

Valeria Fernanda Falletti
Edgar Miguel Juárez Salazar
Rafael Delgado Deciga

Coordinadores



Política



y violencia



Aproximaciones desde
la psicología social



Valeria Fernanda Falleti. Doctora en Ciencias Sociales, con especialización en Sociología por Flacso-México. Posdoctorado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de tiempo completo del Departamento de Educación y Comunicación en la UAM-X.

Edgar M. Juárez Salazar. Maestro en Psicología Social por la UAM-X y licenciado en Psicología por la Universidad Michoacana (UMSNH). Es profesor de medio tiempo del Departamento de Educación y Comunicación en la UAM-X y profesor de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Rafael Delgado Deciga. Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones y licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Cooordinó e impartió el Diplomado Psicoanálisis y Ciencias Sociales en la Coordinación de Educación Continua de la UAM-X.

Política y violencia

Aproximaciones
desde la psicología social



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García
Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil
Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (presidente)
María del Pilar Berrios Navarro / Germán A. de la Reza Guardia
Joel Flores Rentería / Abigail Rodríguez Nava / Araceli Soni Soto
Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Política y violencia

Aproximaciones
desde la psicología social

Valeria Fernanda Falletti

Edgar Miguel Juárez Salazar

Rafael Delgado Deciga

Coordinadores

Primera edición: noviembre de 2020

Diseño de portada: Raymundo Ríos Vázquez

© 2020, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

© 2020, Editorial Terracota

ISBN: 978-607-28-1875-0 Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

ISBN: 978-607-713-269-1 Editorial Terracota

Esta coedición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y Editorial Terracota, fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la UAM-Xochimilco el apoyo brindado para la publicación de esta obra.

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,

Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales

y Humanidades. Edificio A,

3er piso. Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>



Editorial Terracota, SA de CV

Av. Cuauhtémoc 1430

Col. Santa Cruz Atoyac, Benito Juárez

03310, Ciudad de México

Tel. +52 (55) 5335 0090

info@editorialterracota.com.mx

www.editorialterracota.com.mx

Impreso en México / *Printed in Mexico*

2024	2023	2022	2021	2020
5	4	3	2	1

Índice

La violencia política desde la mirada de la psicología social. A modo de introducción <i>Valeria Fernanda Falleti y Edgar Miguel Juárez Salazar</i>	9
De la sociedad biopolítica a la sociedad violenta <i>Guillermo Pereyra</i>	21
La violencia en la ultraderecha latinoamericana: La opción por la desigualdad y lo real del capitalismo <i>David Pavón-Cuéllar</i>	43
El movimiento del 68 mexicano. 50 años de memorias hegemónicas y contrahegemónicas en torno a la violencia política <i>Yllich Escamilla Santiago</i>	59
Mercancía y violencia: Algunas hipótesis en torno al despliegue contemporáneo del capital <i>Jaime Ortega Reyna</i>	73
<i>Cave canem</i> . Reflexiones sobre el malestar, la interioridad y la crueldad en el capitalismo tardío <i>Edgar Miguel Juárez Salazar</i>	87

Posiciones subjetivas como expresiones de la socialización de la violencia en estudiantes de secundaria <i>Raúl Enrique Anzaldúa Arce</i>	109
El barrio que no lo deja a uno. De las prácticas espaciales a la hospitalidad en los barrios de la Ciudad de México <i>Rafael Delgado Deciga</i>	127
El pirata y el psicoanalista. Apuntes éticos y políticos de la locura <i>Diego Alberto Bernal Saldaña</i>	141
El femicidio como pasaje al acto: Una interpretación desde el psicoanálisis lacaniano <i>Aliber Fernando Escobar Susano</i>	157

La violencia política desde la mirada de la psicología social

A modo de introducción

Valeria Fernanda Falleti*
y Edgar Miguel Juárez Salazar**

La tarea de presentar un libro o prologarlo es, quizá, una de las más paradójicas necesidades de entre todas las cosas extravagantes y un tanto inexplicables del trabajo académico. La paradoja surge porque los lectores casi siempre suelen llegar por la curiosidad de un título, por el atractivo de quienes publican en él y no por la sugerencia de una introducción. En otras palabras, las introducciones suelen ser muchas veces elementos decorativos, guiños sugerentes o figurillas cargadas de pleitesía. Esta paradoja es también una penuria que puede aminorarse cuando la introducción la realiza una notable pluma intelectual o un reconocido académico. En muchos de estos casos suele incluso colocarse, en la portada del libro, el nombre de quien escribe el prólogo y el destello de interés no surge por la introducción en sí misma sino por el renombre del personaje.

Lo anterior nos lleva a pensar que una introducción efectiva, por lo menos en el caso de esta compilación, debe comenzar por preguntarse las causas y los efectos de una publicación académica y no solo centrarse en el recorrido introductorio a los capítulos de esta misma, aunque finalmente resulte imprescindible hacerlo.

Es decir ¿por qué hablar hoy aquí de violencia en un libro académico? No somos partidarios de pensar que la vida académica pueda decirlo todo sobre la violencia, pero tampoco consideramos que no tenga nada qué decir. En otras palabras, cómo ayuda un libro académico a que las condiciones de la violencia, sus prácticas y sus efectos cambien hacia

* Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

** Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

nuevos modos de ejercicio de un problema estructural y cultural como es el caso de la violencia.

La respuesta no es nada sencilla. Hablar hoy en día de violencia, de sus modos, de sus avatares y de su estructura política y cultural, nos demanda reflexionar sobre un panorama mucho más amplio que el de la simple referencia a la condición subjetiva, esta es esencial, sin duda, pero no es la única manera de comprender los entramados de las prácticas de violencia en México y en el mundo. Podríamos optar por un camino presuroso, sencillo, a saber, responsabilizar de la violencia a la condición psicológica-individual de los actos humanos o, en paralelo, culpar al Estado, añadiendo características morales y arguyendo *slogans* conocidos sobre la responsabilidad civil y moral del sujeto en un orden estatal.

O bien, otro camino podría ser abordarla desde el *ethos* histórico y contemporáneo, analizando las problemáticas de la llamada modernidad y sus producciones, como el colonialismo y la continua explotación del hombre por el hombre y, evidentemente, leyendo la condición moderna como aquella que establece y modifica los límites de la razón humana.

Podríamos también referirnos a un tercer camino centrado en la condición antagónica de la lucha política, la creación de legitimidad de la violencia, el consenso y la instauración de comisiones para decidir sobre los derechos humanos dentro de un orden soberano. Estos tres caminos, que no son los únicos, sirven de ejemplo para señalar que la pregunta sobre la violencia no puede intentar responderse por una sola vía. Mucho menos reduciendo todas las condiciones a una operatividad del bien común imposible de alcanzar. Quizás se trate, como diría Borges, de un *jardín de senderos que se bifurcan*.

Pero además de esto, una interpretación o una postura sobre la violencia no debe olvidar la célebre frase de Walter Benjamin (1974: 42-43) en su *Tesis VII sobre la Historia*: “no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”, y la condición necesaria para aproximarnos a ella es, en sus mismas palabras, “cepillar la historia a contrapelo”. Es así como un libro también se vuelve un documento de archivo, un *cepillado* necesario para comprender y *girar la tuerca* sobre las disposiciones de la violencia en nuestros contextos más próximos. Archivar la violencia no representa olvidarla, estigmatizarla, categorizarla, psicologizarla y tampoco es condenarla a una repetición extenuante.

Este archivo sobre la violencia opera desde la banalidad del mal y hasta la finitud de la muerte como concepto inexplicable para la humanidad.

En paralelo, y como señalaba atinadamente Jacques Derrida (1999: 20), “el archivo trabaja siempre y *a priori* contra sí mismo”, y eso queda puesto en evidencia por la exterioridad del archivo exigida en su pulsión de muerte y no por su condición interior y singular. A *contrapelo*, nosotros, los centinelas de un archivo sobre la violencia, debemos tomar en cuenta que la reescritura y la interpretación de los escenarios de violencia no pueden leerse sin la precisión histórica y cultural que matiza las circunstancias de su emergencia y, en este punto, dichas condiciones hacen del entramado psicológico una disposición social e histórica.

Tampoco puede pensarse el presente libro como un documento de mera reflexividad interior o como un análisis de las disposiciones psicológicas individuales, pues esto lo alejaría de circunstancias materiales e históricas para la explicación de la violencia. El texto aquí presente da cuenta, entre otras miradas esbozadas, de la violencia como una de las disposiciones orgánicas del hombre en su paso por el proceso de civilización, el *esbozo que vamos siendo* como señalaba Gilles Deleuze (2003: 323).

Siguiendo la enseñanza marxista, que es señalada por Georges Politzer (1999: 82), partimos también desde la perspectiva en la cual “el hombre es un producto de sí mismo” y “si el hombre experimenta la influencia del medio, puede transformar el medio, la sociedad, puede, por lo tanto, transformarse a sí misma”. Un archivo textual, como el que emerge en las siguientes líneas, cumple con la función de dar cuenta de la barbarie y también de las posibilidades de transformación de las condiciones de la humanidad. No como ilusión metafísica sino como un recuento de la historia concreta de los hombres.

En este sentido, de alguna manera se trata de una recuperación archivística de la memoria de la violencia política para dislocar algunas coordenadas de sus prácticas actuales. En palabras de Pilar Calveiro (2013: 13), “todo acto de memoria comporta la doble dificultad de reinsertarlo en su sentido original y releerlo a la luz de los desafíos del presente”. De esta manera, aunque puntuemos las diversas realidades de la violencia en el mundo contemporáneo, nos resulta imprescindible señalar que nuestras lecturas apuntan definitivamente a una reinención histórica y política de las formas de violencia que se suscitan en nuestras poblaciones y en donde la psicología social, preocupada por los procesos sociales y de subjetivación, debe abrirse a una pluralidad de interpretaciones y de sentidos.

No hay violencia sin condición histórica y, por lo tanto, la recuperación presentada en las páginas subsecuentes tiene también, en su tiem-

po histórico, una condición de determinación de la misma. La violencia estructural es, en efecto, un problema que no puede reflexionarse desde ejes analíticos que impliquen resoluciones simples, consecuentes, lacónicas o aisladas solo al espectro *psi*. No se trata de meros efectos de un sistema económico o político, sino de una condición dinámica de la cultura y del actuar de los sujetos en ella.

Si bien planteamos que la problemática de la violencia debe ser pensada en una tensión entre la singularidad y lo colectivo, los autores de este libro hablan de las violencias considerando la contingencia de su pluralidad. Esto necesariamente conlleva a ubicar la violencia en diferentes latitudes, en su espectro político, con los determinismos biopolíticos y necropolíticos de administración soberana por parte del Estado y de las luchas de resistencia contrahegemónicas hacia este por parte de los diversos sujetos.

Consideramos que la psicología social no puede omitir los artefactos producidos por las disposiciones del sistema económico capitalista, desde la explotación hasta la producción ideológica de una condición de clase y de un Estado de bienestar que tiene como eje rector la felicidad a costa de todo y de todos que evita, desde luego, la inconformidad y la molestia popular.

En efecto, la condición histórica de la violencia está matizada por las luchas de resistencia y por aquellas disposiciones sociales producidas por la dominación de raza, clase y el sostenimiento del orden social hegemónico. De igual forma, la violencia estriba en las acciones sociales y civiles que muestran los efectos de la base estructural de la violencia económica que la sostiene y que encontramos, por ejemplo, en la trata de personas, la explotación infantil, la delincuencia organizada, los feminicidios, entre otras tantas conflictivas producidas por el capitalismo en su modo más rapaz.

Ahora bien, ante este escenario de las violencias: ¿Qué lugar ocupa la reflexión de la violencia desde la psicología social? El camino, aunque complejo, no puede ser parcializado a la esfera de lo colectivo o, por el contrario, a la determinación de la individualidad. Como es conocido, la psicología emerge de las formas administrativas del Estado-nación y es heredera de una consecuente relación con las dinámicas del sistema económico capitalista.

Siguiendo a Parker (2010: 26), las preocupaciones desde la “integridad del Estado-nación” se comenzaron a “centrar en cómo lidiar con los ene-

migos desde el interior” y es en las condiciones de la distinción del enemigo interno donde la psicología comienza a mostrarse como un baluarte de las determinaciones del poder económico y político. Esto nos hace reflexionar sobre el lugar *orgánico* que tiene la psicología en las prácticas hegemónicas y nos permite desligarnos de las dinámicas de reproducción de los más temibles efectos de las organizaciones estatales administrativas como el racismo, la xenofobia, la discriminación de clase y tantos otros problemas que llevan implícita la marca de la violencia de modo estructural.

En este sentido, la psicología, y en particular la psicología social, debe servir para poner en evidencia los modos en los que las dinámicas del sistema económico y político jurídico se entrometen en las concepciones ideológicas para producir efectos en los sujetos. No se trata, por supuesto, de buscar encauzar a los sujetos de una sociedad determinada hacia los abismos de la normalización y de la aceptación de la violencia sino de cuestionar las formas en las que se establecen los mecanismos ideológicos y subjetivos por los cuales un sujeto puede *naturalizar* la violencia o ser partícipe de esta. En este sentido, la función social y concreta de la psicología es visibilizar, denunciar y tratar de contrarrestar las formas y los dispositivos mediante los cuales el ejercicio de la violencia se establece en nuestras sociedades.

La pregunta planteada por Barrero (2017: 47) es imprescindible: “la psicología debe actuar para ¿resistir o subvertir?” Si la psicología que practicamos hoy en día los psicólogos sociales solo busca interpretar las causas de la violencia y no subvertirlas estaríamos precisamente cayendo en una suerte de extracción de saberes para producir conocimientos infértiles. Por el contrario, al buscar subvertir desde la psicología social debemos replantear los modos en que se producen una serie de conocimientos específicos sobre la violencia esbozados por disciplinas afines o incluso opuestas como la sociología, la ciencia política, la economía, el psicoanálisis, etc. La psicología social debe analizar la violencia también desde las posibilidades de la transdisciplinariedad incluyendo, desde luego, los *impasses* teóricos que la *traducción* de los paradigmas epistemológicos puede suponer.

Así, este libro busca en gran medida mostrar diversas perspectivas de abordaje de la violencia. No existe, entonces, una sola visión válida pero sí objetivos concretos en cuanto a las indagatorias para poder pensar en nuevas herramientas para subvertir la violenta realidad del mundo actual. Lo anterior precisa la necesaria condición política de la psicología social y su pertinencia para el abordaje de la violencia política como un ele-

mento central en el análisis e interpretación de las problemáticas sociales del sujeto y la producción de subjetividades.

Lamentablemente, en la vida cotidiana nos hemos acostumbrado a tener contacto con noticias que implican situaciones de fuerte violencia, como las desapariciones forzadas, el descubrimiento de fosas clandestinas humanas, las peleas entre cárteles del narcotráfico con la consecuencia de muchas muertes, una guerra de tintes perpetuos que parece no tener fin. Resulta oportuno, en efecto, preguntarse una y otra vez si la política no es en sí misma una continuidad de la guerra, como señalaba Foucault (1976: 53) y, en cuanto a sus consecuencias, cómo dicha guerra transforma la realidad cotidiana al producir que asumamos, como dijo el psicólogo de la liberación Ignacio Martín-Baró (1988: 140), “como natural el desprecio por la vida humana, la ley del más fuerte como criterio social y la corrupción como estilo de vida, precipitando así un grave círculo vicioso que tiende a perpetuar la guerra tanto objetiva como subjetivamente”. En esta misma línea son pertinentes los aportes de Judith Butler (2010) sobre el valor de la vida y de qué modo se plantean vidas dignas de ser lloradas mientras que otras no lo son.

Como digresión contextual es importante señalar que el libro que introducimos surge de las contribuciones presentadas en el II Coloquio de Psicología Social y Realidades Contemporáneas en México, que planteó una serie de discusiones a partir de la problemática de la violencia y su relación con la política. Este coloquio se desarrolló en el marco de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la UAM-Xochimilco con la intención de ofrecer un espacio de formación complementario, que propiciara la discusión de temáticas actuales donde la psicología social tiene mucho que aportar e interrogar sobre su propio quehacer y sobre los problemas nacionales y latinoamericanos.

El coloquio permitió preguntarnos ¿cuál es el papel del psicólogo social en estas realidades?, ¿de qué modo es posible ofrecer un acompañamiento, por ejemplo, a las víctimas de la violencia?, ¿cuáles son los enfoques y las dimensiones históricas, políticas y psicosociales a considerar en las intervenciones realizadas en situaciones de violencia? Cuestionamientos que, gracias al apoyo de los autores que expusieron sus inquietudes y reflexiones, conformaron los capítulos de este libro.

El desafío de los autores es aproximarse a la complejidad de la problemática y ofrecer un abanico de enfoques y perspectivas como la violencia simbólica, la violencia del “latigazo”, la violencia funcional del poder so-

berano y del poder disciplinario, la violencia de los gobiernos, de la biopolítica con la administración de la vida y la tanatopolítica, entre otros. De entre la variedad de autores podemos encontrar ejes de problematización de la violencia que serán abordados con diversos cortes epistémicos en el presente escrito.

El primer capítulo de este libro, escrito por Guillermo Pereyra, establece un diálogo entre la biopolítica y la violencia desde la lógica de las relaciones de poder, que le permite ordenar, desde la noción de fuerza, una aproximación a la violencia de Estado y a la violencia de las disciplinas. Analiza los complejos caminos entre la política y la violencia, principalmente, a partir de los aportes de Foucault y Deleuze, y de esta manera puede señalar tanto las contradicciones como los diferentes modos de pensar y entender esta relación. Su planteamiento establece que es a partir de la dinámica de la fuerza y de su conducción como la violencia aparece en las relaciones sociales, pero no —en palabras del autor—, como un “secreto oculto” de las relaciones de poder; se trata, por el contrario, de una constante en las luchas de poder y resistencia de los sujetos que tienen como centro la fuerza y cuyos efectos son la normalización y la neutralidad de las formas de conducción de la misma.

Siguiendo la línea de problematización del Estado y sus prácticas de violencia política, David Pavón Cuéllar realiza un mapeo de la violencia en la ultraderecha latinoamericana que nos da algunas pistas importantes para conceptualizar el avance y construcción histórica de los movimientos extremistas por los cuales las dinámicas políticas de la derecha se perpetuaron a lo largo del siglo xx en América Latina. El autor muestra que la ideología de la ultraderecha se conserva y lo que cambia históricamente son sus modos de expresión, las prácticas y los discursos que utiliza para conservarse. Asimismo, su recorrido atraviesa discursos de ultraderecha que tienen efectos profundos en las concepciones de las condiciones de género, raza y pureza, lo cual fundamenta que la ultraderecha latinoamericana, y su estudio, no puede quedar limitada a prácticas de gobierno o planes de exterminio sino ampliarse a los modos en que se perpetúa la dominación y la explotación en América Latina. Para Pavón Cuéllar, la lógica de la ultraderecha “es flotante y solo vertical, autorreferencial y unidimensional, redundante y puramente cuantitativa” y esto le permite reproducir condiciones bien conocidas de desigualdad social.

De modo paralelo y consecutivo, Yllich Escamilla Santiago se adentra en las dinámicas de la violencia política y el movimiento estudiantil

de 1968 desde el estudio de la memoria. Las posibilidades de visitar la memoria política a la luz del complejo año 68 en México obligan necesariamente a realizar escalas importantes en las diversas movilizaciones sociales y guerrilleras de las décadas de 1960 y 1970 en México. Los usos y abusos de la memoria, con el sentido que les otorga Tzvetan Todorov (2008), permiten elucidar mecanismos de prácticas de violencia política pero también de formas por las que *se hace recordar* los sucesos históricos y cómo se construyen memorias hegemónicas que reproducen condiciones y recuerdos de la violencia sistémica. Como todo acto de recuerdo y reconstrucción narrativa por parte de los sujetos, la recuperación de la memoria tiene un sentido político y antagónico.

Las *otras memorias* sobre el 68, contrahegemónicas y más amplias, reivindicadoras, paradójicas e incluso silenciadas, muestran de un modo sintomático la relación inherente entre violencia y memoria como actos de orden político. Resulta imposible recordar y reelaborar la historia mediante la memoria de un modo unívoco o al desestimar los esfuerzos subversivos de otras disidencias previas y posteriores a las movilizaciones de 1968. Escamilla apunta a dar lugar a las memorias “incómodas”, como un elemento necesario para complejizar, a modo de revulsivo, la memoria hegemónica de la ciudadanía y las instituciones sobre el 68.

En este punto del libro encontramos una inflexión necesaria y contingente que puede ayudarnos a indagar en las formas de vinculación de la violencia, las instituciones, la cultura y el mercado en el capitalismo tardío. Este vínculo tan profundamente orgánico que, en ocasiones, puede ser muy tenue para pasar desapercibido, es la columna vertebral de esta compilación. Las formas de progreso de las sociedades han significado también modos en los que la cultura y las prácticas sociales de los sujetos se encuentran estrechamente vinculadas a un malestar estructural. Las formas de violencia obedecen, sin ambages, a modos de violencia económica y política que permiten comprender un trasfondo complejo donde el capitalismo subsiste a partir de la muerte, más precisamente, del trabajo muerto y su distribución.

En este sentido, Jaime Ortega Reyna aborda la relación entre la acumulación del capitalismo, la mercancía y las prácticas de violencia que conllevan estos modos de producción y acumulación. Desde la “férrea necesidad” de los sujetos a subsistir en las relaciones sociales de producción, se matizan el dinero y la mercancía como elementos intrínsecos, necesarios e imprescindibles de las lógicas capitalistas contemporáneas.

El autor trabaja estos aspectos, en relación con las prácticas de explotación laboral y personal. En particular, en el caso mexicano, piensa el curso mercantil que ha tomado la violencia a partir de diversos niveles y desde las “caras perversas” del intercambio en el que no todos pueden acceder de la misma forma al uso y cambio de las mercancías. Los cuatro niveles para comprender la vorágine del capitalismo contemporáneo planteadas por Ortega se matizan en la confluencia del progreso, el mercado, la mercancía y la técnica, que en su conjunto pueden pensarse como directrices de las prácticas violentas del capitalismo contemporáneo.

La lógica de la mercancía y su valor de cambio es trascendental para comprender las disposiciones del sistema económico capitalista y sus relaciones con la violencia y el malestar. Edgar Juárez Salazar aborda la relación entre capitalismo y malestar desde la óptica de la interioridad como mecanismo clave para la articulación del sujeto en el capitalismo tardío. El alcance de su texto apunta también a pensar en el lugar de la crueldad más que en la violencia, pues esta última parece ser solo una forma general de resumir los diversos alcances de lo cruel. Asimismo, el autor nos invita a pensar en la crueldad como *excedente* que parte de lo exterior y anida en la intimidad como movimientos de ida y vuelta, para lo cual recurre al neologismo lacaniano de *extimidad* como una exterioridad profundamente interna.

Pero el capitalismo y su violencia, además de recurrir al mercado, a las mercancías y atravesar las formas de civilidad de los sujetos, también permea a las instituciones, por eso Raúl Anzaldúa Arce analiza la condición de la subjetividad en un panorama escolar para explicar los modos de socialización de la violencia como una suerte de aprendizaje a partir de los roles y como una convocatoria de identidades por las cuales se construyen sentidos sobre la violencia. Distanciado de un enfoque funcionalista, el autor precisa la importancia del imaginario social en la construcción de la subjetividad mediante procesos de interpelación que construyen mecanismos institucionales y formas culturales. Las posiciones adoptadas por los sujetos en estos espacios obedecen también a dinámicas de individualización y singularidad que tienen efectos importantes en el malestar del sujeto. El autor focaliza expresiones como el temor y la angustia como elementos que se presentan en el interior de las instituciones educativas y esto a su vez nos hace cuestionar los efectos de la violencia en el malestar de la civilización desde cierta racionalidad institucional.

Asimismo, las escuelas conforman una parte fundamental de los espacios que habita el sujeto. La construcción del espacio y sus formas de hos-

pitalidad nos aproximan a la influencia y las transformaciones del devenir del sujeto en sus entornos. De esta manera, Rafael Delgado Deciga aborda las disposiciones de los espacios más allá de comprenderlos como simples narrativas o estructuras estériles. Es importante señalar, por principio, la enorme deuda que tiene la psicología social con el estudio de los espacios como narrativas y coyunturas. Con esto, la aproximación de Delgado al barrio resulta importante para comprender la condición del extranjero dentro del mismo espacio de cohabitación. Con base en el célebre texto de Anne Dufourmantelle y Jacques Derrida (1997), el autor se adentra en las dinámicas de la interioridad y de la exigencia de hospitalidad con la otredad. Condición que nos puede ayudar a pensar desde qué coordenadas puede partir la construcción de la violencia hacia el otro al reflexionar en la condición de la diferencia relacionada con la propia subjetividad y establecida mediante el espacio que habitamos y narramos.

El libro comienza su recta final con el recorrido articulado por Diego Bernal Saldaña en su texto sobre “Ética y política en la locura”. Como es conocido, la locura y la disposición del control psiquiátrico han sido elementos clave para el reconocimiento de la normalización y las formas en que esta se establece en el orden social. Bernal utiliza algunas metáforas marítimas y, desde la reflexión propuesta por el psicoanálisis lacaniano en torno a las psicosis, nos muestra cómo el trabajo con la locura ha tenido no solo variantes en su tratamiento sino también ejercicios de violencia para propiciar, además de sociedades disciplinadas, producir también modos de normalización y patologizar la condición del llamado loco o enfermo mental. Su reflexión puede pensarse como una invitación a despatologizar la locura para dislocar las coordenadas de violencia, estigmatización y segregación que ha sufrido la locura en nuestros tiempos y que son también perfectamente ubicables a lo largo de la historia de la humanidad.

Finalmente, Aliber Escobar Susano cierra esta compilación aproximándonos a la noción de femicidio como pasaje al acto desde la óptica del psicoanálisis lacaniano para dilucidar el sometimiento, la castración y el ejercicio de la violencia contra las mujeres. El autor establece una relación entre la emancipación y la castración que implica ciertas prácticas de disciplinamiento. Explica que las interpretaciones feministas sobre la problemática de la violencia en mujeres, si bien son muy valiosas y acertadas, resultan escasas para entender las motivaciones y los deseos plasmados en la práctica del femicidio. Para avanzar en estas explicaciones, se vale de los

postulados psicoanalíticos y alude a una tercera castración y a la misoginia primaria y secundaria: la primaria es estructural y la segunda cultural y construida. Sin embargo, esta segunda no logra contener del todo a la misoginia estructural. Estos aspectos no contenidos ayudan a entender la violencia brutal que se despliega en los asesinatos de mujeres que generalmente están acompañados de violación. Esta realidad es muy cuantiosa y cotidiana en nuestro país y genera un estado de perplejidad frente al cual las palabras no cuentan.

De esta manera esperamos que la presente compilación contribuya a construir aportes transdisciplinarios para abordar una problemática que no puede reflexionarse únicamente desde disciplinas ortodoxas. No estamos ante una sola psicología social sino ante una disciplina que, por ser definida desde lo social y colectivo, debe ser atravesada por diversos campos, abordajes y epistemologías. La violencia, y en particular la política, no son un terreno exclusivo de una disciplina y tampoco de un sistema de constructos teóricos.

Por tal motivo esta aproximación cuenta con matices que no solo hacen confluír la subjetividad y a los sujetos políticos y económicos sino también las formas estructurales y simbólicas de sostenimiento de la existencia humana y la violencia. A final de cuentas, es también necesario insistir en la imposibilidad de establecer lo que Anne Dufourmantelle (2015: 64) denomina “riesgo cero” de la condición, pues este tiene también matices “mortíferos” que, finalmente, “deslindan al sujeto de su acto”. Quizás podríamos señalar, como colofón, que este libro no busca generar neutralidades o momentos cero sino analizar las condiciones de producción de la violencia desde la psicología social, con el desglose de miradas sugerentes y complejas respecto a la problemática.

REFERENCIAS

- Barrero, E. (2017). *La psicología como engaño*. Bogotá: Ediciones Cátedra Libre.
- Benjamin, W. (1974). *Tesis sobre la historia*. México: Ítaca/UACM.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Calveiro, P. (2013). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (2003). “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, en G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (pp. 316-325). París: Minuit.
- Derrida, J. (1999). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Dufourmantelle, A. (2015). *Elogio del riesgo*. México: Paradiso.

- Dufourmantelle, A. y J. Derrida. (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*. París: Calmann-Lévy.
- Foucault, M. (1976). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Baró, I. (1988). "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador", *Revista de Psicología de El Salvador*, 7(28), 123-141.
- Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: Catarata.
- Politzer, G. (1999). *Principios elementales de filosofía*. Madrid: Fontana.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

De la sociedad biopolítica a la sociedad violenta

Guillermo Pereyra*

LUCHA, GOBIERNO Y VIOLENCIA

Según la conocida tesis de Michel Foucault, el sujeto es un producto de las relaciones de poder. ¿El poder determina inequívocamente lo que hacemos? Si lo anterior es cierto, ¿el sujeto está severamente limitado en su accionar por las relaciones de poder? Se ha dicho una y otra vez que la teoría foucaultiana del poder “se limita a la descripción de un mecanismo de pura privación de la libertad” (Pickett, 1996: 464). En el ensayo *El sujeto y el poder*, escrito en 1982, Foucault evalúa el recorrido de su trabajo intelectual y aclara los malentendidos que generó su concepción del poder y la subjetividad. Según su postura, las relaciones de poder “producen” al sujeto porque este se ve incitado a hablar y actuar en el marco de esas relaciones. El poder, en vez de reprimir a los sujetos, activa la capacidad que estos tienen de afectar y ser afectados por otros. La potencia de afectar y ser afectado es estrictamente lo mismo que una relación de fuerzas. Una fuerza siempre está en relación con otra fuerza, formando una multiplicidad, de tal suerte que nunca hay una sola fuerza (Deleuze, 2014: 49).

Las relaciones de poder no son relaciones de subordinación. Foucault aclara que el poder “no es un conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado” (Foucault, 2009a: 112). El poder no tiene que ver con el sometimiento, sino con la fuerza que se necesita para influir en la conducta de un agente. En la sociedad hay una permanente disputa entre los sujetos por una diversidad de razones, pero también se da el intento de conducir las fuerzas. A esta última práctica Foucault la denomina “gobierno”. El filósofo

* Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

francés apela al significado amplio que tenía la palabra gobierno en el siglo XVI, que no se refería solo a la conducción del Estado sino también a “la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos” (Foucault, 2001: 253-254). El poder implica, de manera simultánea, fuerzas que luchan y se gobiernan mutuamente. “A través de estos antagonistas se puede dirigir, de una manera regularmente constante y con razonable certeza, la conducta de los otros” (Foucault, 2001: 258). La consecuencia de esto es que la relación de poder no es una lucha a muerte, su finalidad no es matar al contrincante, de modo tal que la violencia no es el objetivo o el secreto oculto del poder.

Foucault concibe la sociedad como una red descentralizada de luchas y de gobiernos. Si hay gobierno entonces la sociedad no es un caos, pero si hay enfrentamientos esto significa que no hay equilibrios globales. No hay caos porque los sujetos siempre encuentran la manera de confrontar sin llegar a aniquilarse. Las catástrofes, los asesinatos masivos, la violencia expandida por todo el tejido social no son la regla sino la excepción. Nadie concentra exclusivamente la potencia de confrontar y de afectar, las fuerzas, de manera simultánea o alternadamente, luchan y gobiernan. Las relaciones de poder ponen en funcionamiento las diversas maneras que tienen los sujetos de afectarse en cierto contexto, por eso el poder circula por todo el campo social en lugar de acumularse en un sector. El poder es difuso, fluido e inestable, “porque en el dominio micrológico [...] no hay equilibrio” (Deleuze, 2014: 38). Lo que suele omitirse cuando se habla de la fluidez del poder es que no solo son inestables las luchas, sino también los gobiernos de las conductas. En el campo social de fuerzas nadie se adjudica el monopolio del gobierno y con el paso del tiempo se pueden establecer nuevas relaciones entre los sujetos que participan en él. No existe una institución global que estructure de antemano el campo de las relaciones sociales, pues el poder impugna “el hecho macizo de la dominación global de uno sobre los otros, de un grupo sobre otro” (Foucault, 1992: 150).

Foucault distingue el poder de la violencia, las fuerzas que se enfrentan y gobiernan no lo hacen violentamente. La sociedad es una red de estrategias, no una suma de violencias. Las relaciones de fuerza suponen una reciprocidad de respuestas, un “ir y venir” de persuasiones; la violencia, en cambio, es la relación de la fuerza con un objeto para deformarlo o con un cuerpo para inmovilizarlo, por ejemplo: cuando alguien le pone un grillete a un esclavo ejerce violencia, no poder (Foucault, 2001: 254).

El poder ocurre en “una situación estratégica compleja” y un escenario de este tipo supone “una multiplicidad de fuerzas” (Deleuze, 2014: 71). La violencia no es estratégica porque no conduce una diversidad de fuerzas ni lucha contra ellas, y surge cuando no se puede influir exitosamente en la acción del adversario. La violencia la ejercen los impotentes que renuncian a participar en el juego agonístico de las fuerzas y, para ello, utilizan instrumentos para detener al otro y evitar que responda.

En *La sociedad punitiva*, el curso que Foucault dictó entre 1972 y 1973, leemos que la “guerra civil” es la “matriz de las luchas de poder” (Foucault, 2016: 17). Foucault impugna los enfoques tradicionales que entienden la guerra civil como “el accidente, la anomalía y lo que hay que evitar, en la medida misma en que es la monstruosidad teórico-práctica” y, en su lugar, propone que “la guerra civil es el estado permanente en cuya base pueden y deben comprenderse unas cuantas [...] tácticas de lucha” (Foucault, 2016: 29). El filósofo francés retoma posteriormente esta idea en el curso *Defender la sociedad*, donde afirma que para analizar el funcionamiento del poder hay que recurrir a las nociones de guerra, táctica, estrategia y relación de fuerzas. El modelo de la guerra, la lucha, el enfrentamiento de las fuerzas es “el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político” (Foucault, 2006: 31). La guerra, en particular la guerra civil, es un principio de funcionamiento del poder. La guerra civil pone en jaque la función del Estado orientada a ordenar la sociedad, consiste en “la superación del Estado como unidad política organizada, pacificada en su interior, cerrada territorialmente e impenetrable a los enemigos” (Schmitt, 2004: 194). Lo que tiene en mente Foucault cuando apela a la guerra civil como analizador de las relaciones de poder es la inexistencia de una institución global como el Estado que integre verticalmente las fuerzas. Por este motivo el paradigma del poder no es la teoría del derecho soberano, sino el modelo nietzscheano de la lucha de las fuerzas entendidas como fondo permanente de la sociedad (Foucault, 2006: 29-31). Retornemos al ensayo “El sujeto y el poder”, ahí Foucault (2001: 253) afirma lo siguiente: “el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno”.

En esta cita la palabra clave que se relaciona con el concepto de poder no es la guerra, mucho menos la guerra civil, sino el gobierno. Aquí surge una disyuntiva que requiere ser atendida. La historia muestra que la guerra

civil es una experiencia profundamente violenta, catastrófica e ingobernable. En la guerra civil se produce la crisis de la capacidad decisoria del poder político y no se pueden conducir las acciones de los gobernados. Walter Benjamin (2007: 266) recuerda que los textos del drama barroco alemán “hablan de la guerra y sus desastres”, se advierte en ellos “un exceso de tonos de lamentación casi gimiente”, y no es para menos porque el barroco es la época de las guerras civiles religiosas. Benjamin agrega que, según la teoría clásica de la soberanía, “quien manda está destinado de antemano a detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen” (Benjamin, 2007: 268). En la guerra civil no hay poder que detenga la catástrofe y para conjurarla los teóricos de la soberanía afirman que el soberano debe ejercer dictatorialmente el poder. Como puede verse, el enfoque benjaminiano de la guerra civil se opone a la teoría del poder descentralizado de Foucault: cuando la guerra civil se desata nadie puede gobernar la conducta de los otros y si se asoma en el horizonte político como una amenaza, la autoridad estatal debe concentrar autoritariamente el poder para sofocarla.

¿Cuál es el hilo que une la guerra civil y el gobierno, dos situaciones que se oponen estrictamente? ¿Qué justifica que dos experiencias tan disímiles —la lucha fratricida en la guerra civil y conducir sin violencia las acciones de los gobernados— sean la matriz de las relaciones de poder? ¿Cómo se puede sostener que la guerra civil es el fondo permanente de la sociedad cuando este enfrentamiento disuelve los lazos sociales?

Una primera respuesta a las interrogantes anteriores es que para Foucault lo específico de la guerra no son las conductas violentas —las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas y las exacciones— sino la conducción estratégica de las fuerzas litigantes. Consideremos la interpretación que este ofrece del estado de naturaleza hobbesiano, que se puede considerar el paradigma de la guerra civil. Aunque es un “estado de salvajismo bestial, en que los individuos se devoran vivos unos a otros” (Foucault, 2006: 90), no lo define la violencia sino la extrema incertidumbre que genera la ausencia de un soberano que neutralice la igualdad de las fuerzas. En la condición natural, la violencia la ejercen todos de manera recíproca, al menos en potencia. Aquí falta la imposición unilateral de una fuerza sobre un cuerpo para paralizarlo, que es la dimensión fundamental de la comprensión foucaultiana de la violencia. La guerra civil hobbesiana es la voluntad de apelar a una serie de representaciones que mantienen la rivalidad permanente entre los hombres. El enfrentamiento recíproco de

las representaciones que se da en el estado de naturaleza es más afín a las relaciones horizontales de fuerza que a la violencia unilateral.

El hilo que une el gobierno con la guerra civil se encuentra en la constatación que hace Foucault de que el gobierno no es una institución que establezca las fuerzas en pugna. Gobernar y ser gobernado es una lucha permanente, pero este enfrentamiento presupone la libertad de los agentes. La estructuración del campo de acción de los otros que realiza el gobierno se aplica “sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta” (Foucault, 2001: 254). Foucault no sigue una concepción liberal de la libertad, entendida como aquello que hace al sujeto propietario de sí mismo. Ser libre no implica alcanzar la autosuficiencia que supone emanciparse de las relaciones de poder, algo que se parece a una situación de parálisis. Nunca los sujetos son más libres que cuando tienen la posibilidad de provocarse recíprocamente.

Gilles Deleuze comenta que la fuente de la concepción agonística de la libertad se encuentra en el modelo político de la ciudad griega. Los griegos creían que la fuerza se ejerce legítimamente sobre otra fuerza cuando esta es libre, es decir, el poder se practica sobre agentes que no están predeterminados por las directrices de una estructura global. La gran invención política de los griegos fue que “los hombres libres están en estado de libre rivalidad” (Deleuze, 2014: 109). En Grecia lo específico de la guerra no era la violencia cruenta sino la práctica de mantener viva la rivalidad entre las distintas ciudades griegas. Con los bárbaros, los griegos no guerreaban porque no eran iguales (a menos que hubiera que defenderse de ellos) y solo el griego rivalizaba con otro griego (Deleuze, 2014: 109). La lección que Foucault toma de Grecia es que la política democrática consiste en la rivalidad de los agentes que se entienden como adversarios legítimos. “La democracia es [...] el poder de rivalizar [...] en una sociedad despótica, en una sociedad imperial, no puede haber rivalidad de los hombres libres” (Deleuze, 2014: 110).

VIOLENCIA DE ESTADO Y “VIOLENCIA SUBYACENTE INTENSA”

El espacio donde opera el poder es el diagrama de las fuerzas contrapuestas. Un diagrama —explica Deleuze en su comentario sobre Foucault— es la manera en que se expone y reparte el poder de afectar y ser afectado en cierto tiempo y lugar (Deleuze, 2014: 79). Toda formación social remite, continúa Deleuze, a un diagrama de poder y en la modernidad Foucault

distingue tres diagramas: las “sociedades de soberanía” (siglos xv a xvii), las “sociedades disciplinarias” (siglos xviii a xx) y, en conjunto con la anterior, las “sociedades biopolíticas” (desde fines del siglo xviii hasta el siglo xx).¹

La soberanía es una mecánica general del poder que se ejecuta desde los niveles más altos del Estado a los más bajos de la sociedad: “la relación de soberanía [...] englobaba [...] la totalidad del cuerpo social” (Foucault, 2006: 43). La relación que el soberano mantiene con el súbdito se basa en la extracción, pues el objetivo es sacarles recursos a los súbditos a través de los impuestos y, llegado el caso, el soberano puede exigir el sacrificio de la vida (Deleuze, 2014: 86). Además de globalizante, este poder se caracteriza por ser infectivo porque no calcula los recursos que utiliza “con el mínimo de gastos” (Foucault, 2006: 44). Foucault propone que hay que desembarazarse de la relación de la soberanía si se quiere analizar adecuadamente el poder, porque en ella no se produce una composición horizontal de fuerzas como sucede en la práctica gubernamental.

En la sociedad de soberanía, quien ostenta el poder de mando tiene derecho a utilizar la violencia. Claro que no es la violencia arbitraria sino la que se legitima por el derecho. El derecho no se puede separar de la violencia porque el soberano puede obligar por la fuerza a cumplir la ley. Esto no es todo, porque el derecho cumple, según Foucault, la tarea de “disolver” la dominación para legitimar los derechos del soberano y la obligación de obedecerlo (Foucault, 2006: 35); es decir, el funcionamiento del derecho depende de un acto de poder que enmascara la dominación que el soberano ejerce sobre los súbditos.

La razón de Estado es una tecnología del poder soberano que tuvo su apogeo en Europa entre los siglos xv y xvii. ¿Qué papel cumple la violencia en la razón de Estado? Encontramos una respuesta en la siguiente afirmación de Foucault: “En nuestros días, la expresión razón de Estado evoca lo ‘arbitrario’ o la ‘violencia’. Pero en aquella época [siglos xv-xvii] se entendía con ello una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados” (Foucault, 1996: 51). La razón de Estado no se basa en la arbitrariedad de la violencia, en todo caso, la autoridad estatal instrumenta una violencia que se legitima en el marco de esta racionalidad política. En el discurso del golpe de Estado que se extendió durante la época barroca no existía una antinomia entre la violencia y la razón política (Foucault, 2009b: 306); es de-

¹ Deleuze suma un cuarto diagrama a los estudiados por Foucault: las “sociedades de control”, que sustituyen desde mediados del siglo xx a las sociedades disciplinarias.

cir, hay una razón que justifica el golpe de Estado y esta es la razón del más fuerte. Poder y violencia aquí no se oponen, como lo hacen en las prácticas de gobierno que presuponen la libertad e igualdad de los agentes.

Foucault afirma que, a partir del siglo XIX, la guerra fue perdiendo importancia y efectividad como matriz de las relaciones de poder. En el siglo XIX se producen muchas guerras y el siglo XX engendra las dos guerras mundiales, pero a pesar de esta situación los gobiernos occidentales entienden la lucha armada como una violencia transitoria. En el siglo XIX surge la idea de que en algún momento la sociedad se reconciliará consigo misma debido a la superación de las distorsiones que trae consigo el progreso. En palabras de Foucault (2006: 197), “la guerra indefinida como fondo de la historia y la relación de dominación como elemento de principio de la política [...] serán distribuidas en el discurso histórico del siglo XIX en peligros regionales y episodios transitorios, retranscrito en crisis y violencias [...] ese peligro estará destinado a una especie de apaciguamiento final [...] en el sentido de reconciliación”.

El fin de la historia fue la meta de los proyectos utópicos del siglo XIX, pero ese ideal no se concretó. Lo que en realidad se produjo fue la sustitución, a partir del siglo XVIII, de la sociedad de soberanía por la matriz gubernamental del poder. Cuando el Estado moderno se gubernamentaliza y, con ello, se afianza la gestión de las fuerzas sociales en el terreno político, el poder ya no necesita apoyarse en la violencia para obtener los resultados que se propone. Las artes modernas del gobierno establecen que el poder debe practicarse con una meticulosidad que es propia de la racionalidad económica (Foucault, 2009b: 119-120). Ser meticuloso en el arte de gobernar implica no recurrir a las armas para afectar las acciones de los sujetos, pues para resolver la mayoría de los conflictos sociales el gobernante debe ser persuasivo. Foucault cita al filósofo francés Guillaume de La Perrière, quien en el siglo XVIII afirmaba que “el verdadero gobernante no debe necesitar [...] un instrumento para matar, una espada, para ejercer su gobierno. Debe tener paciencia y no ira” (Foucault, 2009b: 126). En efecto, los dispositivos de seguridad de los gobiernos liberales europeos del siglo XIX fomentan el *laissez faire, laissez passer*. De acuerdo con el discurso liberal que estudia Foucault, estos gobiernos no violentan el estado de las cosas como lo hacía antes el soberano del Antiguo Régimen. La sociedad liberal hace “que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios” y, en ese marco, la libertad es entendida como

el correlato de los dispositivos de seguridad que se dispersan por todo el cuerpo social (Foucault, 2009b: 70-71). La tecnología liberal de gobierno establece que las políticas de seguridad fomentan, en lugar de reprimir, la libre circulación de la población y de las mercancías.

En el momento en que la sociedad gubernamental reemplaza, a partir del siglo XVIII, a la sociedad de soberanía, surge en ese mismo contexto una nueva mecánica de poder. Se trata de las disciplinas que recaen sobre los cuerpos de los sujetos para extraer “tiempo y trabajo más que bienes y riqueza” (Foucault, 2006: 43). No se trata del poder global, costoso, discontinuo e ineficaz del soberano, sino de un sistema polimorfo que se plantea estrategias focalizadas para “incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete” (Foucault, 2006: 43). Deleuze (2014: 84) resume el objetivo fundamental del poder disciplinario como la imposición de “una tarea cualquiera a una multiplicidad humana en un espacio-tiempo limitado”. Para cumplir este propósito se emprende una vigilancia continua en la cárcel, el hospital, el manicomio, la escuela, la fábrica y demás espacios cerrados conformados por grupos poco numerosos.

Foucault considera, en contra del sentido común, que la sociedad disciplinaria no es violenta. Si las disciplinas son el poder característico de la modernidad, si las relaciones de poder no consisten en producir violencia, entonces la sociedad disciplinaria no se basa en la violencia sino en la combinación de las fuerzas para producir un resultado eficaz. Tomemos el ejemplo de la fábrica moderna, en la cual acontecen dos relaciones de fuerza fundamentales: la primera es organizar el espacio (poner a los obreros en fila, confinarlos a los talleres, contarlos y seriarlos) y la segunda es organizar el tiempo (calendarizar el trabajo, programar el tiempo de descanso, descomponer los gestos). En este contexto, Deleuze (2014: 50) afirma lo siguiente: “la descomposición del gesto, el trabajo mecánico, es una función de ordenamiento del tiempo. Hay quizás una *violencia subyacente intensa, pero no hay latigazos*, no se ha formado a los obreros a latigazos [...] En un sentido fue peor que eso”.²

Nótese la ambigüedad con la que Deleuze se refiere a la presencia de la violencia en la sociedad disciplinaria. Hay “una violencia subyacente intensa” en las fábricas modernas y podemos pensar que lo mismo ocurre en las cárceles, los manicomios y las escuelas, pero esa violencia no tiene la contundencia, certeza y claridad de un latigazo. No es la violencia

² Las cursivas son mías.

sensu stricto, que Foucault define como la acción de una fuerza sobre un cuerpo que no ofrece resistencia alguna.

