la ley) transformó definitivamente la noción de *daño* al criminal y de *herida* al bien común, porque se encargó [...] de atraer y envolver los acontecimientos de violencia frontal de individuos contra individuos a una relación más abstracta».²² *Abstracta* en tanto que el agente que comete la violencia es una identidad inidentificable, a saber, *la comunidad* política.

20. A. Aguirre, «Crítica del exilio», en A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo, L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio... op. cit.*, p. 29.

21. *Ibid.*, p. 31.

22. *Ibid.*, pp. 71-72.

Al ser el exilio un acontecimiento²³ que rompe, fractura y suspende los supuestos, cada exilio «será una ausencia que cuestiona e interrumpe ese relato y obliga a escribirlo de nuevo desde el punto de vista de sus omisiones y olvidos». ²⁴ Como Antolín Sánchez Cuervo subraya, lo que tenemos hoy es una responsabilidad de darle un espacio digno a esas voces que se pretendieron silenciar y a esos rostros que quisieron desaparecer y olvidar, porque los efectos que tiene el exilio sobre las singularidades afectadas dañan su existencia misma, su quehacer y sus recuerdos dentro del espacio *público*, borrar sus identidades, tratando hacer de ellos puras presencias invisibles para la comunidad expulsora o convirtiéndolos en enemigos expuestos: «enemigo frente al cual debía cobrarse venganza de manera individual [...] un enemigo total del Consejo, *que atraía sobre el criminal la enemistad de la comunidad política a la que pertenecía, exponiéndole a la venganza de todos*». ²⁵

Los efectos de la violencia no se detienen al tratar de hacer del ser exiliado un *don nadie* sino que lo vuelve un objeto de persecución, vigilancia y castigo, un *ser-sin-paz*,²⁶ al cual exponen de manera pública y formal su vulnerabilidad dejándolo con ello ex-puesto a la violencia de todos. El exiliado se vuelve un perseguido, un vigilado y un señalado, a la vez la comunidad debe de dar y no dar cuenta de él, lo hacen visible pero a la vez lo quieren desaparecer.

23. He ahí la importancia del exilio. Siguiendo a Baudrillard: «la mayoría de las cosas no constituyen acontecimiento son del orden de la continuidad de las causas y de los efectos. El acontecimiento, por su parte, en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura». Véase Jean Baudrillard, E. Morín, *La violencia del mundo*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 28-29, (justamente el exilio es acontecimiento porque deja una marca, una singularidad, que rompe con la continuidad y la simetría del ordenamiento, esta singularidad que se ve manifiesta en el tiempo puede ser retomada como *paradigma* a lo largo de su historia. Así, cabe señalar que «el paradigma es simplemente un ejemplo, un caso singular que, a través de su repetibilidad, adquiere la capacidad de modelar tácitamente el comportamiento y las prácticas de investigación». (G. Agamben, *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 14.) En este caso nos servirá de ejemplo para referir a las prácticas marginadoras que aplica la comunidad y de las que hay que cuestionar y poner en suspenso. De este modo, al hablar del exiliado también se habla de otras figuras como la del bandido, el apátrida, el desterrado y el extranjero, porque de igual forma son paradigmas que nos muestran la diversidad de la violencia estructural y su capacidad destructiva.

24. A. Sánchez Cuervo, «Fuera de lugar», en A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo y L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio... op. cit.*, p. 189.

25. A. Aguirre, «Crítica del exilio», en A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo, L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio... op. cit.*, pp. 95-96.

26. Esta categoría la retomo de Arturo Aguirre. Véase el análisis que realiza en su obra *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*, Madrid/Puebla, EDAF-BUAP, 2014, en particular «Ser sin paz. Exilio y otras formas de violencia», pp. 35-48.