A mi juicio, la definición foucaultiana (y deleuziana) de la violencia tiene una limitación que consiste en reducir la violencia al uso de los instrumentos para doblar un cuerpo. ¿Qué pasa con las violencias sutiles que no tienen la visibilidad de un golpe o de un latigazo? ¿La “violencia subyacente intensa” es una relación de poder, una relación violenta, o ambas cosas a la vez? ¿No se solapan el poder y la violencia cuando esta última se convierte en un modo de relación social “normalizado”? En la vida actual la violencia se ha enraizado profundamente en el lazo social, lo cual significa que se desperdiga en varios frentes microfísicos: la violencia doméstica, la violencia de género, el acoso sexual y escolar, los femicidios, el tráfico ilícito de personas y de órganos y el terrorismo que se prolonga como amenaza constante y ubicua. La violencia puede ser un modo de relación social normalizado y en nuestras sociedades, donde cunde el femicidio, la violencia contra la mujer es una práctica permanente que estructura la relación de pareja. La violencia no siempre es el último recurso cuando alguien no puede influir exitosamente en la conducta del otro, sino que muchas veces es la primera respuesta que alguien lanza para relacionarse con el otro.

Lo anterior es solo un diagnóstico somero del lugar que ocupa la violencia en la actualidad y se requiere un análisis más detallado. Esta tarea se lleva a cabo en el siguiente apartado, donde se presenta el diagrama de la biopolítica moderna y su relación con la tanatopolítica y la violencia.

BIOPOLÍTICA Y TANATOPOLÍTICA

La biopolítica es el tercer diagrama de fuerzas que Foucault examina en sus trabajos de la década de 1970 referidos al tema del poder. El sujeto al que apunta la biopolítica es el ser humano vivo, el “hombre-especie”, la “masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera” (Foucault, 2006: 220). Foucault ubica el surgimiento de la biopolítica entre mediados y finales del siglo XVIII en el mundo europeo. Es el momento de la explosión de las políticas que promueven la natalidad y atienden el problema de la morbilidad. En ese marco, la enfermedad se define como un fenómeno permanente que carcome la productividad de las fuerzas sociales; la muerte se desliza constantemente en la vida de la población para debilitarla. La biopolítica vigila de forma continua las actividades humanas del mismo

modo que lo hacen las disciplinas, pero la diferencia radica en que se dedica a la gestión de los fenómenos probabilísticos, como los nacimientos, las muertes, los matrimonios, etc. Las relaciones de fuerza biopolíticas tratan de “volver probable” el aumento de la natalidad o la disminución de la morbilidad, el control de la tasa de reproducción, la gestión de la higiene pública, la atención al problema de la vejez y la optimización de la actividad productiva del mercado (Foucault, 2006: 221; Deleuze, 2014: 84).

La biopolítica del siglo XIX es una respuesta a los dilemas propios de la sociedad industrial. Foucault afirma que, en el contexto de la industrialización, la vejez, la incapacidad y la marginación social se vuelven problemas que deben ser atendidos para que no afecten el desenvolvimiento de las fuerzas productivas. También se considera un problema social los accidentes y las diversas anomalías que suceden en el mundo del trabajo. En relación con esto, la biopolítica introduce mecanismos de protección de la población, como el fomento al ahorro colectivo y las políticas de seguridad social (Foucault, 2006: 221). Los derechos adquieren en este contexto un trasfondo biopolítico porque atañen a las necesidades de la población en su conjunto.

El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el “derecho”, más allá de todas las opresiones y “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (Foucault, 2009a: 175-176).

En la sociedad biopolítica la gestión de la vida se vuelve el objeto fundamental del poder. En cambio, la muerte es el atributo esencial del viejo poder de soberanía: “El efecto del poder soberano sobre la vida solo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar [...] en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida” (Foucault, 2006: 218).

Matar a los disidentes para asegurar la integridad del reino, hacer la guerra para proteger las fronteras del Estado, cobrar impuestos para mantener la administración pública, son acciones que le confieren legitimidad al poder soberano. A diferencia de esto, el objetivo de la biopolítica “no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (Foucault, 2009a: 169). Para “hacer vivir” hay que “invadir la vida enteramente” a través de las

políticas que bajan la morbilidad infantil, controlan la natalidad e instalan mecanismos de seguridad con la finalidad de obtener “estados globales de equilibrio y regularidad” (Foucault, 2006: 223). La biopolítica no extrae su fuerza de la muerte sino de la vida que interviene para regularla íntegramente. Para Foucault, la biopolítica no es una herramienta letal como lo es el derecho soberano de matar y surge en la modernidad en el tránsito de las sociedades de soberanía a las sociedades gubernamentales.

El filósofo italiano Giorgio Agamben plantea una visión de la biopolítica contraria a la propuesta foucaultiana que distingue el poder de la violencia. Según su postura, Occidente no ha cesado de articular el poder soberano que produce la *nuda vida* (la vida biológica carente de cualificación, que puede ser impunemente asesinada) con la biopolítica que protege la vida de la población. Es decir, la biopolítica occidental no se puede entender como un dispositivo desligado de la tanatopolítica: “en la perspectiva de la biopolítica moderna, [la] vida se sitúa en cierto modo en la encrucijada entre la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción de cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica” (Agamben, 2006: 180).

Por consiguiente, Agamben no separa, como lo hace Foucault, la biopolítica de la soberanía, el poder de la violencia, la vida de la muerte, el cuidado de la vida de su abandono. “La vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte” (Agamben, 2006: 117-118). El origen de la politización de la vida se encuentra en la relación del soberano con el *homo sacer*, una figura del derecho romano que establece que el soberano puede matarlo impunemente sin cometer sacrificio u homicidio. La biopolítica no es un poder distintivo de la modernidad, pues sus raíces se extienden a los orígenes de la cultura política occidental. Para Agamben, a diferencia de Foucault, la biopolítica es una *metafísica* porque la política occidental es originariamente biopolítica.

La “politización” de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica [...] la política occidental es desde un inicio una biopolítica y, de esta forma, hace vano cualquier intento de fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano (Agamben, 2006: 17-18, 231).

La biopolítica determina el valor o desvalor de la vida y la constante producción de nuda vida es algo “dado”, pues se trata de una operación que se produce desde tiempos arcaicos aunque se exacerbó en la modernidad. Las sociedades biopolíticas modernas no eliminan la violencia subyacente del viejo poder soberano y se constituyen en sociedades tanatopolíticas. Agamben percibe una permanencia de la decisión soberana de matar en los sistemas biopolíticos modernos, que se caracterizan por la integración de política, medicina, derecho y violencia. Fue el Estado moderno el que sacó “a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así [...] el más inmemorial de los *arcana imperii*” (Agamben, 2006: 16). Permítaseme citar extensamente la caracterización que ofrece Agamben de la biopolítica moderna y contemporánea:

Una de las características esenciales de la biopolítica moderna (que llegará en nuestro siglo a la exasperación) es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida [...] Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movедiza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote (Agamben, 2006: 155-156, 166).

En el siglo xx y sobre todo en la actualidad, las fronteras que separan la vida valiosa de la vida no-valiosa se difuminan y el soberano tiene que intervenir violentamente para precisarlas. Desde ese momento los límites que definen el objeto biopolítico se desplazan y muchos más asuntos de la vida son invadidos por un poder que pone en peligro la vida. Las decisiones contemporáneas sobre la *nuda vida* involucran cada vez más la violencia en una época signada por la extensión mundial del estado de excepción: “El estado de excepción ha alcanzado hoy su máximo despliegue planetario. El aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente obliterado y contradicho por una violencia gubernamental que, ignorando externamente el derecho internacional y produciendo internamente un estado de excepción permanente, pretende sin embargo estar aplicando el derecho” (Agamben, 2007: 155-156).

¿La tanatopolítica no se puede desterrar del funcionamiento del Estado moderno y contemporáneo? ¿La biopolítica puede desembarazarse del poder de matar? ¿El daño que se puede infligir a la vida no tiene cabida en el poder de “hacer vivir”? Detengámonos un momento en la expresión que utiliza Foucault para caracterizar el accionar de la biopolítica en la modernidad (una frase que cité antes): “invadir la vida enteramente”. ¿Qué alcance e implicaciones tiene esa invasión? ¿Interviene o no la violencia en ella, cuándo sí y cuándo no? Foucault fue estricto al separar el poder de la violencia, pero no es posible, de forma realista, suspender el uso de la violencia física y simbólica cuando el dispositivo de poder decide el valor de la vida. La vida puede perjudicarse y, por qué no, violentarse cuando se ve cada vez más normalizada por la medicalización privada, las medidas de seguridad interna, la judicialización de los conflictos sociales y la intensificación de los controles migratorios. Cuando la excepción se convierte en la “regla”, la práctica de conducir al otro se vuelve indistinguible de la imposición violenta. Esto atañe no solo al poder del Estado sino también al poder económico del capitalismo global, que “accede a un estatuto de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida social entera” (Agamben, 1996: 65).

Proteger la vida puede implicar perjudicarla seriamente. Esta afirmación sostiene la teoría biopolítica del filósofo italiano Roberto Esposito, quien afirma que la vida es “el objeto de la inmunización” (Esposito, 2005: 18). La *immunitas* es un dispositivo biopolítico contradictorio en tanto afirma negativamente la vida. El poder inmunitario protege lo vivo exentándolo de las obligaciones comunitarias, y esta acción se ejerce en la zona de indistinción entre la conservación de la vida y el descuido. “La vida no es conservable más que mediante la inserción de algo que sutilmente la contradice [...] su mantenimiento coincide con una forma de restricción que de algún modo la separa de sí misma” (Esposito, 2005: 18). La vida es protegida por el derecho, la medicina, la soberanía, la propiedad, la seguridad, pero lo hacen negando el despliegue de sus potencias innovadoras; su cuidado requiere crear un ambiente de riesgo controlado, pero en cualquier momento esa situación puede salirse de cauce y atacar contra la vida misma.

Un ejemplo que ilustra lo anterior es el funcionamiento del derecho en las sociedades modernas. La ley es un dispositivo inmunitario de la sociedad y su pretensión es asegurar la vida previniendo los males que la acechan. Es decir, la ley se anticipa a los peligros que pueden vulnerar la vida, pero al hacerlo culpabiliza al sujeto antes de que incurra en cual-

quier exceso. Esposito sigue las reflexiones de Franz Kafka y Walter Benjamin sobre la ley y, de acuerdo con esto, los actos humanos son culpables antes de cometer una falta, la vida protegida por el derecho es perjudicada al ser reducida a “mera vida”, una vida carente de forma porque se recorta dentro de los límites de lo biológico. El remedio es otro instrumento inmunitario. Su lógica consiste en extraer de la misma enfermedad el antídoto para combatirla: “El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. Lo negativo no solo sobrevive a su cura, sino que constituye la condición de eficacia de esta” (Esposito, 2005: 18). El léxico médico se cuela en las prácticas políticas más diversas y su generalización convierte al poder político en una biopolítica. “Ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida —su protección reproductiva— el criterio último de legitimación del poder” (Esposito, 2005: 27).

Esposito advierte que en el mundo contemporáneo se establece una relación inescindible entre los mecanismos biopolíticos y las fuerzas homicidas. La política mundial ha quedado abandonada a la indistinción entre derecho y violencia, vida y muerte, protección y daño, paz y guerra, ataque y defensa. En este contexto:

Nunca se registraron guerras tan sangrientas ni genocidios tan extendidos como en los últimos dos siglos, es decir, en pleno auge de la biopolítica [...] Que la mayor amenaza [...] sea hoy la de un atentado biológico tiene un significado muy preciso: no solo la muerte amenaza la vida; la vida misma constituye el más terrible instrumento de muerte. Por lo demás, ¿qué es un terrorista kamikaze, sino un trozo de vida que se descarga sobre la vida de otros, intentando arrancarles la muerte? (Esposito, 2006: 64, 238).

Vivimos actualmente en la época de la inmunización generalizada y desmedida. La protección inmunitaria es necesaria para conservar la vida y ninguna sociedad puede prescindir de ella, pero su uso exagerado puede multiplicar los riesgos y hacerlos inmanejables: “en vez de adecuar la protección al efectivo nivel de riesgo, se tiende hoy a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos” (Esposito, 2005: 27-28).

Las políticas de seguridad se han reforzado de forma maníaca y el poder policial y militar puede generar más peligros que los que busca prevenir. En este marco, lo preocupante no es solo la militarización de países

como Estados Unidos, Rusia y China sino, además, la dispersión de las amenazas nucleares que no son controladas por una coalición de Estados democráticos legítimos. Cuando la protección se convierte en el mayor riesgo y la violencia se dispersa, la inmunización se transforma en una autoinmunización suicida. Las violencias que instalan permanentemente los Estados militarizados y los grupos terroristas han normalizado “la ley de una aterradora autoinmunidad suicida” (Derrida, 2005: 35).

La autoinmunización suicida bloquea inmediatamente el interés por las distintas formas de vida política. Dicho de otro modo, la vida política misma se encuentra en peligro mortal. Como ejemplos de esa situación, se pueden citar las represiones de los movimientos sociales mundiales efectuadas en los últimos años en nombre de la “seguridad”, que convierten la violencia en el principal medio de resolución de los conflictos; los ajustes económicos neoliberales realizados para “sanear la economía” y que en realidad homogeneizan a la sociedad y destruyen los lazos de solidaridad recíproca; la intensificación de los controles policiales y militares que tienden a incrementar la violencia y la inseguridad; la “guerra contra el narcotráfico” que en México culminó en una prolongada guerra de todos contra todos, y el aumento de los controles migratorios obsesivos que procuran “cuidar la ciudadanía” violando los derechos humanos de miles de personas. No se puede saber con certeza si la inmunización permitirá que la vida prolifere en el mundo o terminará dándole un golpe letal.

Retomemos algunas ideas que se han expuesto hasta aquí. En la teoría foucaultiana, la relación entre poder y violencia, entre biopolítica y tanatopolítica, es una relación de exterioridad. En los desarrollos teóricos actuales de la biopolítica, como los de Agamben y Esposito, el vínculo entre biopolítica y violencia se vuelve más estrecho, hasta el punto en que los términos se superponen. En consecuencia, la biopolítica se ha vuelto progresivamente tanatopolítica. Se pueden detectar dos fenómenos que explican este proceso: 1) hechos sociopolíticos de alcance global y 2) cambios en las tecnologías de poder.

En cuanto al primer ítem —los hechos sociopolíticos globales—, ya hemos dado algunas pistas al respecto. En la actualidad se da una extensión virulenta del terrorismo, el crecimiento de los tráficos globales de personas, de mano de obra esclava, las redes globales de trata y prostitución infantil, las intervenciones “humanitarias” que afectan a las poblaciones civiles que intentan salvar, las guerras preventivas que instrumentan una violencia policial desmesurada contra los enemigos cri-

minalizados, la amenaza de extinción de la vida en el plantea a raíz del cambio climático, las posibles guerras futuras ocasionadas por la falta de agua, y los éxodos masivos que posiblemente tendrán lugar como resultado del aumento de la temperatura en el planeta.

Al comienzo de la década de 1980, Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004: 421) afirmaban que la situación mundial era “desesperante”: la máquina de guerra mundial se asigna “como objetivo una paz quizá todavía más terrorífica que la muerte fascista”, y se fija “un nuevo tipo de enemigo, que ya no es otro Estado, ni siquiera otro régimen, sino ‘el enemigo indeterminado’”. En este contexto, la dimensión étnica asumió un “creciente relieve” en los conflictos internacionales (Esposito, 2009: 135) y, con ello, la violencia racista ha pasado a ser un recurso normal en las declaraciones de los gobernantes de los Estados democráticos occidentales. Los genocidios y las limpiezas étnicas cometidas en las guerras yugoslavas, en Ruanda en 1994, en el conflicto de Darfur y recientemente en Myanmar con el desplazamiento forzado de la población musulmana, son una clara manifestación de la superposición de poder y violencia. Esposito agrega que la exigencia de seguridad, que reduce la vida política a la vida biológica, ha adquirido prioridad “en todos los programas gubernamentales”; también se han extendido las legislaciones de excepción, que vuelven indistinguibles la norma y la excepción. Sin olvidar las crecientes masas de emigrantes, privados de toda identidad jurídica, que se someten diariamente a la violencia y la evaluación directa de la policía (Esposito, 2009: 135).

Estos hechos señalan que “la política parece cada vez más diluida en su desnuda base biológica” (Esposito, 2009: 135). Esto nos permite dar el paso al segundo ítem: el cambio al que se someten en la actualidad las tecnologías de poder. Esta transformación puede resumirse en la siguiente expresión: hoy se mata para conservar la vida. La mixtura de protección de la vida y poder que daña y mata se encuentra, lisa y llanamente, fuera de la democracia, esto es, del espacio de poder agonístico donde las fuerzas luchan mutuamente, pero no lo hacen —como pensaba Foucault— para matar al adversario. En el siglo xx la guerra responde progresivamente a la criminalización del enemigo, a su descalificación como rival legítimo y, con eso, emergen las nociones de guerra total y enemigo absoluto. El mundo contemporáneo se delinea como una sociedad del antagonismo guerrero perpetuo. Maurizio Lazzarato (2010: 227) afirma que las sociedades de control contemporáneas “traen con ellas un paradigma de la guerra”: un régimen de guerra interno alentado por las po-

líticas de seguridad criminalizantes y un régimen de guerra externo de carácter imperial. Hoy la guerra hace uso de la violencia policial y reduce el antagonismo a una cuestión de seguridad, no a la disputa entre agentes estatales iguales. Además, no hay simetría entre los ejércitos estatales y los grupos terroristas e intervienen múltiples agentes privados de la violencia que se benefician con la venta global de armas. En los conflictos internos se utiliza el lenguaje de la guerra —el discurso del enemigo interno— contra los inmigrantes que “invaden” el cuerpo social.

El enemigo ya no son otros Estados soberanos sino las poblaciones que se desplazan en un mundo fuertemente desigualitario, es decir, la multiplicidad humana en cuanto tal. En el régimen de la guerra y del estado de excepción permanente, la violencia penetra y deforma el lazo social, no es solo un instrumento que utiliza un sujeto para dañar a otro. El terrorismo ha instituido una forma de relación social basada en esta idea: en cualquier momento, cualquier grupo de personas puede ser el blanco de un ataque terrorista en un espacio abierto. El Estado en guerra permanente contra el terrorismo, por su parte, responde a esta amenaza expandiendo la violencia para prevenir los ataques o capturar a los terroristas. A partir de ese momento, la guerra forma parte de un proceso de innovación industrial permanente, y es sabido que los avances tecnológicos son una constante en la industria de las armas. A su vez, la economía de la guerra se alimenta del comercio global de armas, legal e ilegal.

Lazzarato, siguiendo a Deleuze, afirma que el dispositivo de poder disciplinario, que encerraba las fuerzas en la prisión, la escuela y la fábrica, ya no es efectivo para producir la normalización de los sujetos. Las fuerzas en choque se encuentran hoy sumamente dispersas, son múltiples e inestables, y se responde a ellas con el reforzamiento del control en los espacios abiertos, la violencia de la guerra interna o externa y la militarización de la seguridad.

Se puede definir la violencia contemporánea como un fenómeno de población, es decir, la violencia no se reduce hoy a ser la acción de un sujeto sobre un cuerpo individual, pues esta forma parte de un proceso de amplio alcance. El femicidio en México es un fenómeno de población que acontece en un sistema de poder macro-estatal y micro-machista que refuerza la impunidad, no es el acto de unas cuantas manzanas podridas. Además, la violencia se vuelve contagiosa, se hace masiva, se da en un contexto de mayor interconexión y, como resultado del aumento del contacto entre los seres humanos, aumentan también las fricciones. Las

sociedades contemporáneas nos someten a una excitación tras otra y Deleuze (2014: 293) decía en la década de 1980 que en ese marco la “agresión social” se vuelve “terrible”. La violencia hoy puede convertirse en un fenómeno de larga duración provisto de olas de expansión y retracción; basta pensar en la expresión que ha tomado la violencia criminal y militar en México. Ambas violencias no han dejado de replicarse mutuamente, disminuir por intervalos y regiones y en otros momentos y lugares escalar a los extremos y, finalmente, indiferenciarse. La violencia contemporánea es epidémica, no puede reducirse a la acción de un individuo sobre otro que acontece en un espacio cerrado. Es una violencia masiva y global, que instrumenta no solo el aparato de Estado, sino una multiplicidad de instancias privadas, como los grupos terroristas, los ejércitos privados y las redes transnacionales de tráfico y de trata de personas. En suma, para entender las sociedades contemporáneas hay que comprender la mixtura de poder y violencia; no resulta útil plantear una oposición tajante entre el poder que protege la vida y el poder que la daña o la mata.

BIO(TANATO)POLÍTICA NEOLIBERAL

El Estado de Bienestar del siglo xx se constituyó en el garante de los derechos sociales fomentados por la gubernamentalidad biopolítica. La población en su conjunto le reclama al Estado de Bienestar el derecho al trabajo, a los medios de subsistencia, al seguro de desempleo, a la vivienda, la salud y la educación, entre otras cuestiones. En la sociedad del bienestar el sujeto adquiere derechos sociales por el mero hecho de ser un viviente; como afirma Deleuze (2014: 377-379), en el régimen del derecho social, “el *valor fundamental ya no es la libertad* —en tanto que es de la persona [...] *sino la vida, todo lo que es viviente, todo lo que ella produce, sus potencialidades que hay que actualizar*”.³

Foucault (2007) estudia, además de la biopolítica de la sociedad industrial, la biopolítica neoliberal que surge en la segunda mitad del siglo xx en Estados Unidos y Alemania. Esta tarea la lleva a cabo en *Nacimiento de la biopolítica*, el curso dictado en el Collège de France entre 1978 y 1979. Foucault (2007: 247) caracteriza al neoliberalismo como una biopolítica porque “la vida misma del individuo” se convierte en “un negocio permanente y una empresa múltiple”. La orientación bienestarista de la biopolítica fue paulatinamente sustituida al comienzo de la década de 1970

³ Las cursivas son del original.

por el régimen neoliberal. El neoliberalismo destruyó las redes de protección del Estado de Bienestar, instauró la privatización integral de la vida y sustituyó el modelo productivista de la economía real por el modelo especulativo de la economía inmaterial. El capital se potencia en el mundo de las finanzas inmateriales, un ámbito donde los capitalistas industriales se reducen a ser meros funcionarios de la valorización financiera y, además, la economía de la “deuda infinita” sobredetermina todas las relaciones sociales (Lazzarato, 2013: 25–36).⁴

La sociedad del bienestar prácticamente ha desaparecido en diversas partes del mundo y en su lugar existe la sociedad neoliberal de la competencia, en la cual la empresa privada penetra en las texturas más finas de la vida social y política. Foucault afirmó que los mecanismos de competencia neoliberales ocupan una amplia superficie en las sociedades contemporáneas, pues se extienden a la vida familiar, el hogar, el trabajo, el seguro social y la jubilación. La sociedad neoliberal contemporánea exige a cada rato reinventar, diversificar y ampliar el mercado de productos inmateriales. El Estado keynesiano, que perteneció al modelo de la movilización social ascendente, se ha desintegrado y el resultado ha sido la privatización de la salud, la educación y la seguridad. En el neoliberalismo desaparece la seguridad social que protege la vida de las poblaciones. Los “empresarios de sí mismos” —una figura ambigua que incluye desde los grandes capitalistas especulativos hasta cualquier empleado de clase media o baja— son quienes deben asegurarse su propia vida, una vida sujeta a la competencia continua.

El neoliberalismo es un poder gubernamental que requiere utilizar la violencia para imponer sus políticas excluyentes. Es de sobra conocido que en sociedades latinoamericanas, pero también en los países desarrollados, las políticas de ajuste neoliberal se acompañan de la represión a los sectores sociales que se oponen a ellas. Con la biopolítica neoliberal los sectores populares enfrentan un escenario más adverso que el que primó durante el auge del modelo keynesiano del bienestar. El capitalismo neoliberal no solo arrasa con las redes de cooperación colectivas bajo el primado del modelo individualista de la política, sino también con las “condiciones de existencia, incluyendo las biológicas” (Lazzarato, 2010: 147). Se destruyen las formas de organización colectiva, pero además se pone

⁴ Cabe aclarar que Foucault no analizó la economía financiera neoliberal de la “deuda infinita”. Para un estudio del neoliberalismo orientado en esa dirección véase Lazzarato (2013).

en serio peligro la vida biológica de la población mediante la supresión de las políticas universales de salud y los seguros sociales. Esta destrucción se puede caracterizar como una forma de violencia social.

Ya Foucault (2004: 147-148, 213) señalaba a fines del decenio de 1970 que mientras la política keynesiana sirve de contrapeso a “procesos económicos salvajes” que inducen “efectos destructivos en la sociedad”, las políticas neoliberales, en cambio, fomentan la desigualdad y no se hacen cargo de todos los riesgos que afectan a la población. Treinta y nueve años han pasado desde que Foucault dictó su curso sobre el neoliberalismo y este sistema ha probado ser una maquinaria de producción masiva de desempleados, marginados y excluidos, cuyas vidas quedan reducidas al nivel de sobrevivencia. En la biopolítica neoliberal se renuncia a la protección social de la población y sus políticas adquieren cada vez más un talante tanatopolítico, pues arrasan con las redes de protección social de los sectores más desfavorecidos. Enemiga de la igualdad social, excluyente y productora de *nuda vida*, la biopolítica neoliberal es antidemocrática.

La caracterización biopolítica del liberalismo lo aleja de la democracia [...] en su lenguaje conceptual —antiigualitario, particularista, en ocasiones antinatural—, la ideología del liberalismo, si no opuesta, es por lo menos muy diferente a la democracia. Hoy día [...] en el momento en que el cuerpo viviente —o moribundo— se convierte en el epicentro, simbólico y material, de las dinámicas y los conflictos políticos, se entra en una dimensión que [...] está [...] definitivamente fuera de la democracia (Esposito, 2009: 184, 186-187).

La biopolítica neoliberal, al ser antidemocrática, es tanatopolítica no solo porque echa abajo las redes de protección de los sectores más vulnerables de la sociedad. El *tánatos* neoliberal destruye también la vida política comunitaria y el *bíos* democrático. El sistema de bienestar de la posguerra reconocía al menos la relación conflictiva entre el capital y el trabajo junto con los derechos políticos y sociales de los trabajadores. Por el contrario, en el contexto neoliberal los trabajadores se enfrentan a muchos obstáculos para organizarse políticamente porque la empresa competitiva individualista se ha vuelto el modelo universal de la política. En el neoliberalismo se produce una formidable expansión de los procedimientos de control y coacción sobre las organizaciones obreras y sindicales para configurar un modelo de trabajador individualista y consumista. Este régimen lleva a su máxima expresión la destrucción de la vida política, pues

el *homo oeconomicus* se desvincula de las estructuras colectivas y comunitarias para trabajar en una multiplicidad de empresas particulares.

El capitalismo global contemporáneo no es una sociedad de la rivalidad agonística, donde las fuerzas se incitan mutuamente sin que ninguna fagocite a la otra. René Girard (2010: 99) afirma que hoy existe una indistinción entre la economía capitalista neoliberal y la economía de la guerra. El comercio global tiene “todas las características de una guerra: si el buen arreglo de los intercambios degenera en furiosa competitividad, la guerra comercial puede volverse una guerra propiamente dicha”. Girard agrega que quien no logra vencer a su competidor en la competición comercial legal tiende a incurrir en la competencia desleal. Hoy la actividad comercial no constituye de ninguna manera un freno a la violencia, como creían en otras épocas los liberales optimistas. Se puede caer en la reciprocidad violenta cuando el intercambio económico, que en la concepción tradicional de la economía es un simple medio, se convierte en un fin en sí mismo (Girard, 2010: 100). El neoliberalismo establece como único imperativo admisible “que las mercancías circulen” (Dufour, 2007: 218), solo importa que los productos se intercambien en el mercado. Las diferencias culturales y morales no logran imponerse a la exigencia de la circulación de mercancías, pues el capitalismo neoliberal promueve la transgresión de las prohibiciones y la erosión o destrucción de las instituciones que estorban en el intercambio irrestricto de mercancías. En este marco es posible “pasar muy pronto [...] del comercio a la escalada a los extremos” (Girard, 2010: 100). Con la aceleración del ritmo de los intercambios que promueve el neoliberalismo la relación entre los agentes se hace cada vez más conflictiva. Pero esto no es todo. El neoliberalismo es una fuerza expansiva que a su paso aplasta todas las cualidades de vida diferentes. El neoliberalismo no es solo una gubernamentalidad política y económica, pues no hay que olvidar — como afirmaba León Rozitchner — que si este régimen “es económico es político, si es político es militar y si es político-militar es religioso” (Rozitchner y Yasenza, 2003: párr. 1). El neoliberalismo es un gobierno de los cuerpos y de las almas que adquiere también la forma de un fundamentalismo que se impone por la fuerza.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.

- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Benjamin, W. (2007). *Obras. Libro I*. Madrid: Abada.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y F. Guattari (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Dufour, D.R. (2007). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora.
- Foucault, M. (2001). “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: FCE.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Buenos Aires: Katz editores.
- Lazzarato, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pickett, B. (1996). “Foucault and the Politics of Resistance”. *Polity*, 28(4), 445-466.
- Schmitt, C. (2004). “El concepto de lo ‘político’. Texto de 1939”, en H.O. Aguilar (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 167-223). México: FCE.
- Rozitchner, L. y Yasenza, C. (2003). “La patria: El suelo materno y el gran mundo social”. Disponible en: <http://www.icarodigital.com.ar/numero7/entrevistas/rozitchner.htm>

La violencia en la ultraderecha latinoamericana:

La opción por la desigualdad y lo real del capitalismo

David Pavón-Cuéllar*

CIEN AÑOS DE EXTREMA DERECHA EN AMÉRICA LATINA

La ultraderecha latinoamericana existe desde hace al menos un siglo. Sus primeros pasos los dio en la Revolución Mexicana. Reaccionó con violencia contra las conquistas revolucionarias. Intentó restablecer el orden porfirista. Conspiró con el embajador estadounidense. Fue conservadora, católica y huertista. De pronto, en el norte de México, se lanzó contra los inmigrantes chinos; les robó, los despojó de sus tierras, los confinó en guetos. Destazó, acribilló y quemó vivos a 300 en Torreón, mató a 200 más en Chihuahua y a 600 en Monterrey; deportó y dejó morir de hambre a unos cuatro mil en las Islas Marías.

Pocos años después, en Argentina, acusó de todos los males a los anarquistas y a los bolcheviques. Reclutó y armó a jóvenes de la clase alta, hijos de oligarcas, de terratenientes, de industriales y comerciantes. Los utilizó para destruir sinagogas y para matar a judíos, extranjeros pobres, obreros huelguistas y peones rurales. Masacró a 700 en las calles de Buenos Aires y a 1 500 en los campos de Patagonia.

En la década de 1930, la ultraderecha latinoamericana se inspiró en el falangismo español, el fascismo italiano y especialmente el nazismo alemán. Se entregó entonces a su racismo, a su antisemitismo y a su anticomunismo, pero también a sus posiciones antiestadounidenses. Osciló constantemente entre la germanofilia y un hispanismo castizo, tradicionalista, católico y conservador. Fundó partidos jerarquizados, militarizados y uniformados en Brasil, Argentina, Chile, Costa Rica y México. Dispuso de sus encamisados, camisas verdes en Brasil y camisas doradas en México. También consiguió formar grandes movimientos de masas, con

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

centenares de miles de miembros, como el integralista brasileño y el sinarquista mexicano. Y tuvo desde luego a sus intelectuales que se dedicaron a reescribir la historia y a denunciar una conspiración judeo-marxista-masónica para destruir la civilización occidental: el brasileño Gustavo Barroso y los mexicanos Vicente Martínez Cantú, Salvador Borrego Escalante y Salvador Abascal Infante.

Mientras tanto, en Colombia, la ultraderecha se hizo ultraliberal. Se opuso furiosamente a los impuestos y a cualquier política intervencionista o redistributiva. Defendió los privilegios de los terratenientes y de los oligarcas. Y, al poco tiempo, se puso a hacer lo mismo en algunos países centroamericanos. Continuó siendo anticomunista, pero a veces abandonó su germanofilia y su hispanismo antiestadounidense, y empezó a mostrarse cada vez más ultraliberal, capitalista, pro-imperialista y pro-estadounidense.

Con la Guerra Fría y con la Revolución Cubana, la ultraderecha latinoamericana se volvió antisoviética y anticastrista. Centró sus operaciones en Miami. Se benefició con el financiamiento del gobierno estadounidense y con el apoyo logístico de la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Se obsesionó con la figura del Che y con los movimientos guerrilleros. Operó a través de escuadrones de la muerte como el Movimiento Anticomunista Nacionalista Organizado en Guatemala, el Frente Democrático Anticomunista y Antiterrorista en República Dominicana, la Operación Bandeirantes en Brasil, los Comandos Caza Tupamaros en Uruguay, la Triple A de Argentina, las Fuerzas Armadas de Liberación Anticomunista en El Salvador, el Batallón 3-16 de Honduras y las Autodefensas Unidas de Colombia. Durante cuatro décadas, entre 1967 y 2006, con el apoyo de estos grupos de matones anticomunistas, la ultraderecha latinoamericana torturó, asesinó y desapareció a centenares de miles de civiles, indígenas, campesinos y obreros, periodistas, intelectuales, políticos y militantes izquierdistas.

Durante la Guerra Fría, en el contexto mexicano, la ultraderecha penetró en los ámbitos universitarios. Dispuso de organizaciones estudiantiles más o menos violentas como el Frente Universitario Anticomunista (FUA) en Puebla, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) en la Ciudad de México y decenas de bandas porriles implantadas en casi todas las universidades públicas del país. Ayudó a reprimir a los estudiantes y celebró las matanzas de Tlatelolco en 1968 y de Jueves de Corpus en 1971. Infiltró además las esferas gubernamentales y

empresariales del país a través de grupos semisecretos como los Tecos y El Yunque, instituciones como la Universidad Autónoma de Guadalajara, congregaciones católicas ultraconservadoras como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, y partidos como el derechista Partido Acción Nacional (PAN) y el cada vez más derechizado Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Al mismo tiempo que se infiltraba en el gobierno mexicano de modo relativamente pacífico, la ultraderecha latinoamericana recurrió a golpes de Estado para tomar el poder sucesivamente en Guatemala, Paraguay, Brasil, Bolivia, Uruguay, Chile y Argentina. Fue así como esta ultraderecha, entre las décadas de 1950 y 1980, pudo revestir una forma gubernamental, institucional y legal. Se vistió de policía y militar. Empleó toda la violencia legítima del Estado para matar, desaparecer, encarcelar y torturar a decenas de miles de personas. Dispuso también de todo el poder y de todos los recursos del mismo Estado para difundir su ideología, transformar las sociedades, anular conquistas populares e imponer políticas económicas de tipo dependiente neocolonial y capitalista neoliberal.

Tras el fin de las dictaduras, la ultraderecha volvió con bandas marginales de neonazis y de cabezas rapadas en Perú, Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia y especialmente Brasil. Aterrorizó a ciertos sectores de la población brasileña a través de bandas como *White Power* y los *Carecas do Brasil*. Desató su violencia contra negros, mulatos, homosexuales, tóxicómanos, judíos, nordestinos y pobres de las favelas. No dudó en atacarlos en las calles o en sus casas y golpearlos, torturarlos y asesinarlos.

Desde hace poco más de una década, en el mismo contexto brasileño, la ultraderecha toma rostros como los del político Jair Bolsonaro y los pastores cristianos Silas Malafaia y Marco Feliciano. Se vale de estos líderes de opinión para gritar, exhibir y justificar su homofobia, su machismo y su misoginia. Muestra estas mismas actitudes a través de twitteros, blogueros, *youtubers* y otros *influencers* ultraderechistas de varios países latinoamericanos.

El internet permite que la ultraderecha latinoamericana diga y haga lo que hubiera sido inimaginable hace tres décadas. Es así como puede al fin darle rienda suelta a su violencia simbólica. Humilla públicamente a mujeres y a homosexuales. En México, a través de *Callodehacha*, minimiza la violencia contra las mujeres y se burla socarronamente de las feministas y de quienes luchan por igualdad y por justicia. Desde Miami, a través de la hispano-venezolana Yael Farache, exhibe su veneración por Donald

Trump, su crueldad hacia los inmigrantes, su racismo hacia la gente de color, su odio hacia la izquierda, su rechazo de la democracia y su desdén hacia otras culturas y religiones.

La ultraderecha latinoamericana también se ha dotado recientemente de un ejército de jóvenes ultraliberales, neoliberales y libertarios. Los ha formado en *think-tanks* financiados por empresas y por organismos gubernamentales estadounidenses. Los ha provisto de enormes recursos financieros y mediáticos. Les ha encomendado promover el capitalismo y defender los intereses de Estados Unidos y de las oligarquías en cada país. Los hace oponerse a cualquier política redistributiva y a la izquierda en todas sus formas. Son sus nuevos soldados anticomunistas, antipopulistas y antisocialistas, pero también racistas, homófobos y antifeministas.

El argentino Agustín Laje se lanza contra el feminismo y lo asocia con el incesto y la pedofilia. Su compatriota Nicolás Márquez ataca furiosamente a la izquierda por su promoción del homosexualismo y por sus fantasías igualitarias. El chileno Axel Kaiser alerta sobre los marxistas que tendrían una mente patológica y serían asesinos en potencia. El brasileño Rodrigo Constantino también atribuye un desorden psiquiátrico a los militantes de izquierda y además describe a los pobres y a los negros como bárbaros e inferiores. La guatemalteca Gloria Álvarez atribuye a los indígenas una extraña tendencia a violar y tolerar la violación, descarta cualquier igualitarismo y rechaza los derechos universales a la salud, a la educación y al trabajo.

OPCIÓN ENÉRGICA POR LA DESIGUALDAD

Con Álvarez, Constantino, Kaiser, Márquez y Laje, la ultraderecha latinoamericana se nos muestra joven, rejuvenecida, pero no ha cambiado verdaderamente. Sigue caracterizándose por su oposición a la igualdad y al igualitarismo. Aún defiende rabiosamente los privilegios y rechaza despreciativamente los derechos universales. Ya sea que se lance contra los chinos, los judíos, los indígenas o los negros, no deja de ser tan racista como siempre lo ha sido. Continúa sintiendo también el mismo odio feroz hacia los militantes izquierdistas. Su anticomunismo se mantiene inmutable. Reacciona hoy contra los populismos de izquierda en la región como reaccionó ayer contra las conquistas revolucionarias en México. Su actitud agresiva es la misma de hace un siglo. Incluso la máscara liberal ya la usó en Colombia hace ochenta años y luego en las dictaduras centroamericanas y sudamericanas.

Es casi como si el tiempo no hubiera pasado para la ultraderecha latinoamericana. Ciertamente hay nuevas posiciones como la homofobia, el antifeminismo y la violencia contra los toxicómanos, pero lo nuevo aquí no parece provenir de la misma ultraderecha, sino del mundo en el que debe maniobrar. Es en este mundo en el que la toxicomanía, el feminismo y la homosexualidad alcanzan la visibilidad pública y la relevancia político-social contra las que se subleva la ultraderecha. Lo nuevo es aparentemente aquello contra lo que se reacciona y no tanto la reacción misma. Lo que parece haberse transformado no es tanto la ultraderecha, sino todo aquello con lo que debe lidiar y contra lo que tiene que luchar. El factor de cambio está en la historia que debe atravesarse.

Al pasar las hondas y brucas mutaciones históricas de los últimos cien años, la ultraderecha latinoamericana ofrece un aspecto de continuidad en la discontinuidad. Este aspecto se ve acentuado por la unidad interna de sus múltiples expresiones ideológicas. Todas ellas derivan de un principio único fundamental que se encuentra en todas las épocas y también en las demás ultraderechas del mundo. Este principio es la opción enérgica por la desigualdad.

Por defender impetuosamente la desigualdad, la ultraderecha busca preservar los privilegios, rechaza los derechos universales, afirma la superioridad de ciertas clases y naciones, impugna las políticas redistributivas, lucha contra el comunismo y contra el socialismo, y se opone diametralmente a cualquier igualitarismo de izquierda. Por la misma defensa impetuosa de la desigualdad, la ultraderecha se aferra enérgicamente a las jerarquías, proclama la inferioridad natural de ciertas razas, humilla despreciativamente a mujeres y a homosexuales, desdeña la democracia en la que todas las voluntades tendrían que pesar igual y prefiere las tiranías y las oligarquías en las que ciertas voluntades pesan más que otras.

Todas las posiciones y reivindicaciones de la ultraderecha pueden reducirse a su opción por la desigualdad. Esta opción anti-igualitaria subyace a la diferenciación vertical valorativa entre distintas razas, naciones, clases, géneros, individuos. Cada persona, tal como es concebida por la ultraderecha, vale necesariamente más o menos que otra persona. Su valor será mayor cuanto mayor sea todo aquello en lo que radica el valor: su blancura, su cultura, su alcurnia, su fortuna, su poder, su masculinidad, su heterosexualidad, su normalidad, su moralidad, su religiosidad, su hispanidad. Semejantes virtudes elevan a las personas, mientras que los defectos correlativos las hacen descender en la escala de valor. Tal escala

clasifica todo lo que se puede ser. Prácticamente nada es valorativamente neutro. Cada rasgo de la persona la sitúa por encima o por debajo de otra persona.

La resultante visión de la sociedad es la de una edificación en la que predomina la dimensión vertical sobre la horizontal. Es como una catedral gótica, o más bien como un rascacielos bastante singular, sin elevador y sin escaleras, pues todo se opone a la movilidad social en la visión de la ultraderecha. No hay manera de que un sujeto se mueva, suba de piso, cuando su nacionalidad, su raza o su preferencia sexual deciden inexorablemente su posición inferior.

Para la ultraderecha, un sujeto inferior es inferior constitutivamente, a veces incluso naturalmente. Por definición, por su propia esencia, no es igual a cualquiera de los que están en los pisos más altos. Desde luego que puede haber advenedizos, como los judíos o los chinos, que se las arreglan para subir sin merecerlo, pero no por ello dejan de estar abajo. Su elevación, además de escandalosa, es aparente, forzada, quizá compensatoria, y puede ser vista incluso como una expresión de su bajeza.

Los intelectuales antisemitas de la etapa de entreguerras, por ejemplo, consideran que es por indecencia, por una ambición patológica, por falta de escrúpulos y por intrigas conspiratorias como los judíos pueden llegar a subir tan alto. Y de cualquier modo se trata de excepciones que también confirman la regla. ¿Y cuál es la regla? Que los de arriba son mejores que los de abajo, que unos y otros deben permanecer en donde están, abajo y arriba. Igualarlos, para la ultraderecha, es tremendamente injusto. No hay aquí mayor injusticia que la de igualar a los desiguales, ya sea juzgándolos iguales cuando no lo son o buscando forzar la igualdad a través de una discriminación positiva o de una política redistributiva. Los de arriba están ahí porque lo merecen.

LÓGICA FLOTANTE Y SOLO VERTICAL, AUTORREFERENCIAL

Y UNIDIMENSIONAL, REDUNDANTE Y PURAMENTE CUANTITATIVA

Los superiores lo son porque lo son. Los inferiores también. Quizá nadie haya expresado estas peticiones de principio con tanto cinismo y desca-ro como Yael Farache (2016: párr. 36) cuando afirma: “Ser mujer y ser hombre son dos cosas completamente diferentes, tenemos diferentes necesidades, objetivos, formas de ser, etc. Las personas tampoco son iguales porque las hay mejores y peores. Hay gente noble y gente de mierda. Lo mismo ocurre con los pueblos, con las razas y con las religiones”.

Las afirmaciones de Farache son interesantes por al menos dos razones. En primer lugar, por su ya mencionada petición de principio, su redundancia que se disfraza de explicación causal: “Las personas tampoco son iguales porque las hay mejores y peores”, es decir, tampoco son iguales porque tampoco son iguales. Es así como razona la obtusa ultraderecha: las cosas son las que son porque son las que son. Ante semejante razonamiento, no hay nada que argumentar ni que objetar. Solo puede acatarse porque no hay nada más irrefutable y convincente que una tautología, lo que explica, en parte, el extraño éxito de la retórica vacía de los ultraderechistas.

Las afirmaciones de Farache también son interesantes por su confusión entre la diferencia y la desigualdad, es decir, entre lo que permite diferenciar a mujeres y hombres iguales, y lo que hace desiguales a la gente noble y a la gente de mierda. Sin embargo, cuando terminamos de leer y reconsideramos lacanianamente esta confusión, caemos en la cuenta de que Farache está sosteniendo retroactivamente la desigualdad entre los hombres y las mujeres, dado que, si las personas *tampoco* son iguales, esto presupone que los hombres y las mujeres, de los que se habló antes, *no* lo son. Aparentemente hay un género noble y un género de mierda.

Incluso las distinciones más evidentes, como la sexual entre el hombre y la mujer, delatan la desigualdad fundamental, a veces inconfesable, entre lo noble y lo de mierda, entre lo mejor y lo peor. Esta desigualdad, por lo demás, como reconoce abiertamente la misma Farache, atraviesa todas las diferencias existentes entre personas, gentes, pueblos, razas y religiones. Corroboramos así que todos los seres humanos, desde el punto de vista ultraderechista, se distribuyen de manera estricta en un ordenamiento vertical en términos binarios de noble y de mierda, bueno y malo, mejor y peor, más elevado y más bajo. Y es así como vemos reaparecer a la sociedad convertida en un rascacielos.

Ahora bien, si me permiten una pregunta extraña, ¿qué diferencias hay entre un rascacielos y la concepción ultraderechista de la sociedad? Una diferencia que ya señalé es que el rascacielos, a diferencia del edificio social, carece de elevadores y escaleras. Otra diferencia que ahora podemos apreciar mejor es que el edificio social reposa firmemente sobre el suelo, mientras que la concepción ideológica de la sociedad vertical de los ultraderechistas está en suspenso, flota en el vacío, reposa tan solo en ella misma, en sus peticiones de principio, en redundancias y tautologías como aquella de Yael Farache por la que se afirma que los desiguales son desiguales porque son desiguales. Esta es la gran idea, la idea genial de la

ultraderecha, su principio que se reitera de formas innumerables, enroscándose incesantemente sobre sí mismo en una lógica puramente autorreferencial que se mantiene suspendida en el aire.

El carácter flotante o autorreferencial de la lógica de la ultraderecha tiene una ventaja suplementaria, y es que ofrece una situación perfectamente aislada y controlada en la que pueden conservarse las condiciones de orden y pureza con las que se obsesionan los ultraderechistas. El proyecto antianarquista de la sinarquía mexicana, el de una sociedad totalmente ordenada y sin rastro alguno de anarquía, tan solo puede alcanzarse en el vacío de una abstracción autorreferencial en la que no haya circunstancias concretas que desordenen el proyecto. Esta misma abstracción es la que puede satisfacer la obsesión de pureza de los ultraderechistas: una obsesión, como veremos después, vinculada con la pureza del capital, del dinero, de lo simbólico depurado concienzudamente de lo real. Semejante pureza exige un espacio herméticamente cerrado, aséptico, autorreferencial.

Además de ser autorreferencial, la lógica de la ultraderecha, como ya vimos, tiene un carácter unidimensional, ya que procede siempre en una sola dimensión vertical en la que tan solo puede representarse a las personas como peores y mejores. Las mejores son las que tienen más virtudes como la blancura, la ciudadanía del primer mundo, la riqueza o la heterosexualidad. Las virtudes pueden evaluarse cuantitativamente, ya sea de modo binario primermundista-tercermundista o en grados como los de pigmentación de la piel y millones en el banco. Y finalmente, las virtudes terminan sumándose, de tal modo que podemos caracterizar a cada persona con un descriptor cuantitativo. Tan solo así, de modo cuantitativo, puede ubicarse cada persona en una sola dimensión vertical.

En la única dimensión vertical, solo hay desigualdades y no diferencias. En otras palabras, solo hay distinciones cuantitativas de más y menos, de mejor y peor, y no distinciones cualitativas de simplemente diferente, como nos lo mostraba Farache a través de su reducción de la diferencia a la desigualdad. Y, además, como también vimos en Farache, en su petición de principio, las desigualdades cuantitativas únicamente se fundan en sí mismas, flotan en el vacío, como un rascacielos en el espacio.

La lógica de la ultraderecha, en suma, es flotante y solo vertical, autorreferencial y unidimensional, redundante y puramente cuantitativa. Estamos bien familiarizados con esta lógica de la desigualdad. Vamos a ver, pensemos, ¿qué opera de tal modo que todo corresponda únicamente

a su valor en una escala vertical sin fundamento? ¿Qué procede solo en términos cuantitativos y reduce a ellos todo lo cualitativo?

LA ULTRADERECHA COMO EXPRESIÓN DEL CAPITALISMO

¿Qué lógica traduce cualquier diferencia horizontal en una desigualdad vertical mensurable y calculable? ¿Qué lógica estructura de este modo un universo en el que reina la desigualdad? Conocemos la respuesta: es la despiadada lógica del sistema capitalista que se globaliza o universaliza, que abstrae o destruye todo lo que no es él, y que nos pone a unos sobre otros y lo evalúa todo cuantitativamente con el equivalente universal del dinero.

Procedemos todo el tiempo con la despiadada lógica del capitalismo, la sufrimos a cada instante al sufrir la desigualdad, al ser pobres o ricos, más pobres o más ricos, al ser tratados mejor por estar más arriba, al ser y tener algo por estar en condiciones de pagarlo. Esta misma lógica opera en la universidad y es la que nos hace evaluar a las instituciones en *rankings*, calificar a los estudiantes del uno al diez, tener o no tener Sistema Nacional de Investigadores (SNI), situarnos en cierto nivel del mismo SNI, poseer o no una maestría o un doctorado, y así sucesivamente.

No terminaría si me propusiera mencionar todo aquello que nos está situando a unos por encima de otros. Se trata de criterios puramente cuantitativos, a veces binarios, que nos ubican en una sola dimensión vertical. Nos encontramos, pues, ante una lógica unidimensional. Y esta lógica, en su versión acabada, es extraordinariamente redundante y autorreferencial. No hay nada real que la justifique ni la sostenga.

Cualquier docente sabe que los estudiantes con mejores calificaciones no son los mejores estudiantes, sino simplemente los mejores para sacar mejores calificaciones. Los miembros del SNI están en el SNI no por ser los mejores académicos, desde luego, sino sencillamente por saber estar en el SNI, es decir, por cumplir una serie de condiciones que pertenecen a la misma lógica tecnocrática del SNI. Lo mismo sucede con los ricos al compararlos con los pobres, y con todo lo demás, todo reposando en el vacío, como un rascacielos flotando en el espacio.

El capitalismo, pues, obedece a la misma lógica de la ultraderecha. O, mejor dicho: es la ultraderecha la que obedece a la misma lógica del capitalismo (véase Neumann, 1943). Es el sistema capitalista el que intenta englobarlo todo y el que produce o reproduce la desigualdad por la que optan enérgicamente los ultraderechistas. Si la ultraderecha se representa como una sociedad flotante y vertical, es porque el capitalismo cons-

truye una estructura con esas características: una estructura globalizada y estratificada.

Es el sistema capitalista el que se encuentra en la raíz de la ultraderecha latinoamericana como de cualquier otra. Por lo tanto, un análisis radical de la ultraderecha nos obliga, como diría Marx, a ir a la raíz de la ultraderecha, y su raíz está en el capitalismo que se expresa en ella.

El enraizamiento capitalista de la ultraderecha se ha visto confirmado históricamente a través de algo bastante significativo, y es que el capitalismo, al menos en el contexto latinoamericano, jamás ha llegado a contradecir estructuralmente a la ultraderecha. Desde luego que hubo contradicciones coyunturales, circunstanciales, ocasionales, pero no estructurales. En América Latina, como seguramente pudo apreciarse en el resumen por el que empezamos, las fuerzas ultraderechistas siempre tendieron a defender, facilitar o posibilitar el avance del capitalismo. Es verdad que se trató generalmente de un capitalismo con elementos precapitalistas, feudales, coloniales, dependientes y periféricos, pero no dejaba por ello de ser el sistema capitalista global en el que América Latina ocupaba un lugar determinado: periférico, dependiente, colonial y a veces incluso feudal y precapitalista.

LA ULTRADERECHA COMO SÍNTOMA DEL CAPITALISMO

Ahora bien, si la ultraderecha expresa el capitalismo y tiene sus raíces en él, ¿qué es lo que la distingue exactamente del capitalismo? ¿Qué hace que designemos como dos cosas diferentes el sistema capitalista y la orientación ultraderechista? Ya conocemos parte de la respuesta: una cosa es la desigualdad capitalista y otra cosa distinta es la opción enérgica ultraderechista por tal desigualdad, no es lo mismo la raíz que aquello de lo que es la raíz, lo expresado no es igual a sus diferentes expresiones, el capitalismo que se expresa en la ultraderecha no puede ser idéntico a la ultraderecha que lo expresa. Pero es preciso agregar algo crucial y decisivo: la expresión ultraderechista del capitalismo no es cualquier expresión inofensiva, sino que tiene un carácter sintomático, tan verdadero y revelador como irregular y perturbador, que nos descubre algo que el propio capitalismo tiene dificultades para admitir.

La ultraderecha delata y traiciona de algún modo al capitalismo. Lo sorprende y lo compromete. Denuncia uno de sus secretos mejor guardados. Por esto, precisamente por esto, tantos capitalistas se sienten aterrizados por la ultraderecha, no consiguen verse reflejados en ella y hacen

todo lo que pueden para condenarla y deslindarse de ella. Proceden así de la misma forma que las histéricas o los neuróticos de Freud ante un síntoma en el que no consiguen reconocerse ni mucho menos reconocer lo que se revela: su verdad más inconfesable, inadmisibile, insoportable.

¿Y cuál podría ser la verdad del capitalismo que se revela en la ultraderecha? Ya indicamos lo que resulta más patente: la redundancia, la cerrazón del sistema autorreferencial, así como la desigualdad, la verticalidad, la reducción de todo lo existente a una única dimensión cuantificable. ¿Esto es todo? No, hay algo más, algo implícito que se revela con lo expresado y que es lo verdaderamente sintomático. Es algo a lo que se refiere Lacan (2001a, 2001b) al abordar la cuestión de los nazis en las dos versiones de su *Propuesta del 9 de octubre de 1967*.

Lo propio del nazismo, para Lacan, es primeramente aquello que ya encontramos expresado en la ultraderecha latinoamericana. Es el hecho de representarse la sociedad como algo impecable y depuradamente simbólico, lo que permite universalizar lo representado, universalizarlo de un modo científico más que político. Ahora bien, para que la representación de la sociedad sea universalizable y simbólicamente pura como las representaciones típicas de la ciencia, necesitamos que sea también autorreferencial y unidimensional, redundante y puramente cuantitativa, como hemos visto que lo social es estructurado por el capitalismo y representado por la ultraderecha.

¿Por qué la autorreferencialidad y la unidimensionalidad aseguran que lo simbólico sea puro y universalizable? Pensemos. Lo unidimensional-cuantitativo ejerce tal fascinación en los científicos precisamente porque asegura la pureza de lo simbólico: esa misma pureza con la que se obsesionan los ultraderechistas y que solo se realiza para Lacan en el capitalismo y específicamente en el dinero, el más perfecto de los símbolos, el más puro, el más desvinculado con respecto a lo que representa, ya que puede comprar cualquier cosa, independientemente de sus particularidades cualitativas. En lo que se refiere a lo autorreferencial, también asegura la pureza, como ya vimos antes, y además es lo único universalizable, es decir, lo único referido a un universo, el cual, en tanto que universo, no deja existir nada en su exterior y solo puede referirse a sí mismo, ser autorreferencial, flotar en el vacío, como el capitalismo globalizado y como la sociedad soñada por los ultraderechistas.

Vemos, pues, que el diagnóstico de Lacan sobre el nazismo coincide con lo que descubrimos en la historia de la ultraderecha latinoamericana.

Sin embargo, como ya dije, hay algo más, algo importantísimo que aporta Lacan. Me refiero a su noción de que lo impecable y depuradamente simbólico, lo universalizable de modo científico más que político, lo autorreferencial y unidimensional, implica por fuerza un violento gesto que segrega lo que aparece como imposible porque no puede simbolizarse. La segregación de lo real, por lo tanto, subyace a la depuración de lo simbólico. Esta depuración propia del capitalismo provoca también aquello que se puso en evidencia en Dachau, Buchenwald y Auschwitz-Birkenau.

Los “campos de concentración”, en la perspectiva lacaniana, son el “correlato” de la “universalización del sujeto procedente de la ciencia” (Lacan, 2001a: 588). Dicho de otro modo, constituyen la consecuencia de la “recomposición de los grupos sociales” bajo un criterio científico y universalista (Lacan, 2001b: 257). Este criterio, indisociable del capitalismo globalizado y de su “mercado común”, suscita una violenta “segregación” de todo lo que pueda perturbar el funcionamiento puramente simbólico del sistema capitalista. Lo que tenemos, por lo tanto, es el precio real en violencia de la obsesión típicamente científica, ultraderechista y capitalista por lo simbólicamente puro. En los términos del mismo Lacan (2006: 29-30), solo se quiere un “plus-valor” y es así como se llega por necesidad al “plus-de-goce”.

Excluimos o destruimos lo inexplorable a fuerza de querer explotarlo todo. La simbolización totalitaria implica siempre la violencia contra un resto que desafía la totalidad. Es una forma de la violencia estructural del capitalismo globalizado. Es la guerra de la paz, la pasión de la ciencia, el goce de la pureza, la segregación inherente a la universalización. Es, en pocas palabras, la ultraderecha del capitalismo, es decir, lo real de lo simbólico tal como se manifiesta en el sistema capitalista.

LA VIOLENCIA DE LA ULTRADERECHA LATINOAMERICANA

Lacan termina llegando a un concepto muy próximo, casi diría homólogo, a eso que la Escuela de Fráncfort conceptualizó como la irracionalidad de la racionalidad o la patología de la razón. Cuando Horkheimer (2008), Adorno (1986) y Honneth (2007) se refieren a lo irracional o patológico de la razón, están apuntando hacia el mismo punto en el que Lacan detecta lo real de lo simbólico, es decir, el correlato segregativo y concentracionario de la universalización político-científica. Es aquí en donde Lacan y los francfortianos buscan desentrañar la violencia de la ultraderecha. Esta violencia es aquello que se desata contra lo que no

se deja simbolizar y racionalizar, discriminar e inferiorizar, en función de aquella despiadada lógica vertical y unidimensional del capitalismo y de su expresión ultraderechista.

Si alguien resiste al implacable proceso de simbolización y racionalización que se le impone, entonces hay que violentarlo, ya sea para doblegar su resistencia o bien simplemente para excluirlo, marginarlo, segregarlo y quizás eliminarlo. De lo que se trata, en otras palabras, es de recurrir a la violencia para forzar la asimilación o bien para suprimir lo inasimilable, segregarlo lo que no se deja discriminar, marginarlo lo que no hay manera de inferiorizar, excluir aquello que no se puede incluir según la despiadada lógica del sistema.

Las operaciones violentas de la ultraderecha latinoamericana se han empleado, por ejemplo, ante aquellos —como chinos en México, judíos en Argentina, indígenas en Guatemala y afrodescendientes en Brasil— cuya singularidad cultural ha sido tan profunda y tan patente que no ha podido reducirse a una simple condición de inferioridad. Al no poderse traducir la diferencia en desigualdad, en la escala vertical establecida por el sistema capitalista, se ha recurrido a la violencia para excluir o eliminar lo diferente. Nos encontramos con la misma diferencia inasimilable en los homosexuales y transexuales violentados por los neonazis brasileños.

La violencia de la ultraderecha latinoamericana también se ha enfocado en la dirección contraria: contra los que se pretenden iguales o reivindican la igualdad. Sus víctimas han sido, entonces, quienes desafían la opción de la ultraderecha por la desigualdad imperante en el sistema capitalista: huelguistas, sindicalistas, comunistas, revolucionarios, guerrilleros y diversos militantes de izquierda que se rebelan ya sea contra el rascacielos de la sociedad o al menos contra los pisos bajos que se les han asignado en él. También ha ocurrido que ciertos grupos, como los judíos y los chinos, hayan encontrado la manera de ascender en el rascacielos del capitalismo y ocupar otros pisos que aquellos que se les han señalado, lo que también los ha expuesto a las reacciones violentas de los ultraderechistas en México y Argentina. Estas reacciones han afectado, por último, a ciertas víctimas de los neonazis, como los toxicómanos, los pobres de las favelas y otros individuos que evidencian lo perverso que es el sistema capitalista y su lógica de la desigualdad. Ha sido entonces como si quisieran borrarse las pruebas y eliminarse los testigos de los crímenes del capital.

Una vez que se ha limpiado el capitalismo, suprimiendo todo lo inasimilable al sistema simbólico, vemos retornar lo suprimido, en lo real,

bajo una forma persecutoria. Es el momento de la paranoia. La actual ultraderecha latinoamericana teme a los comunistas, a los guerrilleros y a otros militantes de izquierda como si no los hubiera exterminado y como si hubieran sido ellos los exterminadores, los miembros de las dictaduras sangrientas y de los escuadrones de la muerte. Los espectros de los indígenas y afrodescendientes asesinados continúan acechando a los nietos de sus asesinos, como si los asesinados hubieran sido los asesinos, como si los muertos pudieran ser tan peligrosos como sus verdugos que siguen vivos. Lo mismo ha ocurrido con los judíos. Es así como surgen las teorías conspiratorias de Gustavo Barroso (1937), Vicente Martínez Cantú (1993) y Salvador Borrego (2013). Tales teorías no son muy diferentes de las que difunde la actual ultraderecha sobre todo aquello, socialista o populista o chavista, que se interpone en el funcionamiento del capitalismo globalizado. Y las teorías no tardan en tornarse actos violentos en las calles de Caracas.

LA VIOLENCIA DE LA ULTRADERECHA COMO VIOLENCIA DEL CAPITALISMO

Todos los ejemplos mencionados corroboran que la violencia de la ultraderecha es directa o indirectamente una violencia del capitalismo. Es una de las reacciones violentas que se desatan contra quienes contradicen, perturban o estorban la racionalidad capitalista, su funcionamiento simbólico depurado y pretendidamente universalizable, su lógica autorreferencial y unidimensional, exclusivamente vertical y puramente cuantitativa. Esta lógica de la desigualdad no tolera ninguna excepción o irregularidad. Cualquier obstáculo puede tornarla violenta. Es entonces cuando vemos brotar la ferocidad ultraderechista.

La violencia de la ultraderecha es indicio de lo real del capital. Es lo irracional o lo patológico de la racionalidad capitalista. Es así la otra verdad del capitalismo que se revela sintomáticamente a través de los crímenes de la ultraderecha, entre ellos los campos de concentración en Europa, desde luego, pero también las matanzas de judíos y obreros en Argentina, la persecución contra los chinos en México, las acciones de los escuadrones de la muerte en toda América Latina, las carnicerías de las dictaduras del cono sur.

Los crímenes de la ultraderecha son crímenes del capitalismo. Revelan de un modo sintomático, irregular y perturbador, algo tan común y cotidiano como el aspecto mortífero inherente al capital. Este aspecto

esencial del capitalismo es aquel por el que destruye todo lo vivo en el ser humano y en su mundo natural, en su fuerza de trabajo y en sus materias primas, únicamente para producir algo tan inerte como el dinero.

La producción capitalista de lo muerto a partir de lo vivo gobierna el funcionamiento de nuestro mundo y rige las actividades que realizamos día con día. Cuando trabajamos y consumimos como se dispone que lo hagamos, contribuimos a la sistemática destrucción de la vida por el capital. Participamos todo el tiempo en esta destrucción, pero nos pasa desapercibida. No la vemos, aun cuando nos rodea por todos lados. Aunque nosotros mismos seamos las víctimas, no dejamos de olvidar a cada momento cómo el capitalismo está matando nuestra vida y la del mundo; por eso necesitamos síntomas, como el de la ultraderecha, en los que se revela el aspecto mortífero del capitalismo.

El capital está muerto, pero vive de la vida que absorbe al explotar los recursos naturales, así como el trabajo y el consumo de los seres humanos. De ahí que Marx (2008) haya comparado el capital con un vampiro que está muerto, pero que se mantiene vivo al matar y devorar lo vivo. Tenemos aquí una de las formulaciones más elocuentes del concepto freudiano de la pulsión de muerte por la que lo vivo muere y mantiene vivo lo muerto. Y no hay que olvidar que este mismo proceso también se revela de manera elocuente, como en un lapsus, a través de la consigna sintomática “¡viva la muerte!” que el franquista José Millán Astray heredó a la ultraderecha española (Cercas, 2000: párr. 1). Esta consigna es la misma que actúan, a través de sus crímenes, los escuadrones de la muerte, los regímenes dictatoriales y las demás escenificaciones de la ultraderecha en América Latina. En cada uno de sus crímenes, vemos proclamarse la consigna ultraderechista ¡viva la muerte!, la cual, a su vez, revela sintomáticamente el funcionamiento vampírico del capital que absorbe toda la vida para mantener viva la muerte.

Al final, en lugar del ser humano y de su mundo rebosante de vida, nos va quedando solo el cementerio sobre el que se levanta el capital, el gigantesco tiradero de cadáveres y de otras mercancías ya capitalizadas, el desierto de lo real en el que se despliega lo simbólico. Es el sistema capitalista el que va extendiéndose a costa de todo lo demás. Es algo ciertamente muerto, pero por esto mismo puede funcionar de modo impecablemente simbólico, puramente cuantitativo, unidimensional y universalizable. Este funcionamiento de lo muerto es el que la ultraderecha siempre ha querido para lo vivo. Es el funcionamiento que ya se nos

prescribe al convertir la vida en una simple forma de morir, de perderla, de invertirla en el trabajo y el consumo.

REFERENCIAS

- Adorno, T.W. ([1955] 1986). “Acerca de la relación entre sociología y psicología”, en H. Jensen (comp.), *Teoría crítica del sujeto: Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo dialéctico* (pp. 36-76). México: Siglo XXI.
- Barroso, G. (1937). *Judaísmo, Maconaria e Comunismo*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Borrego, S. ([1953] 2013). *Derrota mundial*. Cochabamba: Casa de Tharsis.
- Cercas, J. (2000). “Muera la muerte”. *El País*, 4 de febrero. Disponible en: https://elpais.com/diario/2000/02/04/catalunya/949630041_850215.html
- Farache, Y. (2016). “No todos somos iguales”. Disponible en: <http://acapulco70.com/no-todos-somos-iguales/>
- Honneth, A. (2007). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. ([1932] 2008). “Historia y psicología”, en *Teoría crítica* (pp. 22-42). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. ([1967a] 2001a). “Première version de la Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole”, en *Autres écrits* (pp. 575-591). París: Seuil.
- Lacan, J. ([1967b] 2001b). “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole”, en *Autres écrits* (pp. 243-259). París: Seuil.
- Lacan, J. ([1971] 2006). *Le séminaire. Livre XVIII. D’un discours qui ne serait pas du semblant*. París: Seuil.
- Martínez Cantú, V. ([1925] 1993). “El oculto y doloso enemigo del mundo”, en R. Pérez-Montfort (comp.), *Por la patria y por la raza. La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas* (pp. 133-148). México: UNAM.
- Marx, K. ([1867] 2008). *El Capital I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Neumann, F. L. (1943). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

El movimiento del 68 mexicano. 50 años de memorias hegemónicas y contrahegemónicas en torno a la violencia política

Yllich Escamilla Santiago*

El pasado 2018 se cumplieron 50 años de los movimientos sociales que sacudieron al mundo, las protestas juveniles se sucedieron en forma casi simultánea por todo el planeta, a los ojos de las clases políticas anquilosadas estas solo podían ser producto del comunismo internacional o del imperialismo estadounidense. Estados Unidos, Francia, Checoslovaquia acapararon la atención mundial, en los países de la periferia ya estaban dadas las condiciones para que se produjeran movimientos similares, México incluido.

La visión del presidente mexicano en turno, Gustavo Díaz Ordaz, era la de gobernar el país de manera patriarcal, aislarlo de la contaminación del mundo exterior, México era un *isloté intocado*.¹ La insubordinación juvenil representó para el sistema político y para su pieza clave, el presidente, un desafío a las figuras de autoridad, por lo que el castigo fue el de un padre que reprende a un hijo desobediente e insolente, y cuya máxima expresión fue la tarde del 2 de octubre de 1968. A partir de esos hechos hubo un silencio casi total, por un lado, el gobierno acalló las voces de reclamo con mano dura, un ejemplo de ello fue el 10 de junio de 1971; por el otro, los participantes del movimiento tardaron en procesar el trauma de la violencia de Estado, la historia estaba ahí, pero hacía falta que la memoria surgiera para dar testimonio y confrontara su pasado reciente.

Este artículo expone ese surgimiento de memorias, que habitualmente se confrontan, también su utilización política y los intentos para institucionalizarlas y crear un discurso idílico que poco a poco forma una

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Así lo mencionó en su IV Informe de Gobierno, el primero de diciembre de 1968.

historia de bronce del Movimiento del 68, dejando de lado, casi sumergidas, las memorias beligerantes y radicales.

EL 68: ¿REFORMISTA, REVOLUCIONARIO O ANTISISTEMA?

El movimiento estudiantil de 1968 tiene múltiples interpretaciones, que van desde lo reformista y cercano al *derechohumanismo*, hasta el revolucionario radical e incluso lo antisistémico. Para poder ubicarnos en los debates sobre la naturaleza del movimiento, debemos partir del hecho de que un movimiento social es una colectividad que aglutina la protesta organizada en aras de cuestionar la legitimidad del Estado o sus políticas de gobierno; situación por la cual, en general, choca con una serie de estructuras dominantes establecidas por el Estado.

El movimiento de 68 se forjó a partir de los abusos físicos y los agravios de los aparatos represivos, como la policía y el cuerpo de granaderos durante los últimos días del mes de julio; la capacidad organizacional de los estudiantes fue la autodefensa de la lucha política, plasmando sus demandas en un pliego petitorio:

1. Libertad de todos los presos políticos.
2. Derogación de los artículos 145 y 145 bis del Código Penal.
3. Desaparición del cuerpo de granaderos.
4. Destitución de los jefes policiacos Luis Cueto, Raúl Mendiola y A. Frías.
5. Indemnización a todos los familiares de fallecidos y heridos desde el inicio del conflicto.
6. Deslindamiento de responsabilidades de funcionarios públicos culpables de hechos sangrientos.

Dichas peticiones no pretendían trastocar el modo de producción ni transformar la estructura del Estado. Sin embargo, un movimiento con los estandartes que enarbolaban los jóvenes estudiantes del 68, sin lugar a dudas lo hacía antisistema, al menos para un régimen autoritario.² En ese sentido, para el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y su sistema

² Mario Stoppino define el autoritarismo como un sistema político en el que “privilegian el aspecto del mando y menosprecian de un modo más o menos radical el del consenso, concentrando el poder político en un hombre o en un solo órgano y restando valor a las instituciones representativas”, véase Bobbio *et al.* (1998: 125).

de partido único —con fachada de democracia— era obvia la amenaza latente que representó ver a miles de estudiantes en las calles que increpaban a la autoridad. Debemos tomar en cuenta que el espacio público estaba reservado única y exclusivamente para las prácticas, usos y costumbres del sistema político mexicano, es decir, para el presidente de la república y el partido oficial.

Una de las características de nuestro 68 fue que tuvo el mayor grado de violencia institucional, incluida la arremetida de los medios de comunicación, y la mayor respuesta radical durante y después del movimiento. Por ende, siempre ha sido un tema complicado de estudiar: la omnipresencia de la censura, autocensura, impunidad de los perpetradores y su grado de responsabilidad, así como el ocultamiento sistematizado de la respuesta radical de los estudiantes ante la violencia de Estado dificultan saber realmente qué sucedió aquel fatídico 2 de octubre.

El poder genera verdades discursivas que a su vez generan falsas verdades; fue el Estado mexicano el que pudo difundir su verdad. En el contexto de Guerra Fría, se construyó un discurso de poder basado en una supuesta conspiración comunista para desestabilizar al gobierno surgido de la Revolución Mexicana; hoy, 50 años después, algunos grupos conservadores mantienen ese mismo discurso, el de la infiltración comunista.

La violencia contra el movimiento del 68 fue una más de las violencias constantes ejercidas por la cerrazón del sistema durante una década y media, como la del henriquismo en 1952; la huelga estudiantil del Instituto Politécnico Nacional (IPN) en 1956; el movimiento magisterial de Othón Salazar en 1958; la huelga ferrocarrilera de 1958-1959; la masacre de Chilpancingo en 1960 —que empujó al normalista Genaro Vázquez a optar por la lucha armada—; el asesinato de Rubén Jaramillo en 1962 en Morelos; el movimiento de los médicos de 1964-1965; la represión estudiantil de 1966 en la Universidad Nicolaíta; en 1967 de nuevo en Guerrero, la masacre de Atoyac, que llevó al maestro Lucio Cabañas a irse al monte para formar una columna guerrillera.

Con estos antecedentes podemos interpretar que la naturaleza del sistema era reaccionar de manera violenta frente a este inusitado movimiento social urbano, pero era también de esperarse que, por el contexto mundial y el local, los jóvenes estudiantes del 68 iban a responder a la violencia con la violencia, sobre todo quienes provenían de extracciones bajas y que tuvieron como casa de estudios el Politécnico, es decir, hubo un instinto nato de violencia de clase.

Un sector del movimiento, el más radical, vio en los combates callejeros una etapa prerrevolucionaria, una posibilidad de insurrección latente y que con la violencia desatada en Tlatelolco debería evolucionar a un grado de mayor organización militar, la guerrilla. El nacimiento de la guerrilla urbana en México no fue un acto reflejo de lo sucedido a lo largo del 68, sino el cúmulo de agravios mencionados.

MEMORIAS CORRECTAS E INCORRECTAS.

INSTRUMENTALIZACIÓN DEL RECUERDO

Me gustaría enfatizar que los combates callejeros y la defensa de las escuelas, sobre todo las del Politécnico, fueron muy violentos y constantes desde julio hasta septiembre; los jóvenes respondieron eficazmente a la violencia desatada por el gobierno de Díaz Ordaz; los estudiantes pudieron organizar resistencias prolongadas y mantener a raya al cuerpo de granaderos, a tal grado que el ejército tuvo que hacerse cargo del conflicto. Y a pesar de ello, existe un ocultamiento casi sistemático de estas memorias rebeldes e insurrectas, que desdibuja las resistencias, para marginalizarlas u ocultarlas con el fin de mostrar una memoria hegemónica venida desde el discurso ciudadanizante.³

La memoria ciudadanizada del movimiento dibuja a un estudiantado inerte, sin posibilidad de autodefensa, y niega así la memoria insurrecta de aquellos jóvenes combatientes del 68 que lograron convertir las escuelas en verdaderos fuertes, la de las barricadas que fueron muchas veces infranqueables, la de las bombas molotov, la de las autodefensas que provocaron un escenario de pre-insurrección popular y lograron incluso articular resistencias barriales para formar las primeras células guerrilleras urbanas. Hay una visión reduccionista de la memoria del 68, que es limitar el movimiento al acontecimiento de la masacre del 2 de octubre, lo cual representa un error epistemológico. El movimiento del 68 no culmina esa noche sangrienta, por el contrario, se abre una gran coyuntura que va del 22 de julio de 1968 y cierra el 10 de junio de 1971, aquí la constante es la cara autoritaria del régimen y su resolución de conflictos: la fuerza y la violencia de Estado.

³ Resulta interesante que para este 50 aniversario Gilberto Guevara Niebla, ex militante del movimiento y miembro del Consejo Nacional de Huelga (CNH), haya publicado el libro *1968 explicado a los jóvenes*, editado por el Fondo de Cultura Económica, texto en el cual desarrolla un capítulo entero para detallar la ocupación militar de Ciudad Universitaria el 18 de septiembre y nunca menciona las batallas de los jóvenes del IPN en el Casco de Santo Tomás y Zacatenco los días 23 y 24 de septiembre.

La memoria histórica del movimiento ha sido reproducida con gran pureza moral, estudiantes impolutos, indómitos, paradigmáticos, es la memoria del 68 presentada como políticamente correcta. Esta memoria idílica expone a jóvenes eufóricos cercanos al *hippismo*, a una masa desorganizada sin posibilidad de tomar iniciativas ante la represión, nos muestra un 68 con vocación al martirologio. Dicho abordaje presenta la idolatría y el culto a una lucha políticamente correcta.

La construcción de la memoria civilista del 68 se volvió hegemónica, algunas élites académicas monopolizaron el tema, en ocasiones bajo el falso discurso del rigor, y silenciaron otras voces consideradas de escaso valor intelectual. La visión idealizada del movimiento es un argumento para la presentación minimalistas de la historia, como la de Enrique Krauze, que exalta la fealdad de Díaz Ordaz y deja de lado los problemas estructurales que dieron pie al surgimiento de personajes como Echeverría, Nazar Haro y Gutiérrez Barrios, entre otros. El minimalismo del 68 invisibiliza todas las violencias sistémicas que rodearon la lucha estudiantil, la exaltación del 68 como esa “fiesta de la democracia” descontextualiza la aparición de la guerrilla como respuesta a esta violencia primigenia y difumina la participación y responsabilidad del Estado en las desapariciones forzadas, homicidios y torturas durante la Guerra Sucia.

La memoria hegemónica del 68 resulta inocua, no toca al sistema, sino a algunas piezas como el presidente, el secretario de Gobernación, el secretario de la Defensa, el Estado Mayor presidencial; es decir, el sistema se blindo a sí mismo y personifica la brutalidad de la violencia. Es aquí donde se encuentran las trampas de la memoria, evocarla desde estas perspectivas nos lleva a una historia de bronce de los sesentayocheros frente al mal personalísimo de los actores protagónicos de la represión.

Si hay una memoria del movimiento presentable y correcta, ¿cuál se oculta? Para este planteamiento se debe entender que la historia de la izquierda en el México del siglo xx está marcada por el 23 de septiembre, fecha llena de simbolismos, apropiaciones y coincidencias históricas cuya única linealidad es la constante represión. El 23 de septiembre de 1956 el ejército desalojó violentamente de los dormitorios a los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional que estaban en huelga en demanda de mejores condiciones, el 23 de septiembre de 1965 fue la fecha del frustrado ataque militar al cuartel militar de Ciudad Madera, Chihuahua, ese día fue casi aniquilado el Grupo Popular Guerrillero; sin embargo, sus remanentes se vincularían a las consecuencias de la masacre del 2 de octubre;

el 23 de septiembre se llevó a cabo la resistencia de los alumnos del Poli contra la policía, los granaderos y el ejército en las instalaciones del Casco de Santo Tomás, batalla que se extendió durante 12 horas. El nacimiento de la guerrilla en México en su concepción socialista se produjo a partir del ataque al cuartel en Madera, pasando por otros agravios como la violencia desatada contra los estudiantes del 68, en esta visión martiroológica de la violencia política, fue la suma de varios grupos guerrilleros, incluidos los sobrevivientes de Chihuahua, que dieron nacimiento en 1973 a la Liga Comunista 23 de Septiembre.

Luego entonces, ¿qué memorias del 68 vemos? ¿La memoria de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con un sentido cívico y democrata? ¿La memoria rebelde y subversiva del IPN? ¿La romanizada de la Ibero? ¿Cuál memoria nos dejan ver?

La memoria institucionalizada del movimiento de 68 fue tomada como un canon para los movimientos sociales subsecuentes, el del Consejo Estudiantil Universitario (CEU) en 1986 fue heredero de esa tradición del 68, no fue así con la organización del Consejo General de Huelga en 1999, que fue presentado por los medios de comunicación y los intelectuales de derecha como la antítesis de lo políticamente correcto.

En ese sentido, se idolatra el movimiento en abstracto, porque conlleva un pensamiento moderado y conservador en las directrices de las luchas estudiantiles; ejemplo de esto se pudo ver en la marcha del 7 de septiembre de 2018 en protesta por el ataque *porril* en la plaza de Rectoría; no está de más repetirlo, es la misma consigna de hace 50 años; quienes exigieron castigo a los agresores y optaron por la pinta de paredes fueron señalados como porros, infiltrados y provocadores. ¿Podemos pensar en un 68 sin las pintas callejeras?

EL 68 COMO UNA ETAPA PRERREVOLUCIONARIA

El movimiento del 68 presenta un gran problema, la idolatría y el culto a una lucha presentada como políticamente correcta. Los combates callejeros del 68 mexicano fueron los más violentos de todos los movimientos de ese año, el movimiento estudiantil respondió eficazmente a la violencia institucionalizada y el ejército intervino.

La idea de la insurrección iba cada vez más de la mano con el movimiento, comenzaban abiertas simpatías entre grupos guerrilleros y activistas, así lo muestra un impreso de la Prepa 6 fechado en agosto: “Pueblo de México. A la verdadera revolución”. Analiza la situación de explota-

ción que había sufrido el pueblo durante siglos, por lo que “hay que hacer una verdadera revolución derrocando al gobierno”. Da como ejemplos a Genaro Vázquez Rojas y al grupo guerrillero Arturo Gamiz de Chihuahua (Olivera, 1992: 26-27).

En ese sentido, también hubo simpatía de la guerrilla de Genaro Vázquez al movimiento, como lo menciona en el comunicado del primero de septiembre de 1968:

El Movimiento Estudiantil está vinculado a la Lucha de Clases en el País, siendo obligación de los revolucionarios alertarlos acerca del camino correcto a seguir [...] la conducta de los revolucionarios ante el combate de los estudiantes asuma un criterio analítico y de mayor atención [...] tres fueron en esencia las directivas propuestas por nuestra fuerza revolucionaria, a saber: PRIMERA: Profundizar la lucha estudiantil e integrarla con el Movimiento Revolucionario Popular. SEGUNDA: Deslindar los campos de lucha e integrar una Dirección Política común a las fuerzas revolucionarias, y TERCERA: Crear una organización de Combate Armado (Flores, 1979: 129-132).

La idea de la autodefensa en el 68 casi siempre era de los grupos políticos más organizados y radicales, caso concreto el de Lacandones, un desprendimiento de la Liga Comunista Espartaco. Su trabajo político nació en el IPN y se extendió en la UNAM, así como entre algunos ferrocarrileros y obreros de la Olivetti. Uno de sus dirigentes, Carlos Salcedo, testimonió que sí comenzaban a estar armados, aunque tenían la orden de que en actos públicos no podían estarlo. Jorge Poo, Lacandón también, mencionó que: “Hay brigadas que buscan cómo responder, se consigue una pistola y con ella se llevan a cabo requisas de armas entre aquellos tradicionales veladores” (Aréchiga, 1998: 129).

El germen de la guerrilla ya estaba en el país, recordemos las guerrillas de Chihuahua y Guerrero. El caso del Movimiento Acción Revolucionaria (MAR) es paradigmático, la idea de la lucha armada surgió dos años antes del movimiento de 68 e incluso, antes de esa fecha ya tenía la intención latente de las armas, en algunos impresos de la Facultad de Ciencias Políticas, a través de un “COMITÉ COORDINADOR PARA LAS ACCIONES REVOLUCIONARIAS”, se expresaba: “comité coordinador para las acciones revolucionarias. ¡Romper con el legalismo! Nuevas formas de lucha para los estudiantes revolucionarios, abril de 1968”. Avisa que en caso de represión se actuaría de acuerdo con la concepción guerrillera que da Mao (Olivera, 1992: 43).

Las dos figuras más emblemáticas de la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S), Raúl Ramos Zavala⁴ e Ignacio Salas Obregón (Oseas),⁵ hicieron un análisis sobre la necesidad de la revolución armada, con base en la experiencia del 68, ambas ideas plasmadas en dos textos: *El tiempo que nos tocó vivir*, escrito por Ramos en 1970 (y publicado en 2003) y *Cuestiones fundamentales del movimiento revolucionario*, de 1974, escrito por Salas Obregón (y publicado en 2003). En su origen, ambas visiones son convergentes, pero conforme se desarrolla el análisis, podemos darnos cuenta de que se distancian, Ramos enfatiza la necesidad de la autodefensa, de la politización de la masa a través del núcleo armado y de la necesidad de un órgano de unidad revolucionaria; en cambio en Oseas, su visión del 68 es militarista, ya que se refuerza con la experiencia del 10 de junio, para él la insurrección ya estaba germinada.

En *El tiempo que nos tocó vivir*, Ramos escribió que los combates en los que se vieron inmersos los estudiantes brindaron una gran experiencia revolucionaria sensibilizadora, sin embargo, no se planteó, ni en la izquierda ni en el Partido Comunista Mexicano (PCM), el “qué hacer” ante la represión; la crisis al interior de la izquierda, derivada de las posturas en los grandes bloques comunistas, generaron en las organizaciones una incapacidad de revolución sólida, y fue el espontaneísmo y la explosividad del movimiento su mayor defecto (Ramos Zavala y Gámiz, 2003: 12-14).

Más adelante en su análisis resalta la sorpresiva aparición del movimiento, situación que tomó desprevenidos al gobierno y a las izquierdas, por lo cual: “la acción de las masas en México deberá encontrar entre los grupos revolucionarios a un conductor y orientador de sus luchas” (Ramos Zavala y Gámiz, 2003: 7). Raúl Ramos deja ver la crítica y ruptura con el PCM, en la que va implícita la afirmación de la construcción de un nuevo organismo revolucionario; en ese tránsito es necesaria la autodefensa, pero el núcleo debe estar inserto en el movimiento de masas.

El núcleo de autodefensa se encuentra dentro de la masa, según su visión, debe ser un detonador de la conciencia política, para que el nú-

⁴ Raúl Ramos Zavala no fue propiamente miembro de la LC23S, murió en un enfrentamiento el 6 de febrero de 1972, casi un año antes de la fundación de la organización. Sin embargo, se reconoce su papel para la unificación de los grupos armados en el país.

⁵ Ignacio Salas Obregón provenía de la vertiente católica militante, se circunscribió a Los Procesos. Tras la muerte de Raúl, David u Oseas, asumió la dirección de la organización, primero como La Partidaria y después como la LC23S; fue apresado, desaparecido y ejecutado en 1974.

cleo sea una “avanzadilla armada del movimiento revolucionario” (Ramos Zavala y Gámiz, 2003: 56). Al cierre de su texto se hilvana la necesidad de la guerrilla, que es parte fundamental para la existencia de la Liga y su perfil ideológico de examinar, redefinir y unificar.

Examinar y redefinir implican ir de la lucha política a la estrategia armada, como consecuencia de la burocratización del PCM; para Raúl el punto auténtico de los cambios al interior es la decisión colectiva; para él existía la necesidad de la redefinición política, de las formas de lucha y de la instrumentalización de la autodefensa. La perspectiva de Ramos Zavala iba contra el dogmatismo y la ortodoxia de los partidos comunistas, eso le permitió una visión frentista, por decirlo de algún modo:

Existe en el país una clara tendencia unificadora de opiniones. Para ello tenemos indicadores suficientes, tales como el Grupo Comunista Internacional (trotskista): así como los católicos que sostienen un proyecto revolucionario auténtico (camilistas, guevaristas, etc.) [...] Este proceso de afirmación revolucionaria no ha sido sencillo. Todo lo contrario; ha sido resultado de luchas internas y aproximaciones sucesivas hacia planteamientos comunes, derivados de la necesidad de operar cambios reales de acción y concepción de la izquierda revolucionaria en México. El efecto catalizador de este proceso indudablemente lo ha sido la acción de 1968 (Ramos Zavala y Gámiz, 2003: 61).

En *Cuestiones fundamentales del movimiento revolucionario* (también llamado *Manifiesto al proletariado. Liga Comunista 23 de Septiembre*), Salas Obregón vio el movimiento del 68 como una huelga política y una ofensiva no generalizada contra la burguesía, pero con tendencias a la guerra civil (Salas, 2003: 53-57). Los enfrentamientos de los estudiantes contra la policía y el ejército fueron muestra de que la huelga política del 68 (tal como lo dice el propio Oseas) era el embrión de la huelga general y el embrión de la guerra de guerrillas (Salas Obregón, 2003: 59).

Si el movimiento del 68 era una huelga política, sus protagonistas eran proletarios, de acuerdo con la teoría de la universidad-fábrica, lo que sentaría las bases para generalizar los hostigamientos al Estado burgués. Oseas pone énfasis en los combates callejeros, para él, lo vivido en ese año eran actividades militares de una guerra de guerrillas embrionaria.

En este contexto la manifestación política se convierte indefectiblemente y cada vez más en una actividad militar. De este modo la manifestación pacífica se transforma en combate de calle, el mitin masivo da paso

a los mítines relámpago, las operaciones militares defensivas a las operaciones militares ofensivas y a las operaciones militares como actividad de agitación y propaganda (propaganda armada en el sentido vietnamita).

La estrategia comunicacional de los mítines relámpago del 68 fueron el referente de Oseas para la estrategia que aplicó la Liga en su propaganda armada denominada *repartizas*, que fue el modo de dar a conocer su órgano de difusión, el *Madera. Periódico Clandestino*. La huelga política que Oseas vio en el movimiento fue la de una posible insurrección general, esquema militar que se trató de implementar en 1974, en Sinaloa, en el llamado “Asalto al Cielo”.

¿Desde dónde escribían Raúl Ramos e Ignacio Salas Obregón?, Raúl se encontraba en un proceso político post-68, semiclandestino, pero con cierta posibilidad para discutir y consensar con otras organizaciones venidas de la represión. En cambio, Ignacio escribió desde la clandestinidad de la guerra, desde el ostracismo, desde una organización que, a un año de fundada, había sido golpeada duramente, los contextos espacio temporales son fundamentales para el desarrollo de dichos pensamientos.

¿RUMBO A LA HISTORIA DE BRONCE?

En el marco de las transiciones latinoamericanas y el discurso de la democracia electoral, México comenzó a construir una memoria que configuraba el movimiento del 68 como parte de esa “fiesta de la democracia”. Fue en 1997 cuando se inició lo que en su momento los analistas llamaron “transición”; en las elecciones intermedias el PRI perdió la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados; en el otrora Distrito Federal por fin hubo elecciones, las cuales fueron ganadas por el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), considerado en ese entonces como de izquierdas y que aglutinó a la disidencia del proyecto nacionalista del PRI, partidos comunistas y socialistas y otras expresiones de la izquierda mexicana.

Durante el gobierno de Cárdenas, se conmemoró el 30 aniversario del movimiento estudiantil del 68. Surgió entonces un discurso memorístico y sin fondo, el de la epopeya democrática frente al sistema autoritario, el día 2 de octubre de 1998 comenzó el ritual del minuto de silencio en la capital del país, el izamiento de la bandera nacional a media asta en el Palacio de Gobierno; en ese ambiente transicional, fue en las televisoras de Televisa, Canal 11, Canal 22 y Canal 40 donde se difundió ese discurso ciudadanizado y democrático del 68.

La memoria *correcta* del movimiento se vio confrontada por la disrupción de un actor colectivo que estaba siendo agraviado por el embate neoliberal y la tentativa de la privatización de la educación superior en la UNAM. El 20 de abril de 1999, el rector Barnés de Castro promulgó una serie de reformas que ponían en riesgo la gratuidad de la educación en la Máxima Casa de Estudios; esta nueva generación de jóvenes creció en la crisis y la devaluación, con los magnicidios entre la clase política y con el surgimiento de una guerrilla cuyo origen databa precisamente del 68, la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); la guerrilla chiapaneca pronto dominó la escena política e influyó a miles de jóvenes que no comprendían aún las implicaciones de la caída del muro de Berlín y el naciente mundo unipolar.

La generación de la huelga de 1999-2000 en la UNAM entró en escena enarbolando en general la misma bandera que la generación del 68, la lucha contra el autoritarismo. Con poca formación política del grueso de los huelguistas y sí mucha irreverencia, sus acciones trastocaron el dictamen de las buenas formas de hacer política; si bien la huelga del 86 tuvo todo el beneplácito de los sesentayocheros, quizá porque muchos de sus hijos pertenecieron a ese movimiento, más de un protagonista del Comité Nacional de Huelga estigmatizó y desdeñó el movimiento de 1999. Estos jóvenes en lucha fueron presentados como la antítesis del 68, a tal grado que se aplaudió la ocupación de Ciudad Universitaria por parte de la recién creada Policía Federal Preventiva (PFP), cerca de mil jóvenes estudiantes fueron encarcelados.

Con el primer gobierno de alternancia en el poder, el PRI dejó la presidencia después de casi 80 años. El presidente, de la oposición de derecha (PAN), Vicente Fox, como parte de este marco de justicia transicional, y un sector muy activo de la sociedad así como organismos de derechos humanos, exigieron la creación de un instrumento para saber la verdad e impartir justicia sobre crímenes del pasado reciente; en 2002 se creó la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) para investigar y exponer la actuación de los gobiernos de Díaz Ordaz, Luis Echeverría y José López Portillo en materia de violaciones de derechos humanos y cuyo Informe Histórico fue presentado en 2006 para contribuir a los posibles juicios.