En última instancia, encontramos que «la finalidad del dispositivo del exilio o destierro en este sentido no es la exclusión, únicamente, es la inquietud de un *ser-sin-paz*, indeseable, ingrato con su comunidad humana y por ello mismo, suprimible impunemente»,²⁷ ya que el *verdadero* ciudadano, según los relatos de la comunidad, estará comprometido a salvaguardar la seguridad y beneficio de todos, esto hasta por su propia seguridad. Respecto a ello piénsese en la inmunidad de la que habla Roberto Esposito en la que la *comunidad* ejerce un efecto de inmunidad política, la práctica de la violencia para evitar la violencia.²⁸

Es así como damos cuenta de que:

La constante será la misma: exilio, refugio y los dispositivos puestos en acción para darle [...] *muerte en vida*, [...] el exiliado no encontrará paz. De tal manera, reconocido por todos como criminal y perturbador de la paz común, [...] la finalidad sería que el exiliado no encontrase jamás, entre aquellos a quienes había traicionado, la paz en vida y que su vida discurriese con el temor de ser ejecutado impunemente por la mano de cualquiera que así lo deseara.²⁹

Pero ¿cómo sucede que de un momento para otro de ser un ciudadano protegido este individuo pasa a ser el perseguido a muerte por *su propia* comunidad? Podemos condensar lo dicho hasta aquí con Arturo Aguirre quien nos explica que:

27. A. Aguirre, «Crítica del exilio», en A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo, L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio... op. cit.*, p. 101.

28. La *inmunidad* la retoma Esposito desde una analogía con la ciencia médica, ya que así como el cuerpo se *inmuniza* contra ciertas bacterias y virus que pueden causarle daño, así la comunidad adopta la inmunización, pues en el caso de la medicina para inmunizarse de algún organismo que resulte ser un riesgo para nuestra salud, el antídoto con el que prevendrían el peligro contiene el daño del cual quiere protegerse, es una especie de ensayo en la que después de determinadas repeticiones el cuerpo sabrá enfrentar; en el caso de la comunidad, es efectuar violencia para protegerse de una violencia latente, para que en determinado momento la sociedad sepa asimilar ese mal. Esa vacuna «está hecha del mismo veneno del cual debe protegerse –como si para conservar la vida de alguien fuera necesario hacerle de alguna manera ensayar la muerte, [...] se podría decir que la inmunización a altas dosis es el sacrificio del viviente –esto es, de toda forma de vida cualificada– a la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica», Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, 2009, p. 18, y que en el caso del exilio es una violencia que degrada, que expone lo vulnerable del individuo, que se aplica y repite desde el mismo ordenamiento. Para el tema de la inmunización también se recomienda del mismo autor, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

29. A. Aguirre, «Crítica del exilio», en A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo, L. Roniger, *Tres estudios sobre el exilio... op. cit.*, pp. 101-102.

El exilio refiere a un conjunto de criterios que muestran acciones reguladas desde la consolidación jurídica de la comunidad política, por ello mismo, la crítica del exilio devela hasta ahora que se trata de un mecanismo especializado o dispositivo de exclusión territorial destinado, como resultado frontal de una condena judicial o de un mandatario, a revocar en el individuo el pleno uso de sus derechos de ciudadanía, pertenencia y reconocimiento de los vínculos sociopolíticos en la comunidad. El desplazamiento y extrañamiento activados, expulsan al perturbador de la convivencia y a sus acciones violentas, dejándolo sin protección ni seguridad; por lo que el criminal –individuo violento a la comunidad y violentado por ella– queda a merced de cualquiera que en cumplimiento de un deber de comunidad desee darle muerte impunemente.³⁰

Con todo, se ha evidenciado que es inmanente la desobjetivación del individuo cuando se le aplica el exilio. Hemos destacado que el exilio es un dispositivo que desgarrar la subjetividad del individuo y que tiene distintos alcances. Estos van desde la privación de derecho, la exclusión social, el apartamiento de la comunidad, la pretensión de acallar y dejar sin memoria, el desplazamiento (sin-lugar) y la eliminación, como la amenaza latente de dar muerte. Es por ello que la violencia cometida al exiliado no solo se sitúa en el desplazamiento, ya que, la finalidad de este dispositivo es que el excluido no encuentre la paz en vida.