La controversia del Informe, basado en el encuadre histórico, la investigación de archivo y testimonios, tuvo un primer revés, ya que salió a la luz el famoso Informe filtrado, que contrastó con el Informe que el gobierno

presentaría; omisiones y cambios de términos relevantes para la aproximación a una justicia transicional. Este fue uno de los grandes fracasos de la administración del panista Vicente Fox. Su sucesor, Felipe Calderón, quien llegó a la presidencia de manera muy cuestionada, sin pena ni gloria desapareció la Fiscalía: para el procurador Daniel Cabeza de Vaca había cumplido ya su objetivo. Mientras tanto, los perpetradores de los crímenes del pasado reciente, incluido el 68, siguen muriendo en la impunidad.

El Comité del 68, encabezado por Raúl Álvarez Garín hasta su muerte en septiembre de 2014, fue la organización clave en la logística para la conmemoración de la marcha luctuosa del 2 de octubre. Entre otras acciones han estado las exigencias de justicia y escraches o funas al estilo argentino y chileno a las afueras de las residencias de ex presidentes y presuntos torturadores. Para el 40 aniversario, el Comité del 68 publicó una serie de diez tomos titulada *México: Genocidio y delitos de lesa humanidad 1968-2008*, en los cuales se abordaron temas como la criminalización de las víctimas en el 68, la imprescriptibilidad del genocidio, imputaciones y justicia internacional, el caso del 10 de junio de 1971, la militarización, el libro de Adela Cedillo sobre los orígenes del EZLN, la represión en Oaxaca en 2006 contra miembros de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y, por supuesto, el Informe Histórico presentado a la sociedad mexicana por la Femosp. ⁶

La última acción del Comité del 68 fue la realizada en la marcha del 2 de octubre, en el 50 aniversario. En una performance y actos lúdicos transportaron una cabeza gigante de Díaz Ordaz, al llegar a la altura de la calle de Madero sacaron de su interior una estructura de metal cuya base tiene ocho piezas de mosaico con dos fotografías del ejército, una en el Zócalo y otra en Tlatelolco, y la leyenda: “¡Ni perdón, Ni olvido! 50 años de impunidad, ¡Castigo a los culpables!”; en el cuello de la estructura dice 2018 y se pudo leer: “Nuestra lucha no claudicará jamás!”, debajo “¡Venceremos!”; en la parte superior el logo rojinegro del Comité con la paloma blanca.

CONSIDERACIONES FINALES SOBRE ALGO INCONCLUSO

La memoria hegemónica ciudadana del 68, que incluye a sectores de la izquierda renegados, instituciones educativas y gobiernos progresis-

⁶ Aprovecho este espacio para agradecer al Comité del 68 por su apoyo al solicitar para consulta e investigación la colección mencionada.

tas, nos invita a olvidar y extirpar la parte subversiva del movimiento. La memoria incomoda del 68 ha sido relegada a los subterráneos por la historia oficial del 68. Es necesario y verdaderamente sano para el país entender que el movimiento del 68 fue un catalizador de la lucha armada en ciertos contextos geográficos del México del siglo xx. Visibilizar estas memorias insurrectas nos permite reiterar que la violencia del régimen ha sido una constante; negar estas memorias rebeldes es ocultar el surgimiento de la guerrilla e invisibilizar la Guerra Sucia.

La memoria del 68 es transversal e intergeneracional, es tan potente que recordar y repudiar la violencia de esos años tuvo como consecuencia la masacre de Iguala y la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa. La memoria debe persistir para confrontar e interpelar y exigir verdad y justicia.

REFERENCIAS

- Aranda, A. (1979). *Los cívicos guerrerenses*. México: Luysil.
- Aréchiga Robles, R. (1998). *Asalto al Cielo. Lo que no se ha dicho del 68*. México: Océano.
- Bobbio, N., N. Mateucci y G. Pasquino (1998). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Díaz Ordaz, G. (1968). *Cuarto informe presidencial*. Disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1968_87/Mensaje_del_Cuarto_Informe_que_rindi_al_H_Congreso_293.shtml
- Evangelista Muñoz, A. (2011). “La toma del Casco de Santo Tomás”. *Re-incidente: Historia, Economía, Sociología, Ciencias y Otras Cosas*, 2(22).
- Femospp, Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (2008). *Informe histórico presentado a la sociedad mexicana* (t. IX). México: Comité 68 Pro Libertades Democráticas A.C.
- Krauze, E. (1997). *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)*. México: Tusquets.
- Meyer, L. (2013). *Nuestra tragedia persistente. La democracia autoritaria en México*. México: Debate.
- Montemayor, C. (1999). *La guerrilla recurrente*. México: UACJ.
- Montemayor, C. (2000). *Rehacer la historia. Análisis de los nuevos documentos del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco*. México: Planeta.
- Montemayor, C. (2010). *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*. México: Debate.

- Olivera, L. (1992) *Impresos sueltos del movimiento estudiantil mexicano, 1968*. México: UNAM.
- Poniatowska, E. (2001). *La noche de Tlatelolco*. México: Era.
- Ramos Zavala, R. y A. Gámiz (2003). *El tiempo que nos tocó vivir... y otros documentos de la guerrilla en México*. México: Editorial Huasipungo.
- Salas Obregón, I. (2003). *Cuestiones fundamentales del movimiento revolucionario o manifiesto al proletariado*. México: Editorial Huasipungo.
- Scherer García, J. y C. Monsiváis (1999). *Parte de guerra, Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia*. México: Aguilar.

Mercancía y violencia:

Algunas hipótesis en torno al despliegue contemporáneo del capital

Jaime Ortega Reyna*

La época que Karl Marx vivió y en gran medida teorizó se encuentra superada en algunos de sus principales componentes. No nos referimos con eso al horizonte de explotación de la fuerza de trabajo, piedra angular de la denominada concepción materialista de la historia y que podemos reconocer aún como la lógica articuladora de la racionalidad del mundo social moderno a pesar de las variaciones acaecidas en la historia. Por el contrario, aludimos a un conjunto amplio de elementos “culturales” que están superados precisamente como resultado a la existencia de dicha lógica: en específico y de manera central a la puesta en crisis de cualquier idea de *progreso*. De manera sucinta podemos anunciar que el proyecto moderno que auguraba una época de esperanzas logradas con base en el avance técnico se ha visto configurado como su antípoda, a raíz de la permanencia del conjunto de lógicas sociales que permiten la explotación del trabajo humano.

Así, el progreso fue la ideología prevaleciente de las clases dominantes (en lo económico) y gobernantes (en lo político) durante más de un siglo. El progreso se convirtió en el eje articulador de sus aspiraciones, deseos, realizaciones e institucionalizaciones, tanto en la dinámica cada vez más penetrante del Estado, como en los motivos de gran parte de la sociedad a partir de los múltiples procesos de modernización (la urbanización, la expansión del consumo, etc.). Esto a pesar de encontrar severos baches, como el de la Guerra de los Treinta Años que cubrió a Europa y gran parte del mundo colonial.

* Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

La crisis del progreso es producto de la desmedida competencia mercantil que deviene en formas capitalistas y monopólicas, pues estos elementos han logrado abatir cualquier ideal de resarcir los daños producidos en el cuerpo social. Así, la crisis de cualquier idea o programa que busque ser la encarnación del progreso se encuentra, de hecho, en la liberación de un conjunto de fuerzas productivas que no han sido contenidas ni reguladas por alguna otra fuerza mayor, como podría ser el Estado u otra forma de comunidad política. Son el mercado y sus fuerzas los que destrozan cualquier posibilidad de que aquel programa se realice.

Desde el horizonte teleológico que suponía la idea progreso, como producto directo de la técnica potencializada de manera contundente desde el siglo XIX, debería de habernos colocado en un mundo con niveles reducidos de violencia y proceder a erradicar las principales consecuencias de la explotación o, al menos, situarnos en un horizonte donde la regulación de la sociedad permitiera contener desbocados instintos, pulsiones y fuerzas que socavarán a la propia sociedad.

Aquel glorioso horizonte pronto se fue desvaneciendo: el edificio de la razón se colapsó y se desmoronó lentamente, cayendo sus pilares sobre grandes segmentos de la sociedad, incapaces de encontrar un resguardo en el Estado. Si en el siglo XIX los seres humanos podían soñar con aspirar a una vida más tranquila, apacible y ordenada; desde el comienzo del siglo XX quedó claro que aquel horizonte no se cumpliría y que rápidamente se alejaría aquella ensoñación: la centuria pasada ha sido una de las más violentas, desgarradoras y costosas para todas las formas de vida. Los seres humanos del siglo XXI no solo no podemos esperar una vida más tranquila o apacible, sino que debemos prepararnos para una permanente crisis, que tiene como correlato el aumento de la violencia.

El concepto mismo de crisis quedó cuestionado y tuvo que ser reformulado para ampliarse a grados inimaginables. Si en el pasado esta era un lapso en el que las fuerzas se reordenaban para continuar la marcha de la vida social o bien era la “oportunidad” para replantearse el orden social mismo, en la actualidad la palabra remite más a un conjunto de fuerzas que aparecen de forma incontrolable y permanente: la crisis ambiental, por ejemplo, causa guerras por el agua o el petróleo, irresolubles en el estado actual de la sociedad cuyos niveles de consumo son desiguales y desmesurados. Estas no solo no parecen ser evitables, sino que se imponen como el destino inmediato ante numerosos pueblos del mundo. También podemos pensar en la denominada crisis económica, producto

de la implantación del neoliberalismo hace ya casi cincuenta años, que somete a las sociedades a diversas formas de precariedad, falta de empleo y en general a una vida dedicada al endeudamiento (Jappe, 2012; Lazzarato, 2013); en donde el horizonte anterior que permitía gozar de derechos, estabilidad y salarios altos parece hoy una utopía.

Lo que anima este texto es precisamente preguntarse qué fue lo que permitió el despliegue de las fuerzas mercantil-capitalistas para lograr erosionar lo que parecía su destino en la época del programa ilimitado del progreso y que, por el contrario, transcurriera por la vía de profundizar la laceración del cuerpo social, al ser una potencia que destruye incluso los requisitos indispensables para la propia riqueza: el ser humano y la naturaleza. Con esto queremos establecer marcos para pensar la que se ha convertido en una situación límite: nos referimos al drama actual que vive México. La nación ha quedado sometida a los embates de fuerzas que, escudadas bajo el parapeto de lo mercantil-capitalista, han posibilitado un gran negocio a cambio de una profunda destrucción del cuerpo social.

Este último ha quedado lastimado y lacerado. Sus heridas son muy profundas. En el caso de México, la aspiración permanente por la modernidad y la conquista del progreso reducido a las variables económicas, pronto devino en una forma sangrienta y brutal de despliegue de las fuerzas del capital. El cuerpo de la nación quedó lastimado cuando el débil edificio del desarrollismo y la modernización finalmente se vinieron abajo. El orden del mercado es el desorden profundo de la nación (San Juan, 2016).

RELACIONES SOCIALES: ABSTRACCIÓN, EXPLOTACIÓN Y DOMINACIÓN

Karl Marx nos presenta en su obra *El Capital* la fotografía más precisa del conjunto de relaciones sociales que los seres humanos han desarrollado en el último tramo de su historia, quizá el más intenso en cuanto a saber acumulado y puesto a disposición de una gran parte de la sociedad. Si bien es apenas un segmento muy breve de la historia de los seres humanos, el despliegue del capitalismo ha sido intenso, pues en él se han elevado tanto las capacidades productivas como un requerimiento mayor de satisfacción de necesidades cada vez más complejas y difíciles de solventar. Parecería que, pensando en sus últimas consecuencias, el capital no es sino la *razón que produce necesidades de manera infinita*, cada vez más elaboradas y complejas. Nuevas necesidades es lo único que el capital no puede dejar de producir.

El ejercicio de pensamiento realizado por Marx consistió en ofrecer un trabajo de crítica frente a un conjunto de determinaciones que actúan en la sociedad moderna. Por crítica entendemos el proceso de esclarecimiento conceptual de las condiciones de posibilidad de la producción y su reproducción de manera indefinida. La de Marx no es una crítica ética ni moral, sino un discernimiento de la especificidad de las relaciones sociales en cuanto que estas se vuelven necesarias, obligadas y en permanente transformación.

Según la exposición hecha en *El Capital*, las principales relaciones sociales de la época tienen un conjunto de características que son perdurables, independientemente del tiempo y del espacio, por eso resulta posible seguir apelando a la obra de Marx como un prisma para leer nuestro tiempo. No se trata de una actualidad vacía o de convencimiento militante de algún tipo, sino de una potencialidad, la cual permite el trabajo teórico, en tanto descripción general de las más importantes determinaciones de lo social. O para decirlo con mayor precisión, el tiempo y el espacio dotan de especificidad a un conjunto de elementos que transitan en las relaciones que los seres humanos tejen incesantemente entre ellos.

La primera característica es que estas relaciones sociales son de tipo necesario, es decir, no son producto de la elección voluntaria, ni un acto casual, ni tampoco enteramente contingente. Se trata de la “férrea necesidad” que estas imponen a los seres humanos; estos últimos, en principio, no tienen otra opción más que someterse a ellas y aun cuando las cuestionan o se rebelen ocasionalmente, siguen viviendo en ellas, por ellas y para ellas, durante un gran tiempo. Dichas relaciones no se pueden romper en cualquier momento ni colocar en suspenso de manera arbitraria. Antes de ser pensadas, son vividas: los seres humanos las habitan de manera cotidiana, se forman y actúan en ellas.

Un siguiente elemento es que las relaciones sociales son abstractas, es decir, se imponen como mediaciones entre seres humanos a partir de elementos no materiales, desplazando así una relación directa, cuerpo a cuerpo o cara a cara. *El tiempo de trabajo* establecido en la producción, por ejemplo, es un elemento abstracto, impuesto por los propios seres humanos a ellos mismos, pero cuyo contenido descansa en la propia sociedad: en la invención del tiempo, es decir, de una medida social con respecto a la cual se mide el resto de la producción. Es a partir de un objeto que determina con precisión el ritmo de la vida de los seres humanos y quienes lo aceptan como una medida social. Marx desarrolla esta idea con precisión en el capí-

tulo primero de *El Capital*, en donde descubre que el trabajo tiene una doble modalidad, en cuyo centro se encuentra la noción de tiempo de trabajo abstracto. Refiriéndose a esto dice Bolívar Echeverría “todo es cuestión de tiempo” (2017: 147), enunciado aparentemente lacónico, pero que condensa una multiplicidad de anudamientos que determinan las relaciones, las formas de convivencia y hasta las aspiraciones más profundas e íntimas.

Esto es importante aclararlo, pues Marx define por un lado la centralidad de la medición del tiempo de trabajo y por el otro la aparición del trabajo abstracto, en tanto elemento que elude la dimensión concreta de la actividad y la reduce a una cuantificación. Por lo tanto, la noción más importante para la crítica es la de *tiempo de trabajo abstracto*, pues remite tanto a la actividad humana (el trabajo humano que modifica la naturaleza) pensada para la producción de objetos intercambiables (la mercancía) y la concomitante medición de dicha actividad a partir de un registro preciso, claro y repetitivo.

Con el paso del tiempo los seres humanos desarrollan otro tipo de relaciones sociales cada vez más abstractas: el dinero es la máxima expresión de estas. En el dinero, en tanto abstracción, se pueden solventar todas las necesidades concretas y específicas, cualquier objeto es intercambiable a partir de él. Las distintas formas del dinero operan como mediadores en buena parte de la historia humana, pero en la era del capital pronto es un fin en sí mismo. De tal manera que el capital aparece en un primer momento como la posesión de dinero capaz de intercambiarse en el mercado. Su carácter abstracto potenciará la productividad, al no quedar anclado el intercambio a la especificidad de trabajos ni de objetos. La abstracción dineraria y su capacidad de universalizar el intercambio es lo que proyecta esa ampliación tan poderosa de las capacidades humanas, llevándola a extremos inimaginables. Pero, si eso fue posible, se debe a que el trabajo pudo ser abstraído en su consideración como gasto de energía humana cuantificable.

La superioridad de la forma abstracta del dinero ha tenido distintos niveles. Desde la sustitución de elementos que funcionaban como equivalente contingente hasta la emergencia en el siglo XVI de metales cuya maleabilidad permitía su acuñación como moneda. En el último tránsito del siglo XX hemos presenciado la emergencia del dinero no físico como punto máximo de la dimensión abstracta. Pero independientemente de sus formas corpóreas o virtuales, el dinero es abstracto porque permite vincular los trabajos concretos y específicos de una forma abstracta para

poder realizar el intercambio entre ellos. La universalidad del equivalente supone una revolución en la socialidad humana, pues equipara los trabajos, por muy distintos que sean, así como las mercancías, independientemente de su contenido. No por nada un autor contemporáneo ha denominado este proceso como *crédito o muerte*.

De esta manera, los seres humanos se conectan, son socializados con plenitud a partir de este tipo de relaciones sociales. Dichas relaciones se convierten, poco a poco, en universales y necesarias, o quizá, para decirlo con mayor precisión, tienen una pretensión permanente de ser universales y necesarias. Esta situación permite que el intercambio mercantil sea la fuerza que dinamiza el conjunto de las relaciones sociales propias de la sociedad moderna. El trabajo, como concepto, adquiere una tonalidad distinta a partir de la universalización del intercambio mercantil: ya no es la actividad humana sin determinaciones exógenas, por el contrario, es el mercado el que distingue y premia la actividad humana. Para decirlo de otra forma, no es la especificidad, precisión o certeza del trabajo el que es premiado, sino su capacidad de entrar en el circuito mercantil a partir de la reducción de tiempo en que logre multiplicar los objetos a ser intercambiados. El producto del trabajo ya no es solo un satisfactor de necesidades, sino es también un objeto creado para ser intercambiado. Los seres humanos se vuelven, antes que otra cosa, productores de mercancías.

Sin embargo, la noción de una sociedad de pequeños propietarios privados es más una ilusión que una realidad. El capital, en su despliegue, se aboca a destruir las relaciones en donde cada uno es un pequeño productor y propietario al mismo tiempo. Lo hace mediante el despojo de tierras, el arrebato de territorios compartidos y el empobrecimiento generalizado, todo eso es retratado por Marx en el capítulo XXIV de *El Capital*. Las diferencias labradas en la sociedad permiten que la premisa del intercambio mercantil se vea traicionada: no es la noción de equivalente la que priva, sino la de explotación. Esto implica una situación de no-equivalencia. Es justamente en el develamiento de esta gran aporía en el seno de la sociedad del intercambio en donde se denotan los conceptos que movilizarán gran parte de los esfuerzos de la sociedad: la ganancia y la explotación. Si una relación de equivalencia actuara en la sociedad, la noción de ganancia quedaría anulada; sin embargo, es el motor y *leitmotiv* de las energías puestas en la producción.

La explotación, como decíamos arriba, no depende de condiciones más limpias, salubres o de salarios más altos. Ningún salario, por más ele-

vado que sea, elimina esta dimensión. El asunto es reparar en la imposibilidad de equivalencia en la compra de tiempo de vida realizada cuando el propietario de los medios de producción se encuentra en el mercado con quien no los posee. Dimensiones propias de la subjetividad moderna, como la libertad, la autonomía y la soberanía, quedan suspendidas en la forma capitalista de la producción. La explotación es, en última instancia, la cancelación productiva de esas dimensiones en favor de la ganancia de unos cuantos. Tanto en una fábrica, en un taller o en una oficina, con salarios miserables o muy altos, el horizonte que explica la existencia de la explotación está vigente. No es la forma la que le da sentido, sino el contenido profundo: la apropiación del tiempo de vida en donde no hay libertad, autonomía ni soberanía.

La sociedad capitalista no es entonces aquella en donde priva el propietario privado que intercambia, sino en donde acontece el despojo de los instrumentos y capacidades de producir de las grandes mayorías. Con eso se produce la necesaria apropiación de tierra, instrumentos, máquinas y herramientas de forma monopólica. El monopolio y la concentración de riqueza comienzan con la segmentación de la tierra y de la técnica, cuando ambos elementos son resguardados para el uso exclusivo de quien es su propietario.

Aquí la idea de progreso toma su primera cara perversa: no es la equivalencia entre las mercancías la que se impone como razón articuladora del todo social, sino la incapacidad de participación de todos en dicho intercambio equivalente. Y esa incapacidad los orilla a buscar en el mercado ser contratados, sacrificando en el altar de la producción (insistimos, independientemente del espacio social donde ocurra) la autonomía. Marx conoció, describió y exploró ese sacrificio en la fábrica, pero de ninguna manera se reduce a dicho espacio, suscribiendo sus palabras, cualquier lugar donde se encuentre actuando el capital es lugar para que “le curtan el pellejo” (Marx, 2000: 237) a la fuerza de trabajo.

Marx develará la ganancia como posibilidad solo a partir del horizonte abierto por la explotación del trabajo de otros: esta se define como la apropiación de tiempo de vida por parte de unos seres humanos en beneficio de otros. El tiempo de vida se compra, junto con el cuerpo de la persona, como una mercancía; es decir, aparentemente entra en el acto del intercambio de equivalentes. En dicha mercancía aguarda el secreto de la riqueza de la sociedad moderna y de la ganancia, pues en ella se condensa la posibilidad de utilización del tiempo de trabajo, lo cual no

es otra cosa sino el tiempo de vida. Este segmento de la obra de Marx ha sido el más confundido de todos, pues se asume que la relación social retratada por él se constriñe solo a las cuatro paredes de la fábrica, obviando el conjunto de cadenas conceptuales que nos llevan a ese momento.

Junto a la explotación, que permite la existencia de la ganancia, persiste un elemento no suficientemente destacado y que aquí nos interesa resaltar. Las relaciones sociales modernas encuentran gran parte de su centralidad en la existencia de la dominación. Aquí entendemos por dominación la posibilidad de cercenar los resquicios de autonomía por parte de los sujetos productores. El productor directo, que gozaba de autonomía y ejercicio de capacidad de soberanía, ha desaparecido en medio de la productividad mercantil-capitalista, dejando espacio a un ser al mismo tiempo desposeído y necesitado, que tiene que acudir al mercado para ser comprado como una mercancía. Aquí lo más importante es la dominación como anulación de la autonomía del sujeto tanto en lo individual como en lo colectivo. La explotación tiene como base y sustento la dominación: en tanto no haya posibilidades de autodeterminación de los productores (como individuos, pero también como comunidad) hay necesidad de acudir al mercado como el único mecanismo capaz de permitir socializar a los seres humanos y conectar su sistema de capacidades con su sistema de necesidades.

Al perder autonomía, se desvanece cualquier posibilidad de soberanía: no hay forma de reproducir la vida sino es a través de la mediación del mercado. En él, uno satisface las necesidades o encuentra la manera de obtener dinero cuando se le contrata. En cualquiera de las dos opciones, el mercado aparece no como un enriquecimiento de las capacidades de los seres humanos, sino como el preludio para la pérdida de su decisión de soberanía y autonomía. El mercado no es el lugar de intercambio de equivalentes, en donde se encuentran objetos que expresan las capacidades y necesidades de los seres humanos. Es, por el contrario, el lugar del aniquilamiento de la subjetividad moderna misma, que vuelve ilusoria la idea de la individualidad extrema, de la soberanía de la conciencia.

Entre los múltiples elementos que circulan en las relaciones sociales existe uno que se convirtió en punto central de la narrativa marxista de explicación de la historia: las denominadas fuerzas productivas técnicas. Nos concentraremos en ese registro, pues es el puntal que permite entender el perfeccionamiento de la explotación y de la dominación en el mundo moderno.

FUERZAS PRODUCTIVAS COMO RELACIONES SOCIALES

Las fuerzas productivas son aquellas invenciones humanas que permiten la ampliación de la producción. Si bien existen aquellas que denominamos técnicas, también se encuentran las que un marxista contemporáneo ha denominado “procreativas” (Veraza, 2012), es decir, las que están más allá de las tuercas y los tornillos. Nos concentraremos en esta sección en las primeras, las cuales se llevaron gran parte de la reflexión de los marxistas en el siglo pasado y determinaron en gran medida que este tuviera un cierto cariz “tecnologicista” o “economicista”.

Su destino dentro de la tradición marxista ha sido variado. En gran medida su impopularidad actual se debe a que fue un elemento autonomizado del conjunto de las relaciones sociales, como las surgidas a partir de la intervención comunitaria de los seres humanos. Por el contrario, con su autonomización, estas se expresaron en numerosas ocasiones como el “demiurgo de la historia” que sustituía a la “razón”. En gran medida las “fuerzas productivas” en su cariz técnico vinieron a expresar lo más profundo de la ideología del progreso. En una narrativa teleológica eran las que llevaban el progreso y la razón al conjunto de la historia.

En esta narrativa se suponía que los seres humanos al entablar relaciones sociales como las capitalistas desarrollarían a tal capacidad el poder productivo que, tarde o temprano, esas relaciones serían “una camisa de fuerza” para el despliegue de las capacidades productivas. Se trataba de un sentido progresista y tecnicista que dominó gran parte de la interpretación en el siglo pasado.

Y es que, en efecto, en la época capitalista las fuerzas productivas técnicas se han desarrollado de manera esplendorosa, lo que la narrativa marxista no contempló fue que las relaciones sociales no actuaron como una camisa de fuerza sino que ellas mismas eran producto del régimen social imperante. A diferencia de la época del dominio de la ideología del progreso, ni el conjunto de la ciencia ni tampoco de la técnica pueden verse de manera ingenua. No son instrumentos utilizables por cualquiera para distintos fines según la voluntad que se les imprima. La ciencia y la técnica modernas han posibilitado el desarrollo de las fuerzas productivas de una cierta manera: están pensadas para sostener el régimen de la ganancia, es decir, mantener las coordenadas actuales y profundizar en la explotación y la dominación. Se trata de una técnica sádica.

Baste pensar —con respecto a hace medio siglo— que no solo no trabajamos menos, sino además somos menos autónomos en los procesos

productivos. El dispositivo técnico ha saturado los poros de la sociedad a extremos inimaginables. Si en el siglo XIX la máquina aguardaba al obrero en la fábrica, el siglo XX sorprendió cuando esas creaciones eran llevadas al hogar (el refrigerador, la televisión y otros sinónimos de la modernización) hasta que, finalmente, los seres humanos llevamos el dispositivo técnico a todos lados: con ellos buscamos, nos orientamos, nos conectamos, pronto, una generación entera no sabrá cómo es vivir sin ellos.

Pero volvamos al tema que gira en torno a la crisis del progreso. El siglo XX vio emerger algo que en la época de Marx parecía inaudito: la existencia y desarrollo cada vez más poderoso de un conjunto de fuerzas productivas cuyo objetivo no era el aumento de la producción, sino el de la destrucción. La industria armamentista era el punto más visible, con su “complejo militar-industrial”. Ciencia y técnica puestas al servicio de la destrucción y aniquilación de la vida. Sin embargo —con el tiempo— podemos valorar cómo muchos de los elementos de las fuerzas productivas se han desarrollado para promover la jerarquía entre clases, la pérdida de autonomía de las comunidades y también han condenado la noción de soberanía del individuo propia de la modernidad, a una ilusión. El tiempo reciente ha quitado la venda de unas fuerzas productivas inocentes, a la espera de ser liberadas de las relaciones sociales. Por el contrario, como afirma Armando Bartra (2016), *las fuerzas productivas son ellas mismas relaciones de producción*, es decir, relaciones sociales. No podemos autonomizar todos los instrumentos y creaciones de los seres humanos de estas relaciones sociales.

EL CORAZÓN DE LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA:

LA VORÁGINE MERCANTIL

¿Y todo esto qué tendrá que ver con el entramado de violencia generada en el mundo periférico del capitalismo mundial? Si admitimos una realidad como la mexicana, inmersa y dependiente de las transformaciones del capital a nivel mundial, como cualquier otra “economía nacional”, es posible decir que, en efecto, el orden del mercado ha sido el desorden de la nación.

No es un proceso exclusivo de México, pero sí se ha recrudecido con fuerza en este territorio. Nos referimos específicamente al concurso mercantil que ha tomado la violencia, lo cual es posible de ser pensado en varios niveles que expondremos a continuación.

Primer nivel: Una fuerza de trabajo más allá de la ley. Una tendencia contemporánea, producto de la instauración del neoliberalismo, ha sido la

exclusión de la compraventa de la fuerza de trabajo por fuera de cierta legalidad. En los análisis de Marx se suponía la existencia de cierto derecho que garantizara el intercambio entre el poseedor del dinero y el que no lo tiene y que ocurriera en el marco de un derecho tal que poco a poco se consolidó como un campo autónomo: el derecho del trabajo. El despliegue del capital en las últimas décadas ha actuado como una nulificación de este nivel, no solo por la precarización de las condiciones laborales, la destrucción de contratos y la pérdida de derechos, sino a partir del surgimiento de un tipo de trabajador contratado al servicio de lo que podríamos llamar el capital criminal. Esta forma de desarrollo de la compraventa de la fuerza de trabajo ha adquirido en la figura del sicario un prototipo. Cerca de la figura clásica del “lumpenproletario”, rápidamente un sector vulnerable de la población —joven en su mayoría— adquiere la capacidad de consumo inimaginable para sus iguales o para generaciones pasadas. La compraventa de la fuerza de trabajo por fuera de marcos y regulaciones no se vuelve una excepción, sino una regla impuesta sobre el cuerpo social, sobre la base de una aspiración de crecimiento inimaginable.

Segundo nivel: La industria al servicio de la violencia. El despliegue industrial, la capacidad productiva, la técnica como modificación radical de la naturaleza, todo subordinado a una nueva y creciente industria: la violencia. La industrialización de los procesos de destrucción y desgarramiento atacan tanto al cuerpo social como a los individuales. La racionalidad de la forma valor emerge como un componente que ya no solo destruye, modifica y recrea el mundo natural, sino que actúa directamente sobre los cuerpos. Las imágenes de cuerpos mutilados, las noticias sobre las huellas dactilares erosionadas, los cuerpos desintegrados o colocados dentro de contenedores de cemento, es decir, toda huella del impacto en el cuerpo responde en alguna medida al despliegue de las formas industriales modernas.

Tercer nivel: El mercado y la sangre. Hace algunas décadas el gran sociólogo boliviano René Zavaleta escribía: “el amor, el poder, la guerra. En eso consiste la verdad de la vida” (Zavaleta, 1984: 74). Parecería que la verdad de una sociedad se dirime en los momentos de crisis y estos, a su vez, toman las formas violentas de la guerra, ya sea como una intromisión en el territorio por parte de alguna fuerza exógena, ya sea como la respuesta de un conjunto de la sociedad a las dinámicas impuestas. En el caso reciente de México, aparece la guerra como una verdadera fuerza productiva.

Si Zavaleta señalaba esta disposición de la verdad en la vida de las sociedades, no muy lejos se encontraba el autor de *El Capital*, quien claramente señaló en una poderosa expresión: “el capital nace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza” (Marx, 2000: 255). Esta expresión nos debe reafirmar que no se trata de un pasado horroroso sobrepasado por los procesos de ilustración y racionalización de los últimos siglos. Se impone el carácter sangriento como una forma a partir de la cual el mercado logra expandirse al conjunto de la sociedad, modificar sus dinámicas e imponerse como el eje articulador de la vida social. Ha sido la destrucción de los organismos colectivos y comunitarios lo que ha permitido al mercado ser el refugio.

Cuarto nivel: La técnica sádica. En un texto escrito a mediados de la década de 1980, pero recientemente reeditado, Bolívar Echeverría escribe: “no hay ya esfuerzo capaz de mantener en pie la creencia en una ‘bondad’ intrínseca de la técnica: resulta ilusoria la posibilidad de que un nuevo orden social desplace del lado negativo al lado positivo el mecanismo que regula el sentido del funcionamiento de una misma tecnología, la tecnología moderna” (Echeverría, 2017: 20). El despliegue contemporáneo del capital expresa con claridad la existencia de una técnica sádica, la cual interviene directamente en los cuerpos, los modifica e incluso los erosiona.

Han sido distintas las reflexiones que han buscado profundizar en este sentido, aunque desde perspectivas diversas. Es el caso de Mbembe (2011) y su concepto de “necropolítica” o el de Sayak Valencia (2016) y su reflexión a propósito del capitalismo *gore*. Aquí es justamente donde debe destacarse la profundización de esta dimensión técnica, profundamente sádica. No se trata de una técnica pensada a la manera de un “complejo-militar”, sino de una utilización de la técnica de producción del capital que es instrumentalizada de manera consciente hacia la destrucción de la vida. Eso nos debe recordar que la técnica no está desplegada sin intencionalidad, su proyección y concreción es la explotación del trabajo humano.

Si en el horizonte en el que Echeverría realizaba su crítica del marxismo tradicional, esperanzado en la capacidad bondadosa de la técnica, hoy parece que su *dictum* ha sido radicalizado. No solo no podemos esperar dicha capacidad benéfica sino que, incluso aquella técnica que se encuentra aparentemente por fuera de las fuerzas destructivas, se utiliza para el desgarramiento de los cuerpos y la vida, lo cual nos aleja cada vez más de cualquier posibilidad de una técnica “lúdica”, alternativa a la dominante o sádica.

APROXIMACIONES FINALES

En un texto reciente, *Los cárteles no existen: Narcotráfico y cultura en México* (2018), el periodista Oswaldo Zavala describe con precisión la manera en que las organizaciones criminales son una creación directa del poder político y económico. Su reflexión es muy puntual, pues presenta con claridad los puntos de articulación de dichas organizaciones con el conjunto de los aparatos de dominación. Además, se expresa una “hegemonía”, que hace pensar y creer al sentido común en la existencia de una cultura diferenciada, con un lenguaje propio reproducido en las industrias culturales de manera homogénea (el cine, las novedosas series).

El argumento de Zavala nos permite pensar entonces en los efectos de la articulación entre mercancía y violencia como forma del despliegue contemporáneo del capital; estas pueden diferenciarse según los niveles. Aquí las pensamos como hipótesis:

- a) Un medio para aterrorizar a la población, convocándola a aceptar autoritarismos abiertos o velados, bajo la consigna de la seguridad.
- b) El desplazamiento de cualquier forma democrática de gestión del territorio, mediante la aparente pérdida de soberanía estatal y el surgimiento de microsoberanías armadas y violentas.
- c) El emplazamiento de un control de la “mano invisible” que regula los precios, en el que el productor de materia prima se lleva la menor parte, frente a los grandes negocios de la distribución en los países ricos.
- d) Brinda al Estado y a la ideología dominante un espacio de expansión de su actividad en nombre de la seguridad. Cancelando debates, propuestas alternativas y, sobre todo, oscureciendo el origen y desarrollo del capital criminal.
- e) Este último se empalma cada vez más con otros circuitos de valorización. Los grupos criminales son a la vez inversores, emprendedores y contratantes de fuerza de trabajo. La estructura de la empresa revive en ellos.

Estas hipótesis nos recuerdan que los problemas del despliegue del capital, independientemente de sus formas legales o ilegales, tienen en la violencia un motivo productivo, que expresa un conjunto de lógicas que le son inherentes.

REFERENCIAS

- Bartra, A. (2016). *Hacia un marxismo mundano: La clave está en los márgenes*. México: UAM-Xochimilco.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jappe, A. (2012). *Crédito o muerte*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Marx, K. ([1867] 1981). *El Capital: Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. ([1867] 2000). *El Capital*. Madrid: Akal.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*, Madrid: Melusina.
- San Juan, C., T. Hernández y S. Escobar (2016). *El orden del mercado y el desorden de la nación*. México: Ítaca.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore*. México: Paidós.
- Veraza, J. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Siglo XXI.
- Zavala, O. (2018). *Los cárteles no existen*, Madrid: Malpaso.
- Zavaleta, R. (1984). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Cave canem. Reflexiones sobre el malestar, la interioridad y la crueldad en el capitalismo tardío

Edgar Miguel Juárez Salazar*

¿Acaso la tarea del departamento de policía es acosarme a mí cuando esta ciudad es la desvergonzada capital del vicio del mundo civilizado?
Ignatius Reilly, *La conjura de los necios*

DERRIBANDO LAS ESTATUAS...

Quiero comenzar este capítulo haciendo referencia a una frase muy particular del aforista polaco Stanislaw Jerzy Lec: *Al derribar las estatuas, respetar los pedestales. Siempre pueden ser útiles.* Estas palabras no dejan de fascinarme, pero al mismo tiempo, también me inquietan. Si lo hacen, es precisamente porque me permiten repasar algunas cuestiones en torno a la estructura del sistema simbólico de la cultura y la imposibilidad de ir más allá de este para ceñir algunas de las alternativas que pudiera tener la existencia de los sujetos en el mundo actual.

Es evidente que utilizo, con la frase, un término referente a lo útil, a lo que no piensa en el *resto-desecho*, a menos que este pueda emplearse para reproducir las condiciones formales de la estructura. Al mismo tiempo, hago un señalamiento un tanto lacónico al pasado, a la insistencia del significante mediante sus formas *ahistóricas*. Ese resto, ese pedestal que incita Jerzy Lec a conservar es, probablemente, aquello que Walter Benjamin (2008: 36) describe como el “índice oculto” que todo “pasado lleva” y que no deja de “remitir a la redención”.

Pretendo, con lo anterior, tratar de incidir en algunas reflexiones a la luz de la producción cultural y las exigencias del capitalismo tardío que tienen, en sus entrañas, algunas de las claves para explicar la producción

*Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

reinante de una interioridad profundamente imaginaria de los sujetos. Entidad que acepta determinadas condiciones de existencia en el sistema económico capitalista y que es explotada hasta el hastío en su operatividad. Esta condición *interior* del capitalismo no resulta sencilla de explicar pues necesita ser abordada desde los procedimientos estructurales de la economía política y sus avatares; pero también desde los efectos sobre la condición subjetiva de la existencia. El eje de anclaje de todo esto es, por supuesto, la cultura y su disposición en los modos de habitar, resistir, someterse o subvertirse en el llamado capitalismo tardío.

Lo íntimo es una difusa ventana de la exterioridad. Más allá de las esferas entre lo público y lo privado, lo íntimo parece haber logrado tener *un valor* diferente alejado de estas esferas. Lo privado no es íntimo sino un escalafón previo. De modo semejante al sujeto en el capitalismo, lo íntimo se ha convertido en una mercancía ampliamente rentabilizada en los intercambios económicos, pues parece brindar seguridad y comodidad rentabilizadas.

Como ha observado puntualmente Jameson (1991: 26), la mercancía, pero en particular su “fetichismo”, ha sido colocada en el centro del capitalismo tardío. Este desplazamiento, singular e íntimo, incluso *micro-maníaco*, ha permitido el viraje desde un capitalismo inicial, profundamente incipiente e industrial, hacia una dependencia de la mercancía y su intercambio y ha arrebatado también las condiciones puras del consumo por la industria de masas para centrarlo en el objeto como mercancía fetichizada del capitalismo. El capitalismo, con esto, ha centrado su reproducción en la condición ilusoria del interior de la mercancía que se produce desde la exterioridad y el trabajo humano.

Es también en lo íntimo donde se juega una paradoja de nuestra civilización y por consiguiente de su malestar. Aunque podamos creer que la intimidad está alejada de la *res publica*, lo cierto es que la intimidad es, como mercancía, un objeto económico y por lo tanto político y exterior. Nuestra civilización actual sabe que en la intimidad existe algo de lo público y suele expresarlo, construirlo e incluso deificarlo. Esto no exime, en lo absoluto, al sujeto de su responsabilidad y de su respuesta a la demanda del sistema simbólico de la cultura. Por el contrario, permite al sujeto dar cuenta de su condición de exterioridad íntima en el capitalismo.

En palabras de Jameson (2010: 50), “el proceso de intercambio y la dinámica del capitalismo” deben pensarse como “un concepto organizador central” más allá de la “represión y el sujeto dañado” por los “resulta-

dos” de ese proceso económico, y tampoco se trata de “un tipo de psicología social suplementaria” para entender la determinación del sujeto en el capitalismo tardío. Justamente, la relación entre el desecho, la plusvalía y el plus de goce parece ser el nodo central de la representación y de la formalización del malestar y la violencia en el capitalismo tardío.

No pretendo con este escrito justificar la violencia actual producida por el capitalismo, y mucho menos adjudicar una responsabilidad a los individuos o a los colectivos como elementos interiores, producidos por la exterioridad, en la producción de la violencia. Por el contrario, mi interés fundamental es explicar cómo la sociedad actual produce un sujeto capitalista hondamente interiorizado y fetichizado para despojarlo de su participación política y de su existencia real en la cultura al utilizar, a conveniencia, el límite de sus actos.

Para esto es preciso focalizar primeramente que el sujeto, y más particularmente su trabajo vivo, tienen un lugar central en la organización de la economía política del capitalismo que reside en un *ground* fundamental.¹ Aun cuando el sujeto esté *enfermo* de capitalismo, la violencia en la que *ex-siste* no puede explicarse sin desenmarañar la problemática del malestar cultural a la luz de las nuevas y constantes exigencias del sistema simbólico como organizador exterior cultural de su modo de existir e incluso de devenir en el mundo.

Así, es necesario ubicar, desde el pensamiento de Peter Sloterdijk (2010: 214–215), la condición de interioridad como un “palacio de cristal ampliado” donde los intercambios económicos y de existencia de los sujetos son parte de la “compacidad”, que muestra “vacíos” que son reelaborados y *llenados* por algunas prácticas (incluso de “criminalidad”) de los sujetos que habitan un terreno de delimitación *imaginaria* profundamente práctica y segmentada.

El sujeto del capitalismo tardío habita, en efecto, en una gran interioridad donde la prevalencia del dinero, la deuda y las mercancías como intercambio son la línea para incluir a los sujetos dentro del *gran palacio*. La gran interioridad es una creación profundamente capitalista que sostiene modos violentos de existencia y de segregación. La deuda, desde luego, es uno de los puntos de partida de la violencia del sistema económico,

¹ Respecto al uso del término *ground* recupero a Slavoj Žižek (2013: 38) quien traza una definición bífida muy singular, desde Schelling, en la cual, *ground* representa un “fundamento sólido” y, en paralelo, “razón-causa”.

pues para muchos sujetos actualmente estar en deuda es un modo de hacer vida; como mencionó un amigo mío, ajeno al mundo académico, hace algunos días en una comida: *si no es endeudándote cómo haces algo*. Como señala Lazzarato (2013: 30), “la deuda no es, pues, una desventaja para el crecimiento; constituye, al contrario, el motor económico y subjetivo de la economía contemporánea”.

MALESTAR Y CAPITALISMO

En una intervención titulada *La tormenta, el centinela y el síndrome del vigía*, el *Sup Galeano* (o el Subcomandante Marcos, según se prefiera) hace algunas anotaciones que me gustaría retomar para introducir las problemáticas del malestar contemporáneo de la civilización. En palabras del *Sup*, el “síndrome del vigía” que le acontece a un “centinela” se revela en dos prácticas cardinales, la primera consiste en que “no se vigila el todo, sino solo una parte de ese todo”, y la segunda ocurre cuando el “centinela” se cansa y “la guardia no percibe los cambios que se presentan en la zona vigilada porque son imperceptibles (es decir, no son dignos de atención)”. Para hacer frente a esa fatiga, según Galeano, es necesario utilizar una “visión periférica”, puesto que “la mirada indirecta permite detectar alteraciones de la rutina”.²

Las palabras del *Sup* resultan bastante esclarecedoras si se contrastan con lo obtuso de una mirada totalizadora hacia y desde el sujeto en el capitalismo contemporáneo. Una aproximación bastante reiterada sobre los malestares de la civilización estriba precisamente en aquello que se olvida mirar cuando se está en el centro y no en la periferia. Sin embargo, conviene insistir que estar en la periferia no significa, en absoluto, estar fuera del sistema; por el contrario, el límite de la periferia es el que permite cuestionar lo que sucede en el centro.

Cuando Freud (1992a: 15) señalaba que no solo existe una aceptación de la cultura sino también una “hostilidad a la cultura producida por la presión que ella ejerce, por las renunciaciones que lo pulsional exige”, apuntaba con toda precisión que los efectos bilaterales de la puesta en marcha de la cultura tienen también, al igual que el centro y la periferia, medios por los cuales se puede resistir o contrariar a la cultura y su ejercicio “genuino” de “protegernos de la naturaleza”. Páginas antes, Freud (1992a: 10) advierte también que “toda cultura descansa en la compul-

² Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>

sión al trabajo” y, finalmente, todos los “bienes” producidos por la cultura y el trabajo de los sujetos son “medios capaces de preservar la cultura”. Los bienes como medios son la conjunción inequívoca de que todo acto cultural, de producción de mercancías y de su intercambio y más allá de esto, son también los elementos reificados por los cuales la exigencia cultural implica un malestar constitutivo e inevitable del sujeto.

De modo similar, las mercancías y los bienes se intercambian en las relaciones sociales de producción. Su posesión implica un valor que se ha intercambiado y, por consiguiente, su valor de cambio ha entrado también en una lógica de reificación ulterior a la explotación. Mediante esta reificación, todo producto del sujeto, incluido el sujeto mismo, termina cosificándose e intercambiándose de forma constante. Una suerte de formalización fetichizada que hace de las producciones culturales simples pero sustanciales objetos de intercambio.

El sujeto, además de producir cultura, es también convertido en una mercancía a partir de su trabajo. Como ya mostraba el joven Marx (2009), “el trabajador queda rebajado a mercancía”, y precisa aún más: “a la más miserable de todas las mercancías”, pues finalmente, “el producto de su trabajo se ha fijado en un objeto”. Un objeto que, de manera extraña, le resulta ajeno, pues no es una posesión adquirida mediante su trabajo sino una extracción *sui generis* donde una pérdida implica una ganancia en el mismo momento. Extracción que deviene en un proceso en el que la circulación es fundamental. En palabras de Marx (2006: 109) en *El Capital*, se trata de un “contenido objetivo” que es un “fin subjetivo” el cual actúa como “capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta”.

La elaboración particular de mercancías producto del trabajo en las circunstancias del capitalismo actual parece no haber olvidado la condición *móvil* de la mercancía y su formalización estructural. Sin embargo, en el capitalismo tardío, la cuestión se vuelve todavía más estridente y difusa, pues el trabajador, en muchas ocasiones, pretende creer que su trabajo alienado se corresponde con el pago justo de su trabajo, incluso invoca ingenuamente su posición de poseedor de mercancías o, en casos más extremos, intenta devenir como su *propio jefe* con el *sponsor* de una compañía transnacional.

Por señalar un ejemplo, la transnacional *Google* genera una fantasía ideológica sobre la realidad fantasmática, misma que hace suponer a sus empleados únicos, especiales y profundamente creativos, descentra-

lizando la idea del trabajo como esfuerzo. Para realizarlo, otorga comida *gourmet*, implementa *pet friendly rules*, añade también sesiones de masaje y gimnasio en el horario de trabajo.³ De igual modo no se señala a los trabajadores como seres explotados sino que se les hace llamar colaboradores. En la servidumbre contemporánea, siguiendo a Dufourmantelle (2015: 30), “la esclavitud tiene prestanombres bien escogidos”.

La cuestión problemática estriba de igual forma en la exigencia contemporánea del trabajo en escalafón meritocrático, que demanda un nivel intelectual de excelencia empresarial combinado con una especie de camaradería corporativa la cual, ideológicamente, hace que el empleado evite el malestar orgánico desgastante del trabajo; una ilusión perpetua de trabajar sin trabajar. El elemento clave de estas nuevas políticas laborales no solo es que el trabajador vea aún más enajenado su trabajo, sino que la forma de explotación sea disimulada y, ulteriormente, vanagloriada por aquellos que no tienen condiciones laborales semejantes.

En este sentido, el capitalismo tardío es, cada vez más, un capitalismo de ficción, usando el término de Verdú (2006), lo que no solo tiene implicaciones a nivel ficcional de la realidad sino de la reproducción de mecanismos capitalistas que opacan la *verdad funcional* del sistema capitalista. La libertad del trabajador es entonces una ficción que, aunque puede ser percibida por el trabajador como un engaño, no deja de ocultar modos adyacentes de represión, autorregulación e individualismo recalcitrante. Freud (1992c: 94) señaló atinadamente, “la libertad *individual* no es un patrimonio de la cultura”, el esfuerzo por liberarse de ella puede advenir de “un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última”.⁴ De suerte que, aunque la ficción sea perfectamente utilitaria para el desarrollo del capitalismo de ficción, un excedente se crea en la misma labor de extracción del trabajo vivo del trabajador y su resto mortal de goce que es administrado por el capitalismo.

El sujeto del capitalismo es el sujeto del excedente y de la acumulación, y esto es lo que más fascina al capitalista, pues le permite movilizar el objeto y positivizarlo a través de su intercambio en el mercado. En este sentido, el malestar actual del sujeto no solo se constriñe a la obediencia en la ficción de su trabajo sino también implica la segregación de aquello que no

³ Disponible en: <https://www.marketingdirecto.com/digital-general/digital/las-13-ventajas-de-trabajar-en-google-segun-sus-empleados>

⁴ Las cursivas son mías.

trabaja, de quien no deposita su excedente funcional en el sistema de intercambio de las mercancías. Si tuviera que definir los límites de los sujetos en el capitalismo actual encontraría una brecha insistente entre el centro y la periferia como señalaba el *Sup Galeano*. Centralizar el objeto de la producción en cuanto a su intercambio y que no exceda los límites de la permisividad social. Aun cuando se cuestionen esos límites, se sabe perfectamente que hay demarcaciones pretendidamente lejanas que son parte de la interioridad. En efecto, al crear la periferia de los segregados de la mercantilización se genera también la ficción de la distancia, de un malestar ajeno que es preferible evitar; sin embargo, los límites de la periferia no están tan alejados de la intimidad, podría decirse que son parte constitutiva de ella.

Asimismo, el mundo de los objetos y de su intercambio de mercado tiene, en sus periferias, el sostenimiento de la centralidad capitalista de explotación. Pero ahora de un modo más sutil, incluso simple, pero extremadamente contradictorio y, en ocasiones, con límites confusos. El niño estadounidense de clase media que se viste con ropa de *sweatshop* manufacturada en Malasia, por alguna razón parece ser objetivado estructural e imaginariamente de la misma manera que el niño refugiado, hijo de inmigrantes sirios, que vive en un piso mínimo en Penamoa, a las afueras de A Coruña, tierra natal del presidente del grupo Inditex. Pues, aunque no use la misma ropa, *fictiona un estilo análogo* a su similar estadounidense.

Esta misma centralidad ilusoria hace que un habitante del Estado de México deba *exiliarse* día con día para trabajar en la Ciudad de México haciendo un recorrido fatigante, en ocasiones de más de dos horas, para ubicarse espacialmente en el centro de la explotación. El capitalista centra, intima y controla al sujeto, cuando no puede controlarlo expolia secuencialmente su vida cotidiana, señala como ajenas sus directrices de ejecución y administración, distingue y exilia su personalidad cuando esta no es confortantemente normalizada, todo esto con una distancia, en ocasiones, de menos de un kilómetro de polo a polo diferencial entre un sujeto y otro.

El capitalismo desdibuja consecutivamente las distancias de lo público y lo privado, su exterioridad funcional establece el ordenamiento de un espacio interior. El capitalismo no se ciñe a su centralidad únicamente, sus tentáculos penetran también en los malestares de los sujetos periféricos. Y es que la dicotomía entre centralidad y periferia parece haber sido detectada por el capitalismo tardío como un estorbo para el intercambio mercantil centralizado. Las fronteras se vuelven laxas y solo imaginariamente parecen desvanecer la orgánica división antagónica entre explotadores y explotados.

Sin embargo, esta cuestión es también estructural, como ya se ha señalado. En principio, se reconoce la triple disposición del objeto en tanto imaginario, simbólico y real cuando menos desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano. Es preciso señalar que para Lacan (2013: 272), en los albores de su enseñanza, la dimensión central del objeto está articulada al registro de lo imaginario y “juega un papel fundamental” dentro de la “dialéctica del velo y de su alzamiento”. Esta modalidad de pensar el objeto parece articularse perfectamente al registro de la representación-imagen que opera en aspectos de inferencia más sociológica (véase Baudrillard, 2009, 2010), en los que el objeto ocupa un lugar fundamental para representar las dinámicas del intercambio, imaginario pero efectivo, de objetos en el mundo contemporáneo. El registro de lo simbólico permite nombrar e introducir simbólicamente al objeto y esto permite cierta operatividad estructural.

De igual forma, la importancia de la profundización lacaniana sobre el objeto nos muestra que este también puede ser pensado desde una lógica del desprendimiento, algo que se escapa a la estructura simbólica, que no puede ser por completo representado por palabras. Es esta la clave de la apuesta de Lacan por el objeto *a*. Este concepto no solo tiene diferentes perspectivas a lo largo de la obra del pensador francés, sino que se articula a manera de homología con el concepto de plusvalía de Marx. Esta homología, como apunta Tomšič (2012: 104), puede ser precisada desde la “función lógica del objeto *a*” y desde el “lugar estructural de esta función en el discurso”. Esta doble articulación se constriñe, en términos estructurales, como la forma operacional de la articulación de la mercancía y la producción del excedente que es intercambiada por el capitalista.

El sujeto, como trabajador, como ente representado por un significante, no puede escapar a su condición lógica y estructural en el sistema simbólico de la cultura, su movilidad se limita al *ground* precisado por el Otro. Según Lacan (2008: 20), “el sujeto” tampoco “podría reencontrarse en su representante significativo sin que tenga lugar esta pérdida en la identidad que se llama, hablando con propiedad, el objeto *a*”. Este resto excedente, este plus de goce, producido por el trabajador al renunciar a su goce primitivo es lo que permite que el capitalismo subsista.

Es el trabajo vivo del trabajador lo que sustenta las formas de explotación del capitalismo, es lo que está detrás de la riqueza del capitalista que distribuye lo que era trabajo vivo como trabajo muerto. Ese objeto excedente es también lo que mueve al sujeto del capitalismo a articular

su deseo en las dinámicas de los objetos mercantiles, aunque estos sean reemplazados una y otra vez. Lo anterior cimienta la imposibilidad de colmar el deseo y lo pone como nudo problemático de una política económica en el capitalismo.

El malestar contemporáneo es el malestar de la renuncia al goce por la entrega de un excedente más allá de la pura necesidad de subsistencia, aquello que Freud (1992c: 9) señala como *Más allá del principio de placer* pues, para el médico vienés, “el principio del placer es propio de un modo de trabajo primario del aparato anímico”. Ese excedente será modulado por una función de repetición incesante de este goce, en ocasiones mortífero y violento, por el cual el saber del amo produce ese resto. En palabras de Lacan (2010: 46), “en el discurso del amo, el *a* es identificable” precisamente con lo que “constituía simbólica y realmente, la función de la plusvalía”. Esta insistencia por el discurso del amo ejecuta un saber continuo que tiene como *medio* el goce del sujeto. Al *ex-sistir* en el mundo simbólico, el sujeto parece estar condenado a la repetición incesante de este saber; sin embargo el excedente, desde otra posición estructural, como la de la histeria por ejemplo, puede desvelar o cuestionar las dinámicas de este saber en forma de síntoma. Estas resistencias sintomáticas a la cultura son las que emergen constantemente, pero son en general neutralizadas por elementos imaginarios como la ideología y su más íntimo cofrade: el sentido común.

En el objeto *a* también se fraguan tres elementos a partir de su condición de valor. En palabras de Pietro Bianchi (2012: 119), “el valor, como el objeto *a*” puede emparentarse en una situación de internalidad de modo semejante al “trabajo vivo como el núcleo del proceso de producción”. Asimismo, la internalidad para Bianchi (2012: 116) es “una parte, aunque no contada como tal, de lo simbólico (una parte de no-parte)”; que tiene efectos en la secuencia del malestar del sujeto contemporáneo. Ese excedente internalizado es la causa del deseo y parte de la insistencia del sujeto para gozarse en los límites del sistema simbólico de la cultura. El malestar del sujeto contemporáneo puede centrarse en las exigencias de la cultura, como ya anotaba Freud, pero es importante trazar esta creación de la internalización en términos de demanda del sistema simbólico. Esto no hace otra cosa que poner en juego el lugar del Otro como ente borrado y demandante que exige una respuesta al sujeto.

La réplica del sujeto ante la demanda del Otro y su constitución dentro del malestar en la cultura puede verse reflejada en la alimentación constante que hace el sujeto con el saber en términos institucionales,

como la burocracia, o en la dependencia a emprender nuevas empresas donde el sujeto sea su propio jefe o sea *socio* de una transnacional como Uber y manejar un automóvil que lo haga sentirse dueño y no trabajador. Esto, desde luego, no es otra cosa que el orden de la significación en el registro de lo imaginario y también el establecimiento de un saber del Otro, un saber particularmente inefable. En palabras de Alenka Zupančič (2013: 62-63), “el Otro garantiza la consistencia del campo de la significación” sustentado en la apuesta de que el “Otro sabe” y que produce una dialéctica de la “desmentida”, de un modo claro: “sé muy bien (que X no existe), sin embargo, me comporto como si existiera”.

Esta desmentida se vuelca profunda y ferozmente contra el sujeto, pues en lugar de liberarlo del yugo de la sociedad, dado que pretendidamente hago creer que no existe, lo somete de forma inconsciente a sus designios y exigencias. Ese Otro hecho de significantes es también el lugar del intercambio del objeto *a* para responder a las exigencias parcialmente totalizadas del Otro y su saber. Se trata de lo que Milner (2011: 88) registra como *plus-du-savoir*, un excedente de saber que es el “motor del saber” y que puede producir “el ridículo cuando este se queda estancado”.

Con lo anterior, el sujeto del capitalismo tardío ficciona su existencia en el sistema simbólico y facilita en sus actos la elucubración, una verdad que le permite sostener una red de significaciones e identificaciones que lo mantienen atado y configuran los límites del saber y la verdad. La persistencia del gran Otro es justamente el precio por el cual el sujeto se desplaza en el interior del capitalismo al exigir sobre su cuerpo, en la dimensión de lo real, una respuesta simbólica a partir del significante dinero y las mercancías. El malestar contemporáneo deviene entonces de las dinámicas estructurales del capitalismo para intercambiar los objetos que produce, fetichizar las relaciones sociales de producción y hacer que el sujeto y su trabajo vivo sigan laborando para alimentar al capitalista de trabajo muerto. Como escribe Pavón-Cuéllar (2016: 48), “la explotación [por el capitalista] debe apoderarse de la vida para poder transmutarla primero en el trabajo del capital y luego en el capital mismo. Considerando que el capital está muerto y que solo puede producirse al explotar la vida”.

Por último, es el trabajo vivo de los sujetos el que puede transformar la historia de los sujetos y no solo su renuncia al goce. El sujeto del capitalismo ya no solo se contenta con la amplitud del espectro ideológico-imaginario sino se posa también ante aquello indescifrable que, desde el lenguaje, le garantiza el Otro. Quizá por eso, ante el temor de la violencia,

el sujeto contemporáneo busque aniquilar lo intempestivo de su vivencia en la garantía, asegurando vía significado, su automóvil, su casa e incluso su vida misma. Tanto los sujetos periféricos, que se mantienen en resistencia al capitalismo, como los grandes centros financieros y su absurda autorregulación conviven en una renuncia disimulada de la lucha de clases a través de la precaución imaginaria. La garantía es la única manera de subsistir en el imaginario para el capitalismo y lo que permite generar una ambigua distancia entre la violencia y los sujetos.

El capitalismo tardío se encuentra entonces en la encrucijada entre tratar de desprenderse de quienes no confluyen en sus dinámicas de explotación y aquellos que las cuestionan e irrumpen teniendo siempre presente la utilidad de la ficción y la vida misma del trabajador. La exigencia actual del capitalismo ya no es solo consumir sino admitir que la política del consumo es la única alternativa y puede ser *menos violenta* que enfrentar la estructura del capital. La lucha de clases contemporánea se centra con esto en la mercancía intercambiable, en el juego de los valores movilizables, en la globalización de los mercados y de quienes pueden comprar su libre tránsito sin pagarlo. En consecuencia, en palabras del esloveno Slavoj Žižek (2016: 63-64), “en nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de *apartheid*” donde la “mano de obra libre” tiene que desplazarse “para poder encontrar empleo en las fábricas donde se la explota”. Las violencias cotidianas del desplazamiento no cesan, pues en el telón de fondo la única insistencia es seguir produciendo, lo que configura las limitaciones culturales por el intercambio del plus de goce.

LA INTIMIDAD Y SU RELACIÓN CON LAS FORMAS DE VIOLENCIA Y CRUELDAD EN EL CAPITALISMO ACTUAL

La locución latina *cave canem* se escribía en los mosaicos de algunas entradas de las casas de la antigua Pompeya. La frase iba acompañada de la imagen de un canino con colmillos afilados listo para atacar. En su literalidad, su significado puede traducirse como: ¡Cuidado con el perro! Quisiera ahondar un poco en porqué he elegido dicha locución para nombrar este texto. En principio, la referencia es al mensaje en cuanto tal en el *cave canem*. Como se conoce desde la propuesta de Lacan (2009c) en *El seminario sobre “La carta robada”*, un mensaje siempre tiene un destinatario. La locución señalada no solo es un elemento preventivo sino también un artilugio de amenaza ante la alteridad. El oportuno aviso quiere indicar no

solo la protección del espacio íntimo, sino que aclara también que todo visitante debe tener cuidado al intentar acceder al interior de la morada.

Esta situación es una metáfora bastante concreta de lo que se pretende plantear en este apartado. El mensaje cultural preventivo es también una forma de presentar la defensa ante el exterior amenazante. En otras palabras, es pensar el cuidado de lo íntimo y la estandarización de lo privado como un eje estructural y violento de la convivencia con la alteridad. En este sentido, es conveniente precisar que violencia estructural, “objetiva” en términos de Žižek (2008: 22-23), se encuentra focalizada en la “estructura de los procesos materiales sociales”, en la exterioridad misma, y resulta ser quizá la menos visibilizada dado que su aparición en el continente del sujeto y su actividad social se encuentra legitimada. En contraparte, coincidimos con Žižek al afirmar que la “violencia subjetiva” —la que se presenta entre el sujeto y el otro semejante directamente—, es la más evidente y la más “visible”. Sin embargo, el hecho de que esta violencia subjetiva sea profundamente evidente significa que también es extremadamente lacónica e incluso sobrevalorada al momento de indagarla o problematizarla. En otras palabras, explicar la violencia por la inmediatez práctica con el otro semejante obtura la posibilidad de analizar las disposiciones estructurales que producen la violencia entre los sujetos.

La violencia objetiva, para Žižek (2008: 23), es también “puramente objetiva, sistemática y anónima”, por lo tanto pertenece más a “la realidad” que a lo “real” en el sentido lacaniano, pues resulta de una “lógica espectral, inexorable y ‘abstracta’ del capital que determina lo que ocurre en la realidad social”. Al mostrarnos esta distinción, el filósofo esloveno no hace otra cosa que explicar cómo la realidad, como una suerte de interioridad, aparece como una condición más incisiva en las dinámicas sociales de la violencia. Esto tiene algunos efectos importantes, por ejemplo, la realidad social puede justificar actos de violencia y genocidio por parte del Estado, pues la legitimidad de este hace creer, en lo más noble o ingenuo del sentido del sujeto, que probablemente esa violencia ejercida sobre la alteridad estuviese justificada. Lo mismo acontecería si se busca representar o justificar las desapariciones forzadas o las violaciones y feminicidios. No hay posibilidad de explicar la violencia subjetiva sin las formas estructurales legítimas y de dominación en donde aparece la violencia.

Siguiendo a Nadir Lara Junior (2016: 84), los “sujetos” en la lógica capitalista contemporánea pueden “distinguirse en tres grupos”, los primeros son “los miembros de la élite que se embriagan y sacan provecho

del poder obtenido por las fuerzas demoniacas”, en el segundo grupo se encuentran “los sujetos quienes se entregan a las hordas y siguen los significantes impuestos por la élite” y, por último, “la minoría que se opone a las dos lógicas anteriores”. En este sentido, esta diferenciación recuerda que en el capitalismo los sujetos no son todos iguales, aunque compartan una estructura objetiva y positivizada por la administración económica y política. Es posible comprender, con esto, que lo verdaderamente importante de analizar, además de la elucidación de las estructuras, es la posición de sujeto, en la que este se vincula con los significantes amo que lo identifican y, por lo tanto, lo someten igualmente.⁵

Ahora bien, estas posiciones del sujeto ante la violencia estructural del sistema capitalista tienen también efectos en los modos de violencia que se viven tanto en lo exterior como en la interioridad. Esa violencia objetiva-exterior produce mecanismos *macro* de sometimiento, explotación, validación y legitimación del uso de la fuerza. No hay lugar histórico en el mundo, incluso desde antes del surgimiento del Estado-nación, donde no pueda detectarse el uso de la violencia como medio de control y neutralización. En cuanto a la condición de violencia objetiva, es necesario señalar que tiene también sus efectos interiorizantes y finalmente interiorizados. Uno de ellos, quizá el más evidente, es el miedo, condición que puede explicarse de manera más amplia por su establecimiento y función social que por las meras reacciones individuales de pánico o temor.

Conviene referir las tres posiciones que adopta el miedo según Lechner (2015: 218), a saber, “el miedo al otro, que suele ser visto como un potencial agresor”, el “miedo a la exclusión” en su sentido “económico y social” y, por último, “el miedo al sinsentido a raíz de un proceso social que parece estar fuera de control”. Estas tres formas de miedo son afinadas en las prácticas sociales, pero se interiorizan constantemente gracias a los procesos económicos y políticos. Transitán del exterior al interior y las respuestas de los sujetos radican precisamente en responder a estos miedos sin cuestionarse su origen externo y, casi siempre, responsabilizándose individualmente de su miedo y de la violencia exterior, en el mejor de los casos. En muchas ocasiones este miedo produce el aislamiento sutil en las formas de habitar los espacios con los otros. Se trata de los procesos de “inmunización” que detecta claramente Roberto Espósito (1998, 2005) en torno a la fundación de la comunidad y el cuidado

⁵Véase Laclau y Mouffe (1985), *Hegemonía y estrategia socialista*.

de la vida como valor supremo en el mundo actual. Esta inmunización como respuesta al miedo exterior se matiza en la *creación de subjetividades* profundamente alienadas, obedientes, vigiladas y controladas por los individuos mismos, una violencia, por decirlo de algún modo, autodirigida.

La cuestión trascendental estriba en que el miedo ya no solo es un elemento de control social de Estado, por el cual se pueden permitir inmensas y constantes vejaciones a los derechos humanos. Por el contrario, la ubicación de la inmunidad resulta del autocuidado de los sujetos y de *hacerse responsables* de su propia regulación para evitar caer en el sinsentido y en la exclusión, según los términos de Lechner.

En torno a lo anterior, Orozco Guzmán (2016: 130) anida su reflexión sobre el miedo desde la idea de progreso, donde la explotación como medio de “sujeción” de “la fuerza de producción” se encuentra “ligada a la competencia y a la obsesión punzante de la utilidad”. Los miedos son entonces útiles y funcionan de manera constante en la idea de progreso planteada por el capitalismo. Para funcionar, el progreso y su condición idílica necesita implantarse en los sujetos y seguir mercantilizando el goce de estos mismos. No hay forma de intercambio ni producción del progreso capitalista si no se cuenta con un cuerpo que, como fuerza viva, se someta a los designios de la producción y más precisamente del intercambio simbólico como forma de trabajo muerto explotado.

Lo anterior problematizaría, en gran medida, lo señalado por García Massip (2016: 34–35) pues la violencia sí tendría una “esencia” y un “fundamento” claros: la estructuración de los medios culturales y económicos de intercambio entre los sujetos en las relaciones sociales de producción. Desde mi perspectiva, la violencia “fundante” es la delimitación del actuar del sujeto en el sistema simbólico de la cultura y su respuesta hostil y cruel ante estas disposiciones. El miedo como respuesta es solo el punto más elevado del rascacielos del sometimiento al orden social y a sus leyes sociales dominantes.

Los miedos también responden a la violencia estructural del sistema simbólico. El *cave canem*, el bloqueo y protección de casas con enrejados aislantes y la instalación de cámaras de vigilancia por parte del Estado y de los propios ciudadanos es solo un matiz del cuidado con miras a escapar de aquello que carcome al sentir la presencia violenta de la amenaza exterior. Lo importante de esta meditación no radica solo en la elucidación del origen; por el contrario, reside en las respuestas interiores ante el miedo y la amenaza de lo exterior. En este tenor, Arensburg (2016:

116) precisa que es necesario distinguir entre “dos recorridos en el pensamiento sobre la violencia”, el primero de ellos, en realidad los dos, quedan matizados en la oposición, en principio, de la dualidad entre “civilización y barbarie” y el segundo entre lo “legítimo e ilegítimo”. Esta referencia permite reflexionar sobre los mecanismos de la inserción de la instancia jurídica y el intercambio de posibilidades del sujeto en un mundo jurídico. No obstante, este par de recorridos parecen convertirse en elementos vacuos al momento de incrustar la respuesta agresiva o pasiva originada en muchas ocasiones desde el miedo: la crueldad.

Quisiera detenerme en este punto, pues considero que no se trata solamente de actos violentos objetivos y subjetivos sino de la aparición constante del elemento crueldad como moneda de cambio de la violencia. La crueldad reside originalmente en un orden moral de la existencia humana y parece ser la verdadera ética del capitalismo. No basta con explicar, actualmente, el desarrollo de medios de administración biopolítica y regulación de las poblaciones que ya fueron explicados por Foucault (2006), sino centrarse en la condición interior de la crueldad como un medio conciso y eficaz de perpetrar la dominación y la exhibición de la fuerza para el sometimiento y el control.

El capitalismo contemporáneo tiene, entre sus venas más ocultas, el uso de la crueldad más que de la violencia como medio de dominación. Aunque no es una condición que haya surgido propiamente en el capitalismo, es este el que elabora una dimensión de cuidado, responsabilidad, pedagogía y legitimación de esa crueldad. De los prisioneros en Guantánamo a los rehenes en Siria, de las *liberaciones yanquis* en el Golfo Pérsico a las políticas de migración en todo el mundo, el valor fundamental y silenciado que se ubica en la violencia es la crueldad. Se debe, con esto, precisar que la crueldad tiene un sentido jurídico amplio, complejo, legitimado por la economía política pero también un sentido moral que tiende más a lo individual-interior y que se inserta en las disposiciones del sentido común y en la naturalización de las prácticas de la crueldad en la inmediatez de la vida cotidiana. No se trata de un atavismo sino de una renovación constante de las técnicas de crueldad que pasan de lo público a lo privado, donde sus matices diferenciales son poco claros.

En cuanto a su sentido moral, la crueldad en la intimidad es un intercambio de legitimaciones exteriores en el seno de lo privado. Si se quiere, es la ideología de la violencia bajo el prisma de lo interior como elemento cruel y amenazante. Como señala atinadamente José Ovejero (2012:

40), “la violencia, solo consigue ofender de verdad si se atreve a enarbolarse un discurso moral propio y se vuelve transformadora”. Esta moral es la que pudo producir también elementos como “nos están matando” en las protestas por el asesinato atroz de 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa durante el sangriento mandato de Enrique Peña Nieto en México. Pero su dimensión cruel queda establecida en el punto de la aceptación moral de la violencia. Esto distingue al sujeto en su posición ante la violencia y la crueldad, entre aceptarla o cuestionarla.

Para Ovejero (2012: 43), “la crueldad conformista, no siempre desligada de la crueldad espectacular, es la que se utiliza como instrumento de sostén a las ideologías dominantes” lo cual la posiciona en un eje moral que puede juzgar lo violento a nivel social y, por efecto, interior. Esto se vuelve un revulsivo del entendimiento de las normas morales en las que habita el sujeto, dado que el nivel de crueldad es legitimado y establece límites interiores para el uso de la crueldad. Al aceptar de forma conformista la crueldad se validan los preceptos de una sociedad pretendidamente justa y se aprueba el uso de la violencia y la crueldad para ejercerla sobre el otro cuando este límite resulta amenazador de un bien particular que posiciona a la vida en el mismo nivel que cualquier otra mercancía. De hecho, como precisa el mismo Ovejero (2012: 44), “en casos en los que la sociedad se siente directamente amenazada hay un amplio consenso para rebasar incluso los límites social y jurídicamente aceptables”.

Al encontrar el nivel de introyección y respuesta hacia y desde la crueldad ubicamos un elemento *éxtimo* de la construcción del sujeto en el sistema simbólico de la cultura como una resistencia ante lo implacable de lo real innombrable. Aunado a esto, el filósofo francés Clément Rosset (1988: 17) señala la existencia de una “crueldad de lo real” que es en sustancia “la naturaleza inherentemente dolorosa y trágica de la realidad” y habla puntualmente del “carácter insignificante y efímero de todas las cosas en el mundo”. La crueldad instalada en la realidad es, necesariamente, un efecto del uso del sistema simbólico de la cultura para representar una forma imaginaria e ideológica de habitar el mundo.

Además de presentarse de manera obturada por el choque con lo real, la crueldad tiene efectos en la determinación del *pensamiento* interior del sujeto. Si bien existen crueldades y violencias legítimas de modo estructural, el sujeto *adquiere* una estructura superyoica que implica un determinante al goce (Freud, 1992b; Lacan, 2009b). Esta condición explica la perversidad por la cual el sujeto afronta su resistencia a las formas estruc-

turales del sistema, a la organización problemática de la cultura y a la indeterminación de la estructura simbólica.

Por otro lado, Wieviorka (2003: 220) distingue “tres modalidades” de la “crueldad”. La primera focalizada en “el sujeto y las condiciones de libido y goce”, la segunda centrada en el “sujeto delirante, psicótico o paranoico” y una tercera que “inscribe al sujeto en una relación perversa”, precisando que su análisis puede ser diferente según una “situación concreta”. Más que revisitar una condición individual, la propuesta de Wieviorka estriba en los modos en que la crueldad sintetiza tres mecanismos que dibujan las relaciones de poder y política ante el excedente. El sujeto cruel no es presa de una condición biológica de la crueldad sino de una relación íntima de su crueldad con el exterior; es decir, confrontar su deseo ante la inmanencia del goce, responder con *otra* verdad ante el sistema simbólico dentro de un delirio o situarse en una condición de denegación del sistema simbólico para articular una posición perversa. En estas tres posiciones, el nodo central está constituido por las demandas del sistema simbólico y sus respuestas se aproximan más allá de lo imaginario. La crueldad puede, desde este punto de vista, situarse como acto, como ejercicio de lo real que incide en lo simbólico.

Ya sea desde una organización jurídico-política hasta sus fantasías más personales e íntimas, el sujeto se toma como el actor de una crueldad que reorganiza su representación imaginaria y que responde a la demanda simbólica del Otro. Esto puede comprenderse en la fundación de la ley simbólica que, desde el psicoanálisis lacaniano, aproxima la insistencia gozante del sujeto a partir de la ley del superyó y el ideal del yo como herederos de la inserción de la cultura en el sujeto. Lo anterior me lleva a pensar que la crueldad como excedente es una transgresión por un mandato que encierra una garantía gozante desde la posición sádica, pero no en su sentido individual solamente sino también como mandato estructural y social, pues según Žižek (2005: 88), “el sadismo se basa en la escisión del ámbito de la ley en ley *qua* ‘ideal del yo’, es decir, un orden simbólico que regula la vida social y mantiene la paz social, y su inverso obsceno, superyoico”.

De este modo, la crueldad constitutiva del sujeto y del orden simbólico prescribe el excedente que articula la crueldad misma. El sujeto cruel, desde su posición sádica, inscribe el registro del excedente de la muerte. No es posible solo matar sino hacerlo con un excedente que se desprende para dar cabida a lo real del acto. Siguiendo a Gabriel Lombardi (2015: 24-25), se trataría de “un real dado por la propia actividad del ser hablan-

te” que se debate inexpugnablemente entre la “realización y la pérdida”. Es en estos actos donde el sujeto recuerda su condición de *parlêtre* y donde se sabe sometido al sistema simbólico y responde de un modo gozante ante los embates de este. La crueldad es indisociable del efecto de la inscripción simbólica y el cuerpo termina siendo otro papiro para la escritura del goce.

Ahora bien, si estos modos de crueldad tienen contexto y determinación, acontecen también en los sistemas políticos de administración de la vida pública, pero esta característica responde en paralelo a una posición propia del designio del excedente. Ninguna vida pública puede ser pensada sin la estructura exterior que la sostiene y que, del mismo modo, produce una noción de interior. En esta compleja conjunción, superada de manera astuta por Lacan (2009a: 171), al plantear la noción de *extimidad* no da cuenta solo del paso de la exterioridad a la interioridad sino también de una falla en la estructura misma. Si la crueldad es el signo interior distintivo de la brutalidad por la que se representa la violencia en el capitalismo tardío es precisamente porque algo de esa falla no puede ser reabsorbido por el sistema simbólico, este muestra su hendidura violenta en su misma estructura.

Para Mladen Dolar (2017: 15), “hay inconsciente y hay deseo solo en la medida en que pertenecen al Otro, son ‘del Otro’ y es el Otro quien perturba su mutua intimidad”. Lo anterior propone pensar no solo en la forma estructural de la violencia sino en el registro íntimo del sujeto mediante el cual se busca regular en muchas ocasiones la crueldad. El deseo y su relación con lo inconsciente no proponen una *autorregulación* de la violencia y de la crueldad sino dan cuenta de una falla *real* en la constitución de la vida psíquica y la vida social. La respuesta del cuerpo y del sujeto a esta falla es, sin duda, el goce. Y es en los *modos de hacer* con ese goce donde es posible flanquear la falla estructural del sistema simbólico. No se trata solo de una condena de la cultura al sujeto sino de formas de responder a la insistencia estructurante de la misma. El deseo no es regulable, pero propone, desde su establecimiento, una respuesta ética del sujeto ante él.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Siempre es difícil tratar de concluir un escrito. Más que conclusiones pretendo hacer un par de reflexiones finales. La primera radica en la condición de la voracidad violenta como propiedad inequívoca de la dinámica capitalista contemporánea. Esto me lleva a plantear un problema ético fundamental en el capitalismo. A saber, la sobreexplotación de la felicidad in-

dividual e interior, ya que no solo aísla a los sujetos de la alteridad sino los precisa en disposiciones de bondad y de maldad administradas por las determinaciones bífidas de lo bueno y lo malo. Badiou (2004: 57) apunta, en consonancia, que en el mundo capitalista actual, “la ética es sintomática de un universo en el que domina una singular combinación de resignación a lo necesario y de voluntad puramente negativa, incluso destructiva”.

Esta ética nihilista corresponde, en el pensamiento de Badiou (2004: 57-58), a la resignación por la “necesidad” en el “capitalismo”, lo que supone que el interés del capitalismo es mantener no solo las relaciones de violencia estructurales a su sistema económico sino advenir como una necesidad *válida* de la cual es imposible escapar. La violencia en todas sus formas, de género, de raza, política, tiene como telón de fondo el imperativo de hacer responsable al sujeto de la violencia y no como elemento coyuntural y orgánico de las disposiciones sistémicas del capitalismo.

Es evidente que cada forma de violencia tiene particularidades y formas de crueldad más o menos visibles. Algunas pueden pensarse en términos de *microviolencias* o *violencias simbólicas*, pero esto no hace sino aumentar la policromía incisiva en la que el capitalismo ha logrado hacer de la violencia cultural estructural un elemento interior que subsiste en los individuos y no una respuesta contundente sobre la propia escisión del sujeto en la cultura. El *cave canem* sobre el perro capitalista, finalmente, responde a evitar confundir al enemigo, pero esto no significa reducirlo y plantear que *todo* es culpa del capitalismo. Es necesario indagar en sus bases objetivas y estructurales, horadar su producción de subjetividades desde la médula del beneplácito ideológico, la determinación económica, la construcción simbólica de un *Estado de bienestar* y con esto la administración biopolítica y necropolítica de las poblaciones, entre otros muchos resquicios en los que el capitalismo suele encajar sus hambrientos colmillos.

Como segundo punto, considero, apresuradamente, que una de las formas de resistencia y subversión a las dinámicas capitalistas es la apertura a responsabilizarse por el deseo. En otras palabras, a ubicar el lugar constitutivo de la falta y de la no completud dando lugar al síntoma. Esto implica cuestionar los medios de goce, la demanda del sistema simbólico y los mecanismos ideológicos que el capitalismo readministra continuamente como mercancías. Para cuestionar el deseo también es necesario dar cuenta de que el sujeto está *más allá del principio de placer* donde, de forma estructural, no es posible complacerse solo con los medios de subsistencia básicos. Por supuesto que hay formas de crueldad y esto implica

cierto desconocimiento del lugar que ocupamos en la estructura simbólica. Pero estas formas de crueldad también están administradas y construidas desde modos de habitar la *interioridad-externa* mediante prácticas en las que se intenta capturar al objeto imposible.

Es preciso también señalar que la violencia y la crueldad no pueden seguir la consigna dicotómica de la bondad y la maldad solamente, pues esto, además de recordar el origen de la moral cristiana (Nietzsche, 2001), otorgaría valores que juzgarían, muchas de las veces desde preceptos también producidos por la ideología del capitalismo, las acciones violentas o crueles. Cuestionar el capitalismo implica también reformular la postura ética ante la estructura del mismo. Aunque la crueldad sea un excedente de la misma estructura, sus formas no son consecutivamente las mismas sino que mantienen modos de explotación, entre los cuerpos, entre los sujetos y sus bienes y en las garantías imaginarias de la ideología dominante.

Quisiera cerrar con una breve conclusión sobre las garantías de lo imaginario en la violencia y en la crueldad. Si su soporte está en relación con lo simbólico y con lo real, es imprescindible reformular el vínculo político que se sostiene desde el objeto y el deseo. Esto conlleva asumir el lugar del *impasse* en el que se encuentra el sujeto y también el Otro recorriendo nuevos caminos para llegar a una salida. Esto significa reubicar los significantes que se establecen como ideales y dar cabida a la imposibilidad no solo de decirlo todo sino a poner en suspenso la garantía de completud narcisista que es fuente primordial de la violencia y la crueldad. Estas garantías no solo evitan la contingencia política sino clausuran, cada vez de manera más insistente, las posibilidades de imaginar nuevos movimientos para arrancarle sus sentidos imaginarios a la crueldad y a la violencia. El perro es un tanto despistado en su saber y es suficiente engañarlo con señuelos para burlar la intimidad que construye desde su amenaza.

REFERENCIAS

- Arensburg, S. (2016). “Violencias silentes. Apuntes para una discusión contemporánea”, en D. Pavón-Cuéllar y N. Lara Junior (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 113-126). México: Porrúa/UMSNH.
- Badiou, A. (2004). *La ética*. México: Herder.
- Baudrillard, J. ([1974] 2009). *Crítica de la economía política de signo*. México: Siglo XXI.

- Baudrillard, J. ([1969] 2010). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Benjamin, W. ([1974] 2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACM.
- Bianchi, P. (2012). "From Representation to Struggle Class. A Response to Samo Tomšič", *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, 5, 114-126.
- Dolar, M. (2017). *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación*. México: Paradiso.
- Dufourmantelle, A. (2015). *Elogio del riesgo*. México: Paradiso.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. ([1977] 2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. ([1927] 1992a). "El porvenir de una ilusión", en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XXI (pp. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1930] 1992b). *El malestar en la cultura*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XXI: 57-140. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1920] 1992c). *Más allá del principio de placer*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XVIII (pp. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu.
- García Massip, F. (2016). "El giro viopolítico. Violance y deconstrucción", *Política y Cultura*, 46, 33-54.
- Jameson, F. (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: FCE.
- Lacan, J. ([1968] 2008). *El seminario, libro XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1964] 2009a). *El seminario, libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1972] 2009b). *El seminario, libro XX. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009c). "El seminario sobre 'La carta robada'", en J. Lacan, *Escritos*, vol. I (pp. 23-72). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1969] 2010). *El seminario, libro XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1956] 2013). *El seminario, libro IV. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. y C. Mouffe (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Lara Junior, N. (2016). "Son demonios los que destruyen el poder brabío de la humanidad. Reflexiones sobre la violencia", en D. Pavón-

- Cuéllar y N. Lara Junior (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 79-92). México: Porrúa/UMSNH.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lechner, N. (2015). “Nuestros miedos”, en N. Lechner, *Obras*, vol. IV, (pp. 218-231). México: FCE/Flacso.
- Lombardi, G. (2015). *La libertad en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Marx, K. ([1844] 2009). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. ([1867] 2006). *El Capital. Crítica de la economía política*, vol. I. México: FCE.
- Milner, J.C. (2011). *Clartés de tout. De Lacan à Marx, d’Aristote à Mao*. París: Verdier.
- Nietzsche, F. ([1972] 2001). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Orozco Guzmán, M. (2016). “Voluntad sadiana de Estado y quebrantamiento de fraternidad”, en D. Pavón-Cuéllar y N. Lara Junior (coords.), *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 127-140). México: Porrúa/UMSNH.
- Ovejero, J. (2012). *La ética de la crueldad*. Barcelona: Anagrama.
- Pavón-Cuéllar, D. (2016). La violencia en el capitalismo. Entre la lucha por la vida y la paz de los sepulcros. En D. Pavón-Cuéllar y N. Lara Junior, *De la pulsión de muerte a la represión de Estado. Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (pp. 35-58). México: Porrúa/UMSNH.
- Rosset, C. (1988). *Le principe de cruauté*. París: Les Éditions de Minuit.
- Sloterdijk, P. (2010). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Tomšič, S. (2012). “Homology: Marx and Lacan”, *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, 5, 98-113.
- Verdú, V. (2006). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Wieviorka, M. (2003) “La cruauté”, *Le Coq-Héron*, 3(174), 114-126.
- Žižek, S. (2005). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Austral.
- Žižek, S. (2013). *El resto indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.
- Zupančič, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis?* México: Paradiso.

Posiciones subjetivas como expresiones de la socialización de la violencia en estudiantes de secundaria

Raúl Enrique Anzaldúa Arce*

A Betty, por el amor y la vida

El presente trabajo es un avance de las investigaciones: “Convocatorias de identidad en los mass media”, coordinado por la doctora Beatriz Ramírez Grajeda en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, así como de los proyectos “Televisión y educación: Expresiones de la socialización de la violencia” e “Identidad y construcciones de sentido” bajo mi coordinación en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Estas investigaciones contaban, cada una, con sus objetivos particulares, pero se realizaron de manera conjunta con un mismo trabajo de campo que produjo la información necesaria y pertinente para ellas.

Los avances que aquí presento se derivan del trabajo de campo realizado con estudiantes de tres secundarias públicas en las delegaciones: Coyoacán, Iztapalapa y Tlalpan (Ciudad de México). La indagación empírica se realizó a partir de encuestas, entrevistas y un grupo de reflexión. Estos dispositivos permitieron explorar las construcciones de sentido que elaboran los participantes en torno a la violencia, al tomar como referentes los programas dramatizados de televisión que ven, especialmente *La rosa de Guadalupe*, considerada por el Foro Tv Morfosis 2016, como uno de los programas más violentos de la televisión abierta en México y uno de los programas de mayor audiencia de acuerdo con la investigación realizada por el Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva (Obitel) (Orozco y Vassallo, 2016: 67) en América Latina.

SOBRE LA CONCEPCIÓN DE SOCIALIZACIÓN

En las ciencias sociales la concepción de la socialización está fuertemente marcada por la teoría funcionalista, para la cual esta noción es clave. Tal-

* Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Ajusco.

cott Parsons fue uno de los autores que dieron relevancia y difusión al tema de la socialización. Para los funcionalistas, la sociedad es un sistema concebido como el conjunto de partes (las instituciones, sus funciones y los individuos que las realizan) que interactúan y se interrelacionan de manera jerárquica para producir un complejo entramado de acciones que crean y mantienen a una sociedad. Para que esta funcione de manera óptima, el sistema debe producir y regular los comportamientos de los seres humanos que la integran, los cuales están convocados a ocupar ciertos lugares denominados estatus, a los que les corresponden determinados roles o comportamientos derivados de las funciones que se espera que se cumplan dentro de la institución. En esta concepción, la socialización es un proceso fundamental, ya que permite que los individuos conozcan los lugares que están destinados a ocupar en las diferentes instituciones e interioricen los comportamientos o roles para desarrollar esas funciones, con el fin de reproducir de esta manera el funcionamiento de las instituciones dentro de un orden social establecido.

Bajo la influencia de la sociología funcionalista, la socialización es el proceso a través del cual los individuos internalizan los comportamientos, normas y valores característicos de una sociedad (Puga *et al.*, 2007: 157) para poder incorporarse a ella y, en especial, se inserten en sus instituciones donde se espera que gracias a la socialización aprendan los roles y funciones que les demandan llevar a cabo.

Destaquemos algunas de las ideas que subyacen a esta concepción:

1. El funcionalismo supone una interacción entre individuos y sociedad, como si se tratara de instancias distintas y separadas que se interrelacionan.
2. La sociedad es vista como una suerte de “organismo” con estructuras y funciones que deben realizarse para asegurar su desarrollo, casi de “orden natural” y por lo tanto preestablecido y prácticamente inmutable.
3. Las instituciones se consideran como instancias cuya única actividad es realizar las funciones prescritas que requiere la sociedad.
4. La socialización es como una suerte de aprendizaje social de roles, aunque se habla de “interiorización”, esta es vista básicamente como aprendizaje.

Nosotros nos desmarcamos de algunas de estas ideas, partimos de algunas concepciones de Cornelius Castoriadis y Michel Foucault, que marcan ciertas diferencias con lo arriba expuesto.

La sociedad no es una suerte de organismo integrado por instituciones para cada función requerida para mantenerse y desarrollarse. La sociedad está construida imaginariamente, sus instituciones son un entramado complejo de significaciones que configuran concepciones, normas y valores que dan sentido a las formas de regulación que instauran. Si bien es cierto que las instituciones tienen una dimensión funcional, esta no agota su sentido, hay una dimensión imaginaria que en su devenir crea significaciones que no necesariamente son funcionales, es decir, no corresponden a una acción racional, sin embargo son muy importantes porque permiten nuevos sentidos o sentidos rituales que son fundamentales.

La sociedad no es un organismo, ni un ente abstracto, es un proceso en constante devenir histórico que dota de sentido a la incesante transformación que, a partir de las guerras, la ambición y el poder, estructura a la sociedad en cada época y lugar determinado. De acuerdo con esto, se crean las instituciones como dispositivos reguladores de las relaciones sociales para llevar a cabo prácticas, en función de las cuales los sujetos que las encarnan, refrendan su existencia con sus acciones diarias, que son actos de significaciones consensuadas de los colectivos que las ha instituido.

A diferencia del funcionalismo, más que pensar a los seres humanos como individuos, es decir organismos indivisibles conformados de las características que los distinguen como humanos, en especial su racionalidad y aparente dominio de sí, nosotros los pensamos como sujetos, conformados por instancias psíquicas entrelazadas inexorablemente por el orden histórico-social que las conforma, pero no de manera mecánica como si se tratara de un orfebre que modela su arcilla para crear un artefacto útil y tal vez artístico.

El orden histórico-social modela la psique, pero la psique se resiste y el proceso está cargado de tensiones. En esto consiste el proceso de socialización, como un ejercicio de poder a través del cual la sociedad trata de someter a la psique, de controlar sus pulsiones ofreciéndole objetos de deseo sustitutos para que ponga en juego la sublimación y los acepte, de esta manera intentará modelarla y modularla, es decir dirigir y conducir sus deseos, sus acciones, de acuerdo con las normas, concepciones y valores de la sociedad. Esto implica una transformación psíquica donde se pone en juego la identificación, que es un proceso incons-

ciente a través del cual el sujeto *introyecta* partes de las figuras relevantes para cada quien.

A través de la identificación se construyen las instancias psíquicas: el yo, el yo ideal, el ideal del yo y el superyó que, en su dinámica con el ello y la realidad, desarrollarán las acciones de los sujetos. Estas relaciones son conflictivas y están cargadas de soluciones de compromiso, de manera que el proceso de socialización, que entra en juego en este entramado complejo de las instancias psíquicas con la sociedad, para nada es un mero aprendizaje de normas y roles como pretende el funcionalismo.

Nos distanciamos también de la concepción funcionalista del ser humano, coincidimos con Castoriadis (2005: 200) en que si bien un individuo es producto de la socialización es decir, un ser conformado socialmente, este no se reduce a un mero aprendiz de roles y funciones, el individuo nunca será un producto troquelado mecánicamente, la psique nunca será domeñada por completo, de ahí que más que hablar de individuo hay que hablar de sujeto, que si bien está sometido a las fuerzas de las estructuras sociales, nunca es su marioneta inerte, el sujeto siempre será capaz de cuestionar, criticar y reflexionar su lugar en el mundo y las convocatorias de identidad que recibe a través de la socialización, así como de cuestionar radicalmente las instituciones de su sociedad.

Los seres humanos no son solo individuos sociales como productos acabados derivados de la socialización, Castoriadis (2005) sostiene que el sujeto es creación inagotable de sí mismo, un esfuerzo creativo de construcción de sentido para sí, efecto de lo imaginario que se manifiesta en dos dominios inseparables e irreductibles: el dominio de la psique y el dominio histórico social. Lo imaginario crea en cada uno significaciones: en el dominio de la psique, lo imaginario es imaginación radical, mientras que en el dominio histórico social, se nombra imaginario social.

Las significaciones en la psique se crean por el esfuerzo de la imaginación radical que produce incesantemente representaciones ligadas a afectos y deseos, que intentan ser modeladas y dirigidas por las significaciones imaginarias sociales de la socialización (Castoriadis, 1996: 117). Las significaciones de lo imaginario social son significaciones sociales creadas por los colectivos en su devenir histórico social y dichas significaciones producen sentidos que cristalizan en las instituciones y la cultura.