Por ello, con el análisis realizado podemos dar cuenta de que el exilio se ubica dentro de la violencia estructural que se identifica con las privaciones o las injusticias causadas por las instituciones sociales, económicas y políticas como, por ejemplo, la coacción ejercida desde el poder, la explotación, la manipulación, la privación de libertades y la exclusión. Del mismo modo es indispensable considerar que la violencia del exilio afecta la existencia humana, perturba el lugar de la persona en el mundo, su posición en la jerarquía social, su identidad, dado que el dispositivo lo degrada y excluye dejándolo en el *entre* de ser y no ser parte de lo común, y por eso mismo más que considerar al exilio como un castigo o como desplazamiento, se vuelve necesario tener en mente que es una forma de violencia aplicada por el propio orden. Es por ello que no se pueden dar por evidentes los mecanismos que se interrelacionan para activar esa violencia excluyente que es efectuada a partir de la fuerza realizativa de la ley.

Con ello, encontramos que el estudio sobre el exilio nos permite cuestionar el comportamiento de la comunidad y su facultad de excluir. Porque no solo fractura el tiempo o hace una interrupción del criminal, sino de la comunidad toda al momento de provocar el extrañamiento de la comunidad, cuyo fin es dejar a ese ser exiliado en *abandono*. La fractura deja a ese ser-sin-paz en una situación de indistinción, de irreconocimiento político y de indiferencia existencial.

30. *Ibid.*, pp. 80-81.

La figura del exiliado en la historia no es la del criminal, sino una de las huellas que deja la violencia estructural que se diversifica e identifica con las privaciones, injusticias, la coacción ejercida desde el poder, la explotación, la manipulación, la privación de libertades, la exclusión, que han sido causadas por la instauración de las instituciones sociales, económicas y políticas,³¹ y que la comunidad ha establecido y desarrollado, cuyos alcances llegan a superar la simple operación jurídica, porque afecta la condición vital del ser humano por medio de mecanismos de control que son justificados a través de los discursos de bienestar, seguridad, felicidad o progreso, que son sin más estrategias de persuasión y regulación medida y que nos obligan a vislumbrar el precio del vínculo comunitario cuando este se constituye en función de una ideología basada en el sacrificio, que se sumerge en los conceptos de una supuesta justicia y en narraciones de lo *dentrofuera*.

Al visibilizar los alcances del exilio en definitiva podemos decir que los efectos de la violencia no se detienen sino que hacen del individuo un objeto de persecución, vigilancia y castigo, un ser-sin-paz.

En suma, identificamos que el exilio nos muestra la totalidad de la vulnerabilidad ya existente de los individuos expuestos a merced de la ley o de los otros. Estas violencias se han instaurado a tal grado dentro del orden que se nos ha hecho el proceder natural de la sociedad. Fuerza, poder y violencia se reúnen al realizarse para organizar y mantener una idea de comunidad.

Este estudio nos lleva a cuestionar que la comunidad sea aquella conformada por un conjunto de personas yuxtapuestas organizadas y conformadas dentro de ciertos límites territoriales, y por los gobiernos en turno; pues, antes bien, lo que da como resultado es exponer e invitar a la tarea de analizar los problemas que acaecen en nuestros días con la finalidad de proponer una comunidad diferente o de comprender de otro modo la vida en común en una comunidad de no-violencia.