La socialización se lleva a cabo a partir de convocatorias de identidad, como señala Beatriz Ramírez Grajeda (2016), a través de las cuales la psique resignifica las significaciones imaginarias sociales y construye senti-

dos para sí (Castoriadis, 1975) que son una suerte de “invitaciones” a actuar de una determinada manera, acorde con las posiciones que se espera ocupen los sujetos en las instituciones:

Convocar constituye un acto de interpelación que se erige gracias a la intersección de voces, tiempos, espacios, silencios, condiciones que hacen posible lugares a ocupar, donde los sujetos abrigan la ilusión de ser contenidos, reconocidos, nombrados por lo que creen ser o por aquello que quisieran ser y pagan una cuota para ello: ceden su deseo, aplazan su placer alienándose a la institución, aceptando socarronamente sus condiciones, sus formas organizativas, sus regulaciones a cambio de una mueca que les devuelva un sentimiento de pertenencia, los reconozca como una cierta identidad “íntegra”, “completa” (Ramírez Grajeda, 2016: 76).

La socialización implica procesos de subjetivación (Foucault, 1982) que son acciones y prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo, a partir de las significaciones imaginarias sociales instituidas (Castoriadis, 1975), para darse una forma de ser y una identidad (Foucault, 1982). Entendemos la subjetivación como una experiencia, como la construcción de una ficción (Castro, 2004: 129) que se crea *para sí* (Ramírez Grajeda, 2016), donde el sujeto produce sentidos de los acontecimientos que ha vivido al interpretarlos en función de sus representaciones, deseos y afectos, entramados con las significaciones sociales que invisten el acontecimiento interiorizado a través de la identificación, de manera que va modelando las acciones de los sujetos y sus formas de ser (Foucault, 1982), para adecuarlas a maneras establecidas y modulando su psique (Deleuze, 1995), es decir la modifica paulatinamente en sus comportamientos y formas de pensar de acuerdo con los cambios y requerimientos de las instituciones que lo convocan en función de los procesos que ocurren en ellas, en los entramados de fuerza en los que se desarrollan.

Esto implica que la socialización se lleva a cabo a través de dos procesos: el modelado donde se trata de *con-formar* al sujeto de acuerdo con ciertos modelos, cristalizaciones no claras de significaciones y formas de ser que se desprenden de inferencias de las funciones, los papeles y las expectativas que se construyen en las instituciones sobre lo que deben ser y hacer los sujetos. El segundo proceso, vislumbrado por Deleuze (1995) es la *modulación*, que interpretamos como una suerte de necesidad de las instituciones de relativizar la existencia de los modelos y los moldes, en el sentido de que no son permanentes ni están bien definidos, sino que son

cambiantes y, en consecuencia, se transforman de acuerdo con los cambios del devenir de las instituciones, así como las modificaciones en las expectativas y las convocatorias que se hacen a los sujetos, para configurarse en el entramado de las variaciones de los modelos que se resignifican en el proceso. La socialización es mucho más compleja que el aprendizaje de roles, es una transmisión donde se involucra la experiencia, que implica que el sujeto no solo es partícipe de los procesos sociales, sino de “encarnar las instituciones” (Castoriadis, 1975) y verse sometido al control de estas en un complejo proceso en permanente tensión de resistencia frente a las formas de poder que se ejercen sobre él. Para Ramírez Grajeda (2016) la socialización es un proceso de configuración constante de significaciones sociales y construcciones de sentido.

SOCIALIZACIÓN EN LA VIOLENCIA

Las desigualdades sociales, la injusticia, la corrupción, la exclusión, la dominación y la explotación, que son algunas formas de violencia social, atraviesan y se presentan de manera exacerbada en las actuales instituciones donde se socializa a los sujetos: la familia, la escuela, los grupos de pares, el trabajo, los medios de comunicación, las redes sociales cibernéticas, etc. Estas múltiples formas de violencia convierten a las instituciones de socialización en entornos *ominosos* que dañan y generan temor y angustia, pero que no dejan de llevar a cabo procesos de socialización particulares: socialización *de* la violencia, *en* la violencia, *por* la violencia y *para* la violencia.

Pero antes de continuar hay que establecer qué entenderemos por violencia en este trabajo. De entrada, reconocemos que la violencia es una noción ambigua, que designa una multiplicidad de prácticas, acciones u omisiones, donde se daña a quien se dirige: a un otro o a sí mismo. La violencia está ligada al poder. Cuando el poder no funciona, es decir cuando no logra dirigir las acciones de los otros, que siguen viéndose como sujetos libres, entonces aparece la impotencia (Arendt, 2005: 73), que transforma el poder en violencia. En la violencia el otro ya no es un sujeto libre al que se quiere dirigir, es una cosa, un objeto de uso, de abuso o destrucción. A diferencia del poder que actúa sobre las acciones del otro para dirigirlas, la violencia actúa sobre sus cuerpos, sus propiedades, su dignidad, su integridad psíquica y moral. En la violencia el otro es cosificado y carece de libertad, se actúa sobre él para dañarlo.

La violencia puede producir diversas formas de daños, físicos, psicológicos, morales, etc., y provoca además miedo y angustia en las víctimas.

De forma paradójica, la violencia produce efectos de socialización: las experiencias de la violencia hacen que las víctimas tiendan a significarlas de algún modo, a darles algún sentido y a tratar de responder a las preguntas: ¿por qué me sucedió esto?, ¿por qué me lo hicieron a mí?, ¿hice algo mal?, ¿es culpa mía?, ¿qué debo hacer para que no vuelva a suceder?, frente al dolor, la rabia, el miedo y la angustia ¿qué debo hacer?, ¿cómo debo comportarme?, ¿cómo hacer para no sentirme tan mal? La respuesta a estas y otras preguntas implica un proceso de construcción de sentido para sí de la experiencia violenta, pero también una reconfiguración de sí mismo, inmediata, a mediano y largo plazos. Es un esfuerzo que implica una socialización, un proceso de recomposición de sí mismo frente a una experiencia terrible, ante la cual se resignifica lo que se es, lo que se ha sido, para replantearse lo que se será después de la violencia sufrida y de la amenaza de que pueda repetirse.

Sostenemos que la exposición a experiencias violentas vividas de manera personal o experimentadas a través de la experiencia de otros o incluso presenciadas en los medios de comunicación producen un proceso de socialización de la violencia:

Por socialización de la violencia, entendemos el proceso de subjetivación, a través del cual, el sujeto resignifica los acontecimientos violentos que ha testificado o que forman parte de su experiencia vivida. La subjetivación de la violencia, es la acción que realiza el sujeto sobre sí mismo, para elaborar representaciones, afectos y deseos, que den sentido para sí, de su experiencia, para que pueda modelarse (darse una forma, asumir hábitos, comportarse) o modularse (modificarse a sí mismo de manera gradual en correspondencia a los procesos por los que transita), de manera tal, que pueda hacer frente a los acontecimientos o a las prácticas violentas, en su devenir (Anzaldúa, 2017: 132).

Analícemos con más detenimiento los efectos de socialización que se producen:

1. Las experiencias violentas tratan de ser significadas por el sujeto a partir de lo que la psique puede construir por medio de las representaciones, afectos, temores y angustia sobre los acontecimientos; pero esto está atravesado por las significaciones imaginarias sociales que se entrelazan con las significaciones psíquicas cargadas principalmente de emociones. El resultado son construcciones de sentido a partir de las que el sujeto intenta orientar qué es lo que hará y asimilar lo ocurrido, en un

intento por sobreponerse en la medida de sus posibilidades físicas, psíquicas y sociales a lo que sucedió. Cuando las experiencias violentas se repiten o potencialmente amenazan con volverse a presentar, el sujeto tiene que conformar una serie de tácticas de sobrevivencia para hacerles frente, entonces decimos que tiene efectos de socialización: debe incorporar concepciones, actitudes, afectos, formas de actuar, e incluso sentimientos para hacer frente a estas situaciones. Con la finalidad de integrarse de la manera menos vulnerable a estas condiciones, aprende cómo regular sus acciones y vínculos con los diversos grupos involucrados en estas situaciones: familiares, pareja, amigos, compañeros de escuela o de trabajo, autoridades, comunidad, etcétera.

2. Por medio de los procesos de identificación los sujetos víctimas de la violencia o inmersos en condiciones de violencia se identifican *introyectivamente* con diversas figuras que imaginan que los pueden proteger o mostrar una forma de ser que, de algún modo, les permita sobrellevar por lo que han transitado: hay quienes se identifican con otras víctimas con la esperanza inconsciente de saber cómo sobrellevar lo ocurrido, hay quienes incluso se identifican con los agresores, para convertirse en una suerte de réplica de estos, pero con mayor fuerza o incluso con actitudes de mayor crueldad, en un intento de mostrarse más amenazantes y de esta forma protegerse (imaginariamente) de un nuevo ataque. Pero la identificación también puede ser *proyectiva*, cuando la víctima tiende a proyectar en el agresor sentimientos, escenas y rasgos más violentos que provienen de su inconsciente lo que hace aún más terrible el daño infligido y produce una sensación de mayor vulnerabilidad frente al ataque. Aunque este mecanismo parezca paradójico, proyecta afuera los fantasmas internos para salvaguardar al propio yo. Las ecuaciones inconscientes que se ponen en juego en estos procesos de identificación introyección-proyección son muy diversas y responden a la compleja red de las experiencias psíquicas y de las significaciones imaginarias sociales. Sus resultantes son efecto de la socialización de la violencia.

3. A través de la socialización generada por la violencia y en respuesta a ella, los sujetos conforman *posiciones subjetivas*, que son las consecuencias más claras de estas formas de socialización.

LAS POSICIONES SUBJETIVAS PRODUCIDAS POR LAS VIOLENCIAS

La noción de *posiciones subjetivas*, como la emplearemos en este trabajo, se desmarca de la concepción psicoanalítica de intentar ubicar al sujeto en las estructuras psicopatológicas clásicas vislumbradas por Freud: neurosis,

psicosis y perversión, pero también nos alejamos de los desarrollos de Lacan respecto a la manera que las trabaja, en especial con relación a la lógica de la conformación del sujeto respecto a la alienación y la separación. Nosotros partimos de la noción kleiniana de posición, por considerarla de mayor interés para tratar de comprender lo que sucede en el sujeto a partir de la socialización de la violencia.

El concepto de *posición* en Melanie Klein se deriva de su concepción de que desde el nacimiento el sujeto tiene una suerte de Yo primitivo o en conformación que es capaz de experimentar angustia, crear fantasías (escenificaciones imaginarias *para sí* de lo que acontece en su vida) que formarán su mundo interno y establecer mecanismos de defensa. La *posición* se refiere a una configuración específica de *relaciones objetales* en las que entran en juego ansiedades y defensas que persisten a lo largo de la vida (Segal, 1981: 17). Klein prefiere hablar de “posición” en lugar de etapa porque considera que no se superan, es decir persisten a lo largo de la vida y una no sustituye a otra. Klein reconoce dos posiciones fundamentales: la “posición esquizoparanoide” y la “posición depresiva”.

La *posición esquizoparanoide* aparece desde muy temprano, cuando el recién nacido, inmaduro neurológicamente, no tiene control de sus movimientos, ni ha desarrollado plenamente sus sentidos, sobre todo el de la vista. En este momento el pequeño se enfrenta a un medio radicalmente distinto al vientre materno, incluso vive el parto como un acto violento cuya experiencia lo obliga a dar un sentido *para sí* al acontecimiento. Melanie Klein interpreta que la ansiedad que el niño experimenta es una ansiedad de muerte, de manera que para salvar su propia integridad proyecta en los objetos externos la agresión experimentada en la “expulsión del paraíso”, como derivada de la pulsión de muerte, una suerte de deseo de destrucción, que resulta amenazante y entonces proyecta *fuera de sí*. Tiende entonces a establecer una escisión de objetos (esquizo) colocándose él como el objeto bueno al que hay que salvaguardar y el objeto externo, para Klein el “pecho” como principal objeto de percepción y de contacto, como *pecho malo*, objeto amenazante (paranoide) y destructor. Asegura que el niño, así como puede proyectar la pulsión de muerte al pecho (y más tarde a cualquier objeto externo), también puede proyectar la pulsión de vida, especialmente las idealizaciones. Entonces el pecho puede ser “malo y persecutorio” o “bueno e idealizado”. En esta posición prevalece una ansiedad persecutoria de que el objeto u objetos persecutorios se introduzcan en el yo, lo avasallen o lo aniquilen, amenazando

también con destruir al objeto ideal y al Yo ideal y al ideal del yo (Segal, 1981: 31). Cabe señalar que para Melanie Klein:

desde el nacimiento ya existe un yo potencial que opera en un comienzo de manera muy rudimentaria, siendo este capaz de sentir ansiedad, utilizar mecanismos de defensa y establecer primitivas relaciones objetales en la fantasía y en la realidad externa. Empero, se advierte que este yo primitivo y desorganizado aún no se acerca a la función yoica en el sentido de una identidad personal, por lo tanto no se parece mucho al yo integrado de un niño o al de un adulto plenamente desarrollado (Romero, s.f.: párr. 2).

Los mecanismos de defensa característicos de esta posición son la proyección y la introyección, y se emplean para mantener al yo y a los objetos idealizados a salvo del daño y la destrucción.

La *posición depresiva* aparece cuando hay una mayor madurez neurológica que permite mejorar la percepción de los objetos, especialmente por medio de la vista, es decir aparece en lo que Lacan denomina “estadio del espejo”, cuando el niño es capaz de reconocer al otro como una figura completa y también de construir un esquema corporal propio, pero sobre todo cuando se integra el inicio de una conciencia de yo. Para Klein esta posición ocurre cuando el yo es más fuerte y disminuye el temor de que sea destruido por el objeto malo, en consecuencia, disminuye la necesidad de proyectar lo malo al exterior. La escisión y la proyección se emplean menos y se utiliza más la introyección, predominan los procesos de integración del yo y los objetos. El niño, al descubrir que la madre es la única persona portadora de los dos pechos, es decir que en ocasiones es vivida como buena e idealizada y en otras como mala, entonces descubre la ambivalencia. Un mismo objeto puede ser amado y odiado.

Poco a poco también descubre que la madre y el resto de las personas con las que se relaciona actúan de manera independiente de sus deseos, eso hace que experimente celos y después envidia (deseo de destruir el objeto que posee algo que desea y no puede tener o hacerlo propio). Al ser el otro un objeto de amor y de odio, enfrentará la disyuntiva de quererlo destruir, dándose cuenta de que de hacerlo lo perdería aun amándolo. En esta posición la principal ansiedad es la depresiva, pues teme destruir el objeto que ama cuando se torna odiado. El temor a la pérdida y la ambivalencia producen la depresión. El temor de destruir especialmente a la madre, que es el objeto ideal más importante para el niño, hace que

se identifique con ella y a través de la introyección intente resguardarla del odio que puede experimentar por ella cuando no satisface sus deseos. Aparece entonces la necesidad de construir objetos idealizados internalizándolos. Surge también la culpa por el deseo de destrucción, así como la sensación de pérdida y la necesidad de reparación. Cuando se destruye o desea destruir al objeto amado.

Otro elemento importante es que el niño comienza a percatarse del enorme peso de la realidad que se opone a sus deseos. El principio de realidad cobra fuerza y entonces distingue entre sus fantasías y la realidad. Disminuye la sensación de omnipotencia de sus fantasías tanto destructivas como reparadoras.

Por otra parte, la capacidad de *introyectar* objetos hace que, por identificación, el yo se refuerce y más tarde aparezcan las instancias del ideal del yo y el Superyó, que se convierten en objetos persecutorios que amenazan al yo por medio del sentimiento de inferioridad y la culpa. Estas instancias encarnan objetos persecutorios y ambivalentes con las que el yo tendrá que aprender a lidiar en sus conflictos psíquicos.

A partir de la investigación a través de entrevistas y grupos de reflexión sobre los programas que miran los adolescentes y las significaciones que construyen sobre la violencia a partir de ellos, nos percatamos de que se configuran posiciones subjetivas en torno a la violencia. Estas posiciones las consideramos, retomando algunas ideas de Melanie Klein, como una solución de compromiso que el sujeto construye frente a los acontecimientos violentos que experimenta o presencia para manejar de alguna manera la ansiedad que le provocan, poniendo en juego mecanismos de defensa que le permiten intentar sostenerse frente a la violencia. Esta posición subjetiva implica también una *construcción imaginaria, para sí* de lo acontecido, es decir una significación de la experiencia, que tiende a ser creada a partir del entrecruzamiento de la estructura de la psique, experiencias conservadas en el inconscientes frente a acontecimientos semejantes, fantasías, representaciones, afectos e intenciones producidas por la violencia en un entramado con las significaciones imaginarias sociales producidas y difundidas al respecto (por el entorno y los medios de comunicación).

ALGUNAS POSICIONES SUBJETIVAS RECONOCIDAS A PARTIR DE LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO

La socialización de la violencia es un efecto colateral de la violencia. No es que se busque socializar a los sujetos para la violencia o para ser violen-

tos sino que, al verse inmersos en alguna de las manifestaciones violentas, reaccionan con angustia y miedo, que los hace operar diversos mecanismos de defensa y soluciones de compromiso, para hacer frente al temor, el acoso y los procesos de maltrato que los dañan o los amenazan.

Una de las primeras manifestaciones frente a la violencia es la angustia, que consiste en un conjunto de afectos acompañados de signos corporales, como la sudoración y la taquicardia, entre otros. La angustia se manifiesta frente a una amenaza que no se muestra con total claridad (Kaufman, 1996: 61). Por ejemplo, cuando se escuchan disparos, gritos alrededor, o alguien escucha el relato de un acontecimiento violento o se es espectador de este. La angustia aparece porque no se tiene claridad de lo que está pasando o porque no se sabe cuáles serán sus consecuencias finales: la magnitud de los daños; se desconocen sus desenlaces, pero parecen muy destructivos. Lo mismo sucede con lo que se produce ante el daño psíquico o moral.

A diferencia de la angustia, el miedo surge frente a un peligro claramente identificado. Con frecuencia, el miedo aparece como respuesta a un acto de violencia consumado, donde la víctima ya ha sufrido el daño y queda el temor de que la violencia se repita, continúe o se agrave. La angustia aparece cuando la violencia se torna una amenaza y el sujeto imagina múltiples daños, sin tener claro cuáles realmente pueden ser los efectos. El miedo ya constata algunas consecuencias

La violencia como amenaza o como hecho consumado detona mecanismos de defensa que son procesos inconscientes que el yo emplea para tratar de controlar y, en la medida de lo posible, atenuar las tensiones, afectos, recuerdos y fantasías provocadas por hechos traumáticos o conflictos psíquicos. Estos mecanismos los emplea la psique para intentar contener o elaborar la angustia y el temor. Los mecanismos de defensa a los que se recurre con mayor frecuencia son: la negación, la represión, la racionalización y la identificación con el agresor. Cada uno de ellos en articulación con las fantasías y las construcciones de sentido que se conforman en el entramado psíquico y social, configuran posiciones subjetivas, que si bien son propias de cada sujeto en función de la situación a la que se enfrenta, algunas son compartidas. Veamos algunos de los mecanismos de defensa que se ponen en acción.

El mecanismo de defensa de la *negación* consiste en que la psique se rehúsa a aceptar que el hecho violento haya ocurrido (Laplanche y Pontalis, 2008: 234), no recuerda el acontecimiento, puede incluso pensar

que se trató solo de una pesadilla. La psique no puede (ni tiene la fuerza para) hacer frente a la realidad, así que la niega en un intento de resguardarse de lo que ocurrió, para sostener en la fantasía que no ha sido víctima ni está en peligro de serlo.

La *represión* es un mecanismo de defensa que opera para mantener en el inconsciente los recuerdos, pensamientos y sentimientos experimentados ante un acontecimiento violento o la amenaza de la violencia misma. La represión se asemeja a la negación en tanto que la psique busca que el recuerdo y los sentimientos de lo acontecido no lleguen a la conciencia, pero en la negación la violencia es encubierta o deformada de tal manera que parecería como si nunca hubiera ocurrido, mientras que en la represión hay la sensación de que ocurrió, pero no se “quiere” recordar, es tan amenazante y demoledor el acontecimiento que se mantiene en el inconsciente.

Cuando el acontecimiento violento no se puede negar o reprimir (o solo unos aspectos del recuerdo se mantienen fuera de la conciencia) entonces se emplea la *racionalización*, que implica armar una “explicación” más o menos coherente de manera lógica o moral (Laplanche y Pontalis, 2008: 249), de lo que ocurrió, para encontrar cierta lógica que permita al sujeto encontrar una “supuesta” salida a lo sucedido y posiblemente ilusionar que, de acuerdo con esa racionalidad, él puede conducirse de tal manera que esté en posibilidades de eludir la repetición de un acontecimiento semejante.

Con frecuencia también aparece un mecanismo denominado *formación reactiva*, que consiste en la reacción contraria al acontecimiento violento: si uno ha sido víctima, se convierte en agresor. El sujeto se *identifica con su agresor* en un intento de eludir futuras agresiones que lo coloquen como víctima.

Estos son algunos de los mecanismos de defensa que se ponen en marcha frente a las condiciones de violencia que vivimos y que se incorporan en las actitudes y comportamientos de los sujetos. Su empleo se estructura a partir de su configuración psíquica y de los procesos de subjetivación que constituyen su socialización en los contextos en los que la violencia tiende a instituirse como forma de relación y práctica social de dominio. Como efecto de estas estructuraciones de socialización —donde intentan amalgamarse mecanismos de defensa, fantasías y construcciones de sentido, para enfrentar la angustia y el miedo—, se van *con-formando* diversas posiciones subjetivas. En nuestra investigación distinguimos las siguientes:

Posición tolerante o naturalización de la violencia. En la investigación en las secundarias nos dimos cuenta de que la violencia ocurre con una alarmante frecuencia: no solo es el acoso entre pares, las “bromas” que se pasan de nivel, los tocamientos sexuales sin consentimiento (por ejemplo los “arrimones” que los varones realizan sobre las chicas mientras están formadas para comprar algo en la cooperativa, con el fin de tocarlas y hacerles sentir su pene), los insultos y difamaciones por las redes sociales (Facebook, WhatsApp, etc.), los robos, la destrucción de pertenencias, hasta los golpes y las peleas. Todas estas manifestaciones aparecen reiteradamente y cada vez con mayor gravedad, con un alto grado de tolerancia. Parecería que los estudiantes se socializan en los ambientes hostiles y destructivos de la escuela adoptando una posición subjetiva de tolerancia, de aparente aceptación ante lo que sucede: “para sobrevivir, hay que aguantarse” (alumno de primer grado, secundaria de Iztapalapa). Incluso algunos expresan que estas formas de violencia son “normales” y que son inevitables (naturalización) “en todos lados es igual”. “En la otra secundaria donde estaba era igual o peor” (alumnos de segundo año de una secundaria de Coyoacán). Esta posición implica tratar de reprimir la angustia y el miedo con una serie de construcciones de sentido que permitan tolerar el ambiente violento y tratar de “acostumbrarse a él”: “aguanta, dales el avión, si se pasan de lanza entonces si nos los chingamos”, “te robaron, pero no te madrearon...” de manera tal, que se puede producir un acostumbramiento a estas condiciones ominosas, tolerándolas: “qué bueno que solo te quitaron el dinero...”, “por lo menos no te golpearon”.

Posición racionalizada. Encontramos esta posición en los estudiantes que en lugar de cuestionar la generalización de la violencia y considerarla anormal, producen argumentos para racionalizar su existencia: “así nos llevamos”, “es divertido hacer eso”, “mientras no te lleves, no hay problema” —e incluso legitimarla y justificarla—: “si aprendes a defenderte aquí, afuera es más fácil... aquí es como entrenamiento” (alumno de una secundaria de Iztapalapa).

Indiferencia e individualismo. Algunos adoptan actitudes de indiferencia ligada a cierto individualismo: “mientras no me suceda a mí, no es mi problema” (alumna de segundo de secundaria, en Coyoacán); “yo no me meto con ellos para que no me hagan nada” (alumna de primero de secundaria, en Tlalpan), “lo madrearon y después lo expulsaron, porque se metió con quien no debía”. En esta actitud hay una “negación”, piensan que no serán víctimas, que la violencia solo la pueden sufrir los demás.

Aceptar el maltrato por temor a represalias. Muchos aceptan el maltrato de sus compañeros o de las autoridades (maestros, prefectos, directores) por temor a sufrir peores consecuencias si se rebelan o se defienden: “mejor les doy el avión o no digo nada porque si no es peor” (alumno de primero de secundaria de Iztapalapa). “A los maestros ni los acuses, porque la agarran contigo” (alumno de segundo de secundaria de Tlalpan).

Temor, angustia y depresión crónicas. Hay un constante desasosiego, vinculado a sentimientos de desconfianza y persecución, que pueden derivar en “ataques de pánico” (Berardi, 2010: 80) en situaciones críticas. Estas actitudes se traducen muchas veces en el incremento de tácticas de seguridad: esconder el dinero entre la ropa, cargar siempre el celular, vigilar constantemente lo que están haciendo los compañeros, en especial los más violentos, no permitir que te fotografíen, “alejarte de los peligrosos, sobre todo cuando van en bolita” (alumna de tercero de secundaria de Iztapalapa), “aprender de lo que les pasa a los demás para que no te pase a ti”. La expresión más clara de los estudiantes de esta posición es “ya no quiero ir a la escuela” (alumno de primero de secundaria de Tlalpan), “me da miedo ir a la escuela” (alumna de segundo de secundaria de Coyoacán).

A MANERA DE REFLEXIONES FINALES

Las expresiones de la socialización de la violencia son múltiples, en especial nos hemos centrado aquí en la conformación de ciertas *posiciones subjetivas*, entendidas como soluciones de compromiso, es decir como síntomas (Freud, 1926: 93), expresiones subjetivas frente a los conflictos psíquicos que se generan por las violencias.

Ante la angustia que produce algún tipo de violencia, el sujeto establece formas de relación con los sujetos o acontecimientos violentos. Un acontecimiento significa las relaciones de fuerza (Foucault, *apud* Castro, 2004: 20) que hacen surgir su singularidad de *experiencia*: me sucede a mí (como sujeto) y en consecuencia tengo que darle un sentido y establecer una forma de relación, generalmente investida de un mecanismo de defensa, que me “proteja” de lo ocurrido de alguna manera. Eso me obliga a construirme una posición subjetiva, que no es permanente, puede transformarse de acuerdo con cómo transcurre el proceso después del acontecimiento y los “resultados” con los que el sujeto toma la posición que ha creado.

Las violencias crean procesos de socialización en la medida en que convocan (Ramírez Grajeda, 2015) y detonan *posiciones subjetivas* que

modelan y modulan el comportamiento táctico de los sujetos (De Certeau, 2000: 45), frente a las experiencias violentas, sean reales o virtuales: “Toda multiplicidad implica elementos actuales y elementos virtuales. No hay objeto puramente actual. Todo actual se rodea de una niebla de imágenes virtuales” (Deleuze, 2007). Eso virtual aparece como algo problemático para el sujeto: “lo virtual tiene la realidad de una tarea a cumplir como la de un problema a resolver: es el problema que orienta, condiciona, engendra las soluciones, pero estas no se asemejan a las condiciones del problema” (Deleuze, *apud* Lazzarato, 2010: 43).

Siguiendo a Castoriadis podríamos pensar esas “imágenes virtuales” que acompañan siempre a los acontecimientos como significaciones imaginarias producidas por el entrecruzamiento de orden psíquico (representaciones, afectos e intenciones) con el orden sociohistórico (imaginario social). En otras palabras, los acontecimientos violentos generan el problema de crear construcciones de sentido y posiciones subjetivas para enfrentar la violencia. Socializarse en y por la violencia implica establecer sentidos y posiciones que se modelan y se modulan en el devenir del sujeto y los acontecimientos que conforman su experiencia. Estos son algunos avances de los hallazgos que tenemos hasta ahora en las investigaciones nombradas al principio del texto.

REFERENCIAS

- Anzaldúa, R. (2017). “Socialización, poder y violencia”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 84, 121-143.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1996). *Hecho y por hacer*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (2005). “Para sí mismo y subjetividad”, en D. Bognoux, J.L. Le Moigne y S. Prolux, *En torno a Edgar Morin. Argumentos para un método* (pp.189-203). Jalapa: Universidad Veracruzana.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1995). “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1982). “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow.

Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. México: UNAM.

- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. Tomo 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1926). “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas*, vol. XX (pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kaufman, P. (1996) *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. y J.B. Pontalis (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Puga, C., J. Peschard y T. Castro (2007). *Hacia la sociología*. México: Pearson Prentice Hall.
- Ramírez Grajeda, B. (2015). “Los sujetos que convocamos en las prácticas de la psicología”, en L. Pérez (coord.). *Creaciones del imaginario social. El deseo, la ley y la ética* (pp. 69-94). México: Juan Pablos/UAEM.
- Ramírez Grajeda, B. (2016). “Deseo y formación en la creación social”, *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 38(1): 71-84.
- Segal, H. (1981). *Introducción a la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Paidós.
- Simkin, H. y G. Becerra (2013). “El proceso de socialización: Apuntes para su exploración en el campo psicosocial”, *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 24(47): 119-142.

Páginas web

- Deleuze, G. (2007) *Lo actual y lo virtual*. Disponible en: <http://deleuze-filosofia.blogspot.com/2007/08/lo-actual-y-lo-virtual-gilles-deleuze.html> Foro Tv Morfosis 2016.
- Orozco, G. y M. Vassallo, M. (2016). Síntesis comparativa de los países Obitel en 2015. *Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva Obitel*. Disponible en: <http://obitel.net/wp-content/uploads/2016/09/obitel-espanhol-2016.pdf>
- Romero, D. (s.f.) La concepción kleiniana del yo. *Análisis y Psicodinámica de la Actividad Humana*. Disponible en: http://www.actividadhumana.com/articulos/Articulos_Portada/klein/klein_1.html

El barrio que no lo deja a uno

De las prácticas espaciales a la hospitalidad en los barrios de la Ciudad de México

Rafael Delgado Deciga*

Un mundo satisfactorio para gentes razonables. ¿Y quedará en él alguien, uno solo, que no sea razonable? En algún rincón, un vestigio del reino olvidado. En alguna muerte violenta, el castigo por haberse olvidado del reino. En alguna risa, alguna lágrima, la sobrevivencia del reino [...] Se puede matar todo menos la nostalgia del reino, lo llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña.

Julio Cortázar, *Rayuela*

Cuando se habla de violencia resulta curiosa la forma en la que se destaca a los sujetos de esta, en particular en la Ciudad de México, donde es común hablar del espacio urbano como artífice de la violencia, se habla de una “ciudad violenta” o de un “barrio bravo” como si el origen de estos se encontrara en el espacio, como si el sujeto no fuera sino el producto de una violencia que solo reproduce: ¿acaso es el sujeto quien habita al espacio o por el contrario los espacios habitan al sujeto? Esta situación nos lleva a replantearnos las ideas de las configuraciones espaciales y su papel en la construcción de la violencia cotidiana, en particular con la habitabilidad y la práctica del espacio urbano en los barrios de la ciudad.

Cuando se habla de ciudad nos encontramos ante un reto mayúsculo al intentar construir una definición de esta. Mayor resulta el reto cuando la ciudad que se aborda es la Ciudad de México, en donde lo urbano convoca trazos indefinidos que no encuentran una totalidad clara, espacio de la diferencia social y económica:

Una ciudad altamente fragmentada, con una compleja división del espacio, en donde conviven de manera irregular y desordenada los grupos de clases altas-gerenciales, con los sectores populares, clases medias, bajas y altas, gru-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

pos de trabajadores, sectores marginales y población en ascenso. Todo ello constituye un vasto mosaico de ámbitos urbanos diferenciados en cuanto a modalidades de habitación y formas de poblamiento (Álvarez, 2018:86).

Los esfuerzos por condensar esta pluralidad de trazos y de sentidos de ciudad son muchos e infructuosos. No obstante, estos esfuerzos por pensar en un espacio ordenado y regulado nos llevan a pensar que la ciudad¹ no se puede entender como una totalidad, la ciudad no está fragmentada, la ciudad son los fragmentos, se trata de una operación metonímica.

Un aspecto que ha marcado el devenir de la ciudad han sido los intentos por planificarla, en donde los proyectos y los diseños en distintas zonas difícilmente se armonizan, tanto en el espacio como en los habitantes. Una ciudad que nunca es, se encuentra en constante proceso de ser y “el siglo XVI vio la consolidación de una ciudad española que se proponía civilizar por medio del espacio y se postulaba como una ética en piedra” (Villoro, 2018: 56). Organización ortogonal que ponía la plaza como el centro de la traza de la ciudad, en donde el espacio revela su sentido simbólico, se organiza en torno a los centros del ejercicio del poder político y social: la Iglesia y el gobierno. La planificación de nuevos espacios urbanos se acompaña de la producción de sujetos acordes con estos. La producción de un espacio lleva implícita la producción de un sujeto que se adecue a este.

Es preciso entender la planificación del espacio desde las necesidades no solo sociales sino también desde los requerimientos económicos, desde las necesidades del capital “el espacio deviene cada vez más un espacio instrumental” (Lefebvre, 1974: 233). De esta manera, la ciudad se encuentra pretendidamente totalizada por las estrategias jurídico-políticas, económicas y sociales, las cuales —no obstante— se tropiezan y se entremezclan sobre el olvido de los sujetos a quienes pretenden no solo regular sino incluso producir, es decir, se busca delimitar y adaptar el actuar de los sujetos en la ciudad. Sin embargo, es preciso entender el espacio —siguiendo a De Certeau (2010)—, como un discurso, pero también como una práctica que lo transforma.

¹ En este artículo nos referiremos a la ciudad como nombre propio a lo largo del texto, toda vez que nos referimos no a una ciudad genérica, la cual estaría cerca del simulacro del orden; aquí la apuesta por la ciudad como nombre propio supone la posibilidad de concebir y construir el espacio a partir de las prácticas que en él se realizan.

En ese sentido podríamos encontrar a quienes interpelan este sentido totalizante de ciudad en los antiguos barrios de la Ciudad de México. Ubicados en la periferia de la ciudad, en límites desplazados del trazado, los barrios tradicionales como San Simón, Santo Domingo, San Andrés Culhuacán, Santa Julia, por mencionar algunos, juegan un papel fundamental en el lenguaje de la ciudad, cuestionan el orden imperante.

DE LOS BARRIOS

En esta modernidad en la que se trata de planificar otros espacios, según la premisa que ya planteara Le Corbusier en la ciudad radiante, los hombres están mal alojados, por lo cual habría que buscar otras formas de entender no solo el espacio sino al propio sujeto que lo habita; por lo tanto, los antiguos barrios de la ciudad resultan como los lapsus de un lenguaje urbano, nos convocan a otros tiempos que cuestionan la idea totalitaria de una ciudad homogénea (con sujetos igualmente homogéneos). Entender el espacio implica entender las estrategias políticas que configuran el lugar, en donde se busca superar una forma de habitar y erigir otra. La vida doméstica, la intimidad, no puede comprenderse sin los procesos colectivos y políticos que la configuran, para lo cual es preciso reparar en los procesos históricos.

Estudiar la dimensión histórico-política da cuenta de las estrategias que atraviesan el espacio, las cuales han buscado modificar los hábitos de vida no solo dentro sino fuera de las casas. “La casa no puede ser entendida cabalmente al margen de su dimensión urbana, y esto no es otra cosa que su relación con la calle y con la ciudad” (Ayala, 2009: 17). En el lenguaje de la ciudad, la casa supone el punto nodal de su entendimiento, ya sea que la casa se armonice con el exterior o que lo niegue; la casa da cuenta con esa condición *éxtima* del propio sujeto, una intimidad que no se encuentra sino en el exterior, ¿las puertas de la casa se abren para que entre el exterior o es acaso el interior el que puebla el barrio? La condición espacial del afuera con el exterior da cuenta de las propias relaciones sociales.

El barrio se entiende como “el lugar donde manifestar un ‘compromiso’ social, un arte de coexistir con los interlocutores (vecinos, comerciantes) a los que nos liga el hecho concreto pero esencial de la proximidad y la repetición” (De Certeau *et al.*, 2010: 6). El espacio que se comparte o que se disputa, pero que finalmente vincula de una u otra forma a los sujetos que lo cohabitan. En la práctica de barrio los límites entre lo público y lo pri-

vado se desdibujan, en cierta forma se privatiza este fragmento del espacio urbano en tanto el sujeto es reconocido en mayor o menor medida. Esta práctica se trata pues de reconocimiento, es un espacio apropiado tanto en lo particular como en lo colectivo. El barrio es ese trozo de la ciudad que invoca una pertenencia, cuya función es “asegurar una solución de continuidad entre lo más íntimo (el espacio privado de la vivienda) y el más desconocido (el conjunto de la ciudad)” (De Certeau *et al.*, 2010: 10). Se trata pues de un intersticio, un espacio entre el adentro y el afuera, espacio en donde se produce cierta apropiación del afuera. “El límite público-privado que parece ser la estructura fundadora del barrio para la práctica del usuario, no solo es una separación, sino que constituye una separación que une: lo público y lo privado no se ponen de espaldas como dos elementos exógenos, aunque coexistentes; son mucho más sin dejar de ser independientes uno del otro pues, en el barrio, no hay significación de uno sin el otro” (De Certeau *et al.*, 2010: 11).

El barrio es un tránsito, se trata de relaciones, de reconocimientos, se trata de una relación que no es sino una práctica entre los sujetos, el espacio y el tiempo, tácticas que transforman los discursos imperantes, un espacio que se “intimiza”. “Es entonces en la superficie del ser en esa región donde el ser quiere manifestarse y quiere ocultarse, los movimientos de cierre y apertura son tan numerosos, tan frecuentemente invertidos, tan cargados también, de vacilación que podríamos concluir con esta fórmula: el hombre es el ser entreabierto” (Bachelard, 2012: 261).

El espacio, entonces, se revela pese a todo esfuerzo totalizador de identidad, como una intimidad expuesta, en la calle el reconocimiento sustituye a la identidad, lo más íntimo está afuera. Finalmente, lo que anuda al ser son las palabras; si pensamos en un *espacio narrativizado*, constituido por relatos que, paradójicamente, son tan propios como ajenos, resulta preciso entonces reparar en las palabras que lo conforman, a este y al sujeto, mediante los flujos constantes entre el afuera y el adentro, del espacio íntimo del hogar que no podría ser sin la existencia de lo exterior que entra y sale constantemente.

Tanto en el barrio como en la ciudad, la arquitectura supone un punto de lectura que da cuenta de las formas de habitar y de concebir la ciudad misma, así como las relaciones entre los sujetos y entre lo público y lo privado. El espacio supone ese código que habrá que saber leer, una memoria silenciosa que da cuenta de otras historias que habitan y quizá confrontan lo que entendemos por ciudad. En esta dicotomía del adentro

y el afuera, en el barrio observamos cómo la transformación de la calle modifica también el interior de las casas, lo cual nos lleva a replantearnos el arte de habitar un espacio. Decíamos atrás que el espacio es un discurso, pero también es una práctica corporal, la práctica lo transforma. “Habitar es una forma de estar en el mundo o, aún más, se ha considerado la única forma factible de estar en él. Martin Heidegger señala que solo habitándolo el hombre tiene posibilidad de estar en el mundo y al hacerlo lo transforma a través de la construcción de una diversidad de objetos, actitudes y sentimientos que constituyen la cultura” (Ayala, 2009: 21).

Habitar supone resignificar una serie de signos y símbolos impuestos y resignificados, la ciudad y su arquitectura suponen un espacio que ordena no solo lo urbano sino regula también al sujeto, proceso activo en el cual este lo reinventa día a día. Las artes de hacer, habitar en este caso, jamás son estáticas, no obstante, esta reinención está atravesada por la condición histórica, tiempos que se trastocan tanto en el propio espacio como en las prácticas de este. El pasado parecería habitar el presente, las herencias de las alianzas y los pactos persisten en el barrio; sin embargo, habitar también supone una preocupación por el porvenir. Habitar no es solo una actividad individual, las maneras de hacerlo se construyen y se comparten socialmente.

La casa se torna de esta manera en el resguardo de un exterior que en no pocas ocasiones resulta amenazante, supone tener un lugar en el mundo, *tener un lugar*. La casa solo existe cuando el sujeto la habita, aunque parecería que la casa también habita al sujeto. “Uno deja el barrio, pero el barrio no lo deja a uno” suele afirmarse en estos espacios. En ese sentido habrá que reconocer el barrio como una extensión de la casa. Habitar el barrio resulta una doble adscripción, tanto al espacio como a la comunidad misma; en esta práctica, los límites se desdibujan, las tradicionales restricciones entre lo público y lo privado se tornan borrosas, en la práctica de barrio el sujeto se sabe reconocido a la vez que él reconoce el propio barrio. Si bien el barrio se entendería como un espacio público, en la práctica se aprecia una privatización particular por parte de quienes lo habitan.

El barrio aparece como el espacio del deseo, supone el intersticio entre la intimidad de la casa y lo ajeno de la ciudad, un intersticio entre el adentro y el afuera. Supone una cierta transgresión de estos límites, la frontera del afuera se desdibuja desde adentro. “El barrio es el espacio de una relación con el otro como ser social [...] inscribe al habitante en una red de signos sociales cuya existencia es anterior a él [...] se trata de una

relación entre sí mismo y el mundo físico y social” (De Certeau *et al.*, 2010: 10). Los recorridos en el barrio nos llevan a un pasaje: “el pasaje a otro; intocable, porque está lejos y sin embargo reconocible a los tránsitos infinitos” (De Certeau *et al.*, 2010: 10). Una estabilidad frágil, relativa, en donde el vecino no es ni íntimo ni anónimo sino próximo, ineludible y necesario.

DE LA CONVIVENCIA BARRIAL

La convivencia entre vecinos conlleva un sinnúmero de conflictos, pero es una relación de la que se obtienen beneficios que se traducen en posibilidades económicas o comerciales; asimismo, hay beneficios simbólicos de esta relación. El barrio se aprecia como el espacio de una manifestación: la de la coexistencia entre los sujetos que lo habitan, los cuales se hallan vinculados a una inevitable proximidad, en la cual es preciso saber cómo hallarse, cómo hablar incluso, el uso de los códigos de barrio denota la pertenencia o no a este. Habrá que entender la conveniencia de esta adscripción imposible y necesaria como: “Un compromiso por medio del cual cada uno, al renunciar a la anarquía de los impulsos individuales, da anticipos a la vida colectiva con el objeto de retirar sus ganancias simbólicas diferidas en el tiempo. Con este ‘precio que debe pagarse’ (saber ‘hallarse’, ser ‘conveniente’) el usuario se convierte en socio de un contrato social que se obliga a respetar a fin de que la vida cotidiana sea posible” (De Certeau *et al.*, 2010: 7).

Las prácticas espaciales que tienen lugar en el barrio corresponden a la conjunción (o disyunción, quizá) de elementos cotidianos que atraviesan y son atravesados por tiempos trastocados, ideologías, filias, tradiciones que se reinventan a diario. Prácticas que reinventan a su vez al propio barrio, el cual resulta “una puerta de entrada y salida, entre el espacio calificado y el espacio cuantificado” (Lefebvre *apud* De Certeau *et al.*, 2010: 9). La práctica del barrio se trata de un tránsito, de un pasaje al otro, ajeno y familiar a la vez, tránsitos infinitos que remiten a los sujetos que no resultan íntimos, pero tampoco anónimos, los vecinos, lo próximo.

Encuentros y desencuentros fortuitos, ineludibles, establecen en el sujeto una predisposición sobre el actuar, el barrio establece códigos sociales en torno al reconocimiento, una práctica que surge de un discurso —qué es el barrio o cómo debe leerse el barrio— pero también es una práctica corporal, el cuerpo es el soporte de esa adscripción; “el cuerpo es el soporte, fundamental, del mensaje proferido por el sujeto, aun si este no lo sabe”

(De Certeau *et al.*, 2010: 14); cómo se viste, cómo camina, supone en sí una adscripción o transgresión de los códigos, lo cual no pasa desapercibido, en el barrio se habla de esto. Así, el chisme resulta neutralizador, anula lo anormal, evita la extrañeza, normaliza lo ajeno, es totalizador.

La organización del espacio en el barrio pasa por dos tipos de registros, los comportamientos en el espacio de lo público y los códigos propios del espacio que denotan la pertenencia o no al barrio, la ley del lugar; así pues, se establece una conveniencia en la adscripción a las normas del barrio, de vivir el barrio y, para poder hacerlo, es preciso una pérdida, hay que evitar lo que no conviene. Inevitablemente lo urbano, lo social, es el espacio del otro (De Certeau *et al.*, 2010: 15).

La actitud del caminante, la práctica de barrio, requiere manifestar la menor información posible, la menor diferencia con los códigos del barrio, debe buscar la mayor adscripción, no conviene hacerse notar “qué van a decir los vecinos” suele escucharse con frecuencia y no es poca cosa.

DEL COMERCIO COMO INTERCAMBIO

En la lógica del intercambio hay también una conveniencia de vivir en el barrio: las relaciones comerciales. La práctica del consumo jamás es pasiva diríamos, siguiendo a De Certeau (2010), supone un arte de hacer; en el barrio comprar no se trata solo de un canje monetario, implica un vínculo con el comerciante, cómo se es atendido (ofrecer o negar “el pilón”) y la fidelidad del cliente. Esta lógica jamás se explicita, el consumidor no puede exigir este trato deferente, solo se insinúa, “lo que se habla no es directamente de lo que se trata y que, no obstante, esta distancia entre el decir y el callar es la estructura del intercambio” (De Certeau *et al.*, 2010: 19).

Lo que se busca es el contacto, a través de un catálogo preestablecido de frases y halagos los cuales buscan por una parte esa función fática de la lengua de establecer contacto. Aunque este se mantenga en los márgenes, es decir, ni muy lejos ni muy cerca, una ajena familiaridad, ni muy lejos para perder los beneficios ni muy cerca de tal forma que amenace lo íntimo. En las vecindades se pueden apreciar las puertas abiertas, tanto la principal como las particulares, el afuera se vive como una extensión de la casa. El comercio se organiza de manera local entre familias que desarrollan esta actividad en diversos espacios, como los mercados ambulantes conocidos como tianguis. De esta forma, el barrio supone desde entonces el encuentro de tres actividades que se entremezclan: habitar, producir y comerciar.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS: DE LA HOSPITALIDAD EN EL BARRIO

Cada barrio establece cierto tipo de normativa propia, en donde se crea cierta apropiación que convierte a los ajenos al barrio en una suerte de extranjeros, los cuales transgreden la propia normativa con su mera presencia. Quizá una de las violencias más perturbadoras en la práctica de la ciudad sea la de perturbar el orden de las cosas, quizá una de las violencias que incomoda en mayor medida sea la de cuestionar la cotidianidad, alterar los ritos diarios. En ese sentido traspasar los límites del barrio supone una transgresión que no es menor, pues los límites no son solo físicos sino también imaginarios y simbólicos.

Lo extranjero inquieta y perturba el orden imaginario del barrio, convoca a una convivencia más complicada de lo que parece, la capacidad de convivir con las diferencias no es precisamente una cualidad nata del sujeto y mucho menos del habitante de la Ciudad de México, sino que se revela en mayor medida como su reverso, parecería encontrarse una violencia originaria en las propias entrañas de lo social. La exclusión de lo extranjero se manifiesta entonces como cierta necesidad de cortar toda comunicación y compromiso: negación del reconocimiento. Lo que a decir de Esposito no es sino la inmunización que caracteriza a las sociedades contemporáneas. La experiencia de ciudad no es sino el resultado de cómo se gestionan las diferencias, cómo se entiende la relación con el otro supone la marca de cómo se entiende el espacio urbano.

Esta visita de cualquiera que “no sea del barrio” nos lleva replantearnos cómo se vive la hospitalidad en los barrios de la ciudad. Una de las preguntas más frecuentes cuando se cruza la frontera del barrio es el nombre y la procedencia del visitante, ¿acaso la hospitalidad consiste en interrogar a quien ose cruzar las fronteras del espacio? O acaso la pregunta por el nombre y el lugar no es, por el contrario, una hospitalidad amorosa; “¿cómo debo llamarte?, yo que te llamo, yo que deseo llamarte por tu nombre, ¿cómo te llamaré?” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 33). Un extranjero, aquel que no es del barrio, acaso un caminante que se adentra en estos espacios se interna —quizá sin saberlo— en los intersticios de lo sagrado y lo profano incluso.

En los barrios, la hospitalidad parte de una pregunta: ¿de dónde vienes? “Una familiaridad nueva sucede al espanto provocado en nosotros por la irrupción de lo ‘completamente otro’” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 32). Esta extrañeza no para hasta transformar lo desconocido en algo reco-

nocible. La pregunta por el dónde no encuentra temporalidad fija, resulta “transitiva, da como esencial el vínculo con el lugar, la morada, el sin lugar, y rechaza, a causa de su función misma el pensamiento en su relación con el objeto” (Dufourmantelle, 1997: 56). La pregunta por el dónde no es menor, remite a una serie de filiaciones que dan cuenta de la constitución propia del sujeto, “¿Dónde? equivale a decir que la pregunta primera no es la del sujeto como *ipse* sino más radicalmente la del movimiento mismo de la pregunta a partir de la cual el sujeto adviene” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 60), el espacio revela las coordenadas de la constitución de un sujeto que difícilmente, al igual que este, encuentra una unidad.

Entrar al barrio supone dar cabida a lo otro, supone que la hospitalidad requiere un espacio para ser, requiere ser ofrecida aquí y ahora. Sin embargo, cabría cuestionarse de quién es propio el lugar, ¿quién podría adjudicarse la propiedad del barrio?, “como si el lugar del que se tratara en la hospitalidad fuera un lugar que no perteneciese originalmente ni al anfitrión ni al invitado, sino al gesto mediante el cual uno da acogida al otro” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 64). Si bien no son pocos los esfuerzos por apropiarse del barrio, incluso en las expresiones cotidianas (“mi barrio”), al final lo que parecerían compartir el extranjero y el residente del barrio es la común no pertenencia.

La hospitalidad implica cierta apertura al otro, es un concepto que convoca una aporía, un cruce de lo condicional y lo incondicional. ¿Hasta dónde es posible la apertura a lo extranjero? En el barrio la hospitalidad no pasa por la tolerancia, ya que esta supone un deseo de limitar la entrada de lo extranjero, mantener el poder y controlar los límites de “mi casa”, “mi barrio” un ejercicio de soberanía en el que se ponen en juego los límites de la propia comunidad, es decir el territorio, la casa, la lengua “cualesquiera que fueran las formas del exilio, la lengua es lo que guarda uno para sí” (Dufourmantelle, 1997: 82). Situación que resulta paradójica, puesto que la lengua, aquello que tenemos de más íntimo, es también lo más común. La lengua resulta nuestra morada originaria, no obstante, es ya lengua del otro. La lengua como un hogar que es nuestro y a la vez no, al igual que el barrio.

Derrida se pregunta acerca de la acogida del extranjero, ya que la hospitalidad se ofrece o no en la medida en que el otro nos cuestiona. Cuestiona saberes, legalidades, la llegada del extranjero introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia. Esta llegada cuestiona los márgenes tanto de la ley (*ius*) como de las normas propias del lugar (*fas*). La hospitalidad

no es tal si solo es un mero cumplimiento de un deber, si no es don que se ofrece, la hospitalidad requiere transgredir la normatividad del lugar.

El anfitrión parecería vulnerable ante la posibilidad de ver trastocados los límites que le dan seguridad, quizá así entendamos una de las costumbres mexicanas al referirse al hogar: “esta es tu casa” lugar común que convoca al invitado a respetar la casa como respetaría la propia. “Yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides, yo estoy en mi casa”. La extrañeza que genera, lo extraño del barrio cuestiona la propia idea de proximidad y vecindad, esta inquietud viene a dar cuenta de lo que Derrida nos hace comprender, “a lo cercano no se opone lo alejado sino otra figura de lo cercano” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 54). El barrio es el espacio del otro, una práctica que conjuga tiempo, relato y espacio: “Para producir tiempo es preciso ser dos o más bien es preciso que exista lo otro, una efracción de lo otro original. El porvenir se da como lo que nos viene del otro, de eso que no es enteramente sorprendente. El lenguaje entonces no viene a romper la distancia entre yo-mismo y el otro sino que la vacía” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 78).

Se trata entonces de delimitar fronteras, la necesidad simbólica de muros y fronteras que permitan un espacio de propiedad controlado, vigilado quizá, y sin embargo necesariamente abierto a la intrusión, “para construir el espacio de una casa habitable, y de un propio hogar, es menester también una apertura, una puerta y ventanas, es preciso asignar un pasaje al extranjero” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 63). Un afuera que resulta necesario, un afuera que se traspa al adentro, sin embargo, el pasaje del umbral no deja de sentirse como una transgresión. Así pues, el huésped, aun cuando es bien recibido, difícilmente pierde su extranjería.

El reto pasa entonces a encontrar los intersticios entre las leyes y la hospitalidad, intersticios que pasan por la responsabilidad para con el otro. La apuesta derridiana por la hospitalidad nos lleva a replantear las fronteras, es decir se trata de una geografía imposible de la proximidad. De esta manera lo extranjero no es una oposición a otro lugar venido de afuera sino aquello que por cercano incomoda.

No se trata de una hostilidad que viniese de *afuera*, se trata de una violencia originaria del propio sujeto, esfera insostenible de una intimidad que se vuelca al exterior. El *hostis* responde a la hospitalidad como la memoria responde al olvido. El extranjero es ante todo extranjero a la lengua en la que es formulada la pregunta de la hospitalidad, debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, incluso si es la misma

lengua, el barrio impone su particular uso de esta. La traducción se impone y, como su significado etimológico sugiere, no se trata sino de una traición y quizá sea esta una primera violencia, ¿acaso se debe exigir al extranjero hablar nuestra lengua a fin de poder acogerlo entre nosotros?

No es acaso la lengua nuestra morada primera, la cual nos acompaña a donde vamos, en ese sentido se entiende que “uno deje el barrio”, pero este no lo abandona a uno. La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad, después de todo “*xenos* indica relaciones del mismo tipo entre hombres ligados por un pacto que obliga hasta los descendientes” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 27).

El derecho a la hospitalidad compromete no solo a un sujeto sino a toda la descendencia, es un pacto que está inscrito en la familia, en las costumbres de la familia y el propio barrio. Sin embargo, para tener esta posibilidad es preciso ser llamado por su nombre, el nombre anuda el derecho. Para tener el derecho a la hospitalidad, este debe ser ofrecido a un nombre que denota una inscripción familiar, esto es lo que hace posible la relación de hospitalidad con el extranjero. Antes de ser quien creo que soy es preciso la irrupción del otro que instaura esa relación con lo que Derrida llama el *ipse*; para este autor no hay una separación tan visible entre lo mismo y lo otro. “Toda ipseidad es continuada por una alteridad que la excede, la desborda” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 63-65). El mismo Derrida (1997: 95) sugiere que el afuera, la exterioridad espacial y objetiva, no aparecería sin la grama. Sin la *différance* como temporalización, sin la no presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte.

El espacio supone ese vínculo que convoca a los ausentes, los muertos y los no nacidos; los convoca en un vínculo común, en una comunidad; no es sino nuestro ser *mortuori*. La muerte convoca. Con el concepto de hospitalidad no se trata de apuntar a una moralidad en los modos de goce del espacio sino a una forma de afrontar la noción misma de respeto, que pasa por el rostro, como apuntaba Lévinas, el respeto es la mirada, la mirada a la distancia. ¿Cómo se gestionan entonces las diferencias? ¿Es posible una completa integración del extranjero? Siguiendo a Lévinas en *Totalidad e infinito* hay un residuo de alteridad que no se puede abandonar, una infinita distancia con el otro, un no saber que no se puede abarcar. Por lo tanto, no puede haber amistad, hospitalidad o incluso justicia si no se toma en cuenta la alteridad del otro como alteridad infinita, absoluta. El espacio se estructura de esta manera, esta casa que parece fortaleza requiere un pasaje al otro, estas propiedades controladas y circunscritas re-

quieren puertas y ventanas, “la mónada del propio hogar debe ser hospitalaria para ser ipse” (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 96).

Cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los sujetos de agredirse unos a otros. Cuestión que ya abordaba Freud en *El malestar en la cultura*, cuando habla del mandamiento judeo-cristiano “ama a tu prójimo como a ti mismo” como la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, un mandato que se torna imposible de cumplir. “Qué poderosa es la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma” (Freud, 1992: 138).

¿Es posible domeñar la perturbación de la convivencia con otros que proviene de la propia pulsión de agresión u autoaniquilamiento que señalaba Freud?: “Y ahora cabe esperar que el otro de los ‘poderes celestiales’, el eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal ¿pero quién puede prever el desenlace?” (Freud, 1992: 140).

El reto supone, entonces, buscar los intersticios que pasan con la responsabilidad para con el otro. Para que esa hospitalidad se encarne efectivamente es preciso buscar un fundamento que no sea extraterrenal o se base en lo meramente jurídico. Es preciso buscar otra posibilidad de vincularse, construir otros sentidos de convivencia que tengan como fundamento el reconocimiento del otro. Después de todo lo sabemos bien en esta ciudad interminable, los hombres no pueden dispersarse infinitamente, es preciso cohabitar convivir.

La hospitalidad no es tal si se da en estricto cumplimiento de un pacto o deber, requiere ser ofrecida como un don. Para Derrida la pregunta del extranjero remite a una respuesta poética, pues solo la poesía rompe y multiplica los sentidos de las palabras y las cosas, es ahí donde se pueden encontrar otros sentidos de habitar un espacio que pasan por el lenguaje, si habitar es narrativizar un espacio, la poesía puede trastocar estos sentidos. No hay una historia homogénea del barrio (ni de la ciudad) sino formas de interpretarlo. Como afirma el propio Jacques Derrida, “un acto de hospitalidad no puede ser sino poético”.

DE LO SIMBÓLICO DEL BARRIO Y LA CIUDAD

La ciudad resulta imposible de enmarcar en conceptos rígidos, su condición dinámica exige reflexiones de la misma naturaleza, toda vez que es preciso plantear una amplia polisemia en el ámbito de lo urbano. Cuando

se plantea la condición urbana parecería que solo nos referimos al espacio físico, sin embargo, en cuanto a espacios habitados como la ciudad y el barrio es preciso entenderlos en su dimensión simbólica: “lo simbólico aparece referido a un conjunto de entidades, signos superficies de significación, ámbitos discursivos que permiten ir reconociendo no una lógica. Pero sí un régimen de relaciones, vínculos y desarrollos relacionales específicos, a partir de estas entidades de significación” (Mier, 2012: 317).

El barrio, de esta forma, no se puede entender solo en su dimensión geográfica o en su dimensión política sino en los vínculos entre los habitantes y quizá con mayor intensidad en el vínculo que establecen con el propio espacio. El espacio convoca al vínculo en sus distintas cualidades, tanto el mero intercambio como la solidaridad entre sus habitantes, supone un vínculo con los ausentes, un compromiso con los que han habitado y con los que habitarán el barrio. Para esto, es necesario entender que la relación del sujeto con el espacio pasa por lo imaginario y lo simbólico. Construir la experiencia del tiempo, del espacio, de la identidad, de las formas particulares de la conciencia, de los modos de darse la verdad, compromete de manera intrínseca facetas de la imaginación, dimensiones y formas de acción imaginaria (Mier, 2012: 325).

Habitar la ciudad, el barrio en este caso, pasa por procesos imaginarios, el espacio se torna en un signo sujeto a interpretaciones que remiten a la propia construcción de la subjetividad, el sujeto no solo interpreta el espacio sino que también lo transforma mientras, paradójicamente, es transformado por él. “Lo imaginario (desde Sartre) ya no tiene que ver con representaciones concretas, imágenes o con las características peculiares de la imaginación [...] sino que es una condición inherente a la conciencia, un modo de relacionarse con el mundo y darle sentido. Sujeto y mundo están articulados a través de lo imaginario” (Mier, 2012: 327).

Podríamos añadir que el mundo también le da sentido al sujeto, en el caso del barrio este se convierte en el *leitmotiv* de muchos de sus habitantes, lo imaginario convoca no solo a lo legendario sino a un porvenir que se ancla justo en ese pasado. Asimismo, no podemos entender la cualidad imaginaria sin reparar en su encuentro con lo simbólico. En una ciudad fragmentada, como el sujeto que la habita, el espacio se encuentra abierto a las experiencias que en él, y quizá sea más correcto decir por él, se desarrollan, por lo cual tanto la ciudad como el barrio no se pueden entender como una experiencia totalizadora sino múltiple, es decir “hay tantas ciudades como sujetos existan” (Mier, 2012: 337). Poner la mirada en el

barrio supone descentrar a una ciudad que se entiende como homogénea, quizá se entienda más como una ciudad de ciudades.

La práctica espacial del barrio supone una operación metonímica de la ciudad, la parte toma el lugar del todo. Se construye en el barrio una intimidad puesta en el exterior, la cual puebla el espacio; la memoria se cierne en cada casa del barrio, una memoria que no se deja anclar tampoco. El orden de la ciudad, punitivo y vigilante, es trastocado en las prácticas que los sujetos hacen del lugar, por eso los barrios ocupan un lugar sumamente importante en el lenguaje de la ciudad, suponen ese lapsus que cuestiona la idea de totalidad, evocan la multiplicidad de una ciudad imposible y necesaria.

REFERENCIAS

- Álvarez, L. (2018). "Derecho a la ciudad en la Ciudad de México, el acceso a los bienes urbanos y el Movimiento Urbano Popular", *Movimientos. Revista Mexicana de los Movimientos Sociales*, 2(1), 84-107.
- Bachelard G. (2012). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*, México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- De Certeau, M., L. Giard y P. Mayol (2010). *La invención de lo cotidiano. II. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- Freud, S. ([1930] 1992). *El malestar en la cultura*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XXI (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. y A. Dufourmantelle (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- González, S. (2010). "Integración de dimensión espacial en las ciencias sociales: Revisión de los principales enfoques analíticos", en A. Mercado Celis (coord.), *Reflexiones sobre el espacio en las ciencias sociales: enfoques, problemas y líneas de investigación* (pp. 161-183). México: UAM Cuajimalpa/Juan Pablos Editor.
- Lefebvre, H. (1973). "La producción del espacio", *Papers: Revista de Sociología*, 3, pp. 219-229.
- Mier, R. (2012). "Reflexiones acerca de los imaginarios y la condición urbana", en A.H. Treviño (coord.), *Subjetividad y ciudad* (pp. 313-351). México: UACM.
- Villoro, J. (2018). *El vértigo horizontal. Una ciudad llamada México*. México: Almadía/El Colegio Nacional.

El pirata y el psicoanalista

Apuntes éticos y políticos de la locura

Diego Alberto Bernal Saldaña*

El intempestivo océano ha sido lugar de uno de los personajes más emblemáticos de la rapiña, aquel que asalta en las afueras de los trazos territoriales imaginarios y que ostenta el estatuto de un saber sobre la superficie más retirada de los litorales, los mares. La historia de la piratería embarcó una progresiva transformación sobre la superficie acuosa, en sus recorridos marítimos que eran mostrados mediante cada pendiente o arete haciendo referencia al cruce del Ecuador, describían cartas náuticas o cartografías que mutaban la voracidad del mar en un territorio domable y conocible; por medio del usufructo de mercancías amenazaba la alta mar ante cualquier osado que se atreviera a cruzarla.

A diferencia del pirata que doma una de las superficies más indómitas del planeta, el psicoanalista atraviesa la tensión superficial de dicha área para sumergirse sin escafandra en el mar, como lugar que constituye la parte más prominente de nuestra naturaleza. No se trata aquí de profundidad sino de vastedad y superficies, pues el océano permite doblar todos los aparatos construidos por el hombre, como terreno indomable y poco estudiado. Por eso se caracteriza en el presente a la locura como el océano, sus fines metafóricos nos permiten urdir un discurso sobre este concepto tomando en cuenta sus condiciones físicas y naturales. Sabemos bien que la noción de naturaleza ocasiona discordia y desasosiego en las ciencias sociales, pero habría que estar advertidos sobre el concepto lacaniano de esta, el cual nos procura un dique ante la tormentosa separación de las ciencias. Por lo pronto entenderemos la naturaleza como un popurrí de elementos heterogéneos (Lacan, 2013), como aquella materialidad que hace del hombre un navío entre dimensiones.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

Ahora bien, al soltar las amarras, el lector queda exhortado a sumergirse en una mezcla caracterizada como locura, que pretende dar claves políticas para abrir posiciones éticas. La diferencia entre el pirata y el psicoanalista radica en su posición, su hacer y su saber sobre el mar, sobre la locura.

LA LOCURA OCEÁNICA

Daremos comienzo a las orillas del mar, con los pies en la arena y la brisa que sosiega con su armonía, con las olas como expresión del engarce de dos superficies que chocan, fricción que lleva a descargas que embisten la costa.

El hecho de metaforizar la locura como el océano tiene la intención de procurar un desconocimiento del sentido habitual y, aunque encuentra rápidamente su límite, nos permite diferirla, por el momento, de los discursos científicos que han tejido categorías de dominación sobre esta, para focalizar el diámetro de nuestro catalejo y puntualizar los momentos y modelos que anudan el concepto de locura y silencian a quienes se les imputa. La cura de la locura, para disciplinas encargadas de su estudio y tratamiento, es la normalidad y el control de las pasiones, aunque para esto se tenga que recurrir a la coacción y construcción de identidades como la de enfermedad mental. ¿Cuándo enfermó la locura?

Al término de la Edad Media se anuncia el fin de las Cruzadas y la erradicación de la epidemia que aplaudía con tablas, que solo un santo podía sobreponerse de aquella enfermedad,¹ la lepra. García Canal (2002), en su lectura de Foucault, nos comenta que los leprosos poco a poco desaparecían en la medida en que los cruzados no cruzaban fronteras, aun con la disminución de esta enfermedad con destellos divinos, la configuración social mantenía la exclusión, excomunión y el destierro de estos. La lepra se vació de la sociedad y el espacio que quedó fue poco a poco ocupado por la locura, lugar del mal, del miedo y del temor. “Las formas de exclusión no desaparecerán, se mantendrán siempre presentes, si bien el excluido no es el mismo: es otro el objeto sobre el que recae el temor y el horror” (García, 2002: 96) Este *apando*² tuvo reos itinerantes,

¹ En el periodo de la Edad Media los leprosos llevaban tablas en las manos, llamadas las tablillas de San Lázaro: el santo de los leprosos. Con ellas aplaudían para avisar a la gente de su paso.

² El *Apando* es una novela de José Revueltas en la que personifica a un preso dentro de la cárcel de Lecumberri en el centro de México, la metáfora utiliza, por otra parte, la noción de “institución total” de E. Goffman (1972): Una institución total es donde los sujetos alienados se encuentran

ha sido ocupado por diferentes personajes dependiendo del contexto histórico y social. Pasó con las enfermedades venéreas que con premura los médicos dividieron en taxonomías y etiologías. Pero el apando es feroz al absorber y la locura se sumió en aquel lugar. “Este proceso, que se inició en el siglo XVII, debió esperar hasta el siglo XIX para que la locura se transformara en ‘enfermedad mental’” (García, 2002: 96). Dos siglos de un *impasse* sobre el quehacer del médico, la sociedad y la Iglesia ante un fiero adversario del imperativo de la normalidad.

Desde el Renacimiento en Occidente, a finales del siglo XV, comienza a surgir la nave de los locos como una de las primeras manifestaciones del quehacer sobre la locura, se trataba de un “extraño barco [...] que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos” (Foucault, 2015: 21), cargado de insensatos, haciendo del mar el lugar en donde merodea la locura. En las ciudades se alimentaba, se vestía, se daba cobijo a los locos siempre y cuando no se excedieran sus recursos, “solo se expulsaba a los locos extraños, a aquellos que por una razón u otra habían llegado a una ciudad que no les pertenecía por nacimiento; cada ciudad aceptaba encargarse exclusivamente de sus propios insensatos, no de los ajenos” (García, 2002: 97).

Los locos extranjeros eran encargados a los marineros para embarcarlos, dejarlos a la deriva, encallarlos en alguna otra ciudad o volverlos prisioneros; es así como la ciudad los echa no solo de sus murallas, sino que los expulsa del hábitat humano, cual mierda en el escusado, los echa al mar. “De esta manera los locos se convirtieron en prisioneros en una de las rutas más libres: el mar” (García, 2002: 97).

La locura se propagó como la sinrazón, parásito divino que recorre y tienta los cuerpos, los más débiles o complacientes sucumben ante esta bestialidad que hace del hombre una in-forma,³ imposible de acequiar por su gozne con lo mortífero: “la locura no es otra cosa que la forma

dentro de un espacio delimitado físicamente y son estigmatizados por alguna condición (adicción, *enfermedad mental*, delincuencia), son aislados de la sociedad por un tiempo y comparten una rutina diaria. Las actividades se encuentran supervisadas por quien hace mover a la masa, en el caso del hospital psiquiátrico serían los terapeutas, los médicos, el personal de enfermería y los guardias, quienes imponen de manera violenta las normas, así se concentran dos tipos de sujetos en la institución total, los sujetos alienados (pacientes) y los sujetos de la norma (personal).

³ Es decir, amorfo. Adjetivo del latín *informis*: sin forma en estado bruto, el prefijo *in* indica la negación sobre la palabra forma. Diccionario etimológico <http://etimologias.dechile.net/?informe> ¿Cómo abordamos una *in-forma*?

que toma la muerte en la vida y muestra, al mismo tiempo, el fondo animal y bestial de todo hombre que se deja dominar por sus deseos y pasiones” (García, 2002: 97). La densa atmósfera religiosa de aquella época era intensamente violenta, por lo cual la locura se presentaba como pecado aberrante por posesión demoniaca, que convierte al hombre en monstruo, deformándolo; en su animalidad, el loco refleja a los hombres las fuerzas oscuras que habitan nuestro mundo, estas, entonces, son mejor conocidas por el loco dándole un saber sobre lo prohibido, aunque poco a poco aparecerá una brecha entre la potencia divina de la locura y la entera humanidad de la exaltación de las pasiones que conlleva. Sin embargo, mantiene lo insondable y enigmático en una proximidad intolerable, es el lugar donde la palabra dimite y, por lo tanto, la locura o sinrazón solo puede concebirse desde la razón, como el límite que nombra sus manifestaciones específicas.⁴ Para el siglo xvii emerge el apogeo de la razón, la nave se vuelve un claustro con la intención de domeñar, humanizar, desencantar, en un desmantelamiento poético, la locura. No obstante, la paradoja está en el trasfondo, la sinrazón aparece como oposición inmediata a la razón, pero no puede tener otro contenido sino la razón misma. Derrida nos hará caer en cuenta de que el *cogito* cartesiano trabajado por Foucault no es del todo claro: “no se puede ya decir literalmente que el *cogito* escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance, o porque, como dice Foucault, ‘yo que pienso, no puedo estar loco’, sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del *cogito* vale incluso si estoy loco, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte” (Derrida, 1989: 78).

Con el usufructo del pensamiento de la locura por parte de la razón se comenzó a proporcionar y consolidar en una imagen que desprende de lo humano la diferencia, para excomulgar y expulsar a los vagabundos e indigentes que contrastaban con su imagen grotesca, que saturaba poco a poco las ciudades —París es de la que Foucault nos habla específicamente—, lugar de donde se parodia la idea del manicomio en México. Con el pretexto de la paz social se realiza el *gran encierro*, en el Hospital General, que fue un establecimiento estatal al servicio de los pobres, indigentes y locos. Es entonces a partir de 1656 cuando se comienza a ex-

⁴ Por identificación: creerse un héroe, por presunción. Creerse rico siendo pobre, por justo castigo. Debido a que atenta moralmente, por pasión desesperada: la locura de amor o el odio iracundo; véase García Canal (2002)

cluir la locura de la vida cotidiana de la ciudad, en un espacio que parecería médico, pero Foucault nos advierte, es más un espacio *jurídico-policial*, pues los internamientos no eran por causas médicas, sino policiales, como el vagabundeo, la ociosidad, los actos inmorales, y por causas religiosas, como posible posesión demoniaca o divina. Ante la congestión demográfica de los hospitales generales en Francia y en Inglaterra —a partir de la reforma psiquiátrica de 1794—⁵ comenzó la utilización de los recursos de mano de obra a bajo costo de los hacinados en el establecimiento. Es así como el capitalismo surgía desde la explotación, la segregación y la plusvalía, lazando la locura a la costa y no en la holgazana deriva. Foucault nos propone interpretar estos establecimientos como lugares de inclusión a la producción en donde aquel que no estaba suscrito al mercado laboral tenía la oportunidad de hacerlo. Trabajo que formaba parte de *modus operandi* del sistema político dominante. Podríamos entonces preguntar, ¿los locos estaban enfermos de capitalismo?, ¿contra qué atentó el loco para ser encerrado?

Inicialmente —como se menciona en el párrafo anterior— la ociosidad, el vagabundeo, la pobreza y la indigencia, eran vistos como desgarradores males que había que combatir, recordemos, por ejemplo, la construcción del Estado-nación del Porfiriato, en donde el manicomio de la Castañeda revelaba el proyecto normalizador “Orden y Progreso”. Es así como la locura se revela contra la moral, haciendo del loco un transgresor de los dos elementos fundamentales de esta: primero, el trabajo como la única forma de alcanzar la felicidad, la salud y la prosperidad, y segundo, la familia, con su moral y su exigencia de la represión de la sexualidad y sus pasiones. El loco “es peligroso no solo para sí y para su medio, sino también para el mantenimiento del Estado en su conjunto” (García, 2002: 100).

Para el siglo XVIII la locura se empieza a separar de las otras figuras de la sinrazón, las formas de encierro y los motivos comienzan a unirse a la medicina, ya que permanece la idea de contagio y peligrosidad. En París es quemado un hospital para evitar el contagio de esta lepra moral. “La medicina aparece para detener, por la vía del conocimiento, la imaginación desbordada de una sociedad y para dar razones científicas de este mal” (García, 2002: 107).

⁵ Esta reforma psiquiátrica es, para Foucault, una gran falacia, pues no pretende liberar a los locos de un tratamiento inhumano, sino dominarlos mejor (más refinada y sutilmente; por eso, más eficazmente) a través de un nuevo discurso más acorde con el nuevo discurso humanista ilustrado.

Comienza el imperio de lo patológico en la locura, conminándola en categorías de enfermedad mental, en imágenes del cuerpo y procedimientos estandarizados; el campo médico asume ser el guardián de la enfermedad mental, cuya principal característica implica la distinción entre lo patológico y lo saludable, por medio de la percepción, la mirada del médico que tiene la verdad sobre el cuerpo. Ahora bien, esto lo podríamos pensar como lo nombró Foucault “el nacimiento de la clínica”, pero quizá en el fondo tiene más bien una muerte de la misma. Alberto Sanen (2013) en su artículo “La clínica: desaparición de un quehacer” expone en primer lugar cómo la clínica no tiene que ver con un saber, sino con un quehacer y con un tipo de relación, la cual implicaba un sentir hacia el paciente, a este lo olían, iban a su casa, preguntaban acerca de sus malestares, incluso de sus sueños. Era una aproximación distinta hacia los sujetos en la que era importante conocer acerca de ellos, de su vida, de su cotidianidad.

Cuando comenzaron los hospitales eso cambió por una mera recolección de información, por ejemplo, la psiquiatría, que se sostiene por medio de protocolos descriptivos que tienen como objetivo proponer taxonomías. “Lo que nace es una sistematización de un conocimiento, pero lo que muere es un quehacer” (Sanen, 2013), un tipo de relación sobre nosotros mismos como sociedad.

Son el saber médico y su mirada los que construyen la idea del hombre saludable, como elemento imprescindible de las sociedades disciplinarias, lo cual provoca mutaciones en las representaciones de lo estético y lo bueno. Esta mirada es entonces sobre el cuerpo y sus anomalías como objeto de la medicina, esta requería espacios en donde el paciente y el médico se encontraran con facilidad. Así, nace el hospital como lugar de entrenamiento de la mirada médica acompañada del lenguaje que describe lo que el ojo ve, la función de este establecimiento no solo era procurar la mirada de la enfermedad, sino producir una verdad sobre la misma, creando las condiciones para que se exprese con contundencia. Por lo cual tenemos tres elementos: la mirada, el lenguaje y el espacio. “Espacio porque la mirada se localiza, requiere una concepción geométrica desde donde se abre el campo visual; y lenguaje porque todo lo visto ha de ser comunicable, debe ser traducido a palabra para adquirir estatuto de visibilidad, al tiempo que la palabra tomará la agudeza de la visión” (García, 2002: 52).

La mirada, el espacio y el lenguaje son los elementos del médico para hacer visible lo invisible, fundando al individuo, reconociendo solo a

partir de la mirada que objetiva al organizar un discurso sobre este, extra-
yéndole la verdad al órgano, “el ojo se convierte en el depositario y en la
fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no
recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz” (Foucault, 2007:
198). El proceso mórbido es detectado por la mirada del médico, lo anor-
mal del órgano descrito en la auscultación es consecuencia de lo patoló-
gico como perturbación funcional, por lo tanto, la misión del médico es
corregir la disfuncionalidad. La mirada y el habla son ejercicios de poder-
saber, en tanto se inscriben en el orden discursivo (la norma) imperante
en el momento y contexto históricos.

En efecto, el campo no es el de la locura sino el de la razón, sin dejar
de estar relacionados. La propuesta foucaultiana tiene como tarea la razón
de la locura, cómo fue tomando aquel lugar dentro de la sociedad, cómo se
enfermó y cómo se pretendía curar, no es más que la apuesta de la razón de
la sociedad por la dominación y el poder. Tenemos entonces en este primer
campo la patologización de la locura, en tanto enunciación de las nosogra-
fías construidas por el aparataje clínico, es decir, por la mirada médica, la
discriminación y la distinción entre salud y enfermedad. Además, tenemos
una base constituida por la moral y la normalidad que sostienen discursos
profundamente poderosos, cual punto de fuga de donde se desprende la
imagen y se decanta en prácticas que hacen de los locos un objeto de co-
nocimiento y que reivindican la normalidad, la razón.

Razón y libertad encuentran su umbral en la locura, la crítica de De-
rrida sobre el *cogito* y su tajo entre razón y locura implica que la sinrazón
piensa al tomar una decisión sobre si duda: “Según Foucault, la locura es
excluida por el sujeto de la duda. Esta exclusión procedía de una deci-
sión, de un extraño forzamiento que iba a reducir al silencio a la locura
y a trazar una línea de división muy estricta” (Derrida, 1989: 56). Es en-
tonces otro estatuto de la locura el que propone Derrida, en tanto im-
plica recordar los apuntes freudianos sobre el descubrimiento del incons-
ciente, después de todo, ¿qué no es Freud quien da cuenta de la locura
de los seres humanos?

Es momento de sumergirnos, pues si bien nos mantenemos a la orilla,
es hora de meternos al mar y reflexionar la locura, brindándole el estatu-
to de extrañeza ¿Qué es la locura fuera de la mirada de la razón? Pensar
en una posición ética y política sobre la locura no resulta nada fácil, ya
que implica estar advertidos de que escuchamos el silencio y que, al dar
forma, al pronunciar y dotar de representación a la locura, traicionamos

su silencio. Podríamos tomar alguna categoría de las diferentes disciplinas del saber de la salud mental para dibujar a estos sujetos, sería tentador, huele a salida fácil denigrar el estatuto de sujeto, de delirio y de sociedad, pues entre la pluma y el papel está la mortaja, el entierro y el asesinato de la palabra del “loco”. Estos sujetos han permanecido desdibujados del cuadro social, solo para aparecer en el silencio y remarcados por las ciencias, disciplinas y epistemologías que no les permiten imbricarse en la institución de la sociedad, siempre subterráneos, subalternos.

¿DOMINAR LA LOCURA O NAVEGAR A MAR ABIERTO?

Son entonces los mares en donde rondan los piratas, apresados en su embarcación y desde el carajo⁶ se mantienen, no sin dar tumbos, en vigilancia de sus presas. El pirata será todo aquel que a manera de rapiña o usufructo construye un conocimiento sobre la locura o el océano, utilizando el castigo de carena o caminata por el tablón⁷ para sumergir a sus víctimas en el océano. Lo que se trata de caracterizar es la posición dominante sobre la locura, cual pirata que surca los siete mares y se jacta del hurto cometido, se vanagloria de su posición dominante, no por los bienes que roba sino por su conocimiento sobre el océano, sobre la naturaleza, dándole sentido por medio de mitos, leyendas, etcétera.

Hasta la aparición del navío psicoanalítico y el descubrimiento freudiano del inconsciente, que amotinó a la razón y rompió el lastre⁸ sobre el sujeto, se desafió a los piratas a desconocer el mar y procurar una lectura en la que la tensión superficial del agua fuera atravesada, ya no se trata entonces de navegar con la carta náutica de la locura sino derivar, trasladándonos de la cofa a la carena, ahí en donde ocurre la asíntota entre el agua y el aire. Es atravesar el concepto de locura desde la causalidad bioquímica hasta la causalidad del sentido, como partición constitutiva de la cultura y del ser, que concomitantemente hace aparecer el límite de la razón y la división constitutiva.

⁶ Carajo o cofa: f (Mar). En una embarcación de vela: plataforma colocada en la parte alta de un palo, que sirve especialmente como puesto de observación y para facilitar la maniobra de las velas altas. *Diccionario Náutico*.

⁷ El castigo de carena consistía en sumergir la cabeza en el océano mientras la embarcación navegaba, mientras que caminar por el tablón era una forma de echar del barco al sujeto y dejarlo morir en el mar.

⁸ Lastre: material pesado que se coloca en el fondo del casco o suspendido de la quilla, formando el quillote, para dar estabilidad al barco.

Es en la división del ser donde Freud coloca su escucha, una posición de vasallaje y restitución del diálogo mudo con la locura, por medio del silencio, una escucha que no domeñara la locura, más bien se trataba de dislocar la razón al someter al sujeto a su división, como dos escenas que configuran un estereograma. Una de estas será lo inconsciente, más que un cofre del tesoro enterrado es la “X” de un mapa antiguo.

La noción de conflicto psíquico sale a la superficie gracias al descubrimiento psicoanalítico que cruza por las tres distinciones clínicas (neurosis, psicosis, perversión) y se constituye como un fenómeno ante estas, más aún, en la revisión de la topología lacaniana se puede constatar como “el estado propio del hombre ligado a su condición de *parlêtre*” (Muños, 2010). Se prescinde así del término psicosis para nombrar fenómenos que podrían ser asignados a una imagen clínica del sujeto y no a su estructura, según la consigna de Lacan (2009a) en el *El seminario. Libro III. Las psicosis*, en el que nos exhorta a desconocer dicha noción con lastres psiquiátricos.

Para Lacan, la locura es un concepto trabajado en distintas etapas de su enseñanza, sin embargo, Diana Rabinovich (2000) propone una clave de lectura. La palabra que utiliza Lacan para referirse a la locura es *folie*⁹ que se desprende *fol* y *fou*, esta última deriva del latín *folis* que significa “soplar, saco, globo”, pero que tiene una connotación humorística. La locura tomó el sentido de “persona tonta con un globo inflado de aire” y compartió sentido con *fat* (fatuo). *Folie* escapa a la razón y su control, como falta de sentido común, de juicio, pero también es exceso, pasión violenta y alegría vivaz. *Folie* tiene un tinte humorístico y junto a la infatuación se podría asimilar, tal vez, a la *tontería*.

La *folie* implica un fenómeno insondable del lenguaje en el sujeto, como aquella contradicción misma, “en la medida en que la consciencia se sumerge en ella en tanto que ella es contradicción para ella misma” (Rabinovich, 2000: 134). Amenaza a cualquiera al poner en juego la libertad, la *folie* es la virtualidad permanente de una falla abierta en su esencia, marca y puntúa la discordancia entre el yo y el ser. El testimonio de esa falla que lleva a la razón hasta sus últimas consecuencias.

⁹ En francés, en algunos diccionarios se proponen dos divisiones convencionales de *folie*, una para uso psiquiátrico que equivale a enfermedad mental y una de uso “no científico” que alude a un estado de exaltación; véase Rabinovich (2000).

La locura emerge como uno de los fenómenos que exponen lo *Unerkannte*,¹⁰ como permanente riesgo a la libertad. Desde la perspectiva psicoanalítica la locura no es del sujeto, sino que el sujeto es de la locura (Bassols, 2012), dicha reformulación implica una apuesta ética sobre el modo de reflexionar sobre la locura, en tanto no es considerada un estado o atributo del sujeto, ni mucho menos se trata de una causalidad bioquímica que reduce al sujeto a un estado patológico del organismo. Más bien se le confiere a la experiencia del sentido y del sinsentido del ser en el lenguaje, adquiere el estatuto de parálisis del saber y es indisoluble del lenguaje, ahí en donde lo *Unerkannte* aparece y el sujeto responde con la locura.

Ahora bien, para Lacan la locura y la psicosis se diferencian, aunque la mayoría de las veces tal distinción pase desapercibida. En su texto sobre “La causalidad psíquica” puntualiza, entre muchos otros temas, tres aspectos importantes para el proceso de diferenciación que expondrá durante los siguientes años de su seminario. El primero se refiere a la crítica a la teoría organicista de la locura, el segundo es sobre la causalidad esencial de la locura en referencia a Hegel y el tercer aspecto son los efectos psíquicos del modo imaginario. Aunque por el momento no podremos abordar cada una de estas críticas, resulta importante mencionar que de cada una de ellas se desprende un modo de (des)conocimiento de la locura, pero además una causalidad articulada a la “insondable decisión del ser” (Lacan, 2009b) que se genera en el seno de un conjunto de determinaciones, es una *elección forzada*.

En la última etapa de su enseñanza, Lacan enajenado con los nudos consolida una explicación bastante sencilla y compleja al mismo tiempo sobre la topología de la locura: Pues bien, tendremos que existen tres registros, lo imaginario, lo simbólico y lo real, cada uno es un redondel, anudados entre sí de manera singular desde una in-forma —es aquel vacío que queda al quitar el dedo cuando nos abrochamos la agujetas—, ese instante en el que cada sujeto es un nudo y el desanudamiento de los registros será lo que se conoce como locura. “Es decir, la locura es el desanudamiento de la cadena, el desencadenamiento es lo que enloquece”

¹⁰ Término alemán utilizado por Freud para hacer referencia a la dimensión de lo insondable que resiste a ser interpretado, es un punto ciego del origen silencioso del lenguaje, lo *Unerkannte* se refiere a lo no reconocido de la represión primaria que conecta con el ombligo del sueño. Lo in-nombrable fecunda el lenguaje y es expuesto por este mismo, silencio y oscuridad, en el vacío develado por el enigma del sueño. Lo *Unerkannte* irrumpe como punto límite de la lógica, anuncia la detención de las asociaciones, lugar de engendramiento del deseo.

(Lacan, 1973: 33) —cuando tropezamos nos damos cuenta de que teníamos desanudadas las agujetas.

Para el psicoanálisis, todo sujeto tiene la posibilidad de desamarrarse y quedar a merced de su naturaleza, de su miseria constitutiva, por decirlo de alguna manera, pero también podemos pensar que queda a merced de la familia, de los amigos, de la sociedad a través de sus instituciones, que tienden a hacer de nudo, apretando a veces demasiado fuerte o haciendo un simple amarre, pues habría que tener claro que la propuesta del psicoanálisis es que existen dos (in)formas de la locura: Las locuras que se desanudan y las locuras que anudan. Para Badiou (2000), la experiencia de la locura constituye la posibilidad de anudar y desanudar haciendo de ellas una circulación. La primera sería la dimensión de la subjetivación imposible y la segunda la de una subjetivación excesiva, haciendo de la locura una “desregulación de esta circulación paradójica, paradoja que es la propia subjetivación” (Badiou, 2000: 40).

El proceso de desanudamiento marca el umbral con el silencio oceánico, la locura, entonces, “consiste en saber que si hay algo normal es que, cuando una de las dimensiones (real, imaginario, simbólico) les revienta, por una razón cualquiera, ustedes deben volverse verdaderamente locos” (Rabinovich, 2000: 119) haciendo entonces de la locura un límite de la experiencia y no la negación de esta. En consecuencia, habría que pensar que la locura es una experiencia limítrofe de todos los seres tocados por el lenguaje.

NORMALIDAD ATROZ: ÉTICA MARÍTIMA

Alain Badiou (2000) propone algunas reflexiones sobre la ética y la contemporaneidad en las que encontramos guías éticas de las *disciplinas psi*, mismas que se han adjudicado el estudio de la locura y cual piratas se pronuncian contra su historia y su metodología. Desde los manuales psiquiátricos Badiou rastrea la siguiente máxima: “No realizar tratamientos inhumanos”. Consigna que imperan en la psiquiatría contemporánea. Pero habría que preguntarnos, ¿qué es lo inhumano? Pues parecería estar claro, sin opacidad, con la certeza de conocer su envés. Haciendo del hombre una doble negación, pues “lo humano es lo que no es inhumano” (Badiou, 2000: 38)

Ante dicha reflexión les propongo servirnos del texto de Hanna Arendt (2003) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, en el que por medio de la experiencia del nazismo demuestra lo aterradora

dor de la normalidad. Es en su condición mortífera como la normalidad nos sugiere subvertir la concepción de locura, pues es mediante la narración de la tortura y de la burocratización normalizadora de nazismo como podemos argüir la crueldad a la que nos sometemos y padecemos. David Pavón Cuéllar (2018: párr. 22) nos provoca al proponer lo siguiente: “habría que comportarse como un loco para curarse de la patología de la normalidad”. Haciendo de lo locura lo sano. Preguntémosnos entonces, ¿cómo enfermó la normalidad?

Hannah Arendt nos incita a trascender nuestro tema gracias a lo que llama *la banalidad del mal* en su texto sobre Eichmann,¹¹ en cual presenta una subversión en nuestra reflexión, la maldad de la banalidad. Si bien la autora presenta la maldad en su condición trivial, la apuesta es descentrar la normalidad haciendo aparecer su componente mortífero y violento. Eichmann funcionaba como gozne de una *máquina de muerte*, al formar parte, como Mbembe (2011) apunta, de “la soberanía de muerte”, como engranaje de la operación del *capitalismo gore* en una *transvaloración de valores y prácticas* al reinterpretar la biopolítica por la necropolítica; la libertad, por ejemplo, se convierte en el usufructo de la libertad del otro y el trabajo, en donde la potencia creadora de subjetividades se aplica con mayor presión y subvierte esta categoría por la de consumo. El trabajo de Eichmann, al igual que el de sus semejantes, pertenecía al orden de lo cotidiano y abogaba en pro del sistema, pues se declaraba como una práctica legítima que impedía la suspensión de la máquina mortífera. Eran atrocemente normales por su incapacidad para “expresar una sola frase que no fuera una frase hecha” (Arendt, 2003: 34). Es la normalidad la que aterra en el caso Eichmann, pero nos permite pensar el vínculo entre lo normal y la locura, es decir, lo patológico está en la cotidianidad y la normalidad ineludiblemente conlleva maldad, patología, obediencia, rendimiento, alienación.

¹¹ Adolf Eichmann, fue uno de los responsables directos del holocausto, quien se encargó de coordinar la deportación de judíos a los campos de concentración, así como la construcción de cámaras de gases en el interior de estos. Y nos convoca a preguntarnos sobre el fenómeno burocrático, que es la planeación que minimiza el potencial de la creación y de la capacidad en los seres humanos (los protocolos). Nace en el capitalismo como forma de socialización, instrumentaliza para la dominación que reposa sobre la interiorización de las jerarquías garantizadas por un modelo racional y eficaz, proponiendo la dominación de la sociedad por el aparato que recubre, reviste, vela, silencia la autoalteración y que deseca toda posibilidad de renovación de las normas sociales. La significación central de la burocracia es la organización social entendida como “domino infinito de la naturaleza por el hombre racional”, que se interioriza en la operación de un dispositivo de ocultamiento de la potencia de creación.

Algunos autores como Adorno y Fromm, han trabajado sobre la patología de la normalidad que se origina en el mal y la violencia inherente de la norma, es decir en la cultura y la sociedad, “es principalmente el capitalismo, por lo tanto, el que produce nuestra normalidad y su patología” (Pavón Cuéllar, 2018: párr. 27). Trabajador sumiso, aburguesado y adaptado que participa de la máquina social que enferma de capitalismo creando una hostilidad mutua, individualización y resguardo de la propiedad privada.

En el caso de Eichmann podemos argüir entonces que la muerte del otro es indispensable para nuestro sistema, legitimando la violencia que Hobbes ya había depositado de manera puntual en el Estado, para hacer de la supervivencia la necesidad de la muerte y la abyección de la Otridad del otro,¹² el *Homo sacer* que Agamben (1998) precisa, implica la disposición del otro para extraer la dosis de *munus* y quedar exento, eximido de él, por medio de la inmunización. La dominación del prójimo es indisoluble de la cronicidad de los vínculos de los conglomerados sociales, conforma mutaciones en el proceso de civilización, instauro la segregación y la normalidad como una perpetua rutinización de estados de dominación y de relaciones de poder que petrifican al prójimo. Agamben define el poder soberano del caso de Eichmann como: “la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y celebrar un sacrificio” (Agamben, 1998: 109). El sacrificio de lo abyecto al sistema es la cúspide de la máquina de muerte.

Si bien el otro se encuentra dentro de nuestra cotidianidad y puede emerger *ominoso*, es necesario desembarazarse de él como alimaña, como virus que emana de lo grotesco del sistema. Para eso es imprescindible despojarlo de los atributos que lo subsumen, que le niegan estatuto y que pugnan por colocar estigmas. En nuestro caso, se trata del loco y la locura.

El sujeto ético es aquel creador de posibilidades que tiene como enemigo la idea pirata del loco incurable, pues lo ético se sostiene en el movimiento, en el coraje de romper los mares y sostener la constitución de miseria, que hacen de los límites entre cordura y locura algo nada diáfano, pero si nos proponemos pairar en una costa habría que decir que el sujeto de la locura es fenómeno esencial del sujeto.