31. Cf. E. Calleja, *La violencia en la política...*, *op. cit.*, p. 29.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben Giorgio, «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, año 26, núm. LXXIII (2011), <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf>
- _____, *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Aguirre Arturo, «Exilio, comunidad y revolución: Vida y obra de Eduardo Nicol», *Revista de hispanismo filosófico*, núm. XVII (2012).
- _____, *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*, Madrid/Puebla, EDAF-BUAP, 2014.
- Aguirre Arturo, Sánchez Cuervo Antolín, Roniger Luis, *Tres estudios sobre el exilio: Condición humana, experiencia histórica y significación política*, Puebla, EDAF-BUAP, 2014.
- Arendt Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.
- Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2000.
- Baudrillard Jean, Morín E., *La violencia del mundo*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Bauman Zigmunt, *Miedo líquido*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Buacchi Vittorio, «Two Concepts of Violence», en *Political Studies Review*, vol. III (2005). [«Dos conceptos de violencia», en A. Aguirre y A. Nochebuena, *Estudios para la no-violencia I*, 3 Norte-Afinita, Puebla-México, 2015.]
- Derrida Jacques, *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2010.
- Esposito Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Buenos Aires, Herder, 2009.
- _____, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Foucault Michael, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- García Gual Carlos, «Los privilegios del desterrado según fray Antonio de Guevara», *Revista Archipiélago*, XXVI-XXVII, Madrid, 1996.
- Goffman Erving, *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- González Calleja Eduardo, *La violencia en la política: perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, Madrid, CSIC, 2002.

Gudiño Bessone Pablo, «La comunidad de lo (im)político: Ser con la otredad», *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. VIII, núm. XVI, mayo-agosto, 2011.

Guillén Claudio, *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona, Quaderns Crema, 1995.

López Carlos, Seiz David, Gurpegui Javier, *Para una filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate*, Fedicaria Asturias, Madrid y Aragón, http://www.fedicaria.org/concSocial/entrevistas/C12_Reyes_Mate.pdf

Marzano Michela, *La muerte como espectáculo*, Barcelona, Tusquets, 2010.

Nancy Jean-Luc, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003.

_____, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.

_____, *La creación del mundo y la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003.

_____, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006.

Nicol Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, UNAM-FCE, 1972.

_____, *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004.

_____, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.

_____, *Las ideas y los días*, México, Afinita, 2007.

_____, *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1975.

Pál Pelbart Peter, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

Rancière Jacques, *El desacuerdo: Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

Sánchez Cuervo Antolín, «El exilio con Eduardo Nicol», *Isegoría*, núm. XXXVI.

Tejeda Ricardo, «La realidad perdida y lo real entrevistado: los ensayistas del exilio en los laberintos de la identidad», en *Exilio e identidad*, (coord. Mercedes Acillona), Universidad de Deusto/HamaikaBide Elkartea, San Sebastián-Donostia, 2014.

Torres Aguilar Manuel, «La pena del exilio: sus orígenes en el Derecho romano», *Anuario de historia del derecho español*, núm. LXIII-LXIV (1993-1994).

Weil Simone, «La Ilíada o el poema de la fuerza», *Casa del tiempo*, UAM, febrero, 2001. <http://www.uam.mx/difusion/revista/feb2001/selva.html>

LA RELACIÓN ENTRE LA VIOLENCIA Y EL ARTE COMO MEDIOS DE EXPRESIÓN HUMANA

Makoto Nancarrow Sugiura*

Los griegos en su momento forjaron su propio esquema estético sobre las artes, se esforzaron por evadir las escenas violentas, sobre todo en el teatro. Aunque es obvio que muchas historias contenían esta crudeza, los griegos solo la referían y jamás la representaban en público; de hecho, la violencia se consideraba obscena y no en el sentido sexual sino en el contexto de estar *fuera de escena*. Homero en la *Iliada* se pulió para evitar descripciones violentas en su guerra, y quizá solo en la escena en la cual Aquiles arrastra el cadáver de Héctor cedió al recurso.

Pero los tiempos han cambiado, y a pesar de que se intentó un rescate de la estética clásica en los siglos XVII y XVIII, desde el barroco español, pasando por el romanticismo, las vanguardias y el arte actual, los artistas parecen estar influenciados y dominados por la violencia. Aunque la bondad y la búsqueda de temas no violentos inspiren, es probable que esta solo dé impulso para un par de versos y piezas contadas; mientras que la estética de lo feo, de la violencia, inspira infinitas obras de toda clase. (Un ejemplo sobresaliente de esto, es Fiódor Dostoievski, el genial novelista ruso, y generador en buena parte de las características de la novela moderna, al proponerse la escritura de una historia sobre un hombre bueno, terminó titulado a su obra *El Idiota*.)

Enfermedad, locura, guerra, muerte, pobreza y exilio han rodeado a algunos de los más grandes creadores de la historia de la humanidad, personajes geniales que en las bellas artes encontraron refugio y destino.

La vida tormentosa de Francisco de Quevedo lo llevó a regocijarse en la estética de lo feo, al igual que otros tantos españoles del Siglo de Oro, degradó a las personas mediante la cosificación y animalización, su poesía (considerada satírica hacia la decadencia general de la humanidad) lo llevó a ser uno de los escritores más destacados de la literatura española. *El Quijote*, por ejemplo, debió de haber surgido de la profunda frustración de Miguel de Cervantes, que

* Coordinador del Programa Nacional «México: cultura para la armonía», del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), México.

tras una vida dificultosa, en que enfrentó deudas, hambre, guerra y cárcel, habría estallado en la novela más reconocida de todos los tiempos. *Romeo y Julieta*, la tragedia de William Shakespeare, no hubiera sido tal si no hubiera habido un enfrentamiento entre familias con el resultado de asesinatos y suicidios. Y, si no, que hablen los autores de las óperas clásicas, que como parte del guión inevitable del género, debían hacer morir a alguien en escena, procurando que fuese un buen tenor o una soprano capaz de conmover al público. Hoy día tenemos el *best-seller* japonés de Koushun Takami *Battle Royale*, donde la muerte violenta es el tema principal del libro, o sin irnos tan lejos, en México, las novelas *Rabia* y *Los Predilectos* de Jaime Mesa, donde la violencia y la decadencia son temas principales.

La danza *Butoh*, que es el nombre utilizado para referirse al distinto abanico de técnicas de danza creadas en 1950 por Kazuo Ohno y Tatsumi Hijikata, que, conmovidos por los fatídicos bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki, comienzan con la búsqueda de un nuevo cuerpo, el cuerpo de la postguerra, *La danza hacia la oscuridad*.

La violencia ha afectado profundamente a todos los ámbitos de la vida en el siglo xx. La violencia bélica, política y social, institucionalizada o no, ha incidido sobre la cultura y el arte, las relaciones personales y colectivas, la estructura jurídica, las concepciones éticas. Algunos autores la han considerado *partera* de la historia, otros su verdugo y, cuando no, su enterradora, pero no todos coinciden en su condición fundamental para entender nuestro mundo.

Las representaciones de la violencia y el mal ocupan un lugar destacado en la historia del arte contemporáneo, no solo en aquellas obras que, con los más diversos estilos, técnicas y soportes materiales la abordan directamente, también porque lo impregna todo y se convierte en punto de referencia fundamental a la hora de comprenderlo y valorarlo, en el momento de contemplar y captar su significado.

En este punto, vale la pena preguntarse sobre la relación entre la violencia y el arte, para lo cual hay que plantearse algunas definiciones no exactas, pero que sí pueden servir para la lectura de las reflexiones que se proponen. De un lado, consideramos al artista a quien capta elementos de su realidad y logra codificarlos y expresarlos en una clave estética. De otro, la violencia es todo cuanto atenta contra el ser humano (que no debe confundirse con la agresión). Obviamente, aquí cabe mucho y, sobre todo, hechos tan indignantes como los ocurridos últimamente en México.

El artista, por sí mismo, no puede sugerir violencia, porque para poder expresarla debió sufrirla, ya sea personalmente o como testigo, o por lo menos haber tenido una relación indirecta con ella. Por ello, la violencia en el arte debe ser un indicio de que la sociedad que procreó al artista y al arte es violenta.

Según Jacques Lacan, el vínculo entre arte y violencia ha sido una constante en la historia de la cultura, ya que el artista refleja su realidad. El artista, además, no necesita paliativos para suavizar la violencia; en cambio, necesita exponerla en todo su esplendor y, por ello, cada vez existe un arte más crudo. La expresión artística hoy en día sobre los temas violentos que acontecen en el mundo, en la mayoría de los casos, tienden a ser más fuertes, crudos y reales que aquellos generados por los noticieros, y de hecho tienden a tener más impacto en la sociedad misma.

Y no cabe olvidar que la violencia no solo crece en los espacios marginales y empobrecidos de las sociedades, sino también en cualquier entorno cultural: la violencia verbal en los anuncios radiales, en la serie de televisión, la alta tensión del debate político en los medios de comunicación, en los video-juegos y un largo etcétera, son necesarios profundos cambios de la mentalidad y la cultura de México y en especial de sus jóvenes. Es importante plantear algunas reflexiones sobre la problemática que enfrentan los jóvenes, su relación con la violencia y de qué manera el arte puede ser una forma de inclusión social.

Esto porque en el mapa de barómetros e indicadores, América Latina es la región más violenta del mundo. Los registros anuales muestran que esta zona actualmente tiene el mayor índice de homicidios cometidos en los últimos cinco años y, además, es dos veces mayor que en cualquier otra parte del planeta.

En el caso concreto de los jóvenes, la violencia se ha generalizado como la principal causa de muerte. Esta va desde accidentes de tránsito y homicidios en particular, hasta violencia organizada, secuestros, terror, abuso político y asaltos en general. Sin embargo, la violencia es uno de los fenómenos más comunes de cualquier sociedad actual, y no son exclusivos de América Latina sino del mundo entero. Lamentablemente las sociedades de exclusión oprimen a los más vulnerables. La desigualdad económica que se vive en México está cada vez más presente, y la violencia desempeña un papel fundamental como mecanismo para mantener el *orden social*, favorecer a las clases dominantes y subyugar a las más desprotegidas, con lo cual la brecha económica entre pobres y ricos ha crecido de manera desproporcionada.

Es importante reconocer que todas las formas de injusticia, las guerras, la impunidad, el hambre, la corrupción, las luchas por el poder económico, la pobreza, el racismo, aparecen día con día en la construcción de nuestra historia cotidiana, desensibilizándonos frente al dolor y sufrimiento humano. Pareciera como si el sufrimiento de los otros nos fuera ajeno. ¿Por qué nos hemos olvidado de mirar con nuestra propia mirada, por qué hemos dejado de sorprendernos por todo aquello que nos rodea? Quizá el dolor se nos ha vuelto tan cotidiano que ya no podemos distinguirlo, más que cuando atraviesa nuestro propio cuerpo.

Me parece necesario reflexionar sobre la violencia no desde un aspecto ético-moral, no se trata de juzgarla, condenarla o de pensar si nos parece intrínsecamente mala o buena, ya que eso es algo que en realidad poco nos aporta y nos aleja del problema. La idea más bien es cómo podemos analizarla, cómo pensarla en términos de todos aquellos aspectos internos y externos que se conectan a ella y la detonan. Como el dolor, el rechazo, el trauma, la incomprensión para razonar, la necesidad de poder, la desesperanza, el miedo, la incapacidad de expresión y, por ende, la falta de recursos para transformarla.

En el caso concreto de los jóvenes, es cierto que muchos de ellos han encontrado en la violencia una nueva manera de sobrevivir frente a una sociedad que los excluye permanentemente. Al trabajar con jóvenes uno se da cuenta de que las políticas sociales de integración son insuficientes y uno se pregunta: ¿cómo podemos trabajar el tema de la violencia y generar formas de inclusión desde el ámbito artístico, para que no encuentren en la criminalidad una opción de desarrollo?

La mayor parte de los grupos de jóvenes que están ligados a la violencia pertenecen a lo que actualmente se llaman *tribus urbanas*. Los especialistas afirman que son aquellos grupos formados por jóvenes que buscan una nueva vía de expresión para intensificar sus vivencias personales con el fin de crear un núcleo que los retribuya afectivamente, de la hostilidad que les ofrece el territorio urbano.

En México, muchos de estos jóvenes crecen en familias donde existe abuso y maltrato físico, emocional y psicológico por parte de sus seres más cercanos, con lo cual desde pequeños aprenden a responder de la misma forma cuando tienen que enfrentar situaciones de enojo o frustración. Desde niños, estos jóvenes viven en un ambiente de conflicto, sintiéndose amenazados permanentemente, y la violencia se vuelve una forma de recrear su realidad. La lucha por sobrevivir es algo cotidiano, la falta de recursos básicos empuja a las familias a tener que trabajar todo el día para poder sobrevivir y se deja de lado la posibilidad de crear espacios de socialización que permita fortalecer su desarrollo personal y social. Esto nos hace reflexionar sobre la escasa o nula comunicación que se establece entre la familia y el joven.

Para los jóvenes la privación de espacios para desarrollarse los obliga a buscar otros escenarios y la calle se ha convertido en su lugar de expresión. Cualquier ciudad del mundo amanece cada mañana con sus muros tapizados de símbolos. Los jóvenes siempre encuentran la manera de apropiarse de los espacios, de transgredirlos, para decirnos con gritos silenciosos: *aquí estamos*. El grafiti es su recurso cotidiano, a través de él crean infinidad de trazos, imponiendo su propio lenguaje, los jóvenes comunican un sin fin de códigos cuyos mensajes son, en su mayoría, los que demarcan su territorio para apropiarlo, aunque sea solo por

una noche. Pero su arte callejero inscribe sus voces con una identidad clandestina, que simboliza cada mañana la libertad de su expresión.

Los jóvenes se van apropiando de la cuadra, manzana, parque o cualquier esquina, pero generalmente se les ve como transgresores y delincuentes que solo buscan agredir a la sociedad. Aunque sería importante preguntarnos: ¿qué tan real es esta percepción? ¿Nos interesa realmente saber lo que nos quieren decir? ¿Tenemos interés en mirar lo que insisten en mostrarnos? ¿No será que la violencia también se deriva de las presiones que socialmente generamos los adultos? Valores impuestos como el poseer cada vez más dinero, el tener que ser alguien importante en la vida, llegan a ser las demandas sociales que exigen una existencia que solo vale desde el deseo de obtener poder, bienes materiales y prestigio, cueste lo que cueste.

La realidad es que, al menos, en México, los jóvenes viven hoy la violencia y la injusticia día a día en las calles, en la escuela, al buscar un empleo, en el trato con las autoridades. Son marginados por su forma de vestir, de hablar, de pensar. En este sentido, podemos afirmar que la violencia no es exclusivamente consecuencia del incremento de la pobreza, sino además de la pobreza, existen otros aspectos de desigualdad social como la privación, el abandono, la vulnerabilidad, la exclusión, la discriminación, la explotación que implica la violencia.

A lo largo de varios años, he llegado a la conclusión que las actividades artísticas proporcionan beneficios cuantiosos en personas que han tenido dificultades de expresarse a lo largo de su vida, porque además del reto individual que para ellos representa, al hacerlo se sienten reconocidos y ello siempre resultará benéfico para el crecimiento personal de cualquier ser humano y, por ende, para el bienestar común.

Estudios para la no-violencia I se terminó de imprimir en los talleres de El Errante Editor S. A. de C. V. ubicados en Priv. Emiliano Zapata 5947, san Baltasar Campeche, Puebla, México. La composición tipográfica que se utilizó fue Avenir y Adobe Garamond Pro.

El tiraje consta de 600 ejemplares.
Julio de 2015.

Al cuidado editorial

E. Yahair Baez, Arturo Aguirre y Mariel Flores.