Ahora bien, pensar la locura como un tipo de dislexia ontológica que resquebraja las leyes de la gramática, como contenedora de una potencia

¹² Para Foucault el concepto de otro remite al lugar de exclusión de la sociedad, por donde transitan los personajes anormales dependiendo del contexto. Lo abyecto, la excomuniación y la exclusión del objeto sobre el que recaen el temor y el horror.

contrasistémica por su constitución de rechazo a la normalidad le concede su verdadero estatuto, siempre y cuando sea despatologizada. Descolocar la patología nos asegura un fructuoso andar sobre el tema de la normalidad, aunque habría que dejar caer poco a poco la poética, un tanto irónica, y transformarla en una *po-ética*. La apuesta es desconocer la locura y devolverle su potencia antisistémica; para ello resulta imprescindible descentrar la patologización, en tanto discurso de la locura desde la normalidad. Pasar del “todos estamos locos” —y sus consecuencias—, a decantar una forma de analizar los *impasses*, que colocaron en lo *Unerkannte* no para domeñarlo sino para navegarlo.

Contemplar el océano sin el saber de la piratería y dejarnos enseñar de él sin simular su dominación y entendimiento. El psicoanálisis y su propuesta ética sobre la locura nos colocan en el amotinamiento de los barcos ingleses y de los barcos piratas, en el horizonte incierto. El vasallaje ante la locura del silencio freudiano y, por lo tanto, su escucha, implica navegar a mar abierto, en lo imprevisto, en una relación concomitante con el enigma, como verdad que elide cualquier saber, no obstante, el hombre no puede ser comprendido sin la locura, como el umbral donde razón y libertad se extinguen, para mostrar un déficit permanente en la conquista del mar. Se revela como un acontecimiento que desanuda las proposiciones del lenguaje y plantea una posición próxima a lo enigmático. No se trata de un atributo o estado, sino de un fenómeno de lo humano, parte constitutiva de la inconsistencia del lenguaje y tiene como característica una conjunción entre lo universal (subjetividad humana), lo particular (la locura por los discursos en los que se adscribe: por ejemplo, el de las enfermedades mentales) y lo singular (la expresividad) y todas estas dimensiones se desprenden de un mar insondable.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Badiou, A. (2000), *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid: Editora Nacional.
- Bassols, Miquel. (2012) “La epidemia silenciosa”. *La Vanguardia*. 28 de noviembre. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/cultu->

- ra/20121128/54355912682/epidemia-silenciosa.html [fecha de consulta: 18 de junio 2018].
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Esposito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Turín.
- Freud, S. ([1901] 1991). *Psicopatología de la vida cotidiana*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol.VI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. ([1963] 2007). *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1966] 2014). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1967] 2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canal, M. (2002). *Foucault y el poder*. México: UAM-X.
- Goffman, E. ([1961] 1972). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. ([1955] 2009a). *El Seminario. Libro III. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1962] 2013). *El Seminario. Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973). “El Seminario. Libro XXI. Los nombres del padre”, ms.
- Lacan, J. ([1966] 2009b). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1975] 2015). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Editorial Melusina.
- Muños, P. (2008). “El concepto de locura en la obra de Jaques Lacan”, en VV. AA. *Anuario de investigación*, vol. 15 (pp. 87-98). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Pavón Cuéllar, D. (2018). “Sana locura y normalidad patológica en el capitalismo”, conferencia en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 26 de junio.
- Rabinovich, D. (2000). *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Sanen, A. (2013). *La clínica: Desaparición de un quehacer*. Disponible en: <http://www.eepsys.com/es/la-clinica-desaparicion-de-quehacer/> [fecha de consulta: 18 de julio 2018].

El femicidio como pasaje al acto:

Una interpretación desde el psicoanálisis lacaniano

Aliber Fernando Escobar Susano*

Los hombres marcan a la mujer con la violencia
cuando han sido impotentes para dejar otro tipo de marca
Marcelo Barros (2011: 99)

Este texto es una de las respuestas a la pregunta que esboqué hace varios años sobre la importancia y las consecuencias de la castración —como finalidad de un análisis— en la ética y la política del sujeto.¹³ Mi interés primordial era averiguar si había efectos observables en la forma de habitar los lazos que el sujeto establecía durante y después de un final de análisis, es decir, una vez que la castración había atravesado su existencia. Por esa razón, ineludiblemente, tuve que ir más allá del diván, pues como este solo es un medio que permite al sujeto rectificar su ética y su política frente al otro y para el *Otro*, sus consecuencias siempre se materializan afuera y así fue como en esa deriva llegué a una pregunta de investigación que concierne a los estudios de género, a saber: ¿por qué, a pesar de los avances feministas y los cambios culturales durante el siglo xx, los femicidios han aumentado exponencialmente en las últimas décadas?

Por supuesto que a la luz de las aportaciones teóricas actuales la pregunta parecería muy ingenua, pues se han desarrollado varias hipótesis al respecto, sin embargo, es cierto que ninguna de ellas ha podido llegar a una conclusión definitiva. Los estudios de género han establecido una relación indisociable entre las transformaciones y reestructuraciones de los roles sociales y el aumento de la violencia de género,¹⁴ pues hay un eje que asocia el femicidio con la emancipación femenina y que adjudica sus causas a la política masculina renuente al cambio,¹⁵ cuyos mecanismos de con-

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

¹³ La castración como finalidad se entiende como el asentimiento de los propios límites a partir del reconocimiento de la situación edípica y la posibilidad de una reescritura de la historia que permita habitar un inédito al rectificar frente a los goces.

¹⁴ Véase Hester (1992) sobre la cacería de brujas como forma de control social de las mujeres.

¹⁵ De aquí en adelante con el término emancipación me referiré a la emancipación femenina.

trol para mantener su superioridad, como el sometimiento, la dominación y la violencia hacia las mujeres se han radicalizado ante la potencia de la emancipación; sin embargo, no saben bien cuáles son las causas concretas del incremento. Y es así porque me parece que no han advertido que como no toda razón es consciente, también hay una causalidad que además de mostrar que la relación de la emancipación con la castración es indisoluble, muestra que el enfrentamiento masculino con la resistencia femenina a la opresión y la subordinación tradicionales —que provoca reacciones que van desde la oposición hasta la aversión, llegando algunas veces a la destrucción— no es enteramente consciente, pues hay irreductibles que están sobredeterminados por lo inconsciente.

Por lo anterior, la tesis que voy a desarrollar se puede simplificar de la siguiente manera: el efecto más fatídico de la emancipación femenina es el femicidio, como respuesta inconsciente de algunos varones a la *tercera castración*. Pues la relación causal y directamente proporcional entre los avances de la emancipación femenina desde el siglo pasado y el aumento de los femicidios no se puede entender sin considerar lo inconsciente.

La relevancia de la tesis —que va en la misma dirección que los estudios de género han seguido desde mediados del siglo pasado, consistente en la relación indisoluble entre la protesta y el endurecimiento de la sanción— reside en dos presupuestos: primero, que la *castración* es un concepto psicoanalítico, no sociológico, antropológico, psicológico ni filosófico, por lo que como causa remite a otras coordenadas y condiciones que van más allá de las que siguen los estudios de género y por esa razón puede arrojar alguna luz para complejizar el problema, y segundo, que las determinaciones que voy a analizar no son históricas, hereditarias, intencionales, voluntarias ni alevosas, sino inconscientes; con lo que la tesis me permite complementar lo que desde los estudios se ha hecho en materia de género y además descentrar el problema del discurso *conciencialista*, denunciante y *victimista* del enunciado, para así implicar tanto a los hombres como a las mujeres en la solución, al responsabilizarlos de la enunciación inherente a las políticas que ejercen.

Ahora bien, debo aclarar que mi intención no es sugerir que —como hay sobredeterminaciones inconscientes— debe haber un atenuante en la responsabilidad de los hombres o de las mujeres, ni que para disminuir los femicidios se debe contener la emancipación, sino solo que se deben revisar con mucho cuidado cada una de sus causas e implicaciones conscientes e inconscientes, pues si bien ha sido un gran logro romper con la

estructura tradicional del patriarcado, revelar la dimensión política detrás del sometimiento y deconstruir sucesivamente cada uno de sus lugares de dominio, al mismo tiempo me parece que, en su afán de justicia, la potencia de la resistencia y el activismo han tenido resultados imprevistos y fatales, al descuidar las consecuencias de la diferencia anatómica de los sexos, es decir, de los irreductibles que hay en la estructura que determina las relaciones entre los sexos desde lo inconsciente; mismos que —independientemente de los grandes cambios culturales, sociales, políticos, económicos, jurídicos, etc.— se mantienen intactos. La intuición que me llevó a la tesis que planteo adquiere mayor sentido cuando se examina a la luz de la respuesta que —en una entrevista de 2013— la antropóloga y activista argentina Rita Segato dio a la interrogante sobre las posibles causas del aumento de la violencia de género en nuestra época:

No podemos pensar las nuevas formas de violencia que se expanden en las periferias de las grandes ciudades de América Latina sin proponer modelos que nos permitan hacer apuestas sobre su significado. Es decir, sin suponer una estructura de relaciones, un circuito subterráneo de personas, situaciones, intereses; no podemos pensar tales eventos de violencia aparentemente irracional, fortuita, casi caprichosa. No es posible proceder de otra manera que no sea proponiendo modelos explicativos porque la única evidencia de superficie con que contamos son las noticias de una crueldad ininteligible que estalla en un barrio u otro, en una ciudad u otra, y nos llama la atención. Solo podemos conjeturar su sentido a partir de una estructura de relaciones invisible que imaginamos existir en algún plano y que sea capaz de explicar su ocurrencia. Entendemos, así, que tales actos de crueldad no son otra cosa que epifenómenos de una realidad que solamente podemos inferir y postular, irrupciones violentas en las cuales un circuito profundo de vínculos se asoma a la superficie y deja el rastro, deja indicios de su existencia. Es decir, hay un fondo secreto, una estructura oculta por detrás de esos fenómenos de extraña violencia (Segato, 2014: 77-78).

Me llama la atención que la autora busque la explicación en una estructura oculta de relaciones que alberga una violencia aparentemente irracional, en tanto, como está ensayando formas de aproximarse intelectualmente a un problema cuyas causas resultan impensables, intuye que hay algo del orden de lo inexplicable, que está escondido o encubierto y que solo es aparentemente irracional; lo que significa que en realidad cree que hay una razón detrás de todo, cuyas causas son políticas, jurídicas, criminales y estatales, y que se organiza y se perpetra de forma voluntaria, pero ominosa.

Lo anterior me parece acertado, pero al mismo tiempo insuficiente, pues además de la razón consciente, hay otra inconsciente que opera detrás de los femicidios y que no ha sido adecuadamente abordada por los estudios de género. Y así como considero importante hallar las causas alevosas, voluntarias y conscientes —para entenderlas, adjudicar responsabilidades y ensayar soluciones—, también es indispensable advertirnos sobre la estructura inconsciente que determina la misoginia y los femicidios, porque puede ayudarnos a vislumbrar esa “estructura oculta por detrás de esos fenómenos de extraña violencia” (Segato, 2014: 78).

LA POLÍTICA DE LO INCONSCIENTE

Voy a comenzar por exponer la dimensión política de la emancipación, para introducir su dialéctica con la castración, no sin antes aclarar que la política a la que me referiré no será abordada en su dimensión colectiva, como lo hace Segato, sino en su connotación principalmente intersubjetiva; pues se trata de analizar los comportamientos que implica el vínculo entre hombres y mujeres desde la singularidad y las sobredeterminaciones inconscientes, en relación con la transformación de las prácticas cotidianas entre los sexos.

Como bien señala la antropóloga, los estudios de género han logrado mostrar la dimensión política del femicidio y estratégicamente han politizado los asesinatos, con la intención de revelar su trasfondo, denunciarlos y oponer resistencia (Segato, 2006: 3), pero lo que no han hecho es abordar la dimensión inconsciente de los mismos, en cuyo trasfondo también hay una política que, a diferencia de la otra, responde al ámbito de lo singular, lo íntimo y lo personal.

Es bien sabido que muchos de los femicidios, conocidos como “crímenes de odio” o “crímenes de poder”, son perpetrados por hombres que ven amenazada su virilidad a partir de la infracción femenina de lo que llaman “las dos leyes del patriarcado”, a saber, la norma del control y la de la superioridad (Segato, 2006: 4). Es decir, que odian y matan al ver amenazado el control y el poder que ejercen de manera “natural” y cotidiana sobre las mujeres.

Ese móvil específico es el que me interesa abordar y por eso debo distinguirlo de los otros, ya que hay femicidios cuyas causas son principalmente económicas o siniestras; como la prostitución, la trata, el tráfico de órganos y otros abusos relacionados con el crimen organizado, que Segato (2006) llama “corporativos” y que incluso podrían formar parte

de los que Julia Monárrez (2008) llama “sistémicos”, porque están cifrados y al mismo tiempo regulados, es decir, sus causas no son reductibles al odio, al control o al poder que se juegan en las relaciones entre los sexos, sino que además obedecen a otros intereses, encubiertos por un aparato de discrecionalidad e impunidad en el que el Estado contribuye.

Por lo anterior, me parece pertinente hacer la diferenciación entre femicidio y feminicidio (Toledo, 2009: 27), que suscribo y por eso he utilizado el primer término, ya que el segundo involucra también al Estado —como sistema legal que alberga y solapa los crímenes— y mi abordaje solo pretende abarcar la ética y la política referidas al varón, la mujer y su Edipo en particular. Asimismo, independientemente de que considere que como estrategia política sea importante tipificar los femicidios y los feminicidios de manera común —sean personalizados o no—, considero que como mi propuesta intenta plantear una cuestión muy específica e incluso complementaria, mi análisis va más allá de la personalización genérica, porque mi objetivo es dilucidar la castración como efecto de las políticas de género promovidas por la emancipación. Por consiguiente, no importa aquí si los asesinatos son personales, impersonales o genéricos, sino que su causa sea la castración.

Lo primordial, empero, es revelar que, en aquellas dos infracciones al patriarcado, características de la política de la emancipación, hay dos afrentas narcisistas que por su cualidad castrante conllevan odio y en algunos casos destrucción; efectos que no son solamente conscientes. Así, para analizar esta relación dialéctica de la castración con la emancipación en su dimensión inconsciente debo comenzar por definir la castración desde el psicoanálisis.

LA CASTRACIÓN Y EL FALO

La noción freudiana de castración no se refiere literalmente a la extirpación de los genitales; aunque tiene cierta relación, pues si el psicoanálisis sustituye al pene (órgano) por el falo (significante), se puede reconocer que lo que se anula con la castración es un poder simbólico que se sostenía en modos de relación tradicionales entre los varones y las mujeres. Por eso la idea de castración es una operación tan simbólica, pues los testículos no solo representan la potencia de la reproducción, sino también el poder que alimenta al falo. De ahí que el concepto —en su dimensión psicoanalítica— sea pertinente para los estudios de género, ya que descentra la querrela del ejercicio ya sea irreflexivo, voluntario o alevoso del

poder masculino y complejiza su funcionamiento a partir de sobredeterminaciones inconscientes que es preciso considerar si no queremos padecer de la tragedia de Sísifo.

Tener el falo es lo contrario a estar castrado, es decir, que si hay una primacía que establece las condiciones de posibilidad del lazo es porque quien lo tiene es quien domina. De ahí que la castración resulte en una afrenta narcisista, en tanto, políticamente hablando, implica perder el poder y desde la perspectiva ética significa tener que rectificar los principios y los modos de gozar.

La castración es un concepto indispensable para abordar la política masculina ante la emancipación, porque desde el psicoanálisis freudiano hay una sobrevaloración del pene —entendido en su dimensión significativa como falo—, cuya justificación radica en el reconocimiento de que es un ordenador de las relaciones intersubjetivas. Lógica que también es reconocida por los estudios de género, cuando, sin nombrarla, hablan de un orden y organización del patriarcado, que privilegia a los varones.

Si el falo sostiene un orden y estructura las relaciones, quiere decir que es un semblante, pero la dificultad de los varones —desde nuestra posición— es que como poseemos un pene y tradicionalmente hemos sido privilegiados con un lugar simbólico, realmente creemos que es equivalente al falo. Es decir, pensamos que no hay semblante y, por lo tanto, suponemos realmente tener el falo, con todos los enredos que eso implica. Por eso, ante la castración, sufrimos de una angustia incomparable. De ahí que, una vez que perdemos aquello que nuestro género “tiene de más precioso” (Miller, 2007a: 289), algunos enloquecemos.

Lo anterior, además de que me implica en la enunciación, significa que la castración es una operación crítica que produce respuestas múltiples, desde las fatales como el femicidio, hasta la rectificación a través de un fin de análisis; pues a diferencia de las réplicas mortíferas a la emancipación, el hecho de que los varones la asuman de manera artificial en diván puede tener consecuencias en sus relaciones con las mujeres que no requerirían necesariamente la batalla política y brutal para rectificar. De ahí que sugiero que el análisis sería muy útil tanto para enfrentar la misoginia como para “arreglarse” con los efectos castrantes que la emancipación genera en los varones y en las mujeres, pues a ambos les permitiría alojar lo femenino y advertirse de la agresividad inconsciente para relacionarse de una forma menos hostil con el Otro sexo. Aunque eso implicaría hacer del análisis “un inmenso proyecto de educación privada” (Miller, 2004: 15).

Más allá de especulaciones y ensoñaciones, es importante señalar que la noción de falo se complejiza a partir de las reelaboraciones de Jacques Lacan, quien en un primer momento le resta importancia como órgano y le adjudica funciones a partir de sus tres registros. Hay un falo imaginario, un falo simbólico y un falo real. El primero sería el objeto de deseo de la madre, con el que el niño se identifica, y el lugar por el que compite con los otros, para ser el falo de la madre o, dicho de forma más explícita, el objeto ideal que la satisfaga. En este sentido, la castración implica asumir que no se es el falo imaginario, es decir, significa renunciar a la aspiración a serlo; por eso adquiere una connotación de abdicación y de afrenta narcisista.

Con respecto al falo simbólico, ya no se trata de un objeto por el cual competir, sino de un significante que, como dice Lacan, “impone que sea en el lugar del otro donde el sujeto tenga acceso a él” (Lacan, 2005: 673). Es decir, es un ordenador que dentro de una estructura simbólica implica identidad, posesión e intercambio y, por lo tanto, resulta asimétrico, porque como en toda relación dual solo uno de los dos puede tenerlo, depende de quién lo posea y del uso que haga del mismo —del contexto, los intereses, las intenciones y las sobredeterminaciones— cuál va a ser su función.

Por eso el falo simbólico resulta tan importante para el varón, pues, a pesar de confundirlo con un órgano que posee de manera natural, al mismo tiempo sabe que en realidad este no es efectivo, sino en el orden del lenguaje —único lugar donde se le presenta como una posesión dotada de atributos y privilegios— y eso implica que puede perderse. Por lo anterior, estar castrado es la máxima afrenta para un varón, ya que significa no tener el falo o perderlo, es decir, feminizarse.

El falo real no es otra cosa que el pene como órgano, pero, como dije antes, cuando me refiero a la castración no es en esos términos, sino en el sentido simbólico-imaginario, que es el registro que suele operar y ordenar el ámbito cultural; donde adquiere su eficacia simbólica. Sin embargo, a pesar de que lo único efectivo sean sus implicaciones significantes, por más contradictorio que parezca, el falo real es el menos negociable de todos —el más irreductible—, puesto que solo es “real” en tanto rígido, íntegro, y si pensamos en la castración en sentido literal, precisamente por eso consiste en retirar los testículos, para hacerlo impotente, endeble, maleable; para debilitarlo.

Por eso, desde las consecuencias de la diferencia anatómica de los sexos, tenerlo o no tenerlo sí tiene efectos significantes muy importantes en las políticas entre hombre y mujer, mismos que se esclarecerán ulte-

riormente, para entender por qué resulta tan fundamental y definitorio que en algunas ocasiones las mujeres concedan o promuevan que el varón crea que lo tiene aunque en realidad no lo tenga (pues gracias a su constitución psíquica se enreda fácilmente con el problema de la posesión y no puede arreglárselas fácilmente con la falta).

En 1957, Lacan define la castración como “el signo del drama del Edipo” (Lacan, 2005: 218), esto quiere decir que como problema se refiere a la historia del sujeto y, por lo tanto, no es del dominio público ni corresponde al ámbito de lo social. Hay que recordar que el psicoanálisis es, principalmente, un tratamiento singular del sujeto, que se encarga de los efectos éticos en lo subjetivo y, por esa razón, funciona a la inversa y adquiere dimensiones sociales cuando los efectos de la rectificación que implica el tratamiento se materializan en su ética y en su relación política con los otros y con el Otro. Sin embargo, la castración siempre es del sujeto, en singular.

La castración en ambos sexos es diferente y tener bien claro cómo funciona es muy útil para comprender qué se juega en cada uno de ellos. Desde Sigmund Freud (1997a), se podría decir que como en las mujeres la castración es real, es decir, no tienen pene, tanto su relación con el falo en sus tres dimensiones, como su resolución del Edipo son más fáciles, pues si desde pequeñas advierten esa “subordinación” al significante que implica la cultura “falocéntrica”, pueden arreglárselas con el mismo, asumiendo que si utilizan al padre, como objeto de amor y semblante del don, pueden ir más allá a través de un medio que les permita acceder al falo (entendido en su sentido significante con el contenido semántico que se prefiera).

Lacan subraya esa posición subordinada de la mujer frente al falo que, “en un tono singularmente misógino” (Lacan, 2005: 206), Freud hace evidente como condición de su experiencia subjetiva en la cultura. Pero no hay que olvidar que el psicoanalista observó dicho sometimiento hace casi un siglo y el juicio resulta fácilmente anacrónico y confuso si no se mira con cuidado, pues muchas cosas han cambiado, pero al parecer hay algo estructural que se conserva.

Efectivamente, la lectura psicoanalítica reconoce —desde una perspectiva masculina— un lugar que ha ocupado la mujer, mismo que le permite amar y ser amada dentro de esas coordenadas y que será definitorio para su desarrollo. Sin embargo, no me parece que el hecho de considerarse como misógino deba necesariamente desacreditar el argumento, sino al contrario, pues da cuenta de una relación subjetiva y compleja en una época determinada —de implicación en la enunciación— de un

autor varón frente al otro sexo, al que no puede comprender y ante el cual, desde la impotencia, en lugar de intentar rechazarlo o destruirlo, da una respuesta que permite *dialectizar*. Pues gracias al psicoanalista sabemos que, desde que nace, la mujer sabe bien que está castrada y por eso no se complica tanto con las dimensiones ni las contradicciones del falo. Es decir, que como la mujer no se enreda con los semblantes del orden de tener y de temer, puede gozar de mayor claridad, ser más pragmática, más valiente y también más realista para arreglárselas en la vida, y por eso sus políticas pueden ser menos nocivas. No obstante, eso siempre dependerá de la posición que adopte una mujer, pues, como sexo no es equivalente a género, uno de los puntos más delicados del problema reside en saber hasta dónde una mujer ubicada en la posición femenina encuentra o se inventa soluciones que no considere impuestas por el patriarcado, pero que tampoco sean funestas para su relación con los varones.

Esa cuestión es fundamental, pues aclara que a pesar o gracias a la subordinación al significante fálico por parte de la mujer, hay un saber hacer en ella que el varón no tiene, saber que dependerá del lugar que ella adopte, porque si se ubica en la posición masculina ineludiblemente se enredará en las dimensiones del falo, entrando al orden masculino del semblante y la competencia y generando una lucha sin fin por el poder y el control, pero, por el contrario, si opta por la posición femenina, se encauzará por vías más advertidas y pacificadoras en relación con la castración, que le permitirán darle una solución más singular, más radical, más no-toda, más Otra, es decir, menos *falicista*, al mismo problema.

EL FEMICIDIO COMO EFECTO DE LA EMANCIPACIÓN

Tal vez si diéramos un paso atrás y comenzáramos por reconocer que algunos hombres no pueden con los modos tan radicales en que algunas mujeres adoptan y ejercen las transformaciones desde la emancipación, podríamos avanzar más, sin desconocer los progresos que los estudios de género han realizado a través de las últimas décadas. Habría que admitir que más allá de las expectativas y los deberes, los varones respondemos en singular y nos relacionamos con las políticas emancipadoras de formas diversas, por lo que hay algunos a los que los cambios les parecen tan insoportables, que llegan a odiar tanto a las mujeres al punto de no poder evitar matarlas.

Lo anterior, además de ser trágico, parecería paradójico, porque según la lógica de la emancipación, que supone que los cambios son justos y necesarios y que solo se trata de que los varones podamos asumirlos, res-

petarlos y consentirlos, tendría que ser al revés, por lo que a partir de tal evidencia debo reiterar que hay algo en los estudios de género, en la psicología social y criminal y en las políticas públicas dirigidas a combatir la desigualdad de género que ha fallado, y conjeturo que tiene que ver con el abordaje del problema, pues parece que a pesar de todos los esfuerzos conjuntos, las reformas, las propuestas, las denuncias, etc., la misoginia mortífera no puede controlarse del todo.

Hoy nadie puede negar que el femicidio es uno de los problemas más importantes en el contexto de la violencia de género y también uno de los temas más extendidos en las investigaciones actuales, así que no pretendo polemizar al respecto, sino, como he dicho desde el principio, solo aportar un elemento que desde mi perspectiva es indispensable. Este corresponde a lo que Lacan plantea en el seminario sobre la angustia y que Jacques-Alain Miller (2007b) ha recalcado en su introducción al mismo, a saber, que, en 1963, Lacan sustituye el falo como significante por el falo orgánico, para mostrar que la consecuencia de su detumescencia es una “falta irreductible” (Lacan, 2006: 191). El efecto principal de este viraje consiste en que como en esa segunda etapa de su enseñanza lo que se relaciona con el falo ya no es ni significante ni semblante, se convierte en real.

Concretamente, en las clases del 13 y 20 de marzo de 1963, Lacan realiza una interpretación opuesta a la que planteó en 1958, en su célebre escrito sobre *La significación del falo*, porque en la década de 1960 comienza a superponer la categoría de lo real sobre lo simbólico-imaginario y así puede desembarazarse de la preeminencia del significante y del semblante, para incluso invertir la dicotomía freudiana sobre lo masculino-femenino, al sugerir que no es la mujer, sino el varón, quien se encuentra castrado; porque el falo orgánico es potencialmente detumesciente. Falo aquí significa pene erecto, un presupuesto convencional, pero no obvio, dado que ya no está *significantizado*.

Parto de esta resignificación tan puntual, tan específica, porque infiero que asumir que el varón es quien está castrado permite realizar un giro epistémico y abre una posibilidad para indagar sobre lo que hay de real, de indecible, de sinsentido, detrás de eso que se interpreta como odio destructivo y radical que algunos hombres sienten por las mujeres. Así, enfocarnos en lo real nos permite, por una parte, distanciarnos un poco de esa barrera simbólico-imaginaria que circunscribe a los estudios de género, para reconocer que así como la categoría de género ha sido importante, abordar el femicidio como un problema específico de la dife-

rencia anatómica de los sexos es una vía muy prolífica; puesto que como es real, concreta, biológica y anatómica es anterior y determinante de las implicaciones del sexo, del sexo maldito —como dirá Colette Soler— en la cultura.

La maldición sobre el sexo no solo es una frase lacaniana, sino también es una realidad trágica cuando “hace existir al otro [...] de voluntad y poder nocivos” (Soler, 2000: 14). Si la definición de misoginia es “aversión u odio a las mujeres”, la maldición tendría que ver con que el varón —quíeralo, sépalo o ignórelolo— debe lidiar con ellas y con lo que representan, es decir, con ese Otro radical que lo amenaza con la castración.

Por eso conviene ahora preguntarnos si basta con circunscribir este odio solo a las cuestiones culturales, derivadas de las políticas de la emancipación, o si conviene seguir la pista del odio como consecuencia inconsciente de la diferencia anatómica de los sexos, es decir, del sexo y sus secuelas en la cultura. Ya he justificado por qué me parece conveniente abordar esta segunda opción y, por consiguiente, voy a mostrar que se manifiesta de dos formas: una inconsciente y otra consciente, que llamaré primaria y secundaria, porque pertenecen a lo real y a lo simbólico-imaginario, respectivamente.

MISOGINIA PRIMARIA Y SECUNDARIA

La misoginia primaria es una cualidad estructural del sujeto que, según los complejos estructurantes del Edipo freudiano, culpa a las mujeres de su condición castrada. Esta misoginia no es consciente y no se aprende en el trato cotidiano, ni se deriva de una educación machista o de un comportamiento irreflexivo. Está basada en la mera diferencia anatómica de los sexos (pene-ausencia de pene), por eso tiene una dimensión real.

Por el contrario, la misoginia secundaria es cultural y se adquiere a través de los vínculos, las identificaciones, el aprendizaje, la observación, la imitación, los rituales, las costumbres, etc. Puede ser “invisible”, porque no solo se manifiesta de forma involuntaria e irreflexiva, sino porque, por la usanza, resulta imperceptible en la cotidianidad del abuso, el sometimiento, la amenaza, el chantaje, el control y el acoso sexual. Esta misoginia secundaria va acompañada de lo que desde Lacan se concibe como la declinación del Nombre del Padre, donde la demanda de igualdad y la emancipación de las mujeres, ha sido alojada a partir de un cambio progresivo de los valores, usos y costumbres dominantes; por eso pertenecería a la dimensión simbólico-imaginaria.

Así, en tanto se trata de incorporar la dimensión de lo real, para ver si nos arroja alguna luz para pensar este problema, me parece crucial admitir la existencia de la misoginia primaria, ya que permite entender que algunos varones y mujeres, por más capital cultural que tengan, no toleren “inconscientemente” concebir a las mujeres como *deseantes* ni como sujetos de goce y, por consiguiente, las mujeres emancipadas intelectual, cultural y sexualmente —como las que abundan ahora— les resulten insoportables, aunque no se aperciban de ello.

Si bien los cambios que propició la emancipación, en sentido estricto, representaron lo que algunos han considerado como un “avance”, en tanto la misoginia secundaria se restringió de manera evidente a través de mecanismos implementados en la convivencia cotidiana y en la ley, esto también se puede interpretar como un “retroceso”, porque al mismo tiempo las estadísticas muestran que el femicidio, entendido como “el asesinato de las mujeres por el hecho de ser mujeres”, se exacerbó y radicalizó palmariamente sin que sepamos bien las causas.

Lo anterior me permite inferir que quizá los cambios producidos por la emancipación no han sido suficientes ni todos han sido adecuados, porque mientras tenemos la constancia de que la misoginia secundaria se reguló —lo que no quiere decir que se controló del todo, ni mucho menos que se eliminó, porque la agresividad, el goce y la radicalidad del otro son inextinguibles— al mismo tiempo la misoginia primaria, es decir, su dimensión inconsciente, real y pulsional, experimentó lo contrario y ahora parece ser más excesiva y mortífera que nunca. Esto parecería obedecer a aquello que Freud había señalado sobre la pulsión que busca su propia insatisfacción y mientras más se intenta sofocar como inclinación, más se empuja hacia su exceso.

Voy a ensayar dos hipótesis que me permitirán problematizar lo anterior:

1) Quizá ese exceso de la misoginia primaria sea un efecto secundario de la acelerada inhibición de la misoginia secundaria en el siglo xx. Quiero decir, que tal vez haya algo irreductible en la misoginia primaria —lo pulsional— que no soporte los efectos simbólico-imaginarios de las aceleradas y cada vez más radicales mutaciones de la misoginia secundaria, producto de la impulsada declinación actual del Nombre del Padre y por ello tenga funestas consecuencias en lo real.

2) Tal vez, en el esfuerzo reformista de las políticas emancipadoras por restringir la misoginia secundaria, esta ha arrasado paulatinamente con el lu-

gar de lo masculino y, dada su diligencia, hoy se han derribado los últimos vestigios de los soportes clave para el varón dentro de la cultura; que todavía lo sostenían como el padre en su función freudiana, de ley y castración, y lo alojaban en su función lacaniana de castración y deseo.¹⁶

En el artículo “El psicoanálisis contra la misoginia”, Luciano Lutereau (2017), nos recuerda que cuando Freud decía que el varón desmiente la diferencia sexual, es porque solo la acepta con la condición de suponer la falta de pene como un castigo. Así, se entiende que el “desprecio por las mujeres” tiene un fundamento psíquico y eso explica por qué cada ser desairado es “feminizado” en la lógica fálica. Basta reconocer que los hombres nos ofendemos y nos sometemos a través de la feminización mutua y que sufrimos una gran afrenta cuando nos orillan a ocupar la posición femenina. Esto me lleva a plantear dos presupuestos: 1) que como para el varón ser el que tiene el falo es algo indispensable, la castración tiene un valor letal y 2) que como la dimensión inconsciente se superpone a la consciente, los avances culturales no predominan sobre los fundamentos psíquicos, y la misoginia secundaria no puede hacer mucho para contener la misoginia primaria. Por lo anterior, me parece indispensable introducir en los estudios de género una lectura psicoanalítica desde el segundo Lacan.

Asimismo, es fundamental articular la formulación freudiana sobre la envidia del pene con el viraje lacaniano hacia el falo órgano, pues ver el falo como pene real y orgánico nos evita embrollarnos con el falo como significante de masculinidad, por el que se compite en el terreno político de los semblantes, para concentrarnos en un problema que puede darnos alguna luz en la respuesta que buscamos. Porque, en sentido estricto, si hay un lugar donde el varón ha sido sistemáticamente castrado por la mujer —desde que existe cultura— es en el terreno privado de lo sexual.

LA TERCERA CASTRACIÓN

Lacan nos provee una serie de argumentos dentro de ese terreno, a partir del reconocimiento de que “no hay deseo realizable que no implique

¹⁶ Si lo vemos con cuidado, a lo que me refería cuando divagaba sobre el análisis como proyecto es a que actualmente tanto hombres como mujeres sufren de una imposibilidad para alojarse mutuamente. Pues mientras los hombres rechazan la otredad radical, las mujeres rechazan la función paterna.

la castración” (Lacan, 2006: 196). En efecto, todo hombre es castrado por la mujer vía la satisfacción del deseo, que aquí no significa otra cosa que la eyaculación y la consecuente detumescencia del órgano. Además, esa es la vía a través de la cual ella goza sexualmente del varón, suscitando ineludiblemente la angustia masculina, en tanto “la angustia del hombre está ligada a la posibilidad de no poder” (Lacan, 2006: 206). Por consiguiente, como la mujer —quíéralo, sépalo o ignórela— es quien determina la potencia o, dicho de otra forma, es la dueña de la erección masculina, tiene la angustia del varón en sus manos.

Desde esta lógica, si la mujer es el Otro insoportable y detestable para el varón es porque lo castra por duplicado, ya que ineludible e involuntariamente provoca la detumescencia del falo orgánico y, al ser no toda — porque no posee un significante universal, es decir, “no puede significar nada”, al estar excluida del lenguaje (Lacan, 2004: 89)— puede acceder a un goce adicional del que nada sabe, pero que siempre experimenta, por lo que no está limitada por el goce fálico. Esto implica que ningún hombre la puede poseer ni satisfacer completamente, ni a ella ni su deseo. Y ambas imposibilidades se viven como castraciones.

Por si fuera poco, las dos tienen como añadido el odio que el varón desarrolla hacia la mujer a partir del goce que le presupone o le adjudica desde su condición de no toda. Pues como, ineludiblemente, cada vez que está con ella el varón se castra y, además, desde su goce fálico, no alcanza a satisfacerla, se amplifica un odio que se entrecruza con lo que Soler llama “envidia” ante la “otredad” femenina (Soler, 2006: 192).

Pero, así como sostengo que el femicidio como solución, a pesar de ser un problema muy grave, no obedece a una mala voluntad consciente por parte de los varones, también afirmo que la doble castración que lo desencadena no es alevosa por parte de las mujeres, ya que considero a ambos como efectos de una estructura que se explican, como bien apunta Soler, a partir de que Freud concibió a la mujer partida en dos: un ser para el sexo y un hablante ser. Así, el hablante respondería a la dimensión cultural, al *goce fálico* en las fórmulas lacanianas de la sexuación y el sexuado correspondería al otro lado, la dimensión pulsional, para la muerte, que está más allá de ese goce y se ubica en la otredad radical (Soler, 2006: 185); por eso Lacan abordó lo femenino como el otro sexo, desatado del goce fálico, característico de un *goce otro*. Y también por esa razón al varón —limitado por el goce fálico y angustiado por el deseo femenino— le causa horror, desprecio y repudio por “partida doble” esa cualidad femenina desatada del falo.

Más aun, considero que las dos castraciones también podrían ser concebidas como el reverso de lo que Freud llamaba la envidia de pene. Pues si admitimos que —inconscientemente— la mujer quiere el falo del varón, por todo lo que simbólicamente implica tenerlo, también debemos admitir que —inconscientemente— el hombre envidia el goce femenino y al mismo tiempo repudia no solo la ausencia de pene, sino el deseo y el goce en la mujer, que son ilimitados, porque, como he reiterado, a través de ambos lo castra doblemente; en tanto la amenaza de castración se presenta como finalidad objetiva del deseo en la detumescencia del pene y como efecto de la imposibilidad de saciar a la mujer deseante y gozante que no toda es, desde su discontinuidad eréctil.

Ahora bien, he dicho al principio que existe una tercera castración, y en este momento ya puedo evidenciar cómo se presenta, pues si la doble castración quedaba enmarcada en lo real, en tanto consistía en la detumescencia del órgano, la tercera no se circunscribe solo a ese registro, porque se deriva de las modificaciones que han sufrido el simbólico y el imaginario como causa y consecuencia de la emancipación y otros fenómenos relacionados.

Desde mi perspectiva, las condiciones de otras épocas permitían sobrellevar la doble castración real por medio del uso de semblantes más consistentes, como las funciones de ley, castración y transmisión del deseo, que la mujer previa a la emancipación sostenía y acompañaba. Sin embargo, como la tendencia actual de las mujeres es castrar sistemáticamente al varón, incluso fuera del ámbito de la sexualidad privada, y exhibir sádicamente su impotencia en todos los ámbitos de la vida cotidiana, este ya no encuentra refugio cultural, es decir, no halla semblantes que lo protejan ante la amenaza de castración y eso lo ubica en una situación muy angustiante —yo diría enloquecedora—, que a algunos los lleva a pasar al acto.

CUATRO RESPUESTAS ANTE LA ANGUSTIA DE CASTRACIÓN

Las consecuencias no son desconocidas, porque actualmente los varones hemos diversificado nuestras respuestas frente a la angustia de castración y recurrido a semblantes diversos, que ya no se basan primordialmente en la figura de la ley, sino en subterfugios que más que fungir como límites lo hacen como escondites, entre los cuales he identificado cuatro:

1) Hombres a los que ya no les interesa usar el falo como semblante, es decir, que se han feminizado totalmente y se han convertido ellos mismos en el falo (recordemos que Lacan establece una diferenciación en la que

el varón quiere tenerlo y la mujer quiere serlo). Me refiero, por supuesto, a aquellos que se preocupan más por su propia imagen que por hacer como si lo tuvieran y se rehúsan a ejercer su función de límite. Esta identificación con el falo va más allá de las apariencias, y lo podemos ver en el paso de los metrosexuales a los *lumbersexuales*, por ejemplo, menos “femeninos” pero no por ello menos semblanteados, maquillados, producidos.

2) Hombres a los que les ha seducido la ética del soltero, como medio para sacar provecho de algunos efectos colaterales de la emancipación y huir constantemente de la castración. Estos son los mujeriegos, renuentes al compromiso, que pretenden negar y sortear la detumescencia a través de la variedad y la multiplicidad, cuya lógica metonímica les ayuda a hacer semblante de potencia imperecedera y combatir la angustia de la castración. En su extremo llegan incluso a negar la existencia del amor, porque tal “convicción” les permite eludir la falta. A este tipo de hombres, Soler los llama los “abstencionistas o los huelguistas del otro”, ya que por su renuencia y miedo a ser castrados por este mismo prefieren “quedarse en el refugio del uno fálico” (Soler, 2006: 208).

3) Hombres heterosexuales que padecen de las mujeres, de lo *hetero*, pero se analizan y buscan lidiar con lo femenino a partir del enfrentamiento con la castración en el diván; ya que, independientemente de la queja y la insatisfacción, buscan ahí un goce liberado de la angustia que les permita alojar la otredad radical.

4) Hombres a los que la angustia les ha resultado tan insoportable que llegan al pasaje al acto, ante la imposibilidad para encontrar una solución sintomática o una respuesta fantasmática como las anteriores, y en consecuencia cometen femicidio.¹⁷

Es evidente que todos comparten el rechazo a lo femenino y una renuencia sistemática a la castración, porque ambas cualidades son ineludibles de principio, pero mientras los primeros tres se arreglan de forma gozosa a través de sus síntomas y hasta es posible que por medio de un análisis cada uno de ellos pueda rectificar —si los abren a la interpretación, para hacerlos hablar—, el cuarto tipo no es una solución sintomáti-

¹⁷ Segato alude al *passage à l'acte* cuando se refiere a la violación como un “asesinato moral”, y sostiene que “el sujeto se destruye en la acción” (Segato, 2014: 97). Es decir, el pasaje al acto es un extremo en el que el propio perpetrador se pierde a sí mismo al no saber ni poder responder frente a la angustia de castración. Es la “solución” más extrema.

ca ni un *acting out*, sino un pasaje al acto, porque no quiere decir ni quiere gozar nada. En otras palabras, el femicidio no tiene sentido.

Por eso insisto en la tesis de que el aumento en los femicidios es un efecto de una época en la que el varón ha sido sometido a una tercera castración, a partir de cuyos efectos colaterales derivados de las transformaciones provocadas por el simbólico-imaginario de la emancipación, se ha visto acorralado, implicado, afectado en lo más íntimo de sí, dividido y desarmado de los semblantes que lo mantenían al margen de la angustia. Y con esto no quiero decir, como ya he recalcado, que la misoginia sea un problema menor, ni pretendo enarbolar una defensa de los hombres, sino solo dejar claro que si bien la misoginia primaria es ya en sí misma un problema muy complejo que hace falta reconocer y tratar, las formas de enfrentar la misoginia secundaria no han sido las más adecuadas y, por consiguiente, han tenido consecuencias fatales, cuyo extremo ha sido, por supuesto, algo tan paradójico como el aumento en los femicidios.

CONCLUSIONES

Quiero concluir insistiendo en que el problema no es solo de los hombres, sino también de las mujeres, ya que si no se percatan de cuán indispensable es respetar ciertos lugares masculinos es porque para ellas —al no experimentar la afrenta de la castración—, el interés en ella es secundario y solo podrá hacerse visible en la medida en que se percaten de que es un problema crucial para el hombre y que hoy ha rebasado el ámbito de la sexualidad privada. Por lo tanto, solo en la medida en que se reformulen las condiciones para el reconocimiento de la castración como un problema masculino fundamental en todos los ámbitos de la cultura y para el reconocimiento de la necesidad de alojar lo *hetero*, la otredad radical, la feminidad, se podrá acceder a la posibilidad de trastocar la posición del sujeto ante la castración y con ello una rectificación subjetiva de ambos géneros.

Como se puede ver, se trata de promover una política de reivindicación de la dimensión deseante y gozante de las mujeres frente a los varones y de derecho al lugar esencial del semblante del varón en la cultura, que no sea excesiva desde ninguno de los dos sexos ni parcialmente ciega, ni que pretenda traspasar los límites mínimos estructurales que regulan el vínculo social. Mientras lo anterior no se lleve a cabo estoy seguro de que todo exceso, independientemente del lado sexual que provenga y de las buenas intenciones que ostente, siempre tendrá funestas consecuencias.

REFERENCIAS

- Barros, M. (2011). *La condición femenina*. Buenos Aires: Grama.
- Freud, S. ([1923] 1997a). *El yo y el ello y otras obras*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XIX (pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1932] 1997b). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XXII (pp. 1-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hester, M. (1992). "The Witch-craze in Sixteenth- and Seventeenth-Century England as Social Control of Women", en J. Radford y D.E.H. Russell (eds.). *Femicide. The Politics of Woman Killing* (pp. 27-40). Buckingham: Open University Press.
- Lacan, J. ([1957] 2005). *El seminario. Libro IV. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1962] 2006). *El seminario. Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1972] 2004). *El seminario. Libro XX. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1975] 2005). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lutereau, L. (2017). "El psicoanálisis contra la misoginia". El litoral. Disponible en: <https://www.ellitoral.com/index.php/diarios/2017/06/09/opinion/OPIN-03.html>
- Miller, J.A. (2004). *Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Escuela de Orientación Lacaniana/Grama.
- Miller, J.A. (2007a). *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: ELP-RBA.
- Miller, J.A. (2007b). *La angustia: Introducción al seminario X de Jacques Lacan*. Barcelona: ELP-RBA.
- Monárrez, J. (2010). *Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Segato, R. (2014). *¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el Árbol.
- Soler, C. (2000). *La maldición del sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Toledo, P. (2009). *Feminicidio*. México: Oficina del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Tubert, S. (2011). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.

Política y violencia. Aproximaciones desde la psicología social
se terminó de imprimir en la Ciudad de México
en noviembre de 2020 en los talleres de Impresora
Peña Santa S.A. de C.V., Sur 27 núm. 475, Col. Leyes
de Reforma, 09310 Ciudad de México.
En su composición se utilizaron tipos
Bembo Regular y Bembo Italic.

Títulos más recientes

Rehacer el mundo

Arturo Anguiano

Con la vida en un bolso

Alejandro Cerda García

Los proyectos católicos de nación en el México del siglo xx

María Gabriela Aguirre Cristiani

y *Nora Pérez Rayón* (coords.)

La solemnidad del poder y sus fisuras en el fotoperiodismo de Christa Cowrie

Elsie Marguerite Mc Phail Fanger

Formación ciudadana en estudiantes universitarios

*Ma. Guadalupe González Lizárraga, Rocío López
González, Gladys Ortiz Henderson* (coords.)

Este libro busca mostrar las distintas perspectivas para abordar la violencia desde la psicología social y reflexiona sobre cómo cambian las condiciones de violencia, sus prácticas y sus efectos a lo largo del tiempo, según su condición histórica. Así, considera la violencia como problema estructural y cultural, ya que la condición subjetiva es esencial para comprender los entramados de la práctica de la violencia. Da cuenta de la barbarie y también de las posibilidades de transformación de las condiciones de la humanidad.

La función social y concreta de la psicología es visibilizar, denunciar y tratar de contrarrestar las formas y los dispositivos mediante los cuales el ejercicio de la violencia se establece en nuestras sociedades. No existe, entonces, una sola visión válida pero sí objetivos concretos en cuanto a las indagatorias para poder pensar en nuevas herramientas para subvertir la violenta realidad del mundo actual.

ISBN 978-607-713-269-1



9 786077 132691

EDITORIAL
TERRACOTA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades