



La pregunta por la violencia

Sergio Tonkonoff
(Editor)

Ana Belén Blanco y
María Soledad Sánchez
(Coordinadoras)

pluriverso
ediciones



CLACSO

LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA

La pregunta por la Violencia.

Sergio Tonkonoff
Editor

Coordinado por:
Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez

Pluriverso Ediciones 2017
ISBN 978-987-42-2889-5

Pluriverso Ediciones

Clacso Ediciones

Buenos Aires.- 1a edición: Enero de 2017

Corrección: Pluriverso Ediciones

Diagramación general: Gonzalo Duprat

Diseño de tapa: Lautaro González

Maquetación: Juan Manuel Sanchiño García

Pluriverso Ediciones

Buenos Aires, Argentina

www.pluriversoediciones.com

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de Pluriverso Ediciones.

LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA

Sergio Tonkonoff (Editor)

ÍNDICE

Prefacio. Pensamientos sobre la violencia.

Un libro como un bricolage.

Ana Belén Blanco – María Soledad Sánchez

| 9

Prólogo. La violencia como “objeto”.

Una Aproximación Teórica.

Sergio Tonkonoff

| 19

I. Violencia, mito y religión.

Rubén Dri

| 35

II. Violencia, religión y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía.

Emmanuel Taub

| 53

III. Religión y violencia.

Una mirada desde lo implícito y lo relacional.

Gustavo A. Ludueña

| 65

IV. Escrito en el cuerpo: la pregunta por la violencia en algunas ficciones contemporáneas.

María Stegmayer

| 91

V. Sentido y sinsentido: palabras para la guerra.

María Pía López

| 107

VI. La violencia de la relación.

Daniel Alvaro

| 117

VII. Política y Violencia: Una Introducción. <i>Miguel Ángel Rossi</i>	129
VIII. Reflexiones sobre la violencia (y la política). <i>Ezequiel Ipar</i>	147
IX. Variables de la violencia generalizada: real de la época. <i>Carlos Gustavo Motta</i>	159
X. La función de la cópula Y en el título “violencia y espectáculo”. <i>Daniel Mundo</i>	169
XI. Muerte, violencia y prohibición: ¿vínculo histórico o constitutivo? <i>Martina Lassalle</i>	179
XII. Criminalización, Juventud y Delito. Algunas consideraciones teórico-metodológicas. <i>Sergio Tonkonoff</i>	205
XIII. Activismo de los derechos humanos, tribunales y policías. <i>Sofía Tiscornia</i>	233
El Docke. Ensayo fotográfico. <i>Henrik Malmström</i>	247

PENSAMIENTOS SOBRE LA VIOLENCIA. UN LIBRO COMO UN BRICOLAGE.

Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez

“...es preciso acudir nuevamente a las estrategias de mezcla (o mejor, de juntura), para evitar que éstas sean la mera reproducción de un vacío consensualismo político, para que estén a la altura del mito del pensar concreto, el del bricoleur, el que arma objetos nuevos (obras o pensamientos) bajo la caución de un mundo que ya dispone de materiales heteróclitos pero limitados”

Horacio González, Restos Pampeanos

Puede decirse que la violencia es una de las problemáticas más recurrentes en las reflexiones e investigaciones que se desarrollan en la actualidad en el marco de las ciencias sociales y humanas. Con todo, es difícil pensar que sea ésta un objeto de indagación claramente delimitado según las exigencias de una rigurosa metodología científica. Vale decir, que pueda rápidamente definirse como una categoría exhaustiva y excluyente. ¿Qué entendemos por violencia? ¿Qué prácticas, procesos, objetos, sujetos pueden ser caracterizados como violentos? ¿Por quién/es? ¿Cómo? ¿Cuáles serían los lenguajes que nos permitirían aproximarnos a su estudio? En resumen, ¿cómo responder a la pregunta por la violencia?

La violencia se nos presenta como un nombre para referir a fenómenos, experiencias o dinámicas heterogéneas, mas siempre sombrías, abismales, sin-sentido. Veladas a la inmediata comprensión, en tanto producen efectos paradójales sobre nuestros modos de hacer, sentir y pensar, al quebrar su consistencia aparente, enfrentándolos con aquello que les es más exterior (aunque no por ello menos propio). Y, al mismo tiempo o, mejor dicho, precisamente por eso, se muestra como un término prácticamente imprescindible para el análisis social. Caracterizar a la violencia como el nombre para referir a un conjunto de fenómenos, experiencias o dinámicas que no se definen por una naturaleza o esencia por se violen-

ta, permite escapar tanto a las tentaciones como a los peligros de producir lecturas ahistóricas de la misma. Nos permite atender a las formas situadas de las violencias, mostrando que éstas tienen siempre mucho para enseñarnos sobre las sociedades en las que se producen. O, más específicamente, sobre los modos en los que las sociedades y sus sujetos se producen y re-producen. Y esto porque las prácticas tanto como los sujetos, objetos, afectos que encarnen el mote de violentos son resultados de formas de representación (colectivas) que los constituyen en tanto tales. Efectos variables de procesos históricos y políticos específicos que es preciso desentrañar. Productos de luchas, disputas y tensiones vinculados a formas de interpretar, codificar, clasificar, valorar. Y, sin embargo, aun cuando estas variaciones pongan de relieve el carácter no sustancial de la violencia, es plausible decir que no se prescinde nunca de la referencia a ella como una forma de nominación primaria en los conjuntos sociales: etiquetar “lo violento” evidencia la victoria en una batalla por la producción de fronteras, alteridades, exterioridades. Nominación que, cabe aquí subrayar, está siempre investida de modo radical, resultando altamente efectiva en su capacidad performativa, logrando movilizar fuertes imaginarios y afectos sociales.

Prácticas que violentan (sentidos, cuerpos, instituciones, tiempos, lugares); modos de exclusión; formas de estrategización de la violencia; formas rituales de contacto; acontecimientos disruptivos y experiencias del horror; sujetos marginados y sujetos transgresores; lenguajes míticos, religiosos, artísticos, políticos que disputan la producción de nuevos sentidos y valores. Se encontrarán en estas páginas elementos para un bricolage de reflexiones sobre la violencia: un libro que pone en relación un conjunto de pensamientos heterogéneos, tanto por sus proveniencias disciplinares como por las particulares fragmentaciones que operan sobre aquella categoría tan potente como esquivada. Inevitablemente, el principio que los moviliza, responder a la pregunta por la violencia, no puede sino fracasar en su tarea. Pero no por ello constituye un ejercicio inútil de pensamiento. Tenemos por resultado una suerte de montaje de retazos de operaciones y reflexiones que se distingue no tanto por tener un sentido acabado y unívoco, como por buscar hacer sentidos poniendo en relación preguntas, referentes e interrogantes disímiles sobre la violencia. Ensamble de discursos heterogéneos que concurren a producir una reflexión de conjunto

sobre la violencia y sus modalidades en nuestras sociedades contemporáneas. Discursos que, además, se encuentran de un modo azaroso, en tanto este libro nace a partir de las jornadas de reflexión que hemos realizado en el mes de diciembre del 2014 en el Museo del Libro y de la Lengua tituladas La pregunta por la violencia. Una serie de encuentros organizada por el Grupo de Estudios Estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En el marco de los proyectos de investigación llevados adelante por este equipo de trabajo, en los últimos años, nos hemos abocado a problematizar colectivamente la compleja y paradójica relación entre violencia y cultura, a partir de la lectura y análisis de los desarrollos teóricos de Georges Bataille, Julia Kristeva y Jacques Lacan¹. Tres autores cuyas producciones en teoría social consideramos nodales a la hora de detectar y producir herramientas heurísticas (postulados y categorías analíticas) que nos permitan abordar las formas de producción de alteridades radicales en las culturas, permitiendo entonces ensayar nuevas reflexiones sobre diversos fenómenos y dinámicas contemporáneas. Dicho de otro modo, poder, a partir de la apropiación de sus formulaciones analíticas, re-pensar los procesos culturales, económicos, sociales, artísticos, partiendo de la premisa de que la violencia inunda y desborda cada uno de esos “campos” de la vida social.

Conociendo los trabajos de un conjunto de investigadores y grupos que, desde diversas disciplinas –y, a partir de abordajes y categorías afines a las que nosotros problematizamos o, desde otras tradiciones teóricas que presentan supuestos e interrogantes alternativos– se orientan al análisis de la violencia como un eje central de sus reflexiones, hemos propuesto la realización de estas jornadas como un espacio de encuentro, intercambio y diálogo. Consideramos necesario y ampliamente valioso poder generar este tipo de instancias abiertas para la puesta en común de las diferentes perspectivas, los métodos y objetos, a partir de los cuales se tematiza esta problemática, posibilitando así un fructífero debate en el que se reconozcan puntos

¹ Líneas de trabajo desarrolladas en el marco de proyectos colectivos de investigación, dirigidos por el Dr. Sergio Tonkonoff, con financiamiento de la Universidad Nacional de Buenos Aires (Proyecto UBACyT) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Proyecto PIP).

de contacto tanto como divergencias.

No fueron éstas las primeras jornadas que el grupo de estudios ha organizado. En el año 2013, hemos llevado adelante un ciclo de debates titulado *Violencia y Cultura. Reflexiones contemporáneas sobre la Argentina*. Ciclo que, vale resaltar, también hemos realizado en la Biblioteca Nacional. A diferencia de *La pregunta por la violencia*, aquel ciclo no sólo reunía exponentes del campo académico (de diversas disciplinas) sino que su espíritu era producir un espacio inter-textual en el que los lenguajes académicos se entrecruzarán con los artísticos. Invitamos entonces a participar de cada una de las mesas a referentes de uno y otro campo. Mesas que se organizaron en torno a un conjunto de acontecimientos y/o figuras de la historia nacional que seleccionamos previamente, por considerarlas paradigmáticas para problematizar la relación violencia y cultura a lo largo de la historia argentina reciente. Aquel ciclo de debates fue luego compilado en un libro de acceso abierto editado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).²

Ahora bien, en estas jornadas propusimos otro tipo de ejercicio. En lugar de diversificar el debate a través de la convocatoria de referentes de distintos campos de producción, hemos invitado a participar a diferentes referentes del campo de las ciencias sociales con trayectorias vitales e intelectuales, pertenencias sub-disciplinares, interrogantes y líneas de investigación disímiles. En lugar de proponer acontecimientos y/o figuras estructuradoras del diálogo, hemos delineado grandes ejes problemáticos o dimensiones para cada una de las mesas. Así programamos seis mesas temáticas: violencia y religión, violencia y literatura, violencia y política, violencia y espectáculo, violencia y economía y violencia y sociedad, proponiéndoles a cada uno de los expositores que organicen su presentación en base a las premisas, lecturas e investigaciones que

2 Participaron de esta publicación: Martín Albornoz, Rolando Goldman, Julian Troksberg, Eduardo Rinesi, Ricardo Bartís, Alejandro Kaufman, Daniel Santoro, Jonathan Perel, Daniel Feierstein, Flabián Nieves, Miguel Vitagliano, Maristella Svampa, José Mateos, Julián Axat, Esteban Rodríguez Alzueta, Horacio González, Mauricio Kartún, Sergio Tonkonoff. El libro se encuentra disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=autor&texto=&id_libro=894.

guían sus desarrollos, abriendo a la participación en esta compilación. Queremos destacar aquí nuestro profundo agradecimiento a todos los expositores y expositoras que han participado los días del evento. Cabe resaltar el entusiasmo, la confianza y generosidad con las que han compartido su trabajo, vitales para la realización de las jornadas y de esta publicación. Consideramos que una de las mayores riquezas que encierra este texto es la pluralidad de lenguajes e interrogantes que se abren a partir de pensar colectivamente la violencia, permitiendo subrayar variadas aristas e impulsar la reflexión hacia nuevos horizontes. Queremos agradecer también muy especialmente al Museo del Libro y de la Lengua y a su entonces directora María Pía López, quien además ha participado como expositora. Sin el apoyo de esta institución, y de cada uno de sus trabajadores, estas jornadas no hubiesen podido desarrollarse de modo exitoso, ni hubiesen alcanzado a difundirse y presentarse como un verdadero espacio accesible para un público amplio y diverso. Sabemos bien que la posibilidad de desarrollar este tipo de actividades abiertas y gratuitas en los espacios de la Biblioteca Nacional ha tenido que ver con la construcción de un proyecto de biblioteca como un verdadero espacio cultural cercano a profesores, investigadores y estudiantes, pero, sobre todo, abierto a la comunidad.

Presentado el colectivo que ha impulsado la realización de estas jornadas, presentados los antecedentes y objetivos que las han guiado, y hechos los imprescindibles agradecimientos a quienes participaron e hicieron posible los encuentros de diciembre, nos gustaría entonces introducir muy sucintamente las contribuciones que los y las lectoras encontrarán en este libro.

En el prólogo a esta compilación, *La violencia como "objeto"*, Sergio Tonkonoff ensaya un diagnóstico sobre el estado actual de los estudios sobre la violencia en la Argentina, señalando tanto su proliferación y dinamismo, como su fragmentación en relación a la carencia de una definición común sobre lo que se entiende por violencia. El autor se propone, entonces, establecer algunas premisas teóricas para la construcción de una concepción "radicalmente sociológica, constructivista y política acerca de la violencia", que la entienda como el problema mismo de la producción de la cultura y sus sujetos.

En *Violencia, mito y religión*, Rubén Dri conceptualiza a la violencia como un fenómeno universal –presente siempre en la naturaleza y en la historia–, a partir de recuperar los aportes de la filosofía centrados en la noción de negatividad. Analizando en profundidad el vínculo íntimo entre violencia y lenguaje mítico, nos ofrece una sugestiva lectura de los evangelios y sus mitologías fundantes, para ensayar entonces una reflexión en la que sea posible distinguir momentos de profundización, aceleración o reposo de la violencia y formas otras de pensar a los hacedores de la paz.

En su texto *Violencia, religión y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía*, Emmanuel Taub propone una reflexión sobre las dimensiones teológico-políticas del mesianismo judío, y sus variaciones y rearticulaciones a lo largo de la historia. La reconstrucción de los problemas y tensiones en torno al significado de la esperanza y el tiempo mesiánicos, le permiten al autor introducir reflexiones sobre nuevas formas de politicidad, que trasciendan los determinismos religiosos y se concentren en los vínculos posibles con los otros.

En *Religión y violencia. Una mirada desde lo implícito y lo relacional*, Gustavo Ludueña propone pensar lo que llama formas sutiles de violencia cotidiana. Desde un abordaje antropológico, tomando casos específicos vinculados a experiencias y prácticas religiosas, el autor indaga sobre las interacciones, sociabilidades y alteridades que se tejen en torno a la relación entre violencia y religión, violencias implícitas y explícitas, violencias simbólicas y físicas, reparando en las dificultades y desafíos teóricos y metodológicos que presenta tal objetivo.

En *Escrito en el cuerpo: la pregunta por la violencia en algunas ficciones contemporáneas*, María Stegmayer construye y analiza un corpus de novelas, relatos y nouvelles escritas en los últimos veinte años. Recortando y asociando estos textos, poniéndolos en diálogo con desarrollos de la teoría social, la autora nos presenta una aguda reflexión sobre la potencia del lenguaje literario para interrogarse sobre aquellas “modalidades subterráneas, silenciosas o acalladas de violencia desplegadas en los mundos grises de la existencia cotidiana”. Atender a estos modos de ejercicio (sutil) del poder constituye,

resalta la autora, una tarea fundamental para una reflexión crítica sobre la violencia en la actualidad.

En *Sentido y Sin sentido: palabras para la guerra*, María Pía López construye una serie analítica a partir de las novelas *Tartabul*. O los últimos argentinos del siglo XX de David Viñas, *Los pichiciegos* de Rodolfo Fogwill, y *Los topos* de Félix Bruzzone, para repensar el problema de la violencia del lenguaje y de los cuerpos, identificando en todas ellas modos potentes de interrogación y reflexión sobre escenas de la historia argentina en las que el orden de los sentidos y los afectos parecen haber estallado. Para concluir con un retorno a Lugones y Da Cunha que permita problematizar las tensiones entre las experiencias violentas y los marcos interpretativos que transforman muertes en asesinatos, guerras en crímenes.

En su texto *La violencia de la relación*, Daniel Alvaro propone un ejercicio de reflexión ontológico y epistemológico sobre el estatuto que la violencia conserva para pensar el problema de la relación social. El autor recupera el trabajo de Jean Luc Nancy como modo de superación de las perspectivas que excluyen a la violencia de la relación, para postular que la violencia siempre irrumpe en y como relación. Vale decir, que no hay vínculos absolutos, que agoten las singularidades y las diferencias y que, por lo tanto, la violencia está siempre presente como forma de impedimento de las clausuras.

Por su parte, Miguel Ángel Rossi, en su texto *Política y violencia: una introducción*, explora estos conceptos en las obras de San Agustín y Hobbes. El autor busca poner en evidencia que, en aquellas obras y quizá en el conjunto de la filosofía política clásica y moderna, la violencia constituye siempre la principal interlocutora de la política, a pesar de que sea definida en modos totalmente disímiles e, incluso, completamente antagónicos por los diversos autores analizados.

En *Reflexiones sobre la violencia (y la política)*, Ezequiel Ipar busca trazar conjunciones y disyunciones entre los mencionados términos, a través del análisis de una pieza teatral alemana sobre el fin del nazismo, donde violencia y política coinciden plenamente, y de dos nove-

las norteamericanas que, por el contrario, proponen ficciones sobre sociedades que han superado la violencia. De este modo, el autor problematiza la relación entre violencia y política como una relación de vecindad y no de identidad o solapamiento, clave analítica que le permite plantear su vínculo ineludible con el derecho y la justicia.

Variables de la violencia generalizada: real de la época es el escrito de Carlos Gustavo Motta en el que recupera las enseñanzas de Jacques Lacan para reflexionar sobre las formas de la violencia (de lo Real) en las sociedades de nuestro tiempo. Si la herencia psicoanalítica postula que cada época tiene su malestar, el autor sugiere no olvidar que es también la posibilidad de reunirse en torno a él, para producir nuevos modos de sociabilidad.

En su escrito *La función de la cópula Y en el título 'violencia y espectáculo'*, Daniel Mundo indaga sobre la relación entre violencia, sexo y espectáculo, a los que considera los tres tópicos más relevantes con los que se vinculan los medios masivos de comunicación. Problematiza la dimensión espectacular de las sociedades de nuestro tiempo, donde los vínculos sociales se entraman en las mediatizaciones mismas, donde las realidades virtuales (multimediales) no son simples soportes, sino los espacios de producción de los deseos (incluso los sexuales y violentos) y su cumplimiento diferido.

En *Muerte, violencia y prohibición: ¿vínculo histórico o constitutivo?*, Martina Lassalle se interroga sobre las herramientas que las ciencias sociales ofrecen para construir a la muerte como un problema de análisis, distinguiendo dos perspectivas analíticas centrales: por un lado, un abordaje historicista (que focaliza en las actitudes que cada sociedad asume frente a la muerte); y, por el otro, uno de tipo filosófico-antropológico (que subraya la centralidad que dicha cuestión tiene en todo tiempo y lugar para los sujetos y las sociedades). Philippe Ariès y Georges Bataille serán los autores claves, a partir de los cuales problematizar los supuestos y horizontes de los enfoques teórico-metodológicos identificados, puntualizando, en particular, en las relaciones que en ellos se entablan entre muerte y prohibición.

En su texto *Criminalización, Juventud y Delito. Algunas consideraciones teórico-metodológicas*, Sergio Tonkonoff recupera una tradición de trabajos sociológicos que, debatiendo con las miradas anómicas, analiza la producción de mundos (subculturales) de sentidos, valores, estilos, afectos construidos a partir de la participación (siempre discontinua y estratégica) en prácticas ilegales. Desde la perspectiva del autor, claves analíticas centrales para repensar las prácticas delictivas juveniles como estrategias de reproducción que se constituyen como respuesta a las problemáticas presentadas por la posición en la estructura social, la estructura generacional y los valores hegemónicos de la cultura contemporánea.

Sofía Tiscornia, en *Activismo de los derechos humanos, tribunales y policías*, reflexiona sobre la violencia institucional/policial, a partir de un minucioso análisis de un caso tristemente emblemático en la Argentina, aunque paradigmático para pensar las disputas de sentido (políticas y jurídicas) sobre estas violencias: la detención y muerte de Walter Bulacio. La autora problematiza, en todo su espesor, los modos en que el activismo de los derechos humanos ha construido representaciones sobre dicho caso, reclamando por el reconocimiento de los derechos humanos de los jóvenes, así como denunciando la responsabilidad estatal sobre las prácticas de abuso y tortura policiales.

Por último, este libro cuenta con la contribución de Henrik Malmström, quien gentilmente ha cedido parte de su trabajo fotográfico-realizado en el sur de la Ciudad de Buenos Aires desde el año 2015. Apelando a recursos alternativos a los de las ciencias sociales, Malmström presenta aquí las potencialidades que otros lenguajes (estéticos) exhiben a la hora de reflexionar sobre la violencia estructural, su desigual distribución urbana y sus efectos sobre la vida cotidiana.

LA VIOLENCIA COMO "OBJETO"

A modo de Prólogo

Sergio Tonkonoff

Introducción

Los estudios sobre la violencia en Argentina han producido importantes desarrollos y significativos resultados. Con todo, se trata de un campo que está todavía por ser articulado, un espacio heterogéneo donde no existen aún agendas comunes de investigación y donde conviven enfoques teóricos diversos. Por el momento, no puede hablarse de la existencia de un abordaje general compartido, ni aun de un conjunto relativamente coherente de herramientas conceptuales que permitan las interlocuciones necesarias para alcanzar una visión de conjunto de los fenómenos parciales investigados. Carecemos, por el momento, de un marco común que, a partir de los logros existentes, permita desarrollos teórico-metodológicos e investigaciones empíricas verdaderamente convergentes. Una de las consecuencias de esto es la dificultad de avanzar en la interrogación acerca de qué es lo que podrían tener en común los distintos fenómenos y acontecimientos estudiados bajo el rótulo general de "violentos". Semejante interrogante sólo puede plantearse y comenzar a responderse si el objeto en cuestión se define, ante todo, teóricamente. En un campo teórico plural, como lo es el de las ciencias sociales, necesariamente habrá distintos marcos donde inscribir este problema. Es forzoso, sin embargo, comenzar por alguno. Esto acaso sea hoy más cierto que nunca, por cuanto en la actualidad "violencia" resulta un término particularmente polisémico y expansivo. Un término ubicuo repetido por muy diversos discursos (sociales, políticos, mediáticos, académicos) en muy diversos contextos. De allí, creemos, que resulte preciso el esfuerzo por transformarlo en un concepto. Es decir, el esfuerzo por elaborar su campo semántico al interior de una sintaxis teórica articulada³. Es en este determinante nivel donde busca ubicarse el presente trabajo. Postularemos que el problema de la violencia no es otro que el de la constitución de la sociedad a través de

la producción de sus fronteras simbólicas. Es decir que el espacio que le es propio se encuentra configurado por prohibiciones consideradas como fundamentales por el conjunto societal al que instituyen, por las transgresiones a esas prohibiciones, y por los castigos penales que tienen lugar con relativa autonomía respecto de esas transgresiones. O dicho todavía en otros términos, la cuestión de la violencia será para nosotros el otro nombre de la cuestión criminal.

El mito de la violencia

Intentaremos avanzar en dirección a los objetivos señalados esbozando una perspectiva radicalmente sociológica, constructivista y política acerca de la violencia. Ello implica, ante todo, distanciarnos de los abordajes que la conciben como un fenómeno “natural” dependiente de comportamientos específicos e invariables, determinados a priori. Comportamientos vinculados, por ejemplo, a determinados instintos que se postulan como propios de todos los humanos, o de algunos. Implica distanciarnos, también, de aquellas posiciones que la entienden como un fenómeno psicológico –o más bien intra-psicológico. Es decir, como relativa a la configuración de determinado tipo de personalidad que haría que determinados individuos sean portadores de comportamientos exclusivos (violentos, en este caso). Implica, finalmente, distanciarnos de los enfoques que podemos llamar instrumentalistas. Esto es, de formas de comprenderla violencia como un medio, en sí mismo neutro, para alcanzar determinados fines. Nuestra perspectiva nos lleva a afirmar, en cambio, que la violencia no es un fenómeno de origen biológico ni (intra) psíquico, sino que se trata de un fenómeno radicalmente cultural. Más específicamente, la violencia es, ante todo, un mito. O mejor, la violencia es un mitologema. Una palabra con poderes extraordinarios dado que el “objeto” que cumple en designar es la transgresión de una prohibición estructurante. Es decir, de un mito socialmente fundante. Dicho todavía

3 Veremos que, en nuestra perspectiva, se trata de un concepto que sólo puede ser paradójico. Y ello porque si la violencia involucra la experiencia vivida, y esa experiencia es de conmoción, entonces su concepto debe dar cuenta de ella transmitiendo algo de esta conmoción, “des-conceptualizándose”. No abordaremos en aquí este aspecto, para un desarrollo del mismo nos permitimos remitir a Tonkonoff (2012, 2012b).

en otros términos, todavía más explícitos, violencia sería el nombre del ataque a lo que una cultura determinada tiene por sus valores sagrados. Valores protegidos entonces por prohibiciones que, por su función, son consideradas primarias o fundamentales. Función que es precisamente instituir los límites últimos de una cultura señalando aquello que será rechazado como lo “completamente otro” respecto del conjunto que instituyen. Y como la experiencia de lo que sea violento es siempre la experiencia de subjetividades socializadas por esas prohibiciones fundantes, su puesta en acto nunca puede ser totalmente instrumental. La violencia siempre es una acción maldita – o, más bien, sólo es violenta una acción colectivamente rechazada o maldecida.

Por eso, parafraseando a Durkheim (1993), puede afirmarse que no rechazamos algo porque es violento, sino que es violento porque lo rechazamos colectivamente. Esto es, determinadas acciones u omisiones son calificadas socialmente como violentas por violar las interdicciones que protegen y articulan las creencias y valores más altamente estimados por el grupo que las condena. Si esto es correcto, es preciso aceptar que lo que sea definido como violento cambia de un contexto socio-cultural a otro, y de un periodo a otro. Es preciso convenir también que su realidad no es física sino simbólica: depende del sistema de clasificaciones morales vigentes en un tiempo y lugar dados. Pero entonces es necesario reconocer, finalmente, que esa definición es política. Es decir, resulta imprescindible ir más allá de Durkheim, señalando que se trata de una definición que sólo tiene lugar en el seno de las luchas por los sentidos comunes llevadas adelante por las diversas prácticas sociales que producen ese contexto y son producidas por él. Si el problema de la violencia se encuentra íntimamente vinculado al problema de lo político, es porque participa de la institución de un conjunto social como comunidad de valores compartidos.

Todo esto nos permite afirmar que la cuestión de la violencia es siempre la cuestión de la (re)construcción de la sociedad como orden simbólico. También nos permite, en consecuencia, orientarnos a la investigación “pragmática”, o si se quiere política, de la violencia. Aquella que más que prejuzgar acerca de lo que es o debería ser considerado violento, busque identificar y analizarla trama de relaciones

sociales implicadas en la tarea de producir y reproducir los límites de la cultura dominante de un conjunto dado. Y de hacerlo para señalar aquello que, en cada momento y en cada lugar, es violento para ese conjunto. Dicho de otro modo, para saber qué es violencia es preciso cartografiar las prácticas jurídicas, policiales, penitenciarias y militares prevalentes en una cultura, pero aquellas que dominan en ámbitos que no se asocian en primera instancia a este fenómeno: prácticas mediáticas, partidarias, educativas, médicas y familiares, entre otras. Prácticas todas que concurren a producir y reproducir las creencias y los deseos, los valores, que se consideran más altos e intocables, así como lo que estos valores excluyen designándolo como violento. Como se ve, un postulado fundamental en nuestro enfoque consiste en afirmar que todo conjunto societal (toda cultura), para ser tal, debe instituir prohibiciones que expulsen y censuren determinadas relaciones, creencias, pasiones y aún objetos, alcanzando con ello las condiciones para su cohesión, y produciendo las subjetivaciones que le corresponden. Por lo mismo, es posible llamar fundamental a toda prohibición que cumpla en señalar, para un conjunto social históricamente determinado, aquello que será lo más rechazado y su contrapartida, lo más valioso o sagrado. Si esto es correcto la problemática de la violencia se ubica en la articulación misma del orden socio-simbólico y lo que este orden postula como su exterior radical. Lo característico de la violencia es presentarse como la re-emergencia traumática de aquello que el orden simbólico dominante expulsó para cobrar sentido y estabilidad.

Prohibiciones primarias: sus funciones y su modo de institución

Tal vez uno de los rasgos más salientes de gran parte de los análisis contemporáneos en torno a la violencia es que suelen hacer caso omiso del problema central que ella comporta: saber qué son las prohibiciones fundamentales en las sociedades contemporáneas. Es decir, cuál es el estatuto histórico y sociológico de las reglas tenidas actualmente por primarias. Reglas cuyas transgresiones son calificadas como violentas y que, por lo mismo, son dignas del más firme rechazo. Creemos que la comprensión de la estructura y de las

características de estas prohibiciones, tanto como de las dinámicas sociales en las que se sostienen, constituyen un requisito lógico insoslayable para analizar los diversos aspectos de las violencias contemporáneas de un modo comprensivo y articulado.

Nuestra tesis en este punto es, como queda dicho, que son fundamentales las prohibiciones que obran como límites estructurantes que instituyen el borde último (o primero) de un conjunto societal y sus sujetos. Dicha tesis depende de una elaboración de los trabajos de tres autores ineludibles a este respecto: Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan. Trabajos que, consideramos, todavía contienen algunos de los lineamientos teóricos más importantes sobre la cuestión de las prohibiciones fundantes, por cuanto se orientan, en primer lugar, a la comprensión de los órdenes sociales como sistemas simbólicos. Esto es, como estructuras cognitivas y valorativas que, basadas precisamente en interdicciones primarias, estructuran el campo social y subjetivo en un sentido tanto representacional como afectivo. Tal es, en realidad, el legado más general y profundo del último Durkheim (1993, 2001). Legado retomado y resignificado de maneras diversas por Bataille (1974, 1976) y por Lévi-Strauss (1977, 1991). El primero vincula las prohibiciones a una “energética” social, el segundo a una “lógica” social. Lacan (2005, 2006a), por su parte, articula por cuenta propia esa lógica y esa energética, formulando una teoría del sujeto y esbozando, además, una teoría de la cultura. Es ésta una teoría social, y acaso también política, de la cultura, a diferencia de las elaboradas por Bataille y Lévi-Strauss que son teorías antropológicas. Lacan permite pensar que pueden ser primarias no sólo aquellas interdicciones que Bataille y Lévi-Strauss, junto con Freud, entienden como antropológicas (la del incesto y la del parricidio). Con Lacan accedemos a un abordaje postfundacionalista de las prohibiciones. Esto significa que no es el contenido de lo que rechaza (la muerte, el sexo) lo que define a estos dispositivos, sino la función que cumplen: señalar un límite que se quiere final. Significa, además, que la institución de lo que sea un límite tal depende de disputas permanentes al interior del campo social. Es decir, su institución política⁴.

Bataille, leyendo a su modo a Durkheim (1993, 2001), a Mauss (2009), y a Freud (2007), señalará que las prohibiciones fundamentales cumplen

en fundar el núcleo sagrado de la vida social, la matriz que define los valores trascendentes de un conjunto dado. Éstas son actos imperativos de exclusión (Bataille, 2003: 155) que, al trazar un límite insuperable para la cultura, distinguen una exterioridad radical (lo sagrado o lo heterogéneo) y una interioridad societal (lo profano o lo homogéneo). Bataille denomina violencia a la transgresión de esas prohibiciones⁵. La prohibición a la violencia configura el campo de lo sagrado y es condición de posibilidad de lo profano societal. Y lo hace estableciendo lo que se considerará puro (intocable de signo positivo), pero también su reverso: lo impuro (intocable de signo negativo). Bataille (1976) entiende que rechazando una serie de acciones y relaciones, pero también sujetos y objetos, como malditos, las prohibiciones fundamentales hacen posible el orden societal del trabajo, la razón y el individuo. Por eso afirma que estas prohibiciones no son simples reglas que organizan funcionalmente el intercambio societal jerarquizando funciones. Son verdaderas condiciones incondicionadas, imperativos míticos que escapan la explicación racional y al uso instrumental de quienes están subjetivados por ellas. También Freud (2007) veía las cosas de este modo, por eso mantuvo el nombre de tabú para estas prohibiciones.

Por su parte, Lévi-Strauss (2009), inspirado en las mismas fuentes que Bataille, también ha postulado la íntima relación existente entre prohibición y sociedad. Este autor señala que sin la institución de una prohibición fundamental no es posible la constitución del sistema de intercambio estructurado según reglas, que es la sociedad. Así el sistema de parentesco se encuentra articulado a partir de una regla fundamental: la prohibición del incesto. Es ella la que, en su opinión, produce y regula los intercambios que permiten las alianzas entre grupos y permiten la formación de sociedades. Partiendo de estas premisas, y basándose en la generalización del modelo de la lingüística estructural, Lévi-Strauss (1977) propondrá comprender los fenómenos sociales como mensajes

4 Esto es así sobre todo a partir de las elaboraciones del corpus lacaniano que realizaron autores como Laclau y Mouffe (2006), Žižek (2009) y, en cierta medida, Butler (2001). Para una elaboración de las prohibiciones fundamentales como socio-históricamente determinadas ver Tonkonoff (2012).

5 Para un panorama más general sobre Bataille, ver Tonkonoff (2015). Para una tematización de sus desarrollos sobre la transgresión ver Castaño y Suniga (2015) y Tonkonoff (2012a).

a descifrar reconstruyendo el código al que pertenecen. Esto implica la afirmación del carácter simbólico de los hechos sociales y, más en general, la comprensión de las sociedades como órdenes simbólicos. Retomando por su cuenta a Mauss, Lévi-Strauss entiende que “la cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos (...)” (Lévi-Strauss, 1977:20). Aquí la prohibición del incesto, así como otras prohibiciones estructurantes, es comprendida como la exclusión de ciertos comportamientos tanto como una prescripción con valor funcional positivo por cuanto permite y estructura el intercambio sostenido entre los grupos⁶.

Lacan, ubicado en la encrucijada que él mismo articula entre Bataille y Lévi-Strauss, también considera que las prohibiciones fundamentales son la condición estructural de la sociedad y sus sujetos. Parte de postular que tanto los sujetos como las relaciones intersubjetivas sólo pueden tener lugar a través de estructuras simbólicas que las hagan posibles (Lacan, 2005). Estos sistemas simbólicos están articulados por significantes amos –significantes cuya faceta proscriptiva permite, y creemos que solicita, interpretarlos precisamente como prohibiciones fundamentales. Son estas prohibiciones, cuya estructura es idéntica al orden del lenguaje, las que radicándose en el cuerpo de los individuos los produce como sujetos del orden social vigente –o como “sujetos del significante”. En términos más específicos, Lacan sostiene que la estructura simbólica de la sociedad es soportada subjetivamente por el Nombre-del-Padre, entendido como pivote de la ley simbólica. El rol del significante que instituye el orden simbólico para el sujeto, el rol del Nombre-del-Padre, es tanto prohibitivo como también productivo: de un lado exige sacrificios al sujeto (el sacrificio de lo real y su goce), y del otro hace posible su emergencia como sujeto del significante ingresándolo en el orden de la realidad simbólica. Así, Lacan pone de relieve la función lógica de las prohibiciones fundamentales, tanto como revela sus funciones productoras y reguladoras de la economía del deseo. Sucede que la prohibición radicada en el cuerpo implica tanto el mencionado sacrificio del goce como la renuncia a la prevalencia del registro imaginario. Y este “barrado” del sujeto funda por entero el juego de

6 Sobre el concepto de prohibición de Levi-Strauss en una perspectiva comparada con la de Bataille, ver Blanco – Sánchez (2015).

su deseo, que se orientará desde entonces y para siempre a la búsqueda de lo prohibido (Zizek, 2009; Stavrakakis, 2010, Tonkonoff, 2009). Si la prohibición supone esta renuncia al goce y al predominio de lo imaginario como condición necesaria para el ingreso en el orden del intercambio societal, las dinámicas afectivas y representacionales vinculadas a ambos persistirán en cada humano socializado como imperativo secreto, pudiendo retornar como síntoma y/o transgresión criminal (Lacan, 2005, 2006).

La síntesis que proponemos de este recorrido teórico consiste en articular una comprensión de la sociedad o la cultura como estructura cognitiva y valorativa (Lévi-Strauss/Lacan) con el tratamiento de la economía afectiva ligada a la institución/destitución de ese orden (Lacan/Bataille) y a los modos de institución de sus sujetos individuales y colectivos (Lacan/Laclau). Esta síntesis nos permite postular al cuerpo social e individual como una multitud de creencias y deseos acéfalos y excesivos. Por lo mismo, nos permite afirmar, además, que para que existan sociedades, grupos e individuos, esas creencias y deseos deben ser organizados y jerarquizados en sistemas de significación capaces de definir una red estructurada de significados, pero también de direccionarlos proveyéndoles vías de investimento y elaboración simbólica. Nos permite, finalmente, establecer que todo ello es posible sólo por medio de la institución de exclusiones fundantes. Tal cosa son las prohibiciones fundamentales. En nuestra lectura de esta tradición, se trata de límites trascendentes que obran como soportes no-lógicos (míticos) del orden al que articulan. Imperativos impermeables a los principios de causalidad y no-contradicción que vuelven consistente el espacio social e instituyen las bases de la economía afectiva en el que se van a desarrollar los lazos regulares y regulados que definen a una sociedad. De modo que la condición de posibilidad de las identidades sociales y subjetivas radica en la institución y vigencia de fronteras simbólicas cuya especificidad reside en designar los límites últimos de una cultura.

De manera que las prohibiciones fundamentales se encuentran muy lejos de ser reglas sociales entre otras: antes bien, remiten a las instancias instituyentes de un orden socio-simbólico. Es decir, poseen un estatuto primario y constitutivo para la vida colectiva e individual.

No hay violencia sin prohibición

De acuerdo con lo anterior es posible afirmar que las prohibiciones fundamentales poseen las características generales de cualquier interdicción: rigen como imperativos de exclusión (límite del “nosotros”) y principios clasificatorios y jerárquicos últimos (lo más sagrado y sus anatemas). En otras palabras, estas prohibiciones hacen posible las valoraciones, los intercambios y los roles básicos de un orden cultural, por cuanto sus mandatos excluyentes marcan discontinuidades entre el conjunto societal y aquello que será su exterior no complementario. El nombre mítico de ese exterior (mítico) es violencia. Las prohibiciones erigiendo esas fronteras invisibles, conocidas por todos, suturan imaginariamente los contornos discontinuos de la trama social y le devuelven la visión de una totalidad inteligible y consistente, de una sociedad.

Estas prohibiciones nombran taxativamente lo que será fundamental, lo recogen y lo separan de una multiplicidad de creencias, deseos y valoraciones que de otro modo se mantendría indistinta; a la vez que vuelven atractivo su respeto, y execrable, violenta, su vulneración. Esta dinámica de aversión y seducción remite a otra dimensión cardinal de las prohibiciones primarias: la afectiva. El temor, el vértigo o la turbación, producidas por la sola imagen de su transgresión hablan de lo que hemos llamado radicación corporal de estas prohibiciones. Se trata de interdicciones que, internalizadas, obran no sólo en la región del pensamiento (como marcos de intelección morales) sino también en el de las emociones, comprometiendo “físicamente” a los sujetos de sus proscripciones.

Dichas prohibiciones poseen, por lo tanto, una doble estructura. Una de sus dimensiones se vincula a la producción representacional del espacio social en términos que permiten a sus habitantes pensarlo y decirlo, produciendo a su vez un “impensable” y un “indecible”. La otra, a la organización de una economía libidinal que instituye un mundo de sentimientos intensos, al tiempo que estructura y regula la economía de los deseos inconscientes.

Para que una prohibición pueda devenir primaria, es decir, para que tenga el poder de designar los confines del orden societal y subjeti-

vo, es preciso que se vuelva trascendente. Esto, queda dicho, sólo puede suceder por la vía de su mitificación. El mito es una forma de articulación del sentido productiva de un campo de visibilidad y de decibilidad, de un esquematismo –pero no a priori, sino histórico-cultural– que valoriza la experiencia de manera mucho más emocional que intelectual, que no trabaja con conceptos sino con imágenes apasionadas. Mediante su narración mítica (y mediante su penalización), las prohibiciones van grabando profundamente en el deseo de los individuos y los grupos sus estructuras valorativas.

Entonces, el valor negativo de lo que rechazan como violento no precisa demostración alguna, y, con la fuerza de un fenómeno natural, delimitan distancias insalvables entre acciones que postulan como atractivas y otras que definen por oposición como repulsivas o violentas. Presentándose como absolutas y trascendentes, estas proscipciones devienen verdaderos tabúes, aunque rijan en sociedades presuntamente secularizadas. Cuando se encuentran vigentes de esta manera, sus orígenes se vuelven opacos y sus principios incuestionables (o, al menos, nunca completamente reflexivos) para aquellos que, socializados por ellas, las observan o las transgreden. Todo esto significa que, en principio, cualquier interdicción puede convertirse en prohibición fundamental y que su institución es, como queda dicho, política. Pero donde política quiere decir lucha por el establecimiento de los sentidos dominantes y por su encantamiento o sacralización.

Los dispositivos penales

Ahora bien, si violencia es la re-emergencia de lo que fue expulsado por las prohibiciones fundamentales de un conjunto socio-histórico dado, entonces puede definirse como penal a todo dispositivo que promueva su rechazo a través de su nominación como crimen y de su punición ritualizada. Proponemos, pues, llamar penal toda acción (colectiva) que busque (re)establecer las fronteras postuladas por las prohibiciones y reducir el des-equilibrio cognitivo y afectivo que el acontecimiento de la violencia siempre comporta. Se trata de un mecanismo que interviene en la re-producción de los límites que definen la fisonomía de una cultura, operando específicamente en el nivel de la institución y el

mantenimiento de su sistema valorativo y su economía afectiva. Los dispositivos penales tienen por misión ritualizar y encarnar los límites finales de esa cultura. Toda penalización es, entonces, una elaboración material de las fronteras simbólicas de un conjunto –confines más allá de los cuales se postula la presencia del caos, el salvajismo, la barbarie, el mal. Más allá mítico que los dispositivos penales materializan mediante la persecución y estigmatización de individuos y grupos que serán los encargados de encarnar esas categorías negativas. Categorías que, propuestas por las prohibiciones y efectuadas por las penas, (in)forman estructuralmente la organización y la interacción social.

La codificación mitológica, la puesta en escena dramática y la convocatoria “multitudinarizante”, son tres mecanismos mayores de la modalidad penal de producción de la sociedad. A través de estos mecanismos, el acto violento, que bien puede concebirse como la re-emergencia traumática de los afectos, los sentidos y los conflictos excluidos por el orden dominante, es resignificado por los dispositivos penales en términos de la responsabilidad, enfermedad o maldad de un individuo sólo (o de un grupo de individuos asociados). Sucede que, para alcanzar su eficacia, la pena debe convocar a la imaginación y a las pasiones colectivas, debe forjar en la caldera de los públicos y las multitudes los principios que re-presenta como espectáculo moral. El castigo, cuando es penal, es siempre un llamado a la afirmación exaltada de creencias, deseos e intereses que, mediante una sanción en común, se instituyen o se confirman como fundamentos trascendentes de un orden. La pena siempre comunica en el lenguaje de los afectos imperiosos y los sentidos fundantes, y su puesta en escena tiene siempre el sentido de la convocatoria a una violencia colectiva– aun cuando dicha violencia deba ejercerse por medio de uno o varios sistemas administrativos estatales. Sólo de esta manera la pena concurre a transformar la multiplicidad conflictiva de lo social en una totalidad imaginaria (la sociedad o la cultura).

Proponemos reservar el nombre de penal a toda práctica (institucionalizada o no) tendiente a la producción encarnada de la violencia mediante la puesta en escena dramática de la transgresión criminal y su castigo. Puesta que, además, lleva siempre consigo conatos de

linchamiento y de espectáculo, no importa cuán racional y templada se presente en sus declaraciones oficiales. Hay pena, entonces, sólo cuando la sanción comporta un acto colectivo de execración destinada a establecer una alteridad contra la cual los sujetos a un orden social pueden reconocerse en la conformación de un conjunto moral. Por cuanto (re)afirma valores y jerarquías en los que una multiplicidad social se reconoce y se delimita, la pena comunaliza. Es decir, produce cohesiones e identificaciones en función de determinados principios clasificatorios, unifica afectiva y axiológicamente, a la vez que otorga títulos de pertenencia al grupo. Donde había un campo social conflictivo, la pena da lugar a colectivos fusionales comunicados en la afirmación de valores que, por lo mismo, se vuelven trascendentes.

De modo que el proceso de penalización no se limita en absoluto a la acción de las agencias estatales (fuero jurídico, policía, sistema penitenciario). Antes bien, la pena es un dispositivo social complejo, caracterizado no tanto por sus componentes, como por la función que acabamos de describir: “hacer comunidad” de un modo colectivo, ritual y excluyente. Dispositivo que, entonces, no debe verse como circunscripto exclusivamente a las instancias estatales mencionadas, sino que se conforma cuando estas instancias se enlazan entre sí por la vía del discurso mitológico, entrando en composición con públicos y multitudes, así como con los medios de producción de las mismas (televisión, radio, prensa escrita, partidos políticos, organizaciones sociales, etc.). El monopolio administrativo estatal deliuspuniendino debe llevar a engaños; la pena es un mecanismo compuesto que excede su marco y lo hace por la vía de la comunicación multitudinarizante.

De modo que son diversos los agentes sociales (estatales o no) que pueden ensamblarse en el cumplimiento de la función penal. Pero si lo anterior es correcto, hay que señalar también que las distintas agencias punitivas del Estado pueden funcionar penalmente, o no hacerlo. Es decir que su funcionamiento penal es siempre parcial y discontinuo. Estas agencias no siempre son (o hacen) “sistema penal”, pudiendo cumplir funciones meramente coercitivas o permanecer tanto a-funcionales como dis-funcionales en ambos aspectos. Hay que señalar, asimismo, que estos ensamblajes pueden constituirse

aun cuando alguno de los componentes estatales mencionados no entre en la composición, que siempre están abiertos a incluir nuevos elementos, y que habitualmente lo hacen.

Las luchas por la violencia (a modo de conclusión)

Los discursos políticos, mediáticos y aún académicos sobre la violencia suelen hacer caso omiso del problema central que comporta saber qué son las prohibiciones en las sociedades contemporáneas. Es decir, cuál es el estatuto sociológico de aquello cuya transgresión es calificada como violenta y pasible de rechazo y punición. Sostenemos que la comprensión de la estructura y las características de esas prohibiciones, tanto como de las dinámicas sociales en las que se sustentan, constituyen un requisito lógico insoslayable para abordar el problema de la violencia de un modo comprensivo y articulado. Por ello, nos hemos propuesto formular lo que creemos que debe presidir cualquier abordaje de esta cuestión. A saber: una conceptualización de las prohibiciones fundamentales como frontera mítica del conjunto societal, de la violencia como transgresión de esas interdicciones, y del castigo penal como un dispositivo de (re)construcción del orden clasificatorio y deseante acorde a dichas prohibiciones.

Todo esto equivale a postular al dispositivo mítico que constituye la serie prohibición (fundamental) – violencia (criminal) – castigo (penal) como un modo mayor de producción de la cultura.

Pero a lo antedicho es necesario agregar que todas las instancias de este dispositivo se encuentran siempre sobre-determinadas (por eso hablamos aquí de dispositivo y no de sistema). En cada una de ellas se condensan y se articulan múltiples sentidos, afectos, conflictos e intereses alrededor de los cuales un orden societal se organiza y se reproduce como tal. Y tan importante como eso, todas están sujetas a todo tipo de estrategización por parte de todo tipo de poderes. Qué es lo que estará fundamentalmente prohibido, qué será considerado violencias, y quiénes serán los efectivamente castigados por actualización, es objeto de una lucha social interminable. Y es precisamente

por la estructura mítica de las prohibiciones que el mitologema violencia (y sus equivalentes: inseguridad, caos, barbarie, terrorismo) adquiere un lugar privilegiado en esta lucha.

Asumiendo que el problema de la violencia es, ante todo, el de la definición de aquello que debe ser repudiado colectivamente para transformar un campo social heterogéneo y conflictivo en un conjunto relativamente estructurado, y que tanto lo que sea objeto de ese repudio como su penalización efectiva dependen de disputas socio-políticas por la definición de lo que será violento, podemos ver el carácter dinámico que comporta el dispositivo prohibición-transgresión castigo. La articulación entre cada una de estas instancias no resulta en ningún modo necesaria. Tampoco es necesario que su circuito comience con la prohibición. Que actualmente las luchas más intensas parezcan librarse no en torno a prohibiciones que deben ser respetadas, sino a conductas que deben ser consideradas como violentas y que por lo tanto deban ser prohibidas, ilustra precisamente este carácter dinámico y contingente de la articulación de estas tres instancias. Su circuito puede comenzar en cualquiera de ellas, y en cualquiera de ellas puede interrumpirse.

Se trata entonces de investigar estos procesos en acción, seguirlos y cartografiarlos, antes de expedirse sobre sus formas y sus contenidos reales. Para saber qué es lo que para una cultura es violento, es preciso 1) determinar qué es lo que está efectiva y socialmente prohibido, 2) comprender cuál es el sentido social que se le da a esas prohibiciones, 3) identificar a qué casos y circunstancias se aplica más regularmente su sanción penal, tanto como 4) dar cuenta de las disputas que a cada momento se producen en torno a esas definiciones de prohibición y violencia, así como en torno a la aplicación de esas sanciones. Dicho de otro modo, contestar qué es violencia para un conjunto social determinado sólo puede responderse identificando, describiendo y analizando los usos socio-políticos de la violencia que en él tiene lugar.

Bibliografía

- Bataille, G. (1972) *La Tragedia de Gilles de Rais*, Barcelona: Tusquets.
- (1974) *Obras Escogidas*, Barcelona: Barral Editora.
- (1976) “*La Structure Psychologique du Fascisme*”,
Œuvres Complètes (Tome II), Paris: Gallimard.
- (2009) *El erotismo*, Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Blanco, A. y Sánchez, M.S. (2015) “Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio. Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille”, en *Papeles de Trabajo*, Idae/Unsam, Buenos Aires.
- Butler, J. (2001) *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós.
- Castaño Zapata, D. y Suniga, N. (2013) “Fiesta y sacrificio. El problema de la transgresión en Georges Bataille”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LIX, núm. 222.
- Durkheim, E. (1993) *De la división del trabajo social*, Madrid: Planeta-Agostini.
- (2008) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (2001) “Algumas formas primitivas de classificação. Contribuições para o estudo das representações coletivas”, en Marcel Mauss, *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Freud, S. (2007) *Tótem y Tabú*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2005). *Escritos* Vol. I y II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006) *De las Psicosis Paranoicas y sus relaciones con la Personalidad*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006a). *El seminario Libro 10: La angustia*, Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E. & Mouffe, C. (2006) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1977) *Antropología Estructural*, Buenos Aires: Eudeba.

---- (1991) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, M, *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.

---- (2009) *Las estructuras elementales de parentesco*, Barcelona: Paidós.

Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Stavrakakis, Y. (2007) *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo.

Tonkonoff, S. (2010) "Sujeto, sujeción, autonomía. Notas sobre una encrucijada actual", en Alcalá, R. (comp), *Ciudadanía y Autonomía*, México: UNAM.

---- (2012) "La Cuestión Criminal. Ensayo de (re)definición", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Vol. 8, p. 20-55, Vol.8.

---- (2012a) "Homo Violens. El Criminal Monstruoso según Georges Bataille", en *Gamma. Revista de la Escuela de Letras*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Salvador, Vol 6.

---- (2012b) "Crime as Limit of Culture", en *Cultural Critique*. Minnesota: University of Minnesota Press, Vol.9, p. 20-45

---- (2015) "Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Ciudad de México- número 28.

Zizek, S. (2009) *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

VIOLENCIA, MITO Y RELIGIÓN

Rubén Dri

No piensen que vine a traer paz a la tierra; no vine a traer paz sino espada. Jesús de Nazaret (Mt 10, 34).

Fuego vine a prender en la tierra y ¡cuánto deseo que ya estuviera encendido! Jesús de Nazaret (Lc 12, 49).

La violencia, fenómeno universal

La violencia es uno de los fenómenos básicos de la naturaleza y de la historia. El hombre debe violentar la tierra, abrirla, para hacer penetrar en ella la semilla que le ha de proporcionar el alimento necesario; la semilla debe hacer violencia a la tierra para echar sus brotes y emerger como tallo y hojas; la savia que circula por las ramas hace violencia a la flor hasta matarla para que nazca el fruto. Nada más asombroso que la violencia que hacen los vegetales para abrirse paso a través de las piedras. Los animales hacen violencia a los vegetales, destruyéndolos para alimentarse con ellos; el apareamiento sexual siempre conlleva una determinada carga de violencia; el nuevo ser que se gesta en el seno de la hembra violenta el seno materno para salir a la luz. En las sociedades primitivas, siempre se han tomado medidas para paliar el peligro de que la violencia sexual terminase por destruir la convivencia como puede verse en las normas de pureza que se encuentran en el Levítico. Podríamos seguir indefinidamente.

En griego la palabra *bíos* que significa “vida” viene de la raíz *bía* cuyo significado es “fuerza”, vigor, valor, y la palabra *fýsis*, traducida al castellano como naturaleza, expresa la fuerza de la generación, lo que brota rompiendo la tierra. En latín *vita* viene de *vis*, es decir, fuerza. Es la misma raíz de donde viene “violencia”.

No fue Marx el primero, o uno de los primeros en afirmar que la vio-

lencia es la partera de la historia, o que toda la historia es “la historia de las luchas de clases”. Muchos siglos antes Heráclito había afirmado que “la guerra es el padre -en griego “guerra”-pólemos- es masculino- de todas las cosas, rey de todas las cosas; a los unos señaló cual dioses, a los otros cual hombres; a los unos hizo esclavos, a los otros libres” (Herákleitos, 1957: 53).

Como resulta por demás claro, Heráclito afirma que la existencia de las desigualdades es provocada por la violencia, por la guerra, por la lucha, como resultado de la cual algunos son dioses y otros simplemente hombres, y entre éstos, algunos libres, es decir, amos, y otros, esclavos. Si algunos hombres son libres o amos, y otros esclavos, ello es resultado de la violencia de unos sobre otros. Esto vale tanto para el siglo VI a.C al que pertenecía Heráclito, como para el nuestro.

Hegel plantea que el advenimiento del ser humano, o sea, el salto de la animalidad a la espiritualidad, se produce mediante la lucha por el reconocimiento:

Un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida- pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es
(Hegel, 1973: 115).

Se trata de la salida del estado de naturaleza debatido por la filosofía política desde el siglo XVII. La tesis general admitida y presentada de manera diferente por los distintos filósofos, es que dicha salida se produce mediante un contrato o pacto. La solución que presenta Hegel es el de la lucha por el reconocimiento.

Los hombres se encontrarían como individuos, como “figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida”. La vida de la cual aquí se trata es la vida puramente biológica, la del animal. Los individuos son como “objetos” hundidos en ese mar de la vida. En lugar de vida podemos poner mundo objetual. El individuo se encuentra sumergido en ese mundo objetual que, por una parte, le da sustento, pero, por otra, lo ahoga, no le permite el despliegue.

Esos individuos son “conciencias”, ese momento del sujeto en su etapa pre-subjetual que sólo mira hacia fuera, hacia el mundo exterior, donde sólo ve objetos. En ese mirar hacia el exterior pasará de la certeza sensible a la percepción y, de ésta, al entendimiento. Le falta el salto hacia la subjetualidad. Nos encontramos en las puertas de la autoconciencia, o sea, del sujeto.

Ahora bien,

La presentación de sí mismo como la pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser-ahí determinado [...] Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida (Hegel, 1973: 115-116).

El salto hacia la subjetualidad implica la lucha a muerte por el reconocimiento. Tratemos de entender qué significa. Es necesario llegar a la “pura abstracción de la autoconciencia”. Ello significa el desprendimiento de todo lo objetual, el arribo a la absoluta negatividad, la desaparición de “la vida” en cuyo ser los individuos se encuentran hundidos. Para llegar a la subjetualidad se requiere la desaparición de todo lo objetual, sabiendo, sin embargo, que, si lo objetual desaparece por completo, es el sujeto mismo que desaparece, en la medida en que siempre el sujeto es sujeto-objeto.

En esta tarea el sujeto no se encuentra solo, aislado, sino en relación con otro sujeto. Se trata de un “hacer duplicado”. En ese hacer duplicado cada uno debe, por una parte, matar en sí el momento objetual o vital y hacer lo mismo con el otro, corriendo el riesgo de que, de esa manera, sea el sujeto mismo el que desaparezca, porque si ello sucediera, no se produciría el momento del reconocimiento. El sujeto

7 Una mala interpretación de la lucha a muerte por el reconocimiento, consistente en interpretar que se trata de la muerte efectiva de uno de los contendientes, que tiene su origen en Kojève, se ha hecho común. No tiene en cuenta que el sujeto para Hegel siempre es el sujeto-objeto y que la muerte se refiere al momento objetual del sujeto.

debe realizar la violencia sobre sí mismo y sobre el otro⁷.

Sólo arriesgando la propia vida se sale del cascarón objetual. Se mata el objeto que hasta ese momento era protección y ahora es encierro, obstáculo, y se sale al aire libre, reconstruyendo, o mejor, creando el nuevo momento objetual, que volverá a ser roto para proceder a una nueva creación. La violencia en el proceso de creación subjetual se ejerce tanto sobre sí mismo como sobre el otro.

Mito, religión y violencia

Todas las culturas, todas las sociedades, poseen mitos fundantes, es decir, relatos mitológicos que les otorgan sentido. De la misma manera podríamos decir, que todas las culturas, todas las sociedades, poseen relatos religiosos fundantes, porque los mitos son religiosos, o las religiones son mitológicas. El mito o la religión brota con el mismo brotar de la conciencia que es apertura del sujeto a la totalidad, apertura que genera los relatos mitológicos, religiosos y filosóficos.

Son relatos simbólicos que otorgan sentido narrando acontecimientos que tuvieron lugar in illo tempore, en el inicio de los tiempos. El sujeto tiene la necesidad de buscar sentido porque se siente quebrado, llegado a un mundo destrozado por la violencia.

Quebrado y desorientado, busca orientarse recomponiendo las quebraduras. Es la tarea del relato mitológico que religa lo desligado. El relato mitológico es necesariamente religioso. Esa religazón o recomposición de lo quebrado se realiza mediante el relato simbólico, porque el símbolo une. Syn-bállo, poner juntamente, unir, juntar. El símbolo junta, recompone las quebraduras, dando sentido.

Ahora bien, en todos esos mitos fundantes de sociedades que se organizan socialmente mediante alguna ley, se narra que el padre mata al hijo y éste, al padre⁸.

⁸ En esta exposición de los mitos fundantes nos orientamos por la exposición que hace Franz Hinkelammert en "La fe de Abraham y el Edipo occidental"

Dos tipos de mitos se encuentran en los fundamentos de la sociedad occidental, los que vienen de la cultura hebrea y los que tienen su nacimiento en la cultura griega.

A la cultura griega pertenecen dos formidables mitos fundantes en los que claramente el padre mata al hijo y éste al padre, creando un círculo diabólico del que es imposible salir. Uno de esos mitos es la teogonía narrada por Hesíodo. En ella Uranos, el padre primordial, expulsa a sus hijos los cíclopes al tártaro. Sus otros hijos, los titanes, se sublevan en contra de su padre y uno de ellos, Cronos, lo mata castrándolo.

Cronos no las tiene todas consigo. Si él ha matado a su padre, ¿por qué sus hijos no lo matarán a él? Precavido, procede a matar a sus propios hijos a medida que van naciendo, pero, como se sabe, al mejor cazador se le escapa la libre: Uno de sus hijos, Zeus, logra escapar, y se transforma en el asesino de su padre, al que mata con un rayo. Como vemos, un círculo de violencia asesina del que no es posible salir, el padre mata al hijo y éste, al padre.

Pero hay otro mito fundante en la cultura griega que ha sido y continúa siendo objeto de múltiples, variadas y contradictorias interpretaciones. Nos referimos al mito de Edipo⁹.

El mito narra que Layo y Yocasta, príncipes de Tebas, tuvieron un hijo llamado Edipo, el cual, según un vaticinio de Delfos, iba a matar a su padre. Éste, en consecuencia, decide matarlo, pero no atreviéndose a hacerlo personalmente encarga la tarea a un campesino, el cual, en lugar de cumplir ese cometido, lo entrega a la pareja real de Corinto. Cuando Edipo sale de la infancia entra en sospecha de su identidad y, en consecuencia, acude al santuario de Delfos para su averiguación.

El oráculo lo echa porque está destinado a asesinar a su Padre. Edipo,

⁹ Es sabido que los mitos no son creaciones individuales sino colectivas. Surgen de las entrañas de los primeros sujetos colectivos de la civilización o cultura en cuestión. En consecuencia, de ellos siempre existen diversas versiones, y normalmente una de ellas es tomada como ejemplar o determinante, debido a la calidad de su exposición. En el caso del mito de Edipo, dicha versión es la presentada por Sófocles.

creyendo que su padre era el príncipe de Corinto, se dirige a Tebas y, en el camino, mata a su padre sin saber que se trataba de su padre. A la entrada de Tebas se encontraba la esfinge que había causado una peste en la ciudad. A todo viajero que intentase entrar en Tebas, le proponía un enigma. Edipo lo resuelve y, en consecuencia, la esfinge se despeña y desaparece la peste.

Edipo se casa con su madre, vuelve la peste, Delfos ordena que se eche al culpable que finalmente resulta ser el propio Edipo, quien al darse cuenta se ciega a sí mismo y sale al destierro. Yocasta se ahorca. Sus hijos, Etéocles y Polínice, peleándose por el poder se matan entre sí, y Antígona se ahorca.

En la cultura hebrea nos encontramos con el mito de Abraham¹⁰. Según el relato, el patriarca recibe de Dios la orden de llevar a su hijo Isaac a un monte, que finalmente resultó ser el monte Moriah, y allí sacrificarlo. Abraham cumple al pie de la letra el mandato. Lleva a su hijo al monte, allí lo ata y cuando lo va a sacrificar recibe la orden contraria:

“No toques al niño, ni le hagas nada, “pues ahora veo que temes a Dios, ya que no me negaste a tu hijo, el único que tienes” (Gn 22, 12), lo cual es reafirmado: “Ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te colmaré de bendiciones” (Gn 22, 16).

Las dos citas que hemos entrecomillado tal vez sean una inserción al relato primitivo, según observa Franz Hinkelammert. Eso no sería extraño, porque todos los textos antiguos que han llegado hasta nosotros

10 El mito de Abraham está presente en muchos textos filosóficos y teológicos de la cultura occidental. Hegel compara a Abraham con Eneas. El primero se desliga de la naturaleza, de su patria, de sus afectos, y comienza a vivir como un extranjero para el cual todos los semejantes son enemigos. Eneas, por el contrario, huye de Troya en llamas llevando a su padre en los hombros. Levinas, en cambio, hace la comparación entre Abraham y Odiseo. El primero no regresa, lo que significa que no vuelve sobre sí mismo, no está centrado en sí mismo, sino que está abierto al otro. Es rehén del prójimo. Odiseo, por el contrario, después de haber vencido todos los obstáculos exteriores, vuelve a Ítaca, cierra el círculo, no sale de sí mismo. Es la serpiente que se muerde la cola. Para Kierkegaard Abraham “sacrifica” a su hijo, es decir, está dispuesto a hacerlo, y por ello recibe la bendición de Dios que le devuelve el hijo.

siempre han recibido inserciones. El problema es que si se las incluye o se las excluye, todo el sentido del texto cambia.

Si se las incluye resulta claro, especialmente en la segunda inserción, que la bendición de Dios es porque Abraham mató a su hijo, es decir, lo mató en la intención, en la voluntad. Fue bendecido porque estuvo dispuesto a matar. Si se las excluye, en cambio, la bendición es porque no mató, no estuvo dispuesto a hacerlo.

Si no hay disposición a matar, el conflicto no se resuelve de la misma manera que cuando hay disposición a hacerlo. En este segundo caso, como acontece con Etéocles y Polínice en el mito griego, la resolución es la muerte de ambos. En el primer caso, como sucede con Esaú y Jacob en el mito hebreo, la solución es el abrazo: “Esaú corrió al encuentro de su hermano y lo abrazó. Echándosele sobre el cuello lo besó y lloraron los dos” (Gn 33, 4).

El mito hebreo será constantemente releído, tanto desde la interpretación del padre que mata al hijo, como desde el que no lo hace. El mito griego, en cambio, no admite esa doble y contrapuesta lectura, porque siempre el padre mata al hijo. Es por eso que en la historia de los griegos y de los romanos no encontramos a aquellos sujetos que debieran oponerse a la práctica de matar, o sea, de dominar. No encontramos movimientos de vida. Las historias de ambos pueblos son historias de los dominadores. Los dominados no las tienen.

Al revés sucede con la historia o las historias del pueblo hebreo como la encontramos en la Biblia. Allí podemos leer los textos que se refieren a la dominación monárquica y sacerdotal –el padre que mata al hijo– y los que se refieren a los profetas, que se levantan en contra de la muerte, pronunciándose por la vida. Dominación y liberación, muerte y vida. De esa manera llegamos a Jesús de Nazaret, profeta surgido en el siglo primero, que lidera un movimiento de vida enfrentado al movimiento de muerte del sacerdocio y sobre todo del imperio.

La violencia en los evangelios

El Evangelio de Marcos y la violencia

Marcos comienza así la narración evangélica: “Principio del evangelio de Jesús-Cristo, hijo de Dios” (Mc 1, 1). Quiere mostrar que Jesús, el campesino de Nazaret, es el Mesías, pero sobre todo el “hijo de Dios”. La filiación divina no era un tema desconocido para la comunidad en la cual y desde la cual Marcos escribe el evangelio. El imperio romano había recibido esa categoría de las teologías monárquicas del oriente que siempre proclamaba a quien ejercía el máximo poder, rey o emperador, como hijo de Dios. También David como rey de Israel la recibió: “Tú eres hijo mío, hoy te he dado la vida” (Sal 2, 8) le dice Dios al rey.

Ahora la filiación divina ha pasado al emperador romano. El poeta Virgilio la fundamenta en la Eneida, y en la Cuarta Égloga proclama el nuevo orden mundial que se produce con la entronización como hijo de Dios del emperador Octavio. Es contra esta proclamación que Marcos escribe su evangelio. Frente al poder de muerte del emperador, el poder de vida que surge de abajo, a la manera profética. No es de extrañar, en consecuencia, que el poder dominante busque la muerte del galileo.

Jesús ha anunciado la cercanía del Reino de Dios, es decir, de la sociedad que no admitirá dominación alguna. Será una sociedad organizada alrededor del valor fundamental del “don”, del compartir, sociedad de hermanos que naturalmente no se puede realizar si no se eliminan los serios obstáculos que se oponen, que le hacen violencia.

Entre esos obstáculos que le hacen violencia, yendo de menor a mayor, es decir, de los menos violentos y peligrosos a los más violentos y peligrosos, el primero es el de la propia familia que lo cree loco. En efecto, mientras Jesús hablaba al pueblo reunido “los de su casa salieron a apoderarse –kratésai- de él, pues decían: ‘está fuera de sí –ecskéte-, o sea, loco” (Mc 3, 21). El rechazo de Jesús es terminante: “mirando a los que estaban alrededor de él... dice: ‘Aquí están mi madre y mis hermanos”” (Mc 3, 34).

El siguiente obstáculo es el que conforman el estamento de los es-

cribas y el de la nobleza tanto la sacerdotal como la nobleza laica. De ellos dice Jesús que no “tienen perdón por los siglos” (Mc 3, 29) porque utilizan la teología para deslegitimar el proyecto de vida.

Finalmente viene el obstáculo mayor, el enemigo portador de la mayor violencia de muerte, el imperio romano: “Nadie puede entrar en la casa del fuerte –eis ten oikían tou isjyróu- y saquear –diarpásai- sus bienes, si primero no lo atare. Sólo entonces saquearé su casa” (Mc 3, 27).

¿Cómo sabemos que “el fuerte” es el imperio? La clave la encontramos dos capítulos adelante que nos presenta a un hombre en poder del “demonio” al que nadie podía sujetar porque rompía cualquier tipo de atadura con que se lo quisiese sujetar. Al preguntarle Jesús cuál era su nombre, la respuesta fue: “Legión es mi nombre” (Mc 5, 9).

En otras culturas la figura del “fuerte” lleva el nombre de “dragón”. Así sucede en la cultura india, en la cual Indra “asalta la fortaleza donde impera el dragón y vence al monstruo” (Widengren, 1976: 224). En la cultura irania el matador del dragón es Mitra (Id.: 229).

En la narración de Marcos, el “fuerte”, ahora representado por “los espíritus inmundos” que se habían autodenominado “legión”, “entraron en los cerdos y se arrojó la pira abajo por el despeñadero al mar, como unos dos mil y se ahogaron en el mar” (Mc 5, 13). ¿Por qué “al mar”? Porque de allí nunca debieron salir. El mar es el símbolo de las aguas primordiales que esconden a los monstruos marinos, dispuestos a abalanzarse sobre la sociedad.

Fuerte, legión, espíritus inmundos, son distintas denominaciones del poder opresor, sea éste el emperador romano o el turco. El héroe asalta la casa o fortaleza del dragón, le saquea los bienes y lo mata o lo arroja al mar.

El Evangelio de Mateo y la violencia

“No piensen que vine a abolir la ley o los profetas: no vine a abolir

sino a dar cumplimiento” (Mc 5, 17). El Jesús que presenta Mateo es el nuevo Moisés, el nuevo legislador que fija las normas de comportamiento de la nueva sociedad denominada en este evangelio como “Reino de los cielos”, siendo “cielos” una metáfora que permite evitar el nombre de Dios, prohibido para la mayoría judía de la comunidad en la cual y para la cual se escribe ese evangelio.

El texto está conformado por cinco discursos que el evangelista pone en boca de Jesús, a semejanza de los cinco discursos que los autores del Deuteronomio, en el siglo VI a.C, ponen en boca de Moisés quien, de esa manera, relata la historia del pueblo hebreo en cinco discursos¹¹.

El primer discurso (Mt 5, 1 – 7, 29) comprende el denominado “sermón de la montaña” en el que se encuentran las célebres bienaventuranzas. Allí leemos: “Yo les digo: no resistir al mal –me antisténai to poneró- sino el que abofetee en la mejilla derecha, –rapídsei eis ten decsián siagona- preséntale también la otra”(Mt 5, 39).

Normalmente se cita este párrafo de una manera totalmente descontextualizada, sirviendo, de esa manera, como legitimación de la práctica de muerte del dominador. Es el padre que con toda legitimidad mata al hijo, teniendo éste la obligación de dejarse matar.

Si se tiene en cuenta el contexto, o sea, si hacemos la exégesis¹², cambia radicalmente el sentido. Este primer discurso en el que figura el polémico presentar la otra mejilla se refiere a la a la sociedad ideal a la que se aspira, al Reino de Dios realizado. En él Jesús dice cómo

11 En el siglo VIII los asirios terminaron con el reino de Israel. Algunos miembros de la escuela del profeta Oseas lograron escapar con sus escritos y se refugiaron en el reino de Judá. Como sus escritos eran “subversivos”, los escondieron en el templo y sólo dos siglos después fueron descubiertos. Discípulos de dicha escuela, teniendo como base esos escritos elaboran una especie de constitución para la reforma del reino. Ponen como autor a Moisés, tarea que éste realiza en cinco discursos.

12 En la interpretación de los textos hacemos distinguimos la exégesis de la hermenéutica. La primera consiste en la interpretación del texto en su contexto, mientras que la segunda es la interpretación del texto en nuestro contexto. Si bien ambos momentos se entrecruzan dialécticamente, es bueno tener en cuenta cuándo se acentúa un momento y cuándo el otro.

va a ser y cómo ha de ser el comportamiento de sus miembros. En ese ámbito se ha de desactivar la violencia, la agresividad. Ése es el significado de la metáfora “presentar la otra mejilla”.

Pero no se puede simplemente esperar que la agresividad se aplaque sola. Es necesario crear las condiciones para que quien presente la otra mejilla no sea abofeteado. A ello se refiere una de las bienaventuranzas: “Felices los que trabajan por la paz –eirenopoioi- porque serán llamados hijos de Dios” (Mt 5, 9). Es necesario crear un ámbito de paz. No se trata de una actitud pasiva sino todo lo contrario. No es la paz de la muerte, la de los cementerios, sino la de quienes celebran la vida. No es la mera tranquilidad ordinis, propia de un mundo objetual.

El segundo discurso (Mt 10, 1-42) contiene las recomendaciones que Jesús hace a los apóstoles, o sea, a los militantes del proyecto del Reino de Dios. Les advierte que van a un mundo en el que encontrarán casas que los recibirán u otras que los rechazarán.

Menester es que los militantes del Reino no se confundan: “No piensen que vine a traer paz a la tierra; no vine a traer paz sino espada –má-jairan- (Mt 10, 34). Todo lo contrario de lo que había dicho en el primer discurso. Es que el contexto ha cambiado. Antes se trataba del Reino de Dios realizado, ahora, en cambio, se trata del camino, de la realidad concreta, contradictoria, atravesada por violencias de todo tipo.

Para que ello resulte claro del todo es necesario saltar al quinto discurso (Mt 23, 1-39). Allí nos encontramos con el enfrentamiento de Jesús con los escribas y fariseos¹³. La indignación de Jesús se expresa con las frases más explosivas: “¡Ay de ustedes escribas y fariseos hipócritas!” repetido siete veces, “porque son semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera ciertamente aparecen hermosos, pero dentro

13 Los escribas conformaban lo que podríamos denominar el “estamento intelectual” de la sociedad hebrea de la época. Tenían mucho poder en la medida en que se trata de una sociedad con la mayoría analfabeta. Los fariseos, por otra parte, constituían una organización político-religiosa conformada por miembros de lo que podríamos denominar “estamento medio” que formaba parte del bloque en el poder junto con la nobleza sacerdotal y la nobleza laica.

están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia” (Mt 23, 29). La diatriba encuentra su paroxismo con el lapidario: “¡serpientes, hijos de víboras!” –Ofeis, gennémata ejidnón- (Mt 23, 33). Tanto la Biblia Latinoamericana como la de Jerusalén en lugar de “hijos de víboras” traducen “raza de víboras”, con lo cual se le quita fuerza a la expresión. El texto griego dice gennémata, participio del verbo gennaio, que significa “engendrar”. El resultado de lo engendrado es el “hijo”. Si en lugar de “víboras” colocamos “puta” nos aproximamos a la explosividad de la expresión utilizada por Jesús.

Él no presenta la otra mejilla porque ahora no nos encontramos en la sociedad ideal, en el Reino realizado. Para desarmar la violencia hay que enfrentar a los violentos, hay que impedir que el padre mate al hijo, que el poder de los escribas y fariseos se descargue sobre el pueblo. Ponerse de pie para desarmar a los violentos, prepara los caminos de la paz.

El evangelio de Lucas y la violencia

Lucas en su evangelio quiere mostrar a Jesús como profeta, en realidad, como el nuevo Samuel y, en consecuencia, utiliza el género himno o cántico que, en la tradición profética, acompañaba siempre a las victorias del pueblo en contra del opresor. Himnos puestos en la boca de Zacarías, el padre del Bautista, del anciano Simeón y, en especial, de María, la madre del nazareno.

María entona el antiguo cántico de victoria de las milicias de la confederación de tribus del siglo XII a.C que ya había puesto en boca de Ana, la madre de Samuel, cuando por especial intervención divina finalmente consiguió estar embarazada,

*Engrandece mi alma al Señor,
y se alegró mi espíritu
en Dios, mi salvador,
porque miró a la bajeza (ten tapéinosin)
de su esclava (doúles). Porque desde ahora
me llamarán bienaventurada*

*todas las generaciones;
porque hizo en mí cosas grandes el Poderoso,
Santo es su nombre y su misericordia alcanza de generación
en generación a los que le temen.*

*Desplegó su brazo,
dispersó a los soberbios (yperefánous) en el sentir de su
corazón.*

*Derribó a los potentados de sus tronos
Y exaltó a los humildes (tapeinóus).
A los hambrientos colmó de bienes
y a los ricos despidió vacíos.
Acogió a Israel su siervo (paidós),
acordándose de su misericordia,
como había hablado a nuestros padres
a favor de Abraham y de su descendencia
por los siglos. (Lc 1, 46-55).*

En pocos pasajes de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, como en éste aparece con tanta claridad el proceso de “espiritualización sacralizada”, que les quita a los textos el sentido concreto, perfectamente situado y radical del mensaje. De esta manera, un cántico que posee, a todas luces, un sentido revolucionario, se transforma en un lavado texto de una espiritualización separada completamente de todo el contexto económico, social y político.

Este cántico, como todos los cánticos e himnos incorporados tanto en este evangelio como en las cartas de Pablo y el evangelio de Juan, era entonado por las comunidades en las que surgieron. Como, por otra parte, sabemos que María pertenecía a la comunidad de Lucas, lo lógico es suponer que María misma haya entonado este cántico, cuya primera parte se refiere directamente a ella. La segunda, en cambio, se refiere a la comunidad.

En la celebración de la primera parte se resalta que Dios “miró a la bajeza de su esclava”. El término griego tapeinós indica al que está abajo en la escala social. Es el “humilde”. Con ese término se nombra siempre al

campesino, que era el que estaba abajo y sobre cuyos hombros cargaba toda la responsabilidad de la producción de bienes para la sociedad. Dios exalta a María porque pertenece a los humildes, es decir, a los campesinos, a los explotados. En la segunda parte se hablará directamente de ellos. Allí se canta que Dios los “exaltó” (ýpsosen), mientras que “derribó a los potentados de sus tronos”. Se da una contraposición completamente clara, que ideológicamente ha sido ocultada: soberbios versus humildes, ricos versus hambrientos.

A los soberbios, los “dispersó”, empleando “la fuerza de su brazo”. La soberbia es una categoría sociológica, opuesta a la humildad. La primera señala en general al cortesano, al rey y su ejército, mientras que la segunda señala al campesino. En el apocalipsis de Isaías, leemos:

Él tiró para abajo a los que vivían en las alturas, en la ciudadela de la cual nadie podía apoderarse; la derribó, la demolió y la redujo a escombros. Ahora caminan por allí los pies de los humildes y de los pobres (Is 26, 5).

La contraposición es entre los que tienen hambre y los que están plenamente satisfechos, entre los que tienen el comportamiento soberbio de los poderosos y el humilde de los que no tienen poder. No se trata de categorías meramente morales o “espirituales”. Se trata de sectores sociales, de estamentos. Entre ellos hay contraposición, lucha, violencia, y los textos se pronuncian con toda claridad a favor de los pobres contra los ricos, de los humildes en contra de los soberbios.

Todos estos textos reflejan las luchas que existieron en la historia del pueblo hebreo entre los sectores dominados, campesinos, y las monarquías, sea la egipcia como las cananeas. Esas luchas fueron cantadas en diversos himnos que el relato bíblico fue insertando en diversos pasajes. Es necesario tenerlos en cuenta para comprender los himnos que Lucas pone en boca de algunos de sus personajes, como Zacarías y el anciano Simeón, pero sobre todo María, la madre de Jesús.

Es en el contexto de esa lucha, de esa contraposición entre estamentos campesinos explotados y estamentos dominantes que es necesario leer las advertencias de Jesús a los militantes del Reino:

“Fuego vine a prender en la tierra y ¡cuánto deseo que ya estuviera encendido”, a lo que luego agrega: “¿Piensan ustedes que he venido para dar paz a la tierra? NO, les digo, sino más bien división –diamerismón-. Porque estarán desde ahora cinco en una casa divididos: tres contra dos y dos contra tres”(Lc 12, 51-52).

La paz –eirene- que Jesús anuncia es, como hemos visto en Mateo, la que se construye, la que se crea, y no se puede hacer sin la confrontación, sin la lucha. Necesario es desarticular la violencia, pero sólo puede hacerse con la contra-violencia de los que luchan por la paz.

El camino de la paz

Nada ni nadie escapa a la violencia. Sin embargo, no se puede vivir en un estado de violencia desatada. El momento propio de la violencia es el momento que en la dialéctica se conoce como el de la negatividad. Hay momentos en que la negatividad se profundiza, se acelera, y otros momentos en los que reposa. Son los momentos diferentes del devenir y del estar, del devenir y del ser-ahí, del caminar y del reposar, del ir hacia la casa y del llegar a la casa, de la guerra de movimiento y de la guerra de posición.

Son los momentos de la ruptura y de la superación, de la escisión y de la sutura, de la salida y de la entrada, de la salida de Itaca y de la vuelta. El ser humano es fruto de una ruptura, de una escisión, y toda ruptura es violencia. Es su ruptura con la naturaleza, expresada por todos los grandes mitos fundantes la que lo funda como ser humano. Habiendo roto con la naturaleza, va en busca de otra naturaleza en la que pueda vivir y descansar.

Es entonces que crea una segunda naturaleza como lo expresa Aristóteles, es decir, un ethos en el que vivir. Ethos significa casa, morada. Es el ámbito en el que el hombre puede vivir, la segunda naturaleza que se ha construido. Naturaleza precaria, siempre amenazada. Naturaleza contradictoria, signada por la violencia. En el seno de esta naturaleza o de esta morada, se sigue desarrollando el proceso

dialéctico de la vida, con la aspiración de lograr vivir en paz y confraternidad, aspiración nunca lograda plenamente, siempre presente como meta que se quiere alcanzar.

La meta de toda sociedad debe ser la paz, pero ésta es entendida de diferentes maneras desde el poder de dominación y desde los sectores populares. Desde la dominación la paz es siempre la del padre que mata al hijo, la de los cementerios, la de los que aceptan la dominación sin chistar. La paz es el orden impuesto desde arriba que establece que hay ganadores y perdedores, dominadores y dominados. Éstos últimos pueden hacer sus reclamos siempre que no molesten a los ganadores.

En este sentido, los verdaderos hacedores de la paz son los que luchan por el mutuo reconocimiento como sujetos, constituyendo momentos de ruptura y superación, de escisión y de sutura, de salida y de entrada, de la salida de Itaca y de la vuelta.

Bibliografía

Bataille, G. (1992) *El erotismo*. Tusquets, Barcelona.

Hegel, G. (1973) *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.

Herákleitos (1957) Traducción de Demaría, Fernando, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Hinkelammert, F. (1989) *la fe de Abraham y el Edipo occidental*. Editorial DEI, San José, Costa Rica.

Widengren, G. (1976) *Fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad, Madrid.

Biblias

Biblia Latinoamericana, 1972. Ediciones paulinas, Madrid; Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.

Biblia de Jerusalén, 1967. Desclée de Brouwer, Bruselas, Bélgica.

Versión interlineal griego-español del Nuevo Testamento. Volumen I, Los cuatro evangelios. Rafael Gutiérrez Escalante, México, 1974.

VIOLENCIA, RELIGIÓN Y MESIANISMO: REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA JUDÍA

Emmanuel Taub

“Donde tenemos razón no pueden crecer flores”

Yehuda Amijai

“La esencia del fanatismo reside en el deseo de obligar a los demás a cambiar”

Amos Oz

Cualquier elección contiene una forma de violencia implícita hacia aquello que queda afuera y hacia aquello que constituye parte del uno mismo. Sin embargo, la existencia de un otro se vuelve también una responsabilidad ética porque constituye el quiebre de la mismidad constitutiva de uno mismo: la aparición del otro también es la primera violencia. En este sentido, el monoteísmo ha transformado al hombre y a la humanidad exigiéndole construir una relación particular con lo divino, con el mundo, con la historia de las generaciones de las que forman parte y con el otro hombre. Creer en Dios Único desde el pensamiento judío, a diferencia de las consideraciones que vinculan esta creación con un pensamiento antropocéntrico, se erige como una ruptura con la centralidad del hombre en el universo, presentándolo justamente como parte de un Todo que lo trasciende. Esta manera de comprender el mundo, el tiempo y el espacio genera –y ha generado– formas de violencia, ya que nunca es gratuito estar entre medio del cielo y la tierra.

Al iniciar sus prolegómenos sobre el Antiguo Israel, Julius Wellhausen (1957) plantea que las “leyes mosaicas” no son solamente el punto de partida de la historia del Antiguo Israel sino del judaísmo. Mientras que el historiador se pregunta por la comunión religiosa que sobreviene a la destrucción nacional por parte de los Asirios y los Caldeos, aquí podríamos conjeturar que la articulación de la ley de Moisés con la constitución y caracterización propia del pueblo hace no sólo a su devenir histórico y

a la transformación del culto antiguo en el desarrollo futuro del judaísmo, sino que constituye también los eventos históricos inescindibles del sentido propio del desarrollo del pueblo judío. Éste, desde su Antigüedad, no es tan sólo un pueblo de sacerdotes que pervive desde la palabra (Éxodo 19:6: “Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y gente santa. Estas son las palabras que dirás á los hijos de Israel”), sino que contiene la dimensión histórica desde la que se ve guiado a errar por el desierto y a luchar contra aquellos que constituyen una amenaza de idolatría.

Esto hace a su historicidad y se vincula con la relación del pueblo y el tiempo histórico. El pueblo judío está constituido por una dimensión de sacralidad –expresado en el sentido del pueblo de sacerdotes– que se articula con una búsqueda política direccionada a un territorio particular. Sin embargo, el sentido del exilio y la errancia no sólo se materializa en la posibilidad de regenerar la vivencia de las generaciones salidas de Egipto, sino también como experiencia en la historia y en el tiempo, incluso más allá del tiempo bíblico: lo exílico se transforma en una condición del ser-judío-en-el-mundo. Es por ello que la errancia y el texto –y la errancia en el texto– hacen al hombre judío en su relación con el mundo, con el otro hombre y con Dios.

En este sentido, más allá de la cuestión historiográfica, es importante desarrollar aquí la visión teológico-política desde el texto bíblico y desde la historia del pueblo de Israel como constructores de significado. Son para esto importantes las palabras de Jan Assmann (2012) que al estudiar la figura de Moisés explica que además de la discusión historiográfica sobre la figura del gran profeta hay que preguntarse por su figura como “figura del recuerdo” y así ocuparse de su papel en la formación del pueblo y de una teología política. En esta lectura, Moisés se convierte en un teólogo político que busca “trasladar a la política una nueva teología mediante la legislación y la fundación de una nación” o “legitimar teológicamente un orden político”. Ya en su libro *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, señala el egiptólogo que el monoteísmo bíblico posee un núcleo político y que éste se puede observar claramente en el libro del Éxodo. La politicidad del monoteísmo está dada en la forma particular de relación entre el hombre, la sociedad y el mundo con un Dios Único, ya que, como escribe Assmann (2006), “eso no quiere decir

que no haya otros dioses, sino que éstos no tienen significado político, permanecen excluidos de esa alianza, de esa nueva relación con Dios. Por ello debería hablarse, con mayor precisión, de un monoyahvismo, como se expresa claramente en la fórmula «YHWH ejad» de la oración del «Shemá». YHWH es único, es el único dios al que Israel se vincula”. Y siguiendo por esta línea, Assmann explicará que la novedad de la distinción mosaica y del judaísmo es instaurar el monoteísmo como teología política poniendo como ejes de ella la ética, la justicia y la libertad:

Por primera vez en la historia de la religión, justicia, ley y libertad se definen como los temas centrales de la religión, lo que constituye la innovación revolucionaria de la distinción mosaica. La falsa religión se da a conocer políticamente mediante la opresión, el despotismo, y la ausencia de ley y de justicia. El monoteísmo es en su núcleo teología política¹⁴.

Retomando el sentido simbólico de estos elementos, lo que nos interesa mostrar aquí es que cuando Dios elige a los hijos de Israel como su pueblo, está decidiendo también el dónde y el cómo de la revelación a través del pueblo de las normas morales, civiles y sociales que dan punto de partida a la historia del hombre judío en su vínculo con Dios y con el mundo. Sin embargo, debemos ahora hacernos dos preguntas: primero, ¿es esto suficiente para constituir una forma de mundo que se vuelva extensiva a todos los pueblos más allá del pueblo judío?, y segundo, ¿cómo se articula entonces un sentido universal de justicia divina más allá de la particularidad del pueblo? Las posibles respuestas a estos interrogantes intentaremos esbozarlos a través de la idea de la esperanza mesiánica en el judaísmo y sus problemáticas en relación a los otros monoteísmos.

14 Como bien explica Julio Trebolle en su libro *Imagen y palabra de un silencio*, las concepciones monoteístas se han desarrollado en tres vías: la reflexión racionales, la experiencia mística y la experiencia histórica. Pero además, como dice a continuación, la tipología del monoteísmo se puede reducir a tres formas básicas: “un monoteísmo monárquico que [...] reconoce a un Dios rey del universo; un monoteísmo místico-emanantista, que concibe una pluralidad de dioses emanando de una fuente divina única o divinidad única que es el alma del mundo, al modo del panteísmo (todo está en Dios) de místicos sufíes como Ibn al-’Arabi; y, finalmente, un monoteísmo ético-histórico, con tres desarrollos: el judío, marcado por un diálogo «yo-tú», utilizando la expresión de Martin Buber; el cristiano, caracterizado por un diálogo trinitario, y el islámico, que acentúa el monólogo divino” (Trebolle, 2008, pp. 318-319).

El ideal mesiánico para el judaísmo está constituido desde diferentes fuentes y atañe a una inmensa variedad de problemáticas e interpretaciones. Pero, ante todo, el mesianismo judío es un problema teológico-político que se encuentra en el centro del debate sobre la soberanía divina, la ley, el tiempo, y la relación de estas dimensiones con la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia. El ideal ha formado parte desde los orígenes del pueblo judío, se ha ido transformando a lo largo de su historia enraizando sus fuentes en la experiencia de la salida de Egipto, el sentido del pacto con un Dios Eterno que se revela a través de una ley, y en las reinterpretaciones proféticas sobre el porvenir como un tiempo y un espacio regulado por la soberanía de la ley de Dios. En este tránsito, el ideal se ha desarrollado desde dos elementos o características principales, una política y nacional y otra ética y universal. Podríamos decir que el ideal mesiánico judío es una línea de fuerza entre ambas dimensiones que se han disputado su preponderancia a lo largo de la historia del judaísmo. Esta transformación, sin embargo, no es una lógica estática ni lineal, sino un elemento dinámico que según el momento histórico toma mayor o menor protagonismo. Por ello no es posible afirmar que el mesianismo sea un elemento marginal para el judaísmo, por el contrario, el mesianismo es un ideal fundamental para la existencia judía que se vincula tanto la relación de Dios con el hombre y el mundo-naturaleza, así como también entre lo sagrado y lo profano, lo teológico y lo político, el lenguaje y el silencio.

Ahora bien, uno de los pilares del mesianismo judío es la relación entre la redención y la justicia: el ideal mesiánico está asociado a la esperanza en la restauración y el fin del exilio, sin perder de vista –y allí reside uno de los principales elementos de este ideal– que la figura del mesías une lo político y lo mundano como aspectos de la restauración. La figura del mesías es la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura judía que une, por un lado, la esperanza nacional y política basada en la relación que va de Dios al hombre y, por el otro, el objetivo de la instauración de la justicia como el gobierno de Dios, representado justamente por la supremacía de su unicidad y sus preceptos. En cuanto a su construcción histórica, la esperanza mesiánica se funda sobre la esperanza profética que considera la direccionalidad del tiempo hacia un final en el que el pueblo, y desde allí el mundo entero, encuentre “libertad política, perfección moral y dicha

terrenal desde su propia tierra, hacia toda la humanidad” (Klausner, 1955). Bajo este ideal se puede observar de qué manera está contenido el elemento político y teológico de la libertad como liberación; redención y consagración moral del pueblo judío y, con ello, de la humanidad toda. Otro de los elementos fundamentales es que la redención espiritual y política es parte de este mundo, poniendo fin al tiempo de opresión y exilio, e inaugurando un nuevo tiempo en esta tierra. Pero hay que ser cuidadoso con esta idea, ya que el reino del mesías judío no debe ser representado como un reino fuera de este mundo, sino que está centrado en la preparación de la tierra para el reino de Dios: el mundo de su instauración es este¹⁵.

Cuando llegue el tiempo mesiánico nos encontraremos, entonces, según las diferentes concepciones que hacen al fin del proyecto mesiánico judío, con un tiempo de la ética fundada por la ley junto a la reunión del resto del pueblo. El final de los tiempos será el tiempo de la restauración y la salvación, de la justicia, como un tiempo en donde se eliminarán los imperios opresores, cesarán las guerras y entonces se podrá establecer un reino de paz y fraternidad entre las naciones. En este sentido, la consagración mesiánica es también un problema teológico-jurídico ya que debe ser entendido como el tiempo de la consagración de la ley. Implantar el reino es equivalente a implantar la supremacía de la ley y de Dios como lógicas de administración del mundo. Por lo que esta dimensión del derecho divino pasa a formar parte de la consagración mesiánica como fin último de la esperanza. Una ley que no se modificará en cuanto a su forma, sino que se adaptará al tiempo de la paz. Una paz que promoverá el ideario político sobre

15 Según Gershom Scholem, en el judaísmo rabínico el ideal mesiánico, como fenómeno social y religioso, puede interactuar como tres fuerzas que influyen la concepción del problema mesiánico en el judaísmo histórico. Primero, las fuerzas conservadoras que intentan preservar aquello que históricamente en el judaísmo ha estado en peligro. Éstas se han establecido de forma más efectiva en el mundo de la Halajá –la ley judía–, en la construcción, la preservación continua y el desarrollo de la ley religiosa. Segundo, las fuerzas restauradoras que buscan retornar y recrear las condiciones del pasado que se considera como un estadio ideal. Están conectadas de manera directa con la imagen dada como una “fantasía histórica” y la memoria de la nación en este pasado ideal. Y tercero, las fuerzas utópicas que se orientan al futuro e intentan ser renovadoras. Estas fuerzas están alimentadas por una “visión del futuro” y por una “inspiración utópica” y “su objetivo es un estado de cosas que todavía nunca ha existido” (Scholem, 1955).

la base de la enseñanza de los preceptos divinos, del monoteísmo, y de la figura de Dios Único. El elemento mesiánico se constituye como posibilidad de pensar en una paz no utópica, sino por el contrario, en la base de la esperanza en un tiempo por venir en donde todos los pueblos se encuentren consagrados a una misma ley.

Pero esta pretensión de universalismo también es un problema ya que constituye una de las grandes formas de violencia simbólica con la que se ha constituido el tiempo moderno. La búsqueda por construir valores universales más allá de los hombres presuponiendo que los hombres pueden dirigirse a ellos de la misma manera, al mismo tiempo y desde las mismas condiciones ha profundizado el hiato entre las sociedades humanas. En este sentido, cualquier nacionalismo entraña una violencia material además de simbólica. Retomar el elemento mesiánico como aquel que permite pensar una teología política que intente repensar la escisión entre política y moral tal vez nos permita reflexionar hoy sobre otras categorías políticas, otra política posible: la política y la moral como dimensiones interrelacionadas, en donde una paz no utópica pueda ser pensada en otra forma de sociedad y de relación social que trascienda las categorías de la Modernidad, específicamente, a través de la noción de comunidad mesiánica o de justicia, en donde política y moral pueden vincularse de una manera diferente a la de nuestro tiempo. Una forma de comunidad que tenga como tarea la reflexión y el pensamiento crítico, intentando hacer posible la cercanía un “hogar de puertas abiertas” que es el lenguaje en donde política y moral se entrecrucen, y no se repelan. Los pilares de la hospitalidad y del diálogo sólo pueden mantenerse erguidos en base a la enseñanza. La posibilidad de recibir al otro en su diferencia en la casa del lenguaje sólo se producirá si la casa está preparada para dialogar y convivir con la diferencia ineluctable que constituye el otro. Porque el miedo alimenta la soledad del uno mismo y el ensimismamiento en una lectura maniquea del mundo, de las identidades y de la religión. La tarea que aún nos queda por hacer, desde cada particularidad que nos diferencia, es la apertura al diálogo solamente si para ello existe la escucha en el abrirse al otro, como apertura del lenguaje, a la experiencia de vida de su diferencia.

Buena parte de las diferentes perspectivas mesiánicas dentro del ju-

daísmo coinciden en que el tiempo mesiánico es un tiempo de paz en el mundo en donde todos los pueblos reconocerán a Dios y su ley. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los pueblos seconvertirán al judaísmo, sino que, por ejemplo, respetarán por lo menos los siete preceptos divinos, o leyes noájidas, que Dios otorgó a todas las naciones desde Adán a Noé antes de revelar a Moisés en el Monte Sinaí los diez mandamientos (o diez decires, “aseret hadibrot”). Por ello es importante comprender la potencia de la esperanza mesiánica ya no solamente como una reconstrucción teórica sino en su potencia política, aquella que tanto hacía temer a Maimónides como a Gershom Scholem cuando sus potencialidades apocalípticas amenazaban con instaurar el caos y la destrucción como antesala de la redención.

En este sentido, los tres monoteísmos –judío, cristiano e islámico–, más allá de la especificación o caracterización propia de quién es el mesías, cuál es su nombre, cómo se dará su llegada o su segunda venida, consideran que existe una proyección futura de una serie de valores e ideales a los que se alcanzará en aquella situación por venir. Por ello el mesianismo constituye una fuerza de esperanza en ese futuro y en la situación a alcanzar que mantiene viva la unión entre los elementos propios de cada tradición con el mundo como totalidad.

Se vuelve importante no perder de vista las particularidades de cada religión porque son ellas también las que hacen a la singularidad de sus creencias y prácticas. No se trata aquí de homologar las religiones, sino de producir un salto más allá de ellas que tome los elementos que constituyen aquellos valores que pueden servir para pensar una forma de vida en un tiempo mesiánico. Es así que, a pesar de que cada monoteísmo construye su escenario mesiánico desde sí mismo hacia toda la humanidad, no debemos dejar de observar que la imagen de un futuro de paz entre los pueblos equivale también a un más allá de la individualidad de cada credo religioso: una teología política mesiánica es una teología a-religiosa. El salto al vacío del porvenir.

El ideal mesiánico judío por su parte constituye una “hacia donde” que ha mantenido al pueblo judío con esperanzas en el futuro en los momentos históricos de mayor persecución y destrucción. En ese sentido,

una vez constituido el Estado de Israel se ha presentado el dilema de si la esperanza mesiánica ha llegado a su punto de materialización. Esto, como podemos suponer, no ha sido así, y por ello ha llevado a que surgieran diferentes lecturas que se vinculan a la existencia de diferentes movimientos o concepciones mesiánicas en nuestros días: aquellos que creen que es sólo un Estado nacional judío como otros Estados nacionales pero no representa el Estado ideal que supone el ideal mesiánico; aquellos que consideran que es el inicio del devenir mesiánico y que estamos por ello más cerca del tiempo mesiánico, o sea, que es un paso más que nos acerca; y también aquellos que consideran que es el Estado que suponía el ideal mesiánico y que el tiempo mesiánico se ha iniciado. Cada uno de estas concepciones ha generado modificaciones políticas, sociales y culturales tanto en Israel como en la diáspora, pero especialmente en los movimientos más mesiánicos dentro del judaísmo. Finalmente, preguntémosnos: ¿puede un proyecto mesiánico dirigido desde el presente arrastrar consigo elementos que hagan a la transformación del mundo? ¿Existe una política mesiánica desde los elementos del mesianismo judío?

Digamos que mientras el por-venir está por llegar, la concepción mesiánica deja de lado la destrucción del mundo haciendo del futuro el lugar del más allá del Estado y de las religiones. Admitir la posibilidad de un mundo mesiánico –centrado también en la figura de Dios– es admitir la posibilidad de un mundo más allá del hombre y más allá de la práctica individual del determinismo religioso, ya sea este judío, cristiano o musulmán. La soberanía de Dios es la soberanía de la ley de Dios, en su vuelta al sentido primero del mandamiento y el precepto moral por sobre la ley material que juzga la acción realizada. Ser mesiánicos es creer en una meta-humanidad consagrada a la relación con el otro, y no frente al otro. Negar el mesianismo, entonces, no sólo niega el destino de prosperidad del mundo y de los pueblos en la renovación del pacto, sino también la figura del Jesús-Mesías y del paraíso musulmán. Por lo que deberíamos preguntarnos, finalmente, si ante una teología política tan fuertemente arraigada en el futuro mesiánico trascendente del determinismo religioso, no sería posible pensar en una “otra política” para el que reste, donde se busque el centro en el precepto moral y en la relación comunitaria.

Bibliografía

Armstrong, K. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, trad. Federico Villegas, Barcelona: Tusquets editores.

Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. Guadalupe González Diéguez, Madrid: Ediciones Akal.

---- (2012). "Monoteísmo e iconoclastia como teología política", en OTERO, Carlos A. (editor). *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada*, trad. varios, Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.

Bouretz, P. (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris: Gallimard.

Funkenstein, A. (2012). *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, trad. Carolina Kohan, Buenos Aires: Lilmod-Prometeo.

Greenstone, J. (1906). *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Jabés, E. (2000). *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*, trad. Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez, Madrid: Editorial Trotta.

---- (2006). *El libro de las preguntas*, trad. José Martín Arancibia y Julia Escobar, Madrid: Ediciones Siruela.

Klausner, J. (1955). *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. W.F. Stinespring, New York: The Macmillan Company.

Löwy, M. (1997). *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.

Metz, J. (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. Daniel Romero Álvarez, Madrid: Editorial Trotta.

Mowinckel, S. (1956). *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trad. G. W. Anderson, Oxford: B. Blackwell.

Oz, A. (2012). *Contra el fanatismo*, trad. Daniel Sarasola, Madrid: Siruela.

Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu, Madrid: Trotta.

Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trad. Michael Swirsky and Jonathan Chioman, Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Rocco, V. & Navarrete, R. (Eds.). (2012). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada editores.

Rosenzweig, F. (2014). *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Madrid: Encuentro.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta.

Scholem, G. (1995). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books.

Sucasas, A. (2002). *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.

Taub, E. (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila editores.

Taubes, J. (2007) *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Editorial Trotta.

Trebolle, J. (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid: Trotta.

Trigano, S. (2010). *Il tempo dell'esilio*, trad. Donatella Di Cesare, Firenze: Giuntina.

Walzer, M. (1986). *Éxodo y revolución*, trad. Mirta Rosemberg, Barcelona: Per Abbat Editora.

Wellhausen, J. (1957). *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trad. John Sutherland Black, preface W. Robertson Smith, New York: Meridian Books.

RELIGIÓN Y VIOLENCIA. UNA MIRADA DESDE LO IMPLÍCITO Y LO RELACIONAL

Gustavo A. Ludueña

Primero de todo quiero agradecer a quienes organizaron este evento por la invitación a reflexionar sobre las relaciones entre religión y violencia; al mismo tiempo, deseo felicitarlos igualmente por la originalidad de la propuesta de interpelar a la violencia desde distintos campos de actividad. Máxime cuando ella, en los últimos años y a causa de sus efectos inmediatos sobre la sociedad, ha pasado sin duda a ocupar un lugar de privilegio en las agendas políticas, académicas y sociales -en general- en nuestro país y en el resto de las naciones de toda la región. En este sentido, y sin reconocermé como un especialista en este campo tan vasto definido por los estudios sociales de la violencia, procuraré detenerme sobre algunas de sus articulaciones con -y tal como ellas se presentan en- la religión. Sería mi deseo, en este orden, que este breve análisis pueda colaborar a notar su manifestación en áreas cotidianas de actividad quizá no exploradas, tanto como a teorizar perspectivas que puedan servir a la búsqueda de nuevos puntos de anclaje para su comprensión. Por eso, y siendo que provengo de una disciplina que -como la antropología sociocultural- está habituada a la escala de lo micro-social, mi pensamiento partirá de esa medida escalar para inducir desplazamientos a unidades más genéricas.

De esta manera, mis interrogantes iniciales parten de esta visión más abstracta acerca de, por ejemplo, ¿qué relaciones pueden advertirse entre una escena de violencia familiar, la destrucción de una sinagoga, una represión policial, o una gresca colectiva a la salida de un partido de futbol o de una disco?; ¿es posible que esos actos guarden entre sí una conexión que esté más allá de lo estrictamente fenoménico (como preocupa a los periodistas), o de lo más genérico que yace en las estructuras de la sociedad (y que cautiva en especial la atención de

las ciencias sociales)?; o, más próximo a mi planteo, ¿qué es lo que asocia lo que grosso modo podríamos definir como “violencia religiosa” -e.g. una proclama antisemita o la criminalización mediática de una creencia religiosa- con una forma de “religión violenta” -e.g. el uso de alguna fórmula ritual para causarle un mal a otro, o un movimiento armado que se identifica con una religión dada?¹⁶ En suma, ¿qué elementos pueden ser susceptibles de aparecer en simultáneo en eventos tan divergentes como los mencionados? Puesto que se trata de un ensayo exploratorio debo aclarar que detrás de estas preguntas está la premisa, que ya debe haber sido notada por ustedes, de que hay algo en común -o al menos de que ese denominador compartido podría llegar a establecerse- entre estas heterogeneidades. Adelanto a sostener que esa plataforma identificable reposa en la existencia de una estructura de relación entre los protagonistas de la violencia que, como “hecho social total” (Mauss, 1971), los identifica con universos de valores, con ciertos lugares estructurales en la sociedad, etc.

En esta reflexión me interesa también correrme de los lugares que motivaron muchos de los estudios para pensar los nexos entre religión y violencia; como podrían ser los casos -según lo ilustra la tradición académica local- entre catolicismo y guerrilla o entre iglesia y dictadura, muchos de los cuales, en realidad, estuvieron más bien orientados a indagar la relación entre religión y política. Por eso, en esta exposición echaré una mirada sobre situaciones poco visibles en las que convergen las creencias y las prácticas religiosas de las personas, y el ejercicio de modos más sutiles de violencia que (sea verbal, gestual, etc.) suceden a diario en la interacción cotidiana y, por su escala acotada, parecen tener una visibilidad disminuida, aunque -veremos más adelante- una presencia no menos persistente. Es en este nivel de la realidad, justamente, donde creo que pueden advertirse tres relaciones centrales entre religión y violencia que refieren: en primer lugar, al rol de ambas en la construcción de una alteridad; segundo, la referencia a un conjunto más o menos

16 A partir del atentado a las Torres Gemelas el interés académico por las relaciones entre religión y violencia ha cobrado un valor inusitado tal como lo atestigua una prolífica literatura. Véase, por ejemplo, Murphy, A. R. (ed.). (2011); Kimball, C. (2008); Lincoln, B. (2003).

acotado de significaciones compartidas entre los actores que elaboran dicha alteridad; y, tercero, el valor ritual del encuentro de aquéllos con esta última que se canaliza en una sublimación que proviene tanto de la emotividad como del compromiso con el acto ritual -violento- en sí (que puede ser acusatorio, estigmatizante, etc.), y que se traduce en alguna forma de violencia contra aquella alteridad -sea que se dirija directamente a una persona o a otro medio que la represente de forma metafórica (e.g. un objeto sagrado). Con respecto a esto no está de más aclarar que no sólo los sujetos sino también los objetos, es decir, todo aquello que recae en la órbita de la cultura material religiosa, terminan siendo protagonistas de los actos de violencia.

Por eso entiendo que religión y violencia se asocian con los sujetos tanto como con los objetos. Para aproximarme a los primeros me detendré en los datos estadísticos arrojados por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo en el Mapa Nacional de la Discriminación en Argentina¹⁷; para los segundos, por otro lado, me centraré en las agresiones que han venido siendo dirigidas en los últimos años contra sitios religiosos (iglesias y templos, principalmente). En los dos casos se verán formas sutiles de la violencia cotidiana que, pese a ser menos visibles que otras posibles, dan cuerpo a una relación social específica; una relación que, en función de las preguntas formuladas más arriba, son compatibles con las que surgen en otros espacios de la vida social pero que no siempre ni en todos los casos se tornan necesariamente observables. Antes de pasar al análisis de estas situaciones, voy a detenerme en algunas de las dificultades inherentes a un análisis de estas características y, al mismo tiempo, sugeriré un enfoque posible para el estudio de esta relación entre violencia y religión.

La sospecha sobre la violencia

En un lúcido y breve ensayo sobre las relaciones entre violencia y religión, William T. Cavanaugh (2007) apunta contra una afirmación que parece formar parte del sentido común, al menos en los Estados Uni-

¹⁷ INADI (2013).

dos, sobre todo luego de los eventos del 11 de septiembre. Se trata de lo que él llama el “mito de la violencia religiosa” según el cual la religión, a diferencia de cualquier otra dimensión secular de la vida social, posee una tendencia casi podría decirse natural hacia la violencia. Si bien mi intención no es abundar mucho más en la certera dirección ya trazada por este autor en contra de las afirmaciones que apuntan en favor de aquel argumento, sí me interesa subrayar con él la imposibilidad de distinguir entre “violencia religiosa” y “violencia secular”.

Por esta razón, estudiar los vínculos entre religión y violencia involucra una serie de problemas de distinto tipo. El primero de ellos es de orden conceptual. Es decir, la noción de qué es y qué no es religión ha venido siendo motivo de disputas que señalan críticamente la historicidad de ese concepto para el tratamiento universal de distintas expresiones sociales, su esquematismo al momento de hacer comprensibles la naturaleza multifacética de diferentes manifestaciones espirituales, y el tono occidental y judeocristiano-centrado que la caracteriza para abordar grupos, instituciones y movimientos que, muchas veces, tienen poco que ver con ese universo cosmológico (Asad, 1993; Ceriani Cernadas, 2013; Carozzi y Martin, 2008). Por otro lado, una de las vías principales de estudio sobre la violencia es la que la ha venido analizando como un dispositivo instrumental del poder, su relación intrínseca con el estado y su rol en situaciones específicas de conflicto étnico-racial, político, militar-policial, etc. (Das, 2008; Fassin, 2011; Taussig, 1997; Friedman, 2003; Nagengast, 1994)¹⁸ Los casos en los que la producción académica local exploró los nexos entre estos ámbitos -en particular desde la sociología y la historia- versaban sobre grupos, movimientos o instituciones que, incorporando la violencia como parte de su accionar, incluían o poseían un lazo con la religión -en especial con el catolicismo-, ya sea por su adhesión ideológica o por su relación orgánica con ella. De este modo, la mayor parte de las investigaciones existentes fue realizada sobre la experiencia política de grupos armados o fuerzas de seguridad que

18 Una síntesis reflexiva de los dilemas conceptuales para la definición de la violencia puede hallarse en el trabajo de Garriga Zucal, J. y G. Noel. (2010)

19 Asimismo, la religión fue vista como elemento legitimador de la violencia por parte de distintas fuerzas armadas del Cono Sur durante los procesos dictatoriales (Ruderer, S. (2010)).

mantenían contacto con la iglesia católica o comulgaban con su ideario religioso (Löwy, 1999; Morello, 2003; Romero, 2007);¹⁹ el caso en torno al núcleo de la revista argentina *Catolicismo y Revolución* que hacia fines de los 60' y principios de los 70' postulaba la "violencia revolucionaria" y la "violencia justa" fue un ejemplo paradigmático en esta dirección.

De este modo, un segundo problema que se suma al anterior de tipo conceptual está dado por la fenomenología que ofrece cada uno de estos campos, los cuales están habitados por una constelación de fenómenos radicalmente heteróclitos. Podría decirse que la diversidad que se muestra en el paisaje religioso más general -a causa de la pluralidad de actores, instituciones, movimientos, etc.- es comparable, en ese plano, con la multiplicidad de situaciones, acciones o actitudes comprendidas bajo la categoría de violencia. En otras palabras, el recorte empírico de aquello que potencialmente caería dentro de cada uno de estos universos no puede ser tomado como algo simplemente dado de la realidad, sino como el producto de una conceptualización transversal que tome en cuenta estas complejidades. En este orden, puede afirmarse que, si bien el peligro latente de la conceptualización pasa por la mirada etno, socio o culturocéntrica de quien la encara, el de la fenomenología yace en el reduccionismo explicativo al hecho fáctico en sí mismo, con la pérdida subsecuente de los nexos que lo ligan con otros niveles de la realidad. Precisamente por esta razón, diré aquí que los actos que exhiben un encuentro de la violencia con la religión -así como muy probablemente con otras áreas de la vida social- están habitados tanto como motivados por sentidos implícitos que, parafraseando a Clifford Geertz (1987), los conectan con tramas de significado más amplias; pero que, y esta es mi segunda hipótesis sobre esta relación, circulan en el marco específico dado por "asociaciones" de personas cuya similitud reposa en la definición que elaboran sobre un sujeto social que construyen colectivamente como alteridad.²⁰ Finalmente, e incluyo ahora una tercera proposición, este imaginario sobre la alteridad

20 La idea de asociación proviene de la mirada propuesta por Bruno Latour (2005) que pretende ser un enfoque superador de la definición sociológica clásica acerca de lo social, apuntando más hacia lo vincular y el diseño de los ensamblajes que conectan a las personas entre sí.

21 La idea de imaginación que aquí empleo la he definido en un trabajo anterior, Luedueña, G. A. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión.

-comprendido como el conjunto de sentidos que orbitan sobre esta última- condiciona las formas de relación social que se entablan con ella.²¹ La condición implícita de estos sentidos no es menor y podemos vincularla con lo que fue definido como “religión invisible” (Luckmann, 1973), precisamente porque ofrece una visión que bien podría decirse que es fantasmagórica sobre la religiosidad, entendiéndola como algo que estaría dosificado de manera heterogénea en la sociedad. Esta cualidad de invisibilidad introduce una perspectiva descentrada que, en particular, desestima -cuestionando a cierta sociología de la religión- el lugar de la institución como marco unívoco de la religiosidad individual. Más que su declive a nivel global a causa del advenimiento de la modernidad, por lo tanto, abordajes como este último advierten su permanencia y aun su crecimiento en términos que refuerzan la autonomía personal en la construcción de los sentidos y las experiencias religiosas.²² Algo similar, salvando las distancias, podríamos ver en el ámbito de la(s) violencia(s), en el sentido de que varios de los enfoques más recientes en antropología social subrayan el rol de las instituciones y, en especial, el protagonismo del estado en su desarrollo según lo apuntamos antes.²³ Por el contrario, una de las afirmaciones que puede deducirse de los estudios de la religión realizados en los últimos tiempos es que, de manera global, aquélla tiene un alcance social más capilar del que se pensó otrora desligándose de la acción de instituciones formales para su manifestación.

Por lo tanto, siendo la religión comprendida de manera muy abstracta como un sistema sui generis de creencias y prácticas, este aspecto tiene efectos en la construcción de lo que mencioné previamente sobre lo implícito. Los “sentidos implícitos”, tal como lo expresó Mary Douglas (1999), aluden a aquellas ideas subyacentes que estando por debajo de las que resultan declaradas determinan la acción de las personas. Considero que este punto es central para retomar la primera de las hipótesis arriba expresadas; es decir, la existencia de significados sobre otros a los que se toma por alteridades más allá del componente específico sobre el que gire la diferenciación. Esta diferencia consiste en una “distancia” que puede ser percibida en

²² Véase, por ejemplo, Knoblauch, H. (2003).

²³ Ver nota 6.

términos ideológicos, religiosos, morales, políticos, etc., y puede potencialmente condicionar la sociabilidad entre unos y otros estructurando así el lazo social con la alteridad. Los ejemplos que trataré a continuación van justamente en esta dirección. Por eso, a fin de abordar los casos tratados en este ensayo, entenderé la violencia como una forma de sociabilidad cuya expresión empírica se define por ser un hecho social total que involucra la incursión directa o indirecta y no consensuada sobre el espacio ontológico de un otro -sea en términos de lo psicológico, corporal, material, simbólico, ideológico, etc.-; por lo que su corolario más elocuente es un proceso de alteración de esa ontología en función de los parámetros que definen a una persona social como tal en una sociedad dada²⁴. Los marcadores reales que establecen esa incursión ontológica tanto como su carácter consensual pertenecen al orden de la cultura y, más importante todavía, constituyen el régimen mismo de interacción que gobierna la vida cotidiana. Dicho en otros términos, la violencia en tanto modalidad latente o manifiesta de relación social se integra al espacio de la “conciencia práctica” (Giddens, 1984) que gobierna el resto de las relaciones entre los sujetos; y siendo reflexiva en el marco de esa conciencia práctica, caracteriza el vínculo entre un “nosotros” y un “ellos”, el cual se orienta por la violencia -como relación- en función de la situación concreta de la interacción como del esquema de sentidos implícitos con los que sea investida la alteridad. Revisemos algunos ejemplos en los que convergen religión y violencia que permitan ilustrar esta reflexión general.

La intolerancia como violencia

Más allá de su manifestación física -cuando ésta verdaderamente ocurre-, la violencia siempre reviste un orden simbólico: dado que inevitablemente como todo hecho social está asociado a un conjunto de sentidos, sea para quien la ejerce, para quien es objeto de ella o para quien la presencia desde afuera. Por esta razón, podemos consider-

²⁴ La referencia a la idea de ontología, sobre la que no puedo detenerme aquí in extenso, viene inspirada por la obra de Merleau-Ponty, M. (1993).

ar que hablar de una violencia simbólica como una forma específica de violencia como lo han mencionado algunos autores resulta, por lo menos, general (Bourdieu, 1979); en principio, por estar este componente siempre presente en cualquier forma de violencia que se contemple. Decía antes que la violencia posee una característica central que es, precisamente, la construcción simbólica -de los que la ejercen- de una suerte de alteridad que representan como extraña, repugnante o peligrosa; este aspecto pauta el orden de la interacción entre mismidades y alteridades que se traduce en los sistemas socioculturales de clasificación -o, en otras palabras, en el sentido común- y en el orden de la interacción.²⁵ Debo aclarar aquí que alteridad y mismidad son lugares relativos que se definen de acuerdo a lo posicional -es decir, el lugar estatutario o estructural dado por el orden social, étnico, económico, etc.- tanto como a lo situacional -o sea la coyuntura dada por el acto de interacción social entre los actores. En cualquier caso, veremos que lo representacional posee un valor central en la definición de la violencia como relación social. En esta dirección, Douglas (1999) sugiere que lo implícito puede establecerse “estudiando las clasificaciones a través de las cuales las personas deciden si una acción ha sido bien o mal hecha, o si es correcta o incorrecta.” Estas clasificaciones, lo debemos decir al costo de que parezca una perogrullada, son colectivas y por lo tanto compartidas por muchos de los miembros de una sociedad. Los divulgados estudios de marketing político o comercial, por ejemplo, pueden mostrarnos en una dimensión estadística el alcance acotado de ciertos sentidos o, por el contrario, la amplitud de otros en la sociedad en su conjunto o, incluso, en un universo definido de sujetos.

En este campo, justamente, la construcción de sentidos sobre la alteridad posee un rol central dado que es sobre el otro -esa alteridad que se transforma en receptáculo de la violencia- que se proyectan significados que terminan consolidando imaginarios muy concretos. Por supuesto que no toda alteridad constituye o debe necesariamente constituirse en una víctima potencial. Debemos preguntarnos en este punto, entonces, qué elementos -sociales, históricos, culturales, etc.-

25 Ver Goffman, E. (2011) y Goffman, E. (1991), en Winkin, Y. (comp.).

colaboran en la definición de una alteridad como objeto de violencia; dicho de otra forma, en su victimización potencial. El pensamiento de René Girard (1986) en torno a la figura del “chivo expiatorio” que aparece en los momentos de crisis en los que los miembros de la sociedad buscan su franca eliminación, sea como una suerte de víctima propiciatoria o liberadora de todos los males, sirve para entender en parte la estigmatización de ciertos sujetos o colectivos sociales; en estos casos, el individuo objeto de la persecución parece materializar en su cuerpo los signos de una “persona social.” Esta noción tiene un destacado valor para la antropología, dado que es heredera de una larga genealogía que se remonta a un trabajo clásico de Marcel Mauss (1979) que apuntaba, precisamente, a distinguir al individuo del rol social o del estatus estructural más amplio que le toca ocupar en su sociedad.²⁶ Esta idea permitió evidenciar un proceso colectivo de asignación de sentidos a un sujeto sobre la base de la significación estatutaria que poseía para el resto de sus coetáneos. En esta misma línea, la identificación de un individuo con una persona social tenía efectos también sobre las relaciones que se establecían con él o con ella dependiendo de su función social. El valor que encuentro en esta conceptualización, y que guarda sintonía con la propuesta de Girard sobre el chivo expiatorio, es que en ciertas circunstancias y sujetos puede suceder que más allá de la individualidad percibida se advierta en ellos una persona social que cataliza un determinado espectro de representaciones.

Déjenme compartir con ustedes una situación que le tocó vivir hace poco a un amigo que profesa el islam mientras caminaba por una calle de Buenos Aires y que, por su extrañeza, posteó en su muro de Facebook. En términos sociológicos, y siguiendo a Erving Goffman, puede tomarse esta situación como una del tipo de “contacto mixto” en el que interactúan “normales” y “estigmatizados” en una “presencia física inmediata de ambos.” (1970: 23). Además, debo hacer notar que esta situación transcurrió históricamente en el marco de la incursión de las fuerzas de defensa israelíes sobre la Franja de Gaza en contra del Movimiento de Resistencia Islámico (Hamas). Esta operación militar, que fue dirigida a terminar con el lanzamiento de co-

26 Véase, también, Carrithers, M., Collins, S. y S. Lukes. (1985); Fortes, M. (1987).

hetes hacia Israel desde Gaza, alcanzó una notoria difusión mediática; y, por otro lado, dinamizó varias estrategias preventivas en todos los puntos de interés para la comunidad judía a nivel mundial.

Difícil situación la que acabo de vivir. La dificultad radica en la multiplicidad de lecturas a la que me lleva. Más o menos fue así: 19:30 horas paso a buscar a mi esposa, mi hijo y a mi sobrino por un negocio del barrio de Belgrano (Moldes y Blanco Encalada)... sigo caminando por Moldes y veo un hombre que me mira mal, miro para el costado y advierto que era el portero del templo (sinagoga) ubicado en Moldes al 2400. Sigo caminando antes de llegar a la esquina (aclaro que está lleno de comida y ropa kosher) me detengo... Doy media vuelta y el tipo seguía mirándome fijo como si yo le hubiese hecho algo. Se apura detrás mío y le advierte mi presencia a una señora que cierra el negocio (señora con peluca) y me quedan mirando, en actitud desafiante y pendenciera como si estuvieran en frente de un delincuente. Aclaro [que] estoy acostumbrado a que me miren porque uso barba y/o gorrito! El hombre con kipá que me siguió una cuadra, me hizo guardia (oficiando de policía) es un hombre bajo, morocho, barba corta, gordo, con ropa informal y kipa de lana tejida. Yo sé que esto es una pavada, no le doy más trascendencia de la que amerita, pero sentí la necesidad de contarlo (Buenos Aires, 13 de julio de 2014). Tá lleno de negocios de comida y ropa kosher me detengo... Doy media vuelta y el tipo seguía mirándome fijo como si yo lo hubiese hecho algo. Se apura detrás mío y le advierte mi presencia a una señora que cierra un negocio (señora con peluca) y me quedan mirando, en actitud desafiante y pendenciera como si estuvieran en frente de un delincuente. Aclaro estoy acostumbrado a que me miren por que uso barba y/o gorrito! El hombre con kipá que me siguió una cuadra, y me hizo guardia (oficiando de policía) es un hombre bajo, morocho, barba corta, gordo, con ropa informal y kipa de lana tejida. Yo sé que esto es una pavada, no le doy más trascendencia de la que amerita, pero sentí la necesidad de contarlo.

La persona social que mi amigo encarnó aquí para sus observadores ocasionales fue la figura tipificada de alguna forma de alteridad, portadora de lo que el mismo Goffman (1970) denominó una vez como “identidad deteriorada.” Los rasgos fenotípicos que en el imaginario de estos últimos lo adscribían a cierto grupo socio-religioso que usa “barba y/o gorrito” -i.e. “los musulmanes” como categoría genérica-, se transfor-

maron en los deícticos que supuestamente asignaban y certificaban su peligrosidad; y además alimentaban, a la mirada de aquéllos, una sospecha de amenaza potencial que derivaba en una (micro)violencia preventiva. Claro que el kipá de lana tejida era distinto del gorrito de mi amigo, por lo tanto, según el sistema clasificatorio de estas personas -aquello que para Douglas (1999) ordena los sentidos implícitos-, la reacción del cierre del negocio, la actitud persecutoria y la mirada desconfiada e indagatoria con que lo vieron estaban a sus ojos- más que justificadas. Lo que sucedió en esa cuadra fue sin duda para los participantes una experiencia más -y tal vez una más de entre otras similares- pero diría que, sobre todo y en una perspectiva más sociológica, fue un “hecho social”.

Hubo entre ellos una interacción de silencio, en tanto que durante esos instantes fluyeron sentidos de uno y otro lado que fueron no-declarados (i.e. implícitos) y que se manifestaron como los sobreentendidos entre los interlocutores aleatorios de un diálogo mudo. ¿Qué habría pasado si él hubiera decidido intentar ingresar al comercio o hablar directamente con su insistente perseguidor? ¿Cuál hubiera sido la reacción de ellos frente al portador del estigma? ¿Cómo se hubiera desenvuelto esa interacción? Al decir de Goffman:

[...] el individuo estigmatizado [aquí por causas religiosas] vacila a veces entre el retraimiento y la bravata, saltando de uno a otra, y poniendo así de manifiesto una modalidad fundamental, en la cual la interacción cara a cara puede volverse muy violenta (1970: 29).

En este caso puntual y en otros también seguramente, podríamos decir que la violencia implícita aún preserva, a diferencia de su opuesta -la violencia explícita-, el esquema de la sociabilidad que define el contrato social tácito entre los miembros de una sociedad. Es decir, posee aún una preocupación por mantener el orden de la interacción, el cual es compatible y coexiste sin embargo con la sospecha latente acerca del otro.

No digo que se trata de un hecho social porque haya involucrado a un número, aunque sea pequeño, de personas; ni tampoco porque las prácticas disuasivas originadas en la interpretación de la situación por parte de los actores hayan obedecido a sistemas clasificatorios que los

excedían a ellos mismos. Lo menciono porque, de acuerdo con datos recientes reunidos por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI, 2013: 100), los tipos de discriminación ligados a la religión y acontecidos en la vía pública ocupan el segundo lugar de importancia en la ciudad de Buenos Aires, después de la nacionalidad y la condición de migrante. Los datos aportados por este organismo corroboran, por otra parte, los resultados de otros estudios cualitativos que focalizaron la estigmatización mediática -como un espacio virtual de sociabilidad alterno al de la vía pública- sobre ciertas minorías religiosas.²⁷ En este orden, el informe del INADI destaca en especial las “prácticas discriminatorias hacia las cosmovisiones de los Pueblos Originarios, hacia diversas religiones como las africanistas y orientales, además de la existencia de antisemitismo e islamofobia” (INADI, 2013: 82). Sobre esta última, en especial, señala su asociación con sentidos negativos a causa de una vinculación implícita con el fundamentalismo islámico.

Los resultados muestran una importante cantidad de actos discriminatorios por razones religiosas, especialmente sobre las/los creyentes judíos, Testigos de Jehová, musulmanes y evangelistas. Por su parte, en el orden de las representaciones discriminatorias, las/los musulmanes registran los mayores niveles de rechazo, especialmente en las regiones de Cuyo y Patagonia. Los imaginarios estereotipantes que prevalecen sobre este colectivo se basan primordialmente en prejuicios relacionados con el “fundamentalismo” y el “terrorismo”. De esta forma, dado el bajo peso demográfico que tienen las/los musulmanes en nuestro país, los resultados de este informe dan cuenta del papel de los medios de comunicación, creando y/o difundiendo estigmatizaciones sobre las/los integrantes de este colectivo (INADI, 2013).

Esta mirada sobre lo islámico parece estar bastante extendida según lo marca el mismo estudio.

Los grupos con mayor identificación negativa son los gitanos y los musulmanes. Se puede deducir que la representación de ambas minorías

²⁷ Ver Frigerio, A. (1991); Frigerio, A. y A. Pedro Oro (1998); Frigerio, A. e Hilario Wyncarczyk (2008).

se basa en estereotipos y prejuicios. Es llamativa la forma en que se asienta esta cuestión en las regiones de la Patagonia, el NOA y Cuyo superando el 70% de las afirmaciones. En cambio, el AMBA es la única región del país donde se invierte la posición entre gitanos y musulmanes: se observa que en la actualidad se considera al musulmán como el otro por excelencia cuya religión resulta extraña; no ocurre esto con la arabidad que es distinguida por ser parte de nuestra cultura y cuya presencia forma parte de las raíces culturales en nuestro país (INADI, 2013: 103).

La razón principal de la violencia, y por lo tanto su fuerza primaria, procede del tránsito que experimenta un saber en torno a un otro -una alteridad percibida como radical- que se convierte en un sistema naturalizado del sentido común. Cuando el estigma como signo, así como su portador -como símbolo aglutinador de sentidos- mutan en algo que pertenece al orden natural de las cosas -condensado en un sistema simbólico más o menos ordenado de significaciones-, es decir, como algo dado de la realidad, la violencia se transforma en una modalidad viable y potencialmente probable de sociabilidad a la que los sujetos dan curso en situaciones en las que se encuentran frente a aquellos que definen como otros. La presencia de esta alteridad, entonces, puede ser condición necesaria para la emergencia de una estructura violenta de relación, pero no su condición suficiente. Este último requisito vendría dado por lo que podría entenderse como una suerte de cualidad extractiva del vínculo; es decir, aquello que se pretende lograr de dicha relación. Como anticipé más arriba, el estudio centrado sólo sobre el acto definido como violento muchas veces recae en interpretaciones sincrónicas que no superan analíticamente la dimensión coyuntural del acontecimiento en sí. Por eso existe una fuerte percepción sobre los usos instrumentales de la violencia entendida como un medio o un recurso para la obtención de un resultado concreto.²⁸ La violencia no está por fuera de las relaciones so-

28 Véase Wieviorka, M. (1999). Enfatizar el rasgo extractivo de la violencia por sobre el instrumental, como lo hago aquí, permite desplazar su valor como dispositivo de mediación (es decir, la violencia como medio para) a la finalidad que busca la estructura vincular que se instala con ella, o sea la meta última que se persigue en la elección de una cierta estrategia de relación con un otro. Esta apreciación es compatible con la concepción de violencia como incursión en el espacio ontológico del otro tal como lo referí en el apartado precedente.

ciales sino que, tal como lo estoy proponiendo, presenta una morfología sui generis propia que bien puede ser comparada con otras formas de relación. Son precisamente los momentos, las situaciones y sus sujetos (a lo que agregaría los imaginarios circulantes sobre estos mismos) los que determinan la aparición o no de una relación violenta.

Adoptar una visión procesual que tome ese evento fáctico como la culminación de un proceso, por el contrario, nos permitiría decir que en el flujo de la vida diaria aparecen momentos “disruptivos” que interrumpen el continuum diario, tales como aquellos que Victor Turner (1974) llamó “dramas sociales.” Por eso, tiendo a pensar que la violencia es un hito más -abstraído a posteriori a fin del análisis- en el fluir de una relación social que sin duda posee cualidades propias; pero que no la divorcian en absoluto del proceso estructural al que pertenece socio-genéticamente. Definir la violencia meramente como un medio o un recurso implica reproducir la perspectiva nativa, en cuanto que siempre la justifica (o la cuestiona) a partir de sus logros reales, deseados o potenciales. El enfoque del analista debe incorporarla, pero sin condicionarse a ella y abandonarla necesariamente en un punto para poder ser verdaderamente superadora. Esta misma violencia implícita, como lo ilustra el caso citado, también se da en el orden de los objetos. Veamos algunos ejemplos.

Violación de los objetos y semiótica del odio

En los años recientes, y a diferencia de otras épocas no muy lejanas, los medios de comunicación -en especial los de la prensa escrita- mostraron la violación a diferentes templos religiosos. Eso sucedió tanto en Buenos Aires como en otros lugares del país. Los actos de agresión a estos espacios apuntaron a sinagogas, iglesias católicas, templos metodistas y centros espiritistas, entre otros. Así sucedió, por ejemplo, con la Iglesia Evangélica Metodista de la ciudad de Rosario en septiembre de 2013, donde se quemaron partes del mobiliario como bancos, el piano y una parte de la biblioteca (“Tercer ataque contra un templo católico”, 2013), y libros relacionados con las actividades que llevaba adelante el Movimiento Ecuménico por

los Derechos Humanos en ese lugar (Mesa Directiva ADPH, 2013). Para el mismo período se había producido un evento -con importante cobertura mediática- de pintadas y destrucción material en la parroquia San Ignacio de Loyola, del cual resultaron responsabilizados alumnos del Colegio Nacional Buenos Aires.²⁹ Luego, también en la Capital Federal, durante el mes de noviembre del mismo año, hubo otro ataque al edificio histórico de la iglesia metodista donde se produjeron daños en su órgano y en el altar (Mesa Directiva APDH, 2013). También en ese mes, pero esta vez en una parroquia de Capilla del

Monte (provincia de Córdoba), el diario local La Voz afirmaba que la embestida “consistió en la quema del pórtico y un confesionario, el robo de imágenes sagradas de la nave principal y la rotura de un Cristo de tamaño natural; le arrancaron los brazos y la cabeza.” (“Capilla del Monte atribuyen grupo esotérico ataque templo”, 2013). La teoría local sobre la provocación atribuía la responsabilidad a algún “grupo esotérico,” según decía el mismo medio de prensa. La descripción de lo ocurrido por parte de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) hablaba de la “profanación al robarse el Santísimo, dos copones con las hostias consagradas y una custodia con la sagrada forma, además de ocasionar destrozos, romper una imagen de Cristo antiquísima e intentar incendiar un confesionario” (“Tercer ataque contra un templo católico”, 2013). El sacerdote de la parroquia, indicaba la nota, ya había denunciado un hecho anterior en el que unos “meses atrás desconocidos también quemaron la puerta del templo y banderas, prendieron fuego en la sacristía y defecaron en el altar” (“Capilla del Monte atribuyen grupo esotérico ataque templo”, 2013). Por otro lado, a fines de octubre de ese año, la catedral de Mar del Plata también resultó objeto de un ataque en el que “desconocidos utilizaron el altar como letrina y el mantel de la mesa de celebración ‘como elemento de aseo’, además de romper y robar reliquias de los santos que allí se veneran”

29 La parroquia de San Ignacio de Loyola está ubicada en el antiguo barrio de Montserrat de la Capital Federal, y es un importante monumento histórico que se remonta a la presencia de los jesuitas en el Río de la Plata a comienzos del siglo XVIII. Es adyacente al Colegio Nacional Buenos Aires, el cual representa una institución educativa de larga trayectoria histórica de nivel secundario por la que pasaron reconocidas figuras de la cultura y la política argentina.

(“Capilla del Monte atribuyen grupo esotérico ataque templo”, 2013). Resulta difícil pensar que estos incidentes no tengan un significado para quienes los llevaron a cabo así como, por supuesto, para quienes los padecieron. Un sentido que puede apelar a un etiquetamiento de las víctimas, una crítica a su condición social, religiosa, política, etc., pero que en todos los casos es impugnador. Es aquí donde puede decirse que, en general y tal como vengo señalando, en los estudios sobre la violencia existe una inclinación a privilegiar en el análisis los hechos concretos y las acciones que serían clasificables como “violentas”; menos frecuente parece la atención sobre las representaciones y las creencias que orientan tales actos. En esta dirección, cuando estos estudios encaran el plano de las ideas lo hacen focalizando las construcciones estigmatizantes de los grupos sociales que resultan ser objeto de agresiones a partir del tratamiento de los etiquetamientos, prejuicios, etc., que se imponen sobre ellos. Allí es justamente donde la religión comprendida -como dije antes- como un sistema sui generis de prácticas y creencias, tiene algo que aportar a fin de explicar cuáles son y cómo se construyen las motivaciones que orientan las acciones colectivas que derivan en hechos de violencia.

Ahora, volviendo a los incidentes descriptos, desafortunadamente no podemos conversar con quienes fueron los autores de tales actos, ni tampoco revelar sus verdaderas motivaciones más allá de las huellas materiales que dejaron. Contamos solo con estas improntas y con la mirada de quienes fueron sus víctimas para atrevernos a especular posibles interpretaciones sobre lo ocurrido. Estas marcas, que desde cierto lugar podemos comprender como los signos violentos de una impugnación proactiva, resultan significantes en relación a que la puesta exterior a la que responden y que se muestra a la observación puede responder a lógicas diferentes de significación. La violencia aleatoria subsumida bajo la descripción del “destrozo” -a la mirada de las víctimas- va, en muchas oportunidades, acompañada de una semántica sui generis que se inscribe en el orden de la comunicación. Esta última apela a una alegoría simbólica que descansa en imaginarios culturales bien establecidos en la sociedad. La primera sintetiza la emoción o el componente emotivo ligado a la violencia en sí; la segunda traduce la racionalidad de los victimarios y la construcción de

un canal explícito de interlocución con ellos. En todas las situaciones enumeradas, sin embargo, diría que obedecen a una lógica práctica que está dentro como fuera de los sujetos.

Si bien puede resultar innegable el hecho de que la violencia opere en ocasiones como un medio para -en la línea instrumental en la que la entendió Hannah Arendt (2005), por ejemplo-, se trata en todo caso de un medio que gana en la elección frente a otros no violentos igualmente posibles que, incluso, pueden poseer un idéntico valor instrumental. Ese éxito electivo viene dado por razones concretas que deben indagarse, y que aquí afirmo que tiene que ver más bien con redes más amplias de significación y de relación social. Esta elección estratégica y racional en el sistema de relaciones en cuestión no está divorciada de la percepción que se tenga de los sujetos que componen dicho entramado. De ahí que la violencia obtenga su razón de ser en el marco ideológico proporcionado por las representaciones de la alteridad. A causa de ello, por lo tanto, comprender un hecho de violencia requiere de una arqueología de una relación social compleja.

En este sentido, puede decirse que existe otro fenómeno que involucra a los objetos y que canaliza esa misma violencia; pero que remite al empleo de un lenguaje explícito basado en mensajes directos hacia las personas o instituciones que son el fin del ataque. En estos casos, los objetos o el entorno espacial que habitan se convierten en los medios en los que se inscriben leyendas que sirven de anclaje semiótico a lo que la violación de los objetos deja más abiertamente en una atmósfera de cierta ambigüedad. Un caso desafortunadamente repetido es el de las esvásticas en cementerios y templos judíos (“Aparecieron pintadas pro nazis”, 2004; “Río Cuarto: otra vez pintadas”, 2007; “Pintadas ‘nazis’ aparecen en local”, 2012; “Ataque a templo judío”, 2013); aunque en menor medida también lo ha sido en mezquitas y cementerios musulmanes (Profanaron 150 tumbas de un cementerio islámico”, 2002). Uno de los últimos casos de este tipo fueron las pintadas antisemitas en la Sinagoga Central Teófila L’Moisés en Basavilbaso (Entre Ríos), donde junto a cruces esvásticas aparecieron leyendas contra un abogado de la colectividad judía acusado de “sacachorros” (“Ataque neonazi a un templo judío”, 2014).

Es interesante resaltar que, pese a estos casos repartidos en la geografía nacional que tienen como protagonistas a diferentes religiosidades, “más de la mitad de la población (57%) sostiene que se discrimina poco y nada a las personas que pertenecen a las diversas minorías religiosas en Argentina,” (INADI, 2013: 102) en tanto que un 35% considera que existe una fuerte discriminación hacia las minorías religiosas (INADI, 2013). Por el contrario, sostiene el informe del INADI antes citado, cuando se observa hacia adentro de la experiencia y se consulta si se sufrió y/o presencié discriminación, pero por motivos religiosos, son las personas pertenecientes a la colectividad judía [57%] y musulmana [90%], los que en mayor medida experimentaron la discriminación por motivos religiosos más que por otros motivos (INADI, 2013: 104).

Estos últimos datos permiten encontrar un nexo entre las violencias ejercidas, mediante actos discriminatorios a miembros de ciertas adscripciones religiosas -como vimos en la primera parte-, con el mundo de los objetos vinculado con ellos. Y, por otra parte, tal como lo ejemplifica el ataque a sitios católicos, una relación que no pasa en todos los casos por una estrategia de discriminación sino también de impugnación política e institucional. Probablemente por eso “los encuestados de religión católica no destacan la discriminación por motivos religiosos por sobre otros tipos de discriminación.” (INADI, 2013). Las pintadas aparecidas en la parroquia de San Ignacio de Loyola hablaban de “Hipócritas” y de que “la única iglesia que ilumina es la que arde” (“El arzobispo de Buenos Aires vinculó el ataque a la Iglesia”, 2013). En estos casos, la violación de los objetos sucede mediante la desacralización de los mismos a través de un acto de secularización instantánea; por lo tanto, lo que resulta prohibido por su condición sagrada para los fieles, es transgredido a través de un evento súbito de violación. Hay, en consecuencia, una dimensión comunicativa o semiótica de la violencia que no sólo semantiza su uso instrumental; también muestra el juego de poderes en el tejido social en el que se manifiesta. Este no siempre es del todo evidente, así como tampoco lo son las tramas de significado que confieren racionalidad a la violencia como forma de relación social. Entonces, lo implícito estaría dado por dos aspectos principales: por un lado, por los sentidos que circulan en torno a la alteridad y las modalidades en las que debe ser tratada; y, por el otro, por las redes de personas por las que circulan

concomitantemente dichos significados definiendo -al decir de Bruno Latour (2005)- alguna suerte de asociación.

En suma, la violencia explícita contra los objetos refleja una violencia implícita contra los sujetos. Eso sucede a causa de que, me atrevería a decir, la ira sobre los objetos constituye en sí misma una suerte de reflexión sobre los sujetos. Las presencias objetivas metaforizan las ausencias subjetivas. Los objetos presentes se transforman en las metáforas materiales de los sujetos ausentes. Por esta razón, encuentro en muchos de los actos de violencia dirigidos hacia espacios sagrados una importante dimensión comunicativa que enlaza ausencias y presencias a través de un mensaje de odio hacia lo que se concibe como -en una o más dimensiones (e.g. religiosa, ideológica, social, etc.)- una alteridad radical. Sea que tome una forma lisa y llanamente lingüística mediante la escritura de una leyenda o un mensaje directo para los interlocutores que son el objeto de la agresión, o un tono más evocativo a través de símbolos o grafías de carácter icónico, la materialidad es el lienzo sobre el que se inscribe una relación social. En este caso, la ausencia directa de una situación interaccional real se presenta bajo las características de una interacción diferida mediada por el objeto. La violencia objetual es mofa e impugnación de lo sagrado por medio de la violación o inversión de los sentidos, pero su uso no es sólo recurso sino indicio de una relación estructural.

Conclusión

En los casos aquí analizados, más que como ideología legitimadora de la violencia, la religión se presentó como el deíctico clasificatorio de una alteridad impugnada por diferentes razones. La violencia, como cualquier otro tipo de relación social, encuentra su razón de ser en las representaciones acerca del otro. Por eso, difícilmente pueda haber violencia en una acción sin que tampoco ella pueda estar presente al nivel de la representación. Esta afirmación, más que establecer una cronología de sucesión, apunta a señalar una articulación dialéctica que constituye la forma de intercambio social con un otro. La violencia, por lo tanto, habita igualmente el mundo de las representaciones; por lo cual los sentidos im-

plícitos y los imaginarios sobre la alteridad cobran un valor fundamental. Ambas dimensiones relativas a prácticas y creencias, tal como sucede en la religión, integran la violencia como hecho social total. Dicho de otra forma, la violencia resulta racional en el marco ideológico proporcionado por las representaciones sobre la alteridad; ella sólo puede existir como una acción lógica dentro de un sistema simbólico que le confiere coherencia y legitimidad como posibilidad de relación social con la alteridad y, eventualmente incluso, con una mismidad que coyunturalmente pueda mudar provisoriamente en alteridad.

Mi pregunta en este breve ensayo fue acerca de qué es lo que conecta estas formas de violencia relacionadas con los sujetos y con los objetos; incluso, sobre qué las asocia con otras formas o ámbitos en los que la violencia puede ejercerse. Para comprender los nexos entre violencia y religión me basé en una apropiación de los estudios sobre la llamada religión invisible para dialogar con la violencia en esos mismos términos, por un lado, y en el valor cognitivo de los significados implícitos que están por detrás de las acciones de los sujetos, por otro lado. Anticipé que entiendo esta violencia implícita como una que excluye dentro de su marco de aceptabilidad lo que considera extraño, repugnante, peligroso o simplemente diferente. Asimismo, en una perspectiva macro social, esta violencia resulta ser la cómplice silenciosa de una estructura subterránea de hegemonía que organiza cierto espectro de las relaciones sociales cotidianas en la sociedad. De ahí mi énfasis sobre la importancia de atenuar la seducción que ejerce lo empírico -es decir, aquello que nos es directamente dado a observar de la violencia de modo explícito-, para establecer sus lógicas abstractas de operación en el plano de la interacción. Para entender la violencia es necesario entonces salir de inmediato del acto violento en sí, aunque considerándolo primariamente como un hecho social total, para analizar luego la genealogía de las relaciones entre los actores, así como la arqueología de las significaciones que orientan las interacciones entre mismidad y alteridad, en la coyuntura específica de la situación considerada de una asociación singular.

En este sentido, destacué el punto de que la violencia no puede ser considerada como un mero recurso, dado que no se invoca de manera indiscriminada con cualquier persona ni en situaciones aleatorias,

sino que, por el contrario, surge como mecanismo de interacción específico en momentos concretos y con sujetos determinados. Si bien eso puede no excluir un posible empleo instrumental de la violencia, entiendo que este rasgo apunta a una relación social virtual que ya vincula víctimas y victimarios de un modo específico aun antes de la interacción real. La prefiguración imaginaria del otro anticipa la forma de relación con él; así, la violencia se exhibe no como el medio para obtener algo sino como el vehículo de una relación extractiva mediante la incursión en la ontología de alguien que se construye como alteridad. Por esta razón, no puede ser recurso si antes no es en sí una relación social imaginada; lo cual no puede acontecer si primero no se ordena sobre la base de representaciones colectivas acerca de la(s) alteridad(es), o al menos de qué o quiénes serían objetos de una tal construcción. Es en este punto donde la arista comunicativa -i.e. lo implícito según Douglas (1999)- de los actos violentos se vuelve clave. Los objetos destruidos devienen en los significantes de un imaginario que componen e invisten al otro de significados negativos. La confirmación del vínculo entre violencia a sujetos y objetos, en virtud de lo expuesto a partir de los ejemplos, viene dada por el hecho de que la acción contra estos últimos solo aparece cuando metaforizan a los primeros. Así, el rol metafórico puede ser cubierto tanto por los objetos como por los sujetos cuando se transforman en símbolos que apelan a una institución que es el objetivo mismo de una impugnación. En este caso, la relación muda del sujeto individual, quien puede ser un completo desconocido pero identificado con una persona social conocida, a una relación con dicha institución. La interacción cotidiana, ámbito en el que se desarrolla mayormente la violencia implícita de la que hablo, acontece en dos registros: uno es el de las individualidades donde se juegan las relaciones y conocimientos previos sobre el otro; el otro es el de las personas sociales que participan del encuentro interaccional, el cual ya es impersonal y remite a la incorporación de sistemas clasificatorios de representación de una alteridad particular. De ahí que la noción de persona sea tan importante en el juego de las interacciones sociales y en el proceso simbólico que acompaña a la violencia como forma de relación social.

Bibliografía

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Bourdieu, P. (1979). Symbolic power, *Critique of Anthropology*, vol. 4, nº 77, pp. 77-85.

Carozzi, M. J. y E. Martín (2008). "Presentación. Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina", en *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, vol. 10, pp. 9-16.

Carrithers, M., Collins, S. y S. Lukes. (1985). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavanaugh, W. T. (2007). "Does Religion Cause Violence? Behind the common question lies a morass of unclear thinking", *Harvard Divinity Bulletin, Spring/Summer*, vol. 35, nº 2-3.

Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas, en *Revista Cultura y Religión*, vol. VII, nº 1, enero-junio, pp.10-29.

Das, V. (2008). "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", en *Cuadernos de Antropología Social*, nº 27, pp. 19-52.

Douglas, M. (1999). *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. Londres y Nueva York, Taylor & Francis Routledge. P. VII.

Fassin, D. (2011). "The Trace: Violence, Truth, and the Politics of the Body", en *Social Research*, vol. 78, nº 2, pp. 281-298.

---- (2013). *Enforcing Order. An Ethnography of Urban Policing*, Cambridge: Polity Press.

Taussig, M. (1997). *The Magic of the State*, New York: Routledge.

Fortes, M. (1987). *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Friedman, J. (ed.) (2003) *Globalization, the State, and Violence*, Walnut Creek, Altamira Press.

Nagengast, C. (1994). "Violence, Terror, and the Crisis of the State", en *Annual Review of Anthropology*, nº 23, pp. 109-136.

Frigerio, A. (1991). "La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires", en *Revista de Antropología* 10: 22-33.

---- (1993). "La invasión de las Sectas: El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina", en *Sociedad y Religión* 10-11: 32-69.

Frigerio, A. y Oro, P. A. (1998). "'Sectas satánicas' en el Mercosur: Un estudio comparativo de la construcción de la desviación religiosa en Argentina y Brasil", en *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150.

Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", en *Sociedade e Estado* 23(2): 227-260.

Garriga Zucal, J. y G. Noel. (2010) "Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso", en *Publicar*, nº 9, pp. 97-121.

Geertz, C. (1987). *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.

Girard, R. (1986). *El Chivo Expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1991). En Winkin, Y. (comp.). *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós. Pp. 169-205.
- (2011). *Ritual de Interação. Ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- INADI (2013), *Mapa Nacional de la Discriminación. Segunda Serie de Estadísticas sobre Discriminación en Argentina*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Kimball, C. (2008). *When Religion Becomes Evil*, HarperCollins e-books.
- Knoblauch, H. (2003). Europe and Invisible Religion, en *Social Compass*, vol. 50, nº 3, pp. 267-274.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- Lincoln, B. (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago: University of Chicago Press.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Luckmann, T. (1973). *La Religión Invisible*. Buenos Aires: Ediciones Sígueme.
- Ludueña, G. A. (2012). “La noción de imaginación en los estudios sociales dereligión”, en *Horizontes Antropológicos*, año 18, nº 37, pp. 285-306.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- (1979). “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del ‘yo’”, en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos. Pp. 307-333.
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Mesa Directiva APDH (1 de octubre de 2013). Recuperado en <http://www.apdh-argentina.org.ar/node/303>.

Mesa Directiva APDH (13 de noviembre de 2013). Recuperado en [http://www.apdh-argentina.org.ar/Ataque a la Iglesia Metodista de la Ciudad de Buenos Aires](http://www.apdh-argentina.org.ar/Ataque%20a%20la%20Iglesia%20Metodista%20de%20la%20Ciudad%20de%20Buenos%20Aires).

Murphy, A. R. (ed.). (2011). *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Malden & Oxford, Wiley-Blackwell.

Morello, G. (2003) *Cristianismo y revolución*. Córdoba: Thesys.

Romero, L. A. (2007) “La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión”, en Anne Pérotin-Dumon (dir.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.

Ruderer, S. (2010) “Religión y violencia en Argentina y Chile. Una cuestión de legitimación”, en *Vitral Monográfico*, n°2, pp. 83-120.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Wieviorka, M. (1999) La violencia: destrucción y constitución del sujeto, en *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 15, n° 1-2, pp. 239-248.

Aparecieron pintadas pro nazis en un cementerio judío (15 de noviembre de 2004). Infobae. Recuperado en <http://www.infobae.com/2004/11/15/151968-aparecieron-pintadas-pro-nazis-un-cementerio-judio>.

Ataque a templo judío (26 de julio de 2013). *Tiempo Argentino*. Recuperado en <http://tiempo.infonews.com/nota/49749/ataque-a-templo-judio>.

Ataque neonazi a un templo judío en Basavilbaso (27 de junio de 2014). *Diario Registrado*. Recuperado en <http://www.diarioregistrado.com/sociedad/95964-ataque-neonazi-a-un-templo-judio-en-basavilbaso.html>.

Capilla del Monte. Atribuyen a grupo esotérico ataque a un templo (12 de noviembre de 2013). La Voz. Recuperado en <http://www.lavoz.com.ar/regionales/capilla-del-monte-atribuyen-grupo-esoterico-ataque-templo>.

El arzobispo de Buenos Aires vinculó el ataque a la iglesia con 'una vieja gramática de la intolerancia' (3 de octubre de 2013). La Nación. Recuperado en <http://www.lanacion.com.ar/1625699-el-arzobispo-de-buenos-aires-vinculo-el-ataque-a-la-iglesia-con-una-vieja-gramatica-de-la-in>.

Profanaron 150 tumbas de un cementerio islámico en La Tablada (15 de julio de 2002). INFOBAE. Recuperado en <http://www.infobae.com/2002/07/15/10078-prof-anaron-150-tumbas-un-cementerio-islamico-la-tablada>.

Pintadas 'nazis' aparecen en el local israelita en Río IV (10 de diciembre de 2012). La Mañana de Córdoba. Recuperado en http://www.lmcordoba.com.ar/nota/113933_pintadas-nazis-aparecen-en-local-israelita-en-rio-iv.

Río Cuarto: otra vez, pintadas nazis en el cementerio israelita (20 de septiembre de 2007). La Voz. Recuperado en http://archivo.lavoz.com.ar/nota.asp?nota_id=116478.

Tercer ataque contra un templo católico en un mes y medio (12 de noviembre de 2013). Agencia Informativa Católica Argentina. Recuperado en <http://www.aica.org/9375-tercer-ataque-contra-un-templo-catolico-en-mes-medio.html>

ESCRITO EN EL CUERPO: LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA EN ALGUNAS FICCIONES CONTEMPORÁNEAS

María Stegmayer

Una literatura no especulativa, sin ideas, sin afirmaciones ni negaciones, sin dudas, sin pretensiones de guía, ni a favor ni en contra, sólo un ojo que busca los elementos tangibles y no los juzga sino que los expone fríamente, arqueología del facsímil y por lo mismo arqueología de la fotocopidora.

Roberto Bolaño

Modos de la pregunta

En las ficciones que me propongo abordar la pregunta por la violencia –tema de estas jornadas–, ésta se enlaza a otra que concierne a los afectos y que podría enunciarse así: ¿Qué afectos son convocados en y por un cierto orden del discurso? Quisiera articular estas preguntas a la lectura de una serie de novelas, relatos y nouvelles, todas ellas escritas en los últimos veinte años, es decir, inmersas en esa temporalidad de pasaje que podría nombrarse como el fin o el cambio de siglos y en la que, sin duda, seguimos implicados. Me pregunto entonces con este recorte entre manos: ¿qué violencias o qué de la violencia –en su forma de atravesar el cuerpo pero también en sus formas de insistir en un corpus textual– resuena en los textos que firman Busqued, Casas, Rejtman, Alemián, Muslip, Catón... y podríamos seguir acumulando nombres a esta serie de vecindades posibles.

En cuanto a los afectos -las pasiones del cuerpo y del alma- el tema se remonta muy lejos en la historia del pensamiento occidental. De los estoicos a Santo Tomás, pasando por Spinoza, Pascal y Kierkegaard, la cuestión encontrará a inicios del siglo XX -de la mano del psicoanálisis- un nuevo espacio de resonancia. Será Jacques Lacan, en un diálogo productivo y tenso a la vez con los diversos ismos de la época quien

proponga, en su relectura de Freud, una interpretación de los afectos atada indisolublemente a la cuestión del lenguaje. No hay para Lacan experiencia del cuerpo que no esté afectada por el discurso ni afecto que no esté atravesado por la lógica del significante. El sujeto emerge así de entre dos opacidades estructurales y estructurantes: es síntoma de una configuración absolutamente singular –su inconsciente–y sujeto a la vez de una realidad histórica y social concreta. Así planteada, la pregunta por los afectos nos lleva a caracterizar una economía pulsional –una relación entre cuerpo, deseo y goce– en la que la angustia, la melancolía, el miedo o la euforia exigen leerse, también, como los modos sintomáticos en que despunta el malestar en la cultura bajo el capitalismo contemporáneo. Un mal-estar como figura que convoca, de la mano de lo Unheimlich freudiano, una extrañeza inquietante, un estar fuera del hogar, pero también la cualidad de lo que es perturbador, un poco espantoso, a la vez íntimo y terrible, y que se instala como desajuste escalofriante o como presencia extranjera en lo más próximo, deshaciendo la ilusión del ser como adecuación imperturbable a un sí (mismo). Tal vez una primera cuestión a remarcar es el hecho de que la angustia, entre los afectos mencionados, no deja de insistir –es el abismo que los relatos bordean insidiosamente– pero se nombra poco: se enlaza, antes bien, con la imposibilidad de nombrar. No extraña entonces que las narrativas dominantes de un orden cuyos imperativos se ciernen violentamente sobre los sujetos acabe por borrarla, poniendo en su lugar otros signos o máscaras: ataques de pánico, estrés, bipolaridad, trastornos de ansiedad, conductas compulsivas, depresión, por citar el lenguaje psiquiatrizante que ostenta entre los saberes de esta hora el monopolio de la nominación. Si no se puede hablar de la angustia es quizá porque hablar de ella es destapar nuestra relación con la finitud y con la muerte. Los personajes que pueblan estas ficciones no hablan de la angustia ni piensan en ella: simplemente viven sus consecuencias en escenas miniaturizadas de autocontemplación. Una suerte de (mal) estar que ha perdido la noción de un hacer y que se debate en la repetición mortífera de un ciclo sufriente siempre recomenzado.

La era de los nervios

En los ochenta, se hablaba de surmenage. En los primeros noventa se padecía estrés crónico. La llegada de los dos mil fue coronada por la multiplicación del panic attack, y éste último casi pareció conjurar la babelización creciente de los trastornos del alma. En una de las nouvelles de Catón, incluida en *Ya no salimos*, la que lleva el título del volumen, dice la protagonista del relato:

*Con tantos movimientos me volvió el pánico. La llamé a la pedia-
tra, que se vino el domingo a la tarde hasta casa y me cambió los
Trankinal por el Rivotril. Me puse muy nerviosa. Estaba Esteban y
a cada rato le preguntaba cosas sobre los efectos del éxtasis. Mu-
darse estresa (2010:29).*

Si nos fijamos en el tono del largo monólogo por el que se desliza la voz maniaca e infantil de la protagonista de este primer relato, no llama la atención que quien le da los ansiolíticos sea la pediatra de sus hijos, a quien esta mujer convierte en dealer a su medida. Si antes ese “salir” a buscar drogas podía ser un modo de la aventura de coquetear con el margen, en este relato de encierro y frustración no es un dato menor que las sustancias sean pedidas a domicilio. Sin dejar de ser exasperante, hundida en sus pequeños tormentos domésticos, esta voz tan finamente delineada por Catón -en su lenguaje, sus aspiraciones y su cortedad de miras- nos ofrece un catálogo de señas y alusiones a esos modos en que la angustia se disfraza de ciclotimia en los pasajes abruptos de un estado de ánimo a otro: de la depresión a la euforia, del aburrimiento al éxtasis, de la risa al pánico que experimenta esta madre treintañera cada vez que constata con horror que ya no tiene veinte. Son muchas las ficciones que hacen de esta cuestión del paso de un estado a otro una contradicción solo aparente que marca la coexistencia paradójica de una necesidad de quietud y una búsqueda constante de excitación. Como leemos en otra novela, *Plaza Irlanda*, de Eduardo Muslip:

*...las diversas cajas con pastillas de Helena parecen formar una
pequeña ciudad deshabitada. Valium, ataraxone, dormicum, xanax.
(...) La promesa de un mundo sin angustia, sin sufrimiento, sin an-
siedades, sin frustraciones, sin vejez. El conjunto de nombres es de*

por sí una promesa del paraíso. No me acuerdo qué efecto produce el ataraxone, pero sí que Helena me había explicado que la ataraxia, para los romanos o para los griegos, era un estado de contemplación apacible del mundo, sin la perturbación de ninguna intensidad emocional. Qué extrañas fantasías las de los que ponen los nombres a los remedios. Helena quería vivir con intensidad, y también quería el fin de la intensidad, y mirar apaciblemente el mundo (2005: 75-76).

En esta, como en otras novelas del período, el cuerpo se escribe como el locus de una enfermedad sin nombre³⁰, es la clave sensible de la inminencia de un derrumbe silencioso que lleva al afectado al autodiagnóstico obsesivo -soy una “partícula de polvo”, dice el narrador de Muslip, una “musaraña fracturada”, replica el de Alemián, en *Intentaré ser breve* (2000). Sitio sitiado de la angustiante perplejidad de lo automático, el cuerpo se arrastra en ciclos repetidos cuyos ingredientes se enumeran con nitidez en este pasaje de *Semana* (año), de Sebastián Martínez Daniell:

Pero así es la vida del desocupado de clase media con tendencia a la abulia. Uno se despierta, se deprime y vuelve a la cama. Lee un poco, hace un par de llamados y se vuelve a acostar. Cuando comienza a atardecer sale a la calle, desentumece las piernas, recorre librerías y no compra nada porque no tiene con qué. Me voy a casa. Mejor me voy a casa. Mira la cartelera del cine, se tiente y saca su entrada. En medio de la película, se deprime nuevamente ante la posibilidad de que el día ya esté perdido. Termina de ver la película y cavila sobre la posibilidad de que el ocio pueda transformarse en un bien de cambio, en una mercancía. Todas esas esperanzas se disipan con facilidad y sobreviene una tercera depresión. Re-

30 El incurable, dice Clément Rosset a propósito de esta figura, es quien tiene clara percepción de la insignificancia. En ese sentido, el incurable está más desahuciado que el desahuciado ordinario: “el desahuciado es el hombre atacado por una enfermedad para la que no hay remedio. El incurable es diferente: atacado por una enfermedad para la que hay excelentes remedios, pero remedios cuya administración, sin embargo, por razones bastante misteriosas en su caso, resulta ineficaz (2004: 82)”. Habría que ver hasta qué punto esta figura del incurable –más allá de las diferencias de trama, tono y registro narrativo– hace que la serie heterogénea de ficciones interrogadas establezcan entre sí puntos de contacto, hablen un posible lenguaje común. Asociada a lo irremediable, pero con una entidad difusa y poco apta para el encasillamiento, la presencia de un “mal” sin nombre preciso que afecta la “salud” de los protagonistas.

gresa al hogar, verifica si alguno de los amigos todavía está despierto y despierta a alguno que ya estaba dormido. Charla un rato y se desvela (...) Y el sueño necesita dinero. Entonces uno gasta; gasta en ropa, en literatura, en comida a domicilio, gasta en pornografía o directamente en prostitución. Es entonces que uno se endeuda. Endeudarse no es grave, pero los acreedores no piensan lo mismo. Y es por eso que nos recuerdan que somos deudores y la cuarta depresión ya es irreversible. Se instala y se transforma en pesadillas y en estupidez (32).

O, para llevar esta enumeración a una condensación extrema, el sujeto se transforma en un desnudo circuito fisiológico: “Yo estoy, desde hace meses, hundido en el ocio. Como, cago, duermo; soy una biología que no tiene rumbo”, dice el personaje de Ocio (Casas, 2005: 9). Estas formas recurrentes en que la angustia, en tanto afecto de la destitución subjetiva, despunta en estas ficciones resultan indisolubles, entonces, de un silencioso desastre doméstico que pone a los cuerpos -de diversas formas arruinados, perturbados, detenidos, trastornados- en primer plano. Pero podría decirse que quienes se embarcan en tentativas que se saben fracasadas desde un comienzo, abren un espacio que toca, que busca conmover -a veces con genial ironía- el hueso más duro de una época en que cierta locura supone, más bien, cierto grado de oscura lucidez.

Dice, por ejemplo, un personaje de Rejtman:

Dormí sin sueños. No más de tres horas, porque a eso de las nueve los obreros de la obra de al lado empezaron a picar ladrillo y eso me despertó. (...) Desayuné y me tomé un Lexotanil. Como no pasaba nada, me tomé otro y media hora después otro más. Me levanté de la cama y comí galletitas de agua. Entonces dormí diecisiete horas seguidas. Me duché, sonó el teléfono mientras estaba en la ducha, salí a la calle a comprar el diario pero no había porque era feriado. Me senté en una plaza, en el único banco libre que quedaba. Una moto se detuvo a mi izquierda. El humo del escape me hizo toser un poco. Me sentí millonario; lleno de sensaciones (2007: 72-73).

31 Algo así como la voluntad de “percibir algo, lo que fuere, sin preocuparse de la calidad, sustituye a la felicidad porque la omnipotente cuantificación ha eliminado la posibilidad de la percepción misma (Adorno, 2004: 245)”.

Buscar experiencias para matar el tiempo es una constante en los personajes de Rejtman. La televisión intermitente, puro “ruido de fondo”, aparece replicando la insignificancia -incluso hasta el absurdo- de esas mismas experiencias perseguidas³¹.

Experiencias que resultan indisociables del insomnio, del sueño inducido por pastillas, de la pesadilla, la avidez de aventura o la desconexión anestesiada, y que aciertan a exponer la textura de lo cotidiano de una época, dada a leer en la superficie de lo escrito.

Como un flashback del encierro que corona el fin de las salidas para la narradora del primer relato de Catón, libro que se cierra con la historia de un abogado pasado de deudas y cocaína, “Noches del yacaré”, el relato del medio, narra, por decirlo así, las escenas de juventud que anteceden a la “resaca” de los perdedores de una era que pregonó el éxito o la muerte. En este segundo texto, la narración avanza por fragmentos cortos titulados Once, Exámenes, La Nave, Filosofía, Punk, y así. Estas viñetas, micro-relatos que se suceden sin orden ni jerarquía y que en muchos casos se bastan a sí mismos en su perfecta condensación de algún episodio, diálogo o epifanía son también, al mismo tiempo, piezas que se ubican en un tablero o cruces en un mapa bien concreto. El territorio por el que se mueven los personajes, circuito alternativo de recitales de poesía y bandas de rock, de bares, esquina, pizzerías y ciclos literarios, una suerte de under distante de la movida más típicamente “careta” que describe el primer relato, evoca otras facetas de la noche porteña de finales de los noventa. Como instantáneas que van componiendo la temporalidad lisa de lo cotidiano, uno se desliza por la trama fragmentaria de esta segunda nouvelle como siendo testigo de fotos tomadas al descuido³². Este segundo relato de Catón tiene algo de archivo: están los sitios, los recorridos, los lenguajes, los modos del consumo. Una cartografía de la amistad, la fiesta y la noche que asume la forma de la cofradía, la jerga, la tribu de poetas; nada de esto aparece en los cuentos de Rejtman, por ejemplo. El

32 Alan Pauls, a propósito de la obra de Nan Goldin, dice algo que resuena en esta idea: “viendo las fotos de Goldin no vemos exactamente obras de arte: vemos el paisaje, el campo de pruebas y el devenir de una forma de vida para la cual el soporte de celuloide, el marco o la luz del flash son alimentos tan imprescindibles como el oxígeno o la comida (Pauls, 2012: 15)”

archivo rejtmiano, muy distinto, documenta el deambular errático por una ciudad distinta de la de Catón, departamentos de clase media, balnearios bonaerenses y quintas alquiladas para pasar el verano en las que aparece de fondo algo de la asfixia familiar y de la torpeza o el absurdo de los vínculos. De ahí que la comunidad (sea la amistad, la familia o el puro azar de los encuentros) aparezca en estas ficciones bajo la idea de la pérdida y del exceso al mismo tiempo, bajo el signo de los restos de una experiencia esquivada y mal hilvanada, como un modo de relación con lo que hay, quizá como pregunta abierta por la politicidad nunca garantizada de una memoria común. Este espacio del exceso se manifiesta en una voluntad, a veces bizarra, de documentar, de archivar, de catalogar o coleccionar que puede leerse en las novelas analizadas pero que lejos de resolverse en una acumulación convive, al mismo tiempo, con una suerte de fuerza informe que se opone a la voluntad productiva o autosatisfecha del archivo transparente para hacerla fracasar. En otros términos, para desarmarlo y volver a exponerlo como materia opaca haciendo visible en esa oscilación “la disparidad radical que afecta a la consistencia del tiempo y pone al desnudo las fibras heterogéneas y un poco dementes de que está compuesto eso que llamamos pasado, presente, futuro”. (Pauls, 2012)

Dos citas:

Estamos bajo una guerra abstracta, fría. Es como el efecto de esas bombas que pueden destruir toda la vida de una ciudad sin tocar un

solo edificio, dejando la vajilla intacta y el café caliente. Uno puede ver desde el cielo –o desde lejos a la ciudad. Pero no hay vida. Cuando pasen los años, nos van a tener que reconocer por la dentadura (Casas, 2005).

¡Si finalmente nada se derrumbó, o lo hizo en silencio, de modo tal que al primero que arrastró la caída fue a mí, porque a pesar del esfuerzo no pude descifrar su manifestación...! (Alemián, 2000).

En las novelas breves de Casas, Muslip y Alemián, la experiencia del duelo y la melancolía se recorta en espacios mínimos, se vincula al derroche del tiempo, a la fugacidad de la vida, a lo que no perdura, al registro singular de los objetos y las afecciones que producen, en los sujetos, débiles estallidos, pequeñas fluctuaciones que sacuden por un momen-

to la superficie lisa de lo cotidiano introduciendo algo de lo siniestro en lo que se experimenta como un derrumbe o una caída en sordina.

Así, el personaje de Casas dice estar, “desde hace meses, hundido en el ocio (2005: 9)”. El ocio se anuda a la deriva revelando una crisis y una ruptura con el principio mismo de la morada. Lejos del interior cálido que ampara de las inclemencias del afuera en estas novelas la intemperie³³ se ha vuelto regla y condición: los espacios, apenas frágiles refugios. La guerra abstracta y fría aludida en el primero de los epígrafes remite a la ciudad, pero también a la casa, la pieza o el propio cuerpo vuelto trinchera, fortaleza amurallada o escondite.³⁴ Una incomodidad con y en el lugar -en todos los sentidos que pueden caberle a esta palabra y un perturbador extrañamiento de lo cotidiano se tensa puntualmente en cada uno de estos relatos. Los sujetos de la ficción están de paso, en situación permanentemente provisoria. Viven una suerte de estado de abandono. Han perdido algo y llevan en el cuerpo las marcas del despojo. Sus voces, pero también los espacios que transitan -lisos, degradados, sin brillo- asumen, por momentos, una tonalidad fantasmal. Como si habitaran una temporalidad póstuma, los solitarios protagonistas de estas ficciones parecen abrirse al abismo de una catástrofe que no reviste, sin embargo, perfiles espectaculares. La mayoría de las veces, el desastre no es objeto de descripción sino que impregna toda la atmósfera. Y sin embargo, no hay signos de horror expresionista en esta forma del colapso, no hay gran relato de la catástrofe ni devenir mítico de las ruinas. La ruina está asociada a lo trivial e invita a preguntarse qué tipo de tensión se aloja en lo trillado. Se trata de un desastre informe, acontecido y permanente, de una violencia que, por así decir, no hace ruido. En ausencia de ribetes trágicos se desgrana una tristeza muda, la melancolía gris de los miserables, de los que no se acomodan al mundo ni a sus limitaciones, pero siguen ahí, como eclipsados. El duelo, el ocio y la melancolía que sigue a la

33 En torno de esta idea como metáfora de la crisis de 2001 giran, precisamente, las novelas *La intemperie*, de Gabriela Massuh (2008) y *El año del desierto*, de Pedro Mairal (2005).

34 La guerra es, ante todo, ese proceso material de conversión de los hombres -de los cuerpos- en cosas. En un marco de guerra, el cuerpo se convierte en instrumento, útil o desechable al mismo tiempo.

pérdida hilvanan la frágil consistencia del mundo prosaico de los que sobreviven a la lisura de los días iguales revelando, en cada una de las novelas, las marcas de una afectividad peculiar. En ellas la tristeza se compone con el tedio y a veces también con un sórdido y profundo aislamiento existencial. La lisura y el aislamiento nos remiten tanto al desierto como a la isla. Al respecto señalaba Derrida que:

...– la configuración de una isla siempre es obsesiva, obsidional: vivir en una isla es vivir en un refugio, ciertamente, pero en un refugio sitiado, un refugio en el que el refugiado se refugia como en una plaza fuerte sitiada, obsesiva, hostigada desde afuera y desde adentro–, un terror obsesivo pues, que interpretábamos como el doble y único movimiento de un deseo aterrorizado o de un pánico fascinado por el deseo de ser engullido vivo o enterrado vivo... (2011: 132).

Teniendo en cuenta estas coordenadas, la Buenos Aires de fin de milenio es producida como territorio de catástrofe: la ciudad misma se constituye como ese adentro/afuera, como el vientre poroso del animal feroz o el caníbal hambriento. Desde este punto de vista, la espacialidad urbana como ámbito de experiencia encuentra en los imaginarios del desastre, del fin³⁵ o de la muerte en vida un modo de interrogar los efectos de la serie de transformaciones que tuvieron lugar durante una década de despojo neoliberal. Las novelas consideradas abordan esta cuestión a partir de la exploración del impacto que dicha reconfiguración tuvo -y tiene aún- sobre la experiencia espacio-temporal, sobre la naturaleza de los vínculos y sobre la propia condición del relato como superficie de inscripción de una memoria amenazada³⁶. En este sentido, al visibilizar restos deshilachados de experiencia, las novelas interrogan la posibilidad vinculante que se cifra en la narración en tanto recuerdo de lo que fuera desmembrado. Un impulso cartográfico mueve a los personajes al mapeo obsesivo de sus propias trincheras –la descripción densa o el inventario como modos de hacer ver a partir de un trabajo de acumulación, selección y montaje– un territorio interno y externo en estado de

35 La caracterización del posmodernismo como “...un milenarismo de signo inverso, en que las premoniciones catastróficas o redentoras del futuro han sido remplazadas por la sensación del fin de esto o aquello...” se encuentra revisada en Jameson (1991).

36 El relato mismo se deja ver como campo arrasado, agujereado.

desmoronamiento. En esta línea, si bien las novelas construyen la trama del desastre a partir de la puesta en foco de las vicisitudes implicadas en relaciones interpersonales y vínculos emocionales –la desintegración familiar, el duelo que sucede a la muerte de un ser querido, el fracaso amoroso, la infancia perdida, etc.– todas postulan al mismo tiempo, y no como simple telón de fondo de uno o más “conflictos psicológicos”, la patente objetividad de un mundo en ruinas, un paisaje deshidratado que se desentiende de cualquier modo de exuberancia.

Ruinas que carecen de la dignidad “trágica” que caracterizaría a la ruina como tal y que, aún si son nombradas así –como cuando nos referimos a un hombre o a una habitación “en ruinas”– producen un efecto distinto. Triste, dirá Simmel, antes que trágico es “el desasosiego a menudo insoportable que suscita en nosotros la visión de lugares de los que ha desertado la vida y que, sin embargo, continúan sirviendo como escenarios de una vida” (2002b: 185). Soledad y condena, brutalidad y decadencia, son los parámetros en que se reconocen aquellos cuyos cuerpos no encuentran resquicio habitable en el mundo. Los personajes transcurren inmóviles en un presente que asume, por momentos, los perfiles de la eternidad. En esta línea, la interrogación de figuras que documentan un cierto eclipse o ilegibilidad del futuro, al menos de un futuro entendido como la proyección que se teje de acuerdo a un punto o lugar de llegada, es una constante en estas novelas³⁷. Esto se asocia no sólo a los cuerpos inmóviles, aletargados, detenidos, sino también a la discontinuidad temporal que se define por la preeminencia de acciones abortadas, proyectos inconclusos, en suma, por lo dejado a mitad de camino. Esta constelación de motivos –lo interrumpido, lo inviable, lo mutilado y lo trunco– convierte a la parte faltante en material de una literatura que se escribe en diálogo con lo que ya no está ahí. Si este es el material de los relatos, se trata de una materia frágil y, al mismo tiempo, sumamente opaca. Si cada una de las novelas destila a su manera un estatismo abrumador y una melancolía profundamente somática, no hay en ellas elaboración de la pérdida mediante el duelo sino la incapacidad

37 Como apunta Frank Kermode (2000), “si bien para nosotros el Fin ha perdido quizá su ingenua inminencia, su sombra se proyecta todavía sobre la crisis de nuestras ficciones: podemos referirnos a ella como inmanente”.

de sobreponerse a ella, incluso de registrarla como tal.

Vivir en estado de despojo, en tránsito o en situación permanentemente provisoria alude, entonces, a la precariedad como determinación alojada en el centro de la experiencia contemporánea³⁸. En un contexto de pérdida vertiginosa de signos de lo duradero, el desencanto y la angustia se compenetrán con la percepción amplificada de una violencia difusa que produce al cuerpo -por lo general experimentado bajo amenaza- como imperfecto parachoques.

Inventarios de la rutina maquinal de los cuerpos en sus aspectos más bajos, en sus momentos de oscura sordidez, las novelas hablan de la inseguridad y el sufrimiento existencial pero también de un informula-ble deseo de contacto. Los personajes, invariablemente sometidos al recuerdo de algo incómodo y doloroso, se asemejan, por momentos, a esos recipientes cerrados a presión. Fóbicos, obsesivos o paranoicos transitan una ciudad que se asume plagada de peligros o se abandonan largas horas entre cuatro paredes: ambientes irrespirables y depresivos interiores saturados de recuerdos que se experimentan más como amenaza a conjurar que como íntima redención.

Si, como dijimos, se escribe después de una catástrofe, los estados anímicos que se corresponden con esta posterioridad son la perplejidad, la incertidumbre y la desorientación, de ahí precisamente que cartografiar un territorio se presente como una tarea urgente y necesaria. La catástrofe tiene la forma de un desfondamiento en que todo lo que parecía sólido se fluidifica. Las novelas tematizan obsesivamente este pasaje a la fluidez. No casualmente en ellas las imágenes del desastre parecen reclamar -casi invariablemente- una dimensión acuática³⁹. Sin embargo, la fluidez no es la única cara del desastre; éste supone también una perturbadora inmovilidad de fondo. Una rigidez mineral gana

38 Judith Butler (2006) se refiere a la precariedad en dos niveles interconectados. Por un lado, en referencia a una condición que está en el centro de la génesis de la subjetividad en tanto venimos al mundo afectados a otros y por otros. Por el otro, la autora alude a la compleja red de poderes y violencias históricamente determinadas que sanciona una distribución desigual de la precariedad de las vidas en términos de aquellas que importan y aquellas que simplemente no cuentan como tales.

poder sobre los cuerpos, petrifica las reacciones, suspende las situaciones al borde de sí mismas. Disgregación natural y descomposición histórica se vuelven, por momentos, indistinguibles. Y si bien los temas atribuibles a la historia con mayúscula no encuentran desarrollo en la opaca consistencia de un presente anodino y vaciado de grandes acontecimientos, tampoco sería justo decir que la historia es un mero decorado de la ficción. Lejos de estar en otra parte la historia está allí, pero captada menos en su cronología que en su cualidad de fuerza ciega capaz de descomponer cada resquicio -por mínimo que sea- de la existencia. Cuanto más exterior o lejana se la supone, más radicalmente poderosa resulta la presión que ejerce sobre los lenguajes y las figuras que moldea su supuesto eclipse.

La siguiente cita sintetiza este nuevo y paradójico vértigo que se experimenta, decíamos, en la inmovilidad y en la feroz incertidumbre que soportan los mundos vitales bajo el peso de una historia congelada:

Vivíamos cada día como si flotáramos sobre un vasto océano donde combatieran poderosas, frías, antiquísimas, serias, turbias e impredecibles corrientes.

¿Puede alguien, como si fuera un oso polar, saltar de isla de hielo en isla de hielo mientras el mar mece los trozos y el sol los disuelve y no hay tierra firme sobre la cual asentarse? ¿Puede una persona saltar sobre el agua? (Alemián, 2000: 101).

Vivir, flotar, viajar pero en permanente huida hacia ninguna parte. Sin definirse como conquista ni como búsqueda de lo nuevo, el itinerario de estos personajes se repliega en figuras cuya connotación negativa parece, a esta altura, evidente: encierro, insomnio, paranoia y vagabundeo mental en el lugar.

39 En Plaza Irlanda, el narrador recuerda la madrugada de tormenta en que la ciudad, vista desde el interior de un taxi, se transforma vertiginosamente en un caos de napas desbordadas. El momento más inquietante de la escena es la visión de un animal –el taxi que lleva al narrador y a su novia flota cerca del jardín zoológico- nadando entre los autos, en un agua negra que arrastra lo que la ciudad expulsa desde sus túneles y alcantarillas. El exceso que emerge de la ciudad subterránea -una potencia disolvente por su contenido informe y perturbador- podría ser pensado como la contracara complementaria de los habitantes de la superficie: seres vacíos, disminuidos o descompletados por la muerte o la ausencia del otro.

Con importantes matices, puede pensarse que estas novelas exploran una forma de configuración de lo común, de los lazos y de la ambigüedad de los afectos que convocan que pone en primer plano la idea de la violencia en la exposición y la desposesión, algo del orden de lo que Butler (2006) denomina “precariedad de la vida” y que Adorno (2004) llamara a su vez vida “dañada”.

Junto a la indagación sobre las consecuencias subjetivas de la compulsión consumista y la imaginación técnica de la felicidad, pilares que se constituyen en imperativos objetivos de un orden cuya violencia, dijimos, deja su marca en los cuerpos, las novelas comentadas exploran otros filones de la experiencia contemporánea: todas ellas trabajan la catástrofe –figura insistente– como implosión interna y externa, como desastre silencioso cuyas esquirlas subjetivas se expanden bajo la rúbrica del ocio, el duelo y la melancolía. También en ellas, pero de otro modo, la angustia pone en escena el problema del sentido y del lugar (o de la ausencia de ambos) y la interrogación adquiere un matiz singular que empuja a preguntarse qué clase de resistencias se cifran en la quietud o el mutismo –otros dos rasgos que a la manera del *pharmakon* nos invitan a corroborar su ambivalencia– o, en otros términos: ¿cuál sería, si la tuvieran su débil fuerza?

La literatura revela una potencia inusual, entonces, cuando interroga el conjunto más difuso de modalidades subterráneas, silenciosas o acalladas de violencia desplegadas en los mundos grises de la existencia cotidiana. La atención a esta serie de violencias, desprovista de dramatismo y a veces incluso de dignidad teórica –pero no por ello menos implicada en los conflictos y asimetrías de poder que atraviesan los mundos de la vida– aporta, creo, a poner de manifiesto la trama sutil que se teje entre topografías aparentemente desvinculadas. En el intento de producir este vínculo se cifra hoy, a mi entender, uno de los desafíos de la crítica de la violencia.

Bibliografía

- Adorno, T. (2004). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alemián E. (2000). *Intentaré ser breve*. Buenos Aires, Simurg.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Busqued, C. (2009). *Bajo este sol tremendo*. Buenos Aires: Anagrama.
- Casas, F. (2005). *Ocio, seguido de Veteranos del pánico*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Caton (2010). *Ya no salimos*. Buenos Aires: Mansalva.
- Giorgi G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kermode, F. (2000). *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona: Gedisa.
- Martinez, M. (2013). Buenos Aires 1990. *Ciudad pulsional*. Recuperado en <http://www.aacademica.com/000-076/101>
- Meruane, L. (2007). *Fruta podrida*. Santiago: Fondo de Cultura Económica Chile.
- Muslip, E. (2005). *Plaza Irlanda*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Pauls, A. (2012). *Temas lentos*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Rejtman, M. (2005). *Literatura y otros cuentos*. Buenos Aires: Interzona.

Rosset, C. (2004). *Lo real. Tratado de la idiotez*. Valencia: Pre-Textos.

Terranova, J. (2013). *Los gauchos irónicos*. Buenos Aires: Milena Caserola.

Simmel, G. (2002b). “¿Cómo es posible la sociedad?”, en *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmes.

Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra viva.

SENTIDO Y SINSENTIDO: PALABRAS PARA LA GUERRA

María Pía López

Una serie siempre tiene algo de arbitrario. Al menos, expresa menos algo que surge de las obras u objetos puestos en serie que de la voluntad interpretativa y clasificadora. El montaje y la serie funcionan cuando a la sorpresa de lo conjugado la compensan con una especie de efecto naturalista: no podría ser de otro modo. No vamos a ir ni por el idioma analítico de Wilkins ni de excursión por el magno Foucault, apenas digo esto para justificar la idea de poner en serie algunas novelas que por muchas razones no estarían juntas. Tartabul. O los últimos argentinos del siglo XX de David Viñas; Los pichiciegos de Fogwill; y Los topos de Bruzzone. Esta secuencia es atractiva por la facilidad con la que reúne la serie de personas que conspiran. Personas que atraviesan cierta oscuridad, que están en subsuelos o escondites y ahí, desde esa especie de clandestinidad, inventan algo que es del orden de la violencia respecto de la lengua y también de los propios cuerpos que actúan en esas condiciones. Los pichiciegos, en ese sentido, es casi una matriz mítica para la literatura argentina respecto de la conformación de un escenario de guerra, de la máxima tensión entre los cuerpos, un espacio que, en su clandestinidad, tiene la lógica de la abstracción con respecto a esa guerra, pero, al mismo tiempo, genera nuevos modos de la violencia. Y en ese estado de suspensión, en ese pasaje, que ha sido muy analizado respecto de Los pichiciegos, pero que es un pasaje de la guerra con sentido nacional –la que se estaba librando afuera en las islas, donde podían distinguirse ingleses y argentinos–, una guerra con un sentido que la organiza, a otro tipo de violencia regida por la lógica de la supervivencia. La pichicera es un lugar con funcionamiento jerárquico, un orden reglado y un persistente ejercicio de la fuerza. Pero esa violencia ha perdido la dimensión que le daba un sentido nacional, la fuente de legitimidad de la violencia. Los pichiciegos comienza con un estado de interrogación: la pregunta que va a aparecer desde la primera frase de la novela que es algo así como ¿Y a esto le llaman nieve? Se pone en suspenso aquello a

lo que se llama nieve, para decir ¿a este barro frío, pegajoso, maloliente, le llaman nieve? Esa puesta en duda del sentido afecta enteramente a la lengua. Por eso, como analizó Horacio González, esa novela es, antes que nada, una interrogación sobre la lengua, sobre la lengua en estado de excepción, regida por la violencia.

En *Tartabul*, más de una década después de esta novela de Fogwill, aparece el mismo problema del sentido y el sin-sentido, porque esos últimos argentinos del siglo XX hablan una especie de lengua desquiciada. Lengua hecha de roturas, hecha de fragmentos, hecha de una desarticulación interna que, para el lector mismo, es un acto de violencia. El lector de esa novela se siente abismado ante el problema de cómo se lee cuando deja de estar sostenido sobre las formas sintácticas que organizan nuestros razonamientos y nuestras formas de comprensión del mundo. Porque eso que se dislocó, se dislocó también en nosotros y si no percibimos antes los dislocamientos es de atolondrados, porque no somos lo bastante sagaces para pensar qué es lo que ha arrasado las formas de la experiencia de este modo. Es, también, un libro sobre la guerra –la ya transcurrida- y la imposibilidad de un discurso no balbuceado ni interrumpido por aquellos que fueron vencidos. La lengua literaria que resulta es el salto por un campo minado, esquiva, lacunar, paradójica.

Y otra década pasaría para que apareciera *Los topos*, y la dislocación ya no ocurriera en el plano de la lengua –Bruzzone trama una escritura más clásica- si no como motor de la historia narrada. Dislocación como imposibilidad de colocar las cosas en algún lugar porque el sentido que las organiza ya está extinguido. En *Los topos* alguien empieza a buscar algo del orden de la identidad, atraviesa una serie de aventuras y transformaciones de su propio cuerpo, de sus propias decisiones sexuales, elecciones y amores, y plantea la feroz interrogación de si es posible amar a un torturador. Es una novela bien interesante porque para llegar a hacer esa pregunta al interior de la ficción fueron necesarias dos condiciones históricas. Una, los juicios a los represores. Los juicios en curso, el terrorismo de Estado castigado, permitió libertades en la ficción, la salida de la obligación ética y testimonial. Otra, la que hace al propio autor: al ser hijo de desaparecidos contaba con una suerte de autorización para

producir esa tensión, esa anécdota ficcional. ¿Qué significa preguntarse si se puede amar a un torturador? Significa preguntarse por el sentido. Es la misma pregunta de Fogwill: ¿qué sucede cuando lo que organizaba el sentido de las divisiones tajantes que enfrentaban a las personas en ciertas relaciones de violencia está en crisis? O ya no lo podemos sostener, o no organiza nuestras vidas, o no atraviesa las experiencias... ¿qué pasa con los cuerpos, qué pasa con las lenguas? Creo que en un lugar en el que se planteó esto con una dramaticidad fundamental para pensar los años '70 en Argentina fue en la intervención que hace unos años hizo Oscar del Barco. Para reponer en muy pocas palabras la conocida intervención de Del Barco: cuando no hay un horizonte de revolución, el elemento muerte queda desgajado, entonces sólo lo podemos entender como asesinato. Es decir, si Oscar del Barco dice "toda muerte es un asesinato" lo que está diciendo es: toda muerte es asesinato, porque no existe ya ese horizonte que hacía que una muerte, o un acto de violencia, se pudiera inscribir en una lógica que le diera racionalidad o sentido. Georges Sorel, en Reflexiones sobre la violencia, dice que si no fuera por el mito de la revolución francesa, lo que ocurre en ella es un conjunto de hechos que merecen figurar en prontuarios policiales. Cuando se juzga desde una época sin mito lo ocurrido en momentos tomados por el mito se produce esa condena: no hay más que crimen.

¿Qué pasa cuando una época se desgaja, se diluye, qué deja para tratar el pasado, qué deja para pensar los acontecimientos sucedidos? Si la modernidad pudo tramitar las violencias, narrarlas en el origen de los estados, en la fundación de las naciones, en los actos bélicos, en los procesos revolucionarios, fue también porque vinculaba esos hechos cruentos con interpretaciones que no sólo los justificaban, sino que los exhibían como necesarios. Entonces: cuando uno dice toda muerte es un asesinato es porque la perspectiva de interpretación con respecto a eso, estalló. Esa es la discusión. Quedan los elementos sueltos y los elementos sueltos inmediatamente son repuestos en otro orden de sentido. La discusión sobre el pasado acarrea el problema del anacronismo y la constitución que las épocas hacen de las interpretaciones. Anacronismo que, si se exime de la reflexión sobre su propia existencia, ejerce una violencia interpretativa respecto de esos hechos, aceptando con demasiada naturalidad los criterios de juicio que forman nuestro pre-

sente. Naturalizamos tanto la lengua con la que hablamos en el presente que juzgamos el pasado desde ella y ahí es donde la violencia que tuvo nos resulta opaca. Por eso, me interesan las novelas que puse en serie, porque ponen en suspenso la naturalidad de la lengua y las clasificaciones sociales en general, entonces piensan el pasado sin presumir plenitud del presente, más bien jugando a su dislocación interna. ¿Qué decimos que es una guerra cuando ni siquiera sabemos qué enuncia la palabra nieve? ¿Qué decimos que fueron los años '70 cuando ni siquiera podemos hacer de nuestras palabras algo más que la conjunción de formas carnavalescas que no resultan decodificables?

Un giro más sobre el tiempo, para interrogar algunos sentidos de la violencia moderna, en particular su presunción civilizatoria. Traje fragmentos de libros. El payador de Lugones. ¿Por qué partir de aquí? Creo que si alguien pensó con una contundencia y dramatismo el problema de la violencia en Argentina, fue Lugones. Lo pensó de un modo que permite condenas fáciles. Las frases que voy a leer llamarán a la condena (y no está mal que lo condenemos a Lugones) pero, al mismo tiempo, repone algo tan crudo en esa afirmación que es interesante suspender por unos minutos el juicio para pensarlas.

El payador es una reflexión sobre el origen de la nación. Sobre la idea de que una nación se funda en relación a un espíritu de la raza expresada en un poema, en el caso de la Argentina ese poema es el Martín Fierro. El Martín Fierro es el gran texto fundador de la literatura nacional y, al mismo tiempo, como supo Martínez Estrada, denuncia del orden de la injusticia que puede ser leído como testimonio de las condiciones de opresión padecidas por los sectores populares. Martínez Estrada va a hacer algo fenomenal con eso, dice: en realidad, uno podría leer el Martín Fierro como lee El Proceso de Kafka porque son los grandes textos sobre la violencia. De ese libro genial la más genial de las ideas es esa: Hernández es Kafka. Decir que estamos hablando de lo mismo: un pobre tipo que lo sacan, lo secuestran, se lo llevan, lo hacen pasar por situaciones que no comprende, le roban la mujer... Para el autor de Radiografía de la pampa el mundo es así, se vive bajo amenaza de que una injusticia fatal se descargue sobre las personas. Por eso, el poema sería la denuncia de esa fatalidad que se reproduce como invariante.

Lugones despoja al Martín Fierro de su carácter de denuncia. En las conferencias de 1913 (el libro se edita en 1916), el Martín Fierro había tenido una circulación menguada dentro de los círculos letrados. Reinaba en la oralidad popular, en las pulperías, en los circuitos no letrados (todo lo que analiza Adolfo Prieto en El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna). Lugones hace una operación arriesgada: sostiene que el poema donde se expresa el genio de la raza es ese texto negado por las elites, criticado como imperfecto, obra cumbre de la tradición que Sarmiento, cuando se interroga sobre la literatura nacional, trata de no considerar, la gauchesca. Sarmiento se encuentra ante ese problema en el Facundo: sostiene que la literatura nacional no puede surgir de las ciudades porque debe expresar las fuerzas del paisaje y la naturaleza. El tema es que ya existe una poética viva, en 1844, que Sarmiento prefiere desconocer como literatura nacional, porque su sujeto social y la voz que construye para ese sujeto, es aquello que se debe derrotar para construir la Argentina civilizada. Ése es el dilema que tiene frente a la gauchesca y que hace del capítulo sobre literatura nacional en el Facundo un escrito errático que no puede asumir –como en otros capítulos– una dimensión programática y tampoco descriptiva.

Lugones sitúa esa obra de la literatura popular para ponerla en el centro de la escritura nacional, elidiendo su carácter de denuncia. El gaucho ya no es la parte que testimonia sino un arquetipo nacional. Hace ese pasaje: trasmuta la denuncia en símbolo de la nación. El gaucho aparece como el creador sacrificado. El conferencista dice: hay que tener misericordia con respecto al pasado, “para hacer justicia con los muertos. Pues esos muertos son como largos adobes que van reforzando el cimiento de la patria”. Es decir, hablamos de patria o hablamos de nación, porque hay un largo cimiento de cadáveres, la sangre forma el adobe. Es una expresión tremenda para pensar una nación. Porque cuando Lugones dice la nación es el poema épico, suena bonito. Cuando se empiezan a pensar las paredes amasadas con la sangre, frente a eso hay que ser misericordioso. Misericordia, no es reivindicación. Es valorarlo como momento de pasaje:

Su desaparición es un bien para el país, porque contenía un elemento inferior en su parte de sangre indígena; pero su definición

como tipo nacional acentuó en forma irrevocable, que es decir étnica y socialmente, nuestra separación de España, constituyéndonos una personalidad propia (Lugones, 1916: 57).

Habla, claro, del gaucho...

Es decir, somos independientes precisamente porque hubo guerra gaucha. Porque hubo ese tipo mestizo que forjó la independencia con respecto a España. Pero, al mismo tiempo, esa originalidad provenía de la mixtura, de acarrear en sí trozos de barbarie, y por eso estaba condenado a desaparecer por el bien del país. Si esta frase la puede escribir Lugones, con lo que significa escribir esta frase, “su desaparición es un bien para el país”, es porque está inscribiendo esta narración en una teleología muy clara. Hay una historia que da sentido retrospectivo, una historia civilizatoria en la cual hay etapas, superaciones que justifican –como bien sabemos que justificaban también para Marx cuando trata la cuestión de la India– la privación y el desplazamiento de ciertas poblaciones. El sentido “civilización y barbarie” que organiza la comprensión de la violencia durante gran parte del siglo XIX y que llega hasta el Centenario –ese momento en el que escribe Lugones–, es una especie de sentido común que va de Sarmiento a Marx, en términos de construcción de una interpretación sobre la historia donde la civilización merece ser amasada con sangre. De allí que debamos ser misericordiosos con los muertos, pero a sabiendas de que su muerte era necesaria. Saber que debemos ser piadosos cuando pensamos el pasado pero, al mismo tiempo, que no estaríamos nosotros si esas victorias no se hubieran consumado. Esa organización de sentido que hace Lugones en realidad es una construcción de una idea de victoria que contenga en su misma explicación y racionalización la actitud misericordiosa con los vencidos y, al mismo tiempo, festeje que hayan sido vencidos. Sarmiento escribe en el momento del combate, cuando las posiciones se tornan raudas y nítidas y en las que la lógica que organiza es la de la intervención en la guerra. Reconoce y defiende escribir panfletos para que funcionen como llamados míticos y levanten las almas y templen para el combate. Lugones está escribiendo después, viendo el tendal de cadáveres que lo precede. Al escribir el elogio del poema gauchesco piensa al libro como un monumento capaz de con-

tener en su forja la lógica de la victoria y la lógica de la misericordia. Quería contraponer ese texto de Lugones a otro que le es casi contemporáneo, se editó diez años antes: *Os Sertões* de Euclides da Cunha. En él hay una puesta en tensión interna de la propia racionalidad de los acontecimientos. A medida que narra los hechos transcurridos, va transformando el propio esquema interpretativo del cual parte. Se trata del movimiento opuesto al que hace Lugones donde todo lo que narra es confirmado, deglutido e incluido en esa máquina formidable que es el monumento. En da Cunha la resolución no es el monumento sino el museo de ciencias naturales, que implica otro tipo de lugar en el que se sitúan los acontecimientos de una guerra transcurrida en el noreste brasileño, siete años antes de la escritura del libro, que termina en el exterminio de un grupo milenarista. Una guerra que requirió cuatro expediciones militares, porque el gobierno republicano interpreta muy rápidamente que lo que estaba ocurriendo allí era una especie de rebelión monárquica de enfrentamiento a la república y, a la vez, interviene presionado por los hacendados que ven peligrar la docilidad campesina. En la cuarta expedición de esa guerra que fue muy cruenta (contra un poblado que tenía alrededor de 25.000 personas, organizadas en torno a creencias religiosas católicas no ortodoxas) participa como cronista de un periódico, del O Estado de São Paulo, Euclides da Cunha. Imagínense: un ingeniero positivista (muy ingeniero y muy positivista y muy militar) que escribe desde el campo de batalla una serie de artículos que son apologías de la civilización contra la barbarie.

Viaja con un esquema interpretativo: es parte de un ejército civilizatorio que va a confrontar a monárquicos, conservadores y milenaristas, tomados por la superstición y encarnaciones del atraso. Narra eso con algunas dudas sobre el final y siete años después decide convertir sus crónicas y su cuaderno de campo en un libro. Y ahí se produce un acontecimiento en el orden de las explicaciones. Porque para escribir el libro parte del mismo análisis que cultivaba como cronista (el punto de vista de la necesaria guerra civilizatoria) y, a medida que va narrando la historia, hace dos movimientos que confrontan con esa interpretación. El primero es decir, más o menos a la mitad del libro, que tanto los campesinos rebeldes como los soldados federales son igualmente supersticiosos y tomados por el delirio místico, sólo que

unos gritan por la república y los otros gritan por el Conselheiro. Empieza a producir un orden de equivalencias complejo, porque empieza a comparar en términos indistinguibles a los jefes de un bando y del otro, las creencias de un grupo y otro. Hasta que, en cierto momento, una empieza a pensar que eso no puede ser una guerra civilizatoria. Porque la misma sin-razón está del lado de los campesinos sitiados y del lado del ejército sitiador. El siguiente movimiento que hace da Cunha es aún más arriesgado: directamente pasa a la inversión, sobre el final del libro: ve en los vencidos, en ese pueblo sitiado, lo que va a llamar “la roca viva de nuestra nacionalidad”. Es decir, la nación.

Estamos ante el problema lugoniano. La nación estaría fundada sobre la roca de lo popular vencido. Piensen que estamos leyendo un ingeniero positivista que escribe con la lengua de las razas, con el lenguaje de las diferencias raciales, donde el problema es el de las condiciones geográficas y paisajísticas donde se da el mestizaje, los desequilibrios anímicos y biológicos. Hacia el final del libro, cuando produce esta inversión, diferencia el buen mestizaje y el malo. Pero el buen mestizaje que auguraría otro destino para Brasil es el de los vencidos. El malo, el que produce desequilibrio y atraso, es el de los paulistas. Todo el esquema interpretativo inicial se invierte. Da Cunha usa una imagen formidable que es la de la transfiguración: todos los que estaban de un lado, se transfiguran y se convierten en lo contrario que eran. El libro termina diciendo: lo que transcurrió aquí fue un crimen. A mí me interesa fundamentalmente esa palabra. Cuando se intenta narrar una guerra y terminada esa guerra se puede decir “lo que transcurrió fue un crimen”, es porque lo que estalló es la lógica de interpretación que la organizaba. Es eso lo que en Lugones no aparece. En Lugones no aparece la palabra crimen para referirse a esos hechos, aparece la palabra sacrificio. Que consideremos un conjunto de muertes como sacrificios o como crímenes obedece estrictamente al contexto interpretativo que forja los propios acontecimientos y la posibilidad de esos contextos interpretativos de proyectarse como sentidos a los lectores e intérpretes posteriores. Por eso es más fácil para nosotros hoy leer a Euclides da Cunha que a Leopoldo Lugones. Alejandra Mailhe dice que lo que ocurrió es que en esos siete años da Cunha se decepcionó de la República. Al leer este libro, entonces, uno encuentra algo que no estaba en las crónicas: ruinas y restos. Lo que

está viendo sobre el pasado ya no es sólo la victoria en Canudos del ejército (supuestamente) civilizatorio, sino la derrota del sueño republicano. Sin ese entusiasmo, la historia acaecida es sólo –como pensaba Sorel- una cuestión de prontuarios criminales.

Bibliografía

- Bruzzone, F. (2008). *Los topos*. Buenos Aires: Mondadori.
- Cunha, E. (2003). *Los sertones: campaña de Canudos*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Fogwill, R. (2006). *Los pichiciegos*. Buenos Aires: Interzona.
- Lugones, L. (1916). *El payador*. Buenos Aires: Otero & Co. Impresores.
- Sarmiento, F. D. (2000). *Facundo, civilización y barbarie*. Buenos Aires: Colihue.
- Viñas, D. (2006). *Tartabul, o los últimos argentinos del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.

LA VIOLENCIA DE LA RELACIÓN

Daniel Alvaro

¿Cómo entender o cómo escuchar este título? Justamente, ¿a título de qué? ¿En qué sentido o en qué sentidos? La comprensión no está garantizada desde el momento en que advertimos en él la ocasión de un equívoco, incluso de múltiples equívocos. En efecto, “la violencia de la relación” puede entenderse o puede escucharse de maneras muy diferentes, según quién lo lea y cómo lo lea y, en el caso de que se diga en voz alta, según la entonación. Aquí voy a centrarme en dos sentidos posibles de este enunciado, apenas dos sentidos entre muchos otros. Voy a apuntar, pues, al doble genitivo de la expresión “la violencia de la relación”. En ella se trata tanto de la violencia que se impone y ejerce sobre la relación como de la violencia expuesta por la relación, la violencia que emerge en la relación. Desde el comienzo, la trama del discurso sigue los vaivenes de esta ambigüedad con la que quisiera explicarme a los efectos de distinguir tanto como sea posible las dos formas de violencia mencionadas. A lo largo de esta explicación intentaré atenerme al tema que los organizadores y las organizadoras de este encuentro propusieron para la mesa a la que fui invitado. El tema, como ustedes saben, es “Violencia y Política”. Si bien —creo que la aclaración es pertinente— aquí se tratará más directamente de la primera que de la segunda. Desde luego, esto no significa poner de lado la política. Por otro lado, ¿cómo podría hablarse de violencia sin tematizar directa o indirectamente la política?, ¿cómo podría ponerse de lado la cosa política al momento de tratar la cuestión de la violencia? Verdaderamente no veo cómo. Lo cierto es que mi exposición tratará de problemas ontológicos y epistemológicos más que de problemas políticos propiamente dichos. De unos más que de otros, pero no a expensas de los otros ni en lugar de los otros. Si insisto en mantener la distinción entre unos y otros es menos para indicar una diferencia irreconciliable o una incompatibilidad que para examinar una afinidad a pesar de todas las diferencias. De hecho, parte importante de lo que el discurso muestra o deja entrever en sus oscilaciones incesantes es precisamente que la dimensión política

de la violencia, desde el momento en que se asume una perspectiva de análisis lo suficientemente amplia, mantiene una honda conexión con el tipo de problemas privilegiados aquí.

1

La relación entre los individuos o, como suele decirse, el “vínculo social”, admite en el campo de las humanidades distintas representaciones entre las cuales sobresale la figura de la comunidad. La historia del concepto de comunidad se remonta a la antigüedad y atraviesa la Edad Media a través de profusos debates políticos y teológicos. Sin embargo, los rasgos generales y más persistentes de lo que todavía hoy entendemos por comunidad recién comienzan a delinearse en la modernidad. Anhelada por Rousseau, reivindicada por los románticos y privilegiada por los fundadores de la sociología alemana, la comunidad se convirtió en el modelo verdadero de la socialidad, vale decir, en el arquetipo de la relación social entre los individuos. Más allá de las divergencias entre estos discursos, en todos ellos la comunidad representa una forma de vida en común, natural y armoniosa con connotaciones de organicidad, unicidad y totalidad. Fueron precisamente estas connotaciones, combinadas con los presupuestos de propiedad y autenticidad, los que hicieron de la comunidad una figura tan atractiva para los totalitarismos del siglo XX.

He aquí una de las grandes y terribles paradojas que atraviesa a la comunidad transformada en obra de muerte. A través de los totalitarismos, de los diversos fascismos y de los comunismos de Estado, el modelo supuestamente verdadero de la socialidad devino lo radicalmente otro de la relación. En los Estados con regímenes totalitarios la comunidad se quiso absoluta. Entre tantas formas de violencia política que hoy podemos enumerar y describir, sean del pasado o del presente, de Oriente o de Occidente, la violencia que se ejerce en nombre de lo absoluto es quizás la más aterradora. Como ha quedado demostrado tantas veces a lo largo de la historia remota y reciente, y como por lo demás se comprueba a diario, la violencia que se realiza con vistas al absoluto, ahí donde lo absoluto suele adoptar la forma de un principio identitario, ya sea de carácter étnico o religioso, nacional o lingüístico, sexual o de cualquier

otro tipo, dicha violencia pretende ser ella misma absoluta, esto es, sin límites ni miramientos. Lo que no quiere decir que se trate necesariamente de una violencia ciega o irracional. Por el contrario, la mayoría de las veces, es violencia racionalmente administrada, conscientemente proyectada y ejecutada. La violencia puede ser, y suele ser, la manifestación de un sentimiento de odio u hostilidad pero no por ello carece de lógica. Incluso la violencia más espontánea, aquella que se ejerce impulsiva o compulsivamente contra algo o alguien, y que en general va dirigida a lo otro de sí mismo, a la alteridad del otro y de la otra, de los otros y las otras, también esa violencia que podríamos llamar irreflexiva se encuentra articulada con un esquema de pensamiento que hace uso de conceptos. En el contexto de las experiencias totalitarias del siglo XX —experiencias en más de un sentido extremas y por eso mismo paradigmáticas de un cierto uso de la violencia— dos de los conceptos más utilizados por los ideólogos y propagandistas fueron precisamente los de “comunidad” y “pueblo”, de cuya alianza surgió la expresión *Volks-gemeinschaft* o “comunidad del pueblo” en la que es dado reconocer, de manera concentrada, la voluntad y los designios del movimiento nazi. La comunidad que pretende ser absoluta, y que actúa en consecuencia, violenta la relación. Paradójicamente, desde el momento en que se consagra a su propia absolutez, el arquetipo moderno de la relación anula cualquier posibilidad relacional. Lo absoluto y la relación se contradicen, se niegan mutuamente. Entre ambos no hay coexistencia posible. Allí donde se afirma lo uno lo otro se queda sin lugar, y recíprocamente.

2

Para comenzar a responder estas preguntas voy a servirme de un texto de Jean-Luc Nancy. El texto al que voy a referirme se titula “Tres fragmentos sobre nihilismo y política” y fue publicado en partes entre 1994 y 2000. A su modo, los tres fragmentos tratan sobre la pregunta por la violencia, pero es sobre todo en el segundo donde aparecen una serie de afirmaciones que, mínimamente, invitan a pensar otra articulación posible entre la violencia y la relación. En este segundo fragmento, titulado “Violencia y violencia”, Nancy empieza por llamar la atención sobre el carácter complejo e inevitablemente ambiguo de

un análisis crítico de la violencia. Para dar cuenta de ello, plantea la necesidad de distinguir entre por un lado la violencia como cuestión “externa”, entendida como la violencia cotidiana que conduce por lo general a la condena ética y política, y por otro lado la violencia como cuestión “interna” o de “esencia”, lo que también se denomina como “un ‘pliegue’ interno de la ‘violencia’” (Nancy, 2008: 23)

El texto se encamina a reconocer y explorar un aspecto más bien poco trabajado de la violencia, poco pensado incluso, que tiene que ver con su condición esencial. Para evitar un malentendido frecuente tratándose de Nancy, me apresuro a indicar que no se trata de un enfoque esencialista de la violencia. Se trata, ante todo, de un rechazo de las concepciones que se representan la violencia como un rasgo ajeno a la “naturaleza” o, dicho en otros términos, como un rasgo propio de la “cultura” y, por lo tanto, segundo y secundario respecto de aquella. Se trata, en definitiva, de afirmar el carácter iniciático y constitutivo de la violencia, sin por ello recaer en una teoría de la violencia natural del hombre. El siguiente pasaje se puede leer como una primera pista para comprender este enfoque: “hay en la violencia algo de inicial y de constitutivo, algo que está ligado a la alteridad y la relación en cuanto tal (algo que es diferente, sin embargo, de lo que podríamos definir como una “agresividad natural”)” (Ibíd: 24)

La violencia esencial debe ser comprendida a partir de su estrecha vinculación con la relación en cuanto tal, es decir, con la relación planteada en términos ontológicos. En efecto, Nancy vincula la pregunta por la violencia a la cuestión de la “relación ontológica” o de la “ontología de la relación”, un motivo central de la investigación filosófica que viene desarrollando desde hace al menos tres décadas⁴⁰. En el marco de la presente exposición voy a referirme únicamente al aspecto de la reflexión nancyana sobre la alteridad y la relación que se vincula a la violen-

40 No es cuestión de reconstruir aquí la historia de dicha investigación marcada por una gran cantidad de escritos, los cuales además varían enormemente entre sí tanto en el contenido de las tesis que ponen a prueba como en lo que se podría llamar su estilo o presentación. Me limitaré, pues, a citar aquellos textos de Nancy que considero más relevantes desde el punto de vista de la temática de que se trata: La comunidad inoperante (1986); La comparecencia (1991), Ser singular plural (1996); La comunidad enfrentada (2001); La Communauté désavouée (2014).

cia y, más concretamente, a la “violencia de la relación” en el sentido de la violencia que irrumpe con la relación y como la relación misma.

Según Nancy, para entender la implicación recíproca de la violencia y la relación en tanto instancias ontológicas sería necesario pensar conjuntamente las dos proposiciones siguientes. Primera proposición: “la relación es contemporánea a sus términos y coextensiva a ellos”. La contemporaneidad y la coextensividad indican, por una parte, la simultaneidad de la relación y los términos, y, por otra parte, la dependencia de éstos respecto de aquella. Básicamente, esto significa que la relación no vincula términos o, para el caso, sujetos ya existentes puesto que los sujetos en ningún caso preexisten a la relación. Los sujetos existen en la medida en que hay relación y a través de ella. El principal obstáculo para aprehender la relación de este modo es que ésta “siempre ha sido pensada como relación ‘del uno con el otro’, mientras que es sólo gracias a la relación que puede haber ‘uno’ y ‘otro’, es decir, que todo ‘uno’ es un ‘otro’” (R. Esposito, C.Gali y V. Vitiello (comp.), 2008: 26). La relación es la diferencia originaria, insustancial y por eso mismo inidentificable, gracias a la cual es posible pensar algo así como la identidad y la alteridad.

Segunda proposición: “la relación es ruptura de la integridad de lo homogéneo”. O también: “[l]a relación es ruptura o retiro archi-originario de lo homogéneo, de lo continuo, de lo sustancial” (traducción ligeramente modificada por el autor) (Ibíd: 26). Recuérdese leer ambas proposiciones en conjunto. La contemporaneidad y la coextensividad de la relación respecto de sus términos son indisociables de la ruptura que provoca la relación, de la ruptura que la relación es. Evidentemente, ninguna ruptura o rotura, ni siquiera si es archi-originaria, ocurre sin violencia. Lo que resulta violentado en este caso es la homogeneidad, la continuidad, la sustancialidad. Pues la fuerza de la relación, fuerza diferencial que vuelve a la violencia de la relación activa y completamente singular, reside en la heterogeneidad, la discontinuidad y la insustancialidad que la distinguen en tanto relación. Cito nuevamente el texto de Nancy: “[h]ay, por lo tanto, una archi-violencia o una violencia trascendental absoluta de la relación, una violencia que consiste justamente en la no-sustancialidad y en la no-esencialidad de la relación, o mejor todavía en la esencialidad de su no-esencialidad” (Ibíd: 27). Se puede estar de acuerdo o no con esta

afirmación que a su modo encierra ya una conclusión, pero quien haya seguido el argumento debe reconocer al menos dos cosas: en primer lugar que la cuestión de la “esencia” de la violencia, tal como aparece desarrollada en este fragmento, pone al descubierto una serie de problemas estrechamente relacionados con lo que comúnmente llamamos “violencia” (en sentido ético, político y jurídico) y, en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, que estos problemas no pueden ni deben permanecer al margen de una crítica de la violencia, del concepto de violencia y de sus formas de ejercicio en el presente.

Volvamos ahora a la afirmación de Nancy. La violencia que irrumpe con la relación y como la relación es una archi-violencia, esto es, una violencia más originaria que cualquier violencia particular, una violencia que consiste en el desgarrar de aquello que Occidente siempre se dio por origen: “sustancia”, “esencia”, “Uno” o como quiera que se lo nombre. Ahora bien, en la medida en que nada precede a la violencia de la relación puesto que esta violencia es archi-originaria, cabe preguntarse qué violenta esta violencia si acaso violenta alguna cosa y si se la puede llamar propiamente violencia. Nancy se adelanta a esta posible objeción y hasta cierto punto la neutraliza al afirmar que la violencia en cuestión “no es una violencia infligida —o ejercida— sobre un sujeto cualquiera, ya que ningún sujeto la preexiste, más bien el ‘sujeto’ existe justamente a partir de esta violencia” (traducción ligeramente modificada por el autor) (Ibíd: 27). Incluso, afirma Nancy, se la podría definir como “no-violencia” en línea con lo que escribe Derrida en su famoso texto “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” (1989). Aunque el riesgo de semejante definición, nos dice, sería perder de vista la fuerza característica y singularísima de este tipo de violencia, fuerza sobre la que diré algo en un momento pero que en pocas palabras podría resumirse como la fuerza de la “diferenciación”, aquella que en el mismo acto que destruye la “in-diferencia” crea un mundo. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de ingeniárselas ni más ni menos que para pensar un “acontecimiento” semejante: “disruptivo de nada, pero efectivamente disruptivo”.

Por esta vía, que por momentos puede parecer demasiado abstracta y abstrusa, nos acercamos sin embargo a la cuestión concreta de la violencia de la relación. En un sentido, lo absoluto —comunidad o individuo— violenta la relación, intenta reducir las diferencias de los cuerpos y las pieles, de los pensamientos y las prácticas, a la pura indiferencia de una totalidad cerrada sobre sí misma y, en consecuencia, exclusivamente reservada a su interioridad. En otro sentido, la relación violenta lo absoluto, resiste la clausura que niega la exterioridad. Siendo ella misma una diferencia, la relación multiplica las diferencias, las hace proliferar infinitamente. Es exposición al afuera. Es apertura.

Tal vez, la forma más certera de definir la relación, aquella que no necesita ser demostrada por tratarse de una evidencia, es diciendo que somos muchos y cada uno, cada una, diferente. Somos una pluralidad de singularidades y se haga lo que se haga al respecto no podemos ser de otro modo. Esto es lo que intentan transmitir, con mayor o menor éxito, expresiones tales como “ser-” o “estar-en-común” (*être-en-commun*), “ser-” o “estar-juntos” (*être-ensemble*), popularizadas por los recientes debates sobre la comunidad de los que Nancy, como sabemos, es uno de los principales protagonistas. De maneras distintas, tanto el mito de la comunidad como el mito del individuo pretenden hacer creer que la singularidad y la pluralidad pueden ser reducidas o literalmente aplastadas por la voluntad homogeneizadora que suprime las diferencias. Pero la comunidad y el individuo —habrá que insistir en ello— no son otra cosa que mitos, en cuanto tales, criticables o deconstruibles. La pluralidad de singularidades que somos es irreductible a las representaciones tradicionales de la mitología absolutista. La relación resiste el absoluto sin convertirse ella misma en un mito, sin convertirse ella misma en absoluta. No hay relación absoluta, ni siquiera cuando se considera la relación amorosa o la relación sexual, sobre las cuales desde tiempos inmemoriales se conciben falsas teorías fusionistas. Tanto en el amor como en el deseo es necesario que haya un mínimo de espacio entre los participantes, una distancia que permita la cercanía, el desliz y la discreción, la entrada y la retirada, el ir y venir de los cuerpos en movimiento.

La fusión entre los cuerpos constituye una ficción tan funcional a la lógica que violenta la relación como aquella de la soledad pura y simple. A pesar de las numerosas críticas dirigidas a las fantasías teóricas y literarias sobre la soledad primordial, y muy especialmente de lo que Marx y Nietzsche han podido escribir sobre esta cuestión, todavía es preciso entender que la soledad no se opone a la relación. Por la sencilla razón de que para estar solo aún debo contar con la ausencia de los demás. Aquella otra o aquel otro, todos esos otros que se ausentan o de los que me ausento están implicados en el cumplimiento de mi soledad. Cuento con ellos, los necesito a tal punto que sin ellos, sin su presencia ausente, nunca podría estar verdaderamente solo. En este punto no importa quién se aleja o emprende la retirada pues la ausencia es mutua. Cada vez que alguien se ausenta, se ausenta de otro alguien o incluso, si pudiera decirse así, se ausenta en relación a o en relación con otro/a/s. El vínculo entre la soledad y la relación no es de oposición o exclusión, como suele creerse a menudo alegando incompatibilidad entre ambos términos. Al contrario. La soledad está inscrita en el corazón de la relación.

Quien en la palabra “relación” no encuentre más que reminiscencias de vínculos generosos o magnánimos, sea en la esfera pública o política, sea en la esfera de la intimidad, no habrá comprendido que la relación, lejos de ser un modelo de coexistencia pacífica, es la condición de posibilidad de cualquier forma imaginable de coexistencia. Sin relación, no habría coexistencia de ningún tipo, ni pacífica ni violenta. Para decirlo de una vez, sin relación no habría nada de lo que hay, para lo mejor y para lo peor.

Como vimos, la violencia de la relación no violenta nada porque es sólo a partir de la relación que hay alguna cosa. Se trata de un acontecimiento paradójicamente disruptivo ya que es “disruptivo de nada” pero disruptivo al fin. Lo que le interesa pensar a Nancy, en tanto aquello que queda por pensar, es la efectividad de este acontecimiento, el hecho de que tal acontecimiento tiene lugar, y que ese tener lugar es efectivo, efectivamente temporal e histórico. Ahí radicaría la violencia archi-origenaria de la relación. Como en parte ya se dijo, la fuerza que concierne a esta violencia puede ser interpretada como fuerza diferencial, como diferenciación creadora o productora y al mismo tiempo destructora de la indiferencia

absoluta. En palabras de Nancy, se trata de una “fuerza de irrupción”, “fuerza con la cual ella [la violencia] inicia una historia e instaura una finitud”, “fuerza de acontecimiento” (Ibíd: 27). A pesar de que no se la cita, es posible reconocer en esta tesis, y en el lenguaje empleado para enunciarla, la importante influencia de Heidegger. Como explica Derrida en el texto mencionado más arriba a propósito del autor de *Ser y tiempo*:

El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño a una cierta violencia. Que este pensamiento aparezca siempre en la diferencia [...] significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse” (Derrida, 1989: 200).

No obstante, aclarar hasta qué punto y en qué sentido el argumento nancyano sobre la violencia ontológica sigue el análisis de Heidegger sobre este mismo asunto exige un examen aparte y sin duda más detallado que el que puedo ofrecer aquí.

Para designar este acontecimiento radicalmente indecible, a la vez violento y no-violento, Nancy se sirve de una bella palabra francesa para la cual no contamos en castellano con un equivalente que pueda dar cuenta de sus diversas significaciones (Nancy, 1995: 297). Esta palabra es *éclat*, traducible por “resplandor” (así es como aparece en el texto castellano), pero también por “brillo”, y aún, en otro registro, por “estallido” o “estampido”. Todas estas imágenes se mezclan las unas con las otras, se suceden sin verdadero orden para ilustrar el fulgor exaltado de la relación. Al comienzo, hay el resplandor, el brillo, el estallido estallado, partido y compartido, el estampido diferencial, al mismo tiempo singular y plural. Al comienzo, hay la relación, es decir, relaciones. En rigor de verdad no existe la relación, existen relaciones múltiples y heterogéneas, relaciones sociales y asociales, relaciones de producción y relaciones totalmente improductivas o a pura pérdida, relaciones de dominación o subordinación y relaciones libres, relaciones que nos llevan a un máximo de goce y de alegría, y otras, o las mismas, que nos provocan un dolor indecible.

Seguramente habrá quien diga que la relación, así entendida, es cualquier cosa menos política. Lo cual, desde un punto de vista reducido

y esquemático, no deja de ser cierto. La caracterización de la relación que se intentó aquí es fundamentalmente ontológica y epistemológica. Sin embargo, también es cierto que ninguna teoría o práctica política opera sin una idea concebida o preconcebida, explícita o implícita de lo que llamamos relación y, más específicamente, de lo que llamamos relaciones sociales. Creo, entonces, que en el estado actual de la política y de las políticas, preguntarse por el estatuto de un concepto como el de relación, invariablemente marginalizado por los discursos hegemónicos de las ciencias sociales y la filosofía, es, también y quizás ante todo, un gesto político insoslayable.

Bibliografía.

Derrida, J. (1989). "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Nancy, J. L. (1986). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM/ARCIS.

---- (1991). *La comparecencia*. Madrid: Avarigani.

---- (1995). "Violence et violence", en *Lignes*, n° 25.

---- (1996). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.

---- (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.

---- (2008). "Tres fragmentos sobre nihilismo y política", en Esposito, R., Gali, C. y Vitiello, V. (compiladores). *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.

---- (2014). *La Communauté désavouée*. Paris: Galilée.

POLÍTICA Y VIOLENCIA: UNA INTRODUCCIÓN

Miguel Ángel Rossi

Intentar abordar la relación del binomio política y violencia genera de por sí una multiplicidad de caminos y alternativas, algunas muy antagónicas entre ellas, cuestión más que clara en el transcurrir de la Teoría y la Filosofía Política. Pero más allá de tales hermenéuticas, al menos hay ciertos núcleos de articulación que juegan un rol central. Uno de ellos no vacilaría en enunciar que no hay política sin violencia, pero enfatizando al mismo tiempo que la política es un paliativo, una administración, una economía de la violencia, si situamos a ésta última en el terreno de la tragedia, tal como si la política jugara en la dimensión simbólica, y por tanto, del orden de la representación, de la mediación que puede inscribir algo del primado de lo real (en sentido lacaniano) en el que se sitúa la violencia, como la ruptura de toda posible mediación, como la dislocación que irrumpe toda vez que la dimensión simbólica se pone en juego. En otros términos, lo que queremos significar es que la política teje su destino en el horizonte especular de la violencia, tal vez, aunque no siempre, como una de las formas más sublimadas-en términos freudianos- de la violencia, o para proclamarse como el reverso de la violencia, entre otras posibilidades. Pero cómo definir a la violencia. Tal como sugiere Tonkonoff, con la violencia se produciría cierta similitud a cómo San Agustín reflexionó acerca del tiempo, en tanto que todo el mundo sabe qué es, pero nadie es capaz de definirlo. A posteriori, Tonkonoff explicita su hipótesis que hacemos nuestra:

La hipótesis que quisiera adelantar aquí es que la violencia no puede ser el objeto exclusivo de ninguna sub-disciplina puesto que no constituye un problema social entre otros. Antes bien, el espacio que le es propio es el de la constitución (y destitución) de los conjuntos sociales entendidos como órdenes simbólicos. O, más específicamente, el problema de la violencia es el problema del límite de una cultura y sus sujetos (Tonkonoff, 2014: 18).

Vale decir, que la violencia estaría situada en el orden de lo real en sentido

lacaniano, para comprender que siempre habrá un resto que se resiste a ser atrapado por algún tipo de significante, razón por la cual, la violencia se entiende desde la paradoja del borramiento de las fronteras, dimensión simbólica por excelencia, pero también puede comprenderse a la hora de generar un orden a partir de determinados significantes a los que posibilitan la fuerte ficción o creencia de que los sistemas sociales deberían siempre cerrar. De ahí el horror por la dislocación y el vacío. Asimismo, no es menos cierto que la violencia también puede mentarse desde el registro imaginario: en la lucha especular del yo y el tú (otro yo) y fuente de agresividad, tal como lo muestra Freud al hablar del narcisismo de las pequeñas diferencias, cuestión que se evidencia en Hobbes a partir de la metáfora de la igualdad, temática a trabajar en este escrito.

En definitiva, la violencia se puede entender como el desanudamiento de algunos de los registros lacanianos (especialmente el imaginario y el simbólico en su afán de ser sostén de lo real).

Pero llevado a una perspectiva política, sin detrimento de la psicoanalítica, la temática de la violencia guardará relación con la lógica de la inclusión-exclusión, de la tensión entre lo múltiple y lo uno, y obviamente, apelando nuevamente a lo psicoanalítico, con el retorno de lo reprimido que genera dicha lógica.

Por otro lado, no es que la vía del significante esté desprovista de cierta violencia. Por ende, la propia función de la alienación y separación en relación al otro, o al gran otro del lenguaje en la constitución del propio sujeto, da cuenta de ello (Arenas, 2014). De ahí la ambigüedad del lenguaje (Miller, 2006), que al mismo tiempo que contribuye a que el goce no sea total-imposibilidad de cualquier tipo de lazo social- sea, también, una forma primaria de gozar, en tanto mortificación e incluso constitución del cuerpo. Al respecto, no es casual que, para Freud, y más aún radicalizado por Lacan, no hay cuerpo sin lenguaje, o mejor dicho, sin discurso (Lacan, 2009) (cuestión más que clara en la histeria); no hay cuerpo como unidad sin la mediación del registro imaginario y el sostén de lo simbólico. Así se comprende la esquizofrenia como lugar de la verdad, dado que muestra el esfuerzo por constituir la unidad del cuerpo que en lo real (sentido lacaniano) aparece como el campo de batallas de pulsiones disgregadas, frag-

mentadas. Por ende, no son gratuitas las fuertes analogías en los avatares de la Teoría Política entre cuerpo y Estado político, a la hora de pensar el tema del orden, el conflicto y la anarquía.

Pero retomando el tema de nuestra reflexión: política y violencia, y más allá de situar a la violencia en el plano de lo real, otra cosa diferente sucede cuando se trata de realizar hermenéuticas de la violencia, pues tales interpretaciones no podrían escapar a la trama discursiva, pues dado que la propia nominación de la violencia es un acto del lenguaje, sabiendo que para Lacan no hay metalenguaje.

Una prueba clara de cómo la política conforma su destino teniendo como interlocutora a la violencia, lo constituye la propia noción de Estado, incluidas sus diferentes metamorfosis, pues todas ellas asumen como denominador común la de definir al Estado, aunque sin desconocer otros rasgos, como el monopolio legítimo (necesario, conveniente y todas sus múltiples adjetivaciones) de la coerción. Coerción que no puede pensarse sin el uso de la violencia. Por cierto, en este aspecto en particular, Maquiavelo y Hobbes ocuparían un lugar privilegiado. En el caso del florentino resulta más que pertinente la afirmación de Wolin situarlo como el primer pensador consciente de entender a la política como una economía de la violencia:

Con Maquiavelo fueron descartados los eufemismos, y el Estado fue directamente encarado como una suma de poder, cuyo perfil era el de la violencia. Maquiavelo opinaba que los elementos vitales de la actividad política no podían ser controlados ni orientados sin aplicar la fuerza y al menos la amenaza de violencia (Wolin, 1993: 238).

Por otro lado, si visualizamos a la política y lo político desde su articulación lógica, notaríamos rápidamente que la misma siempre se ha jugado desde el binomio inclusión-exclusión, tal como puntualizamos anteriormente, sin poder, por lo menos hasta ahora, poner en jaque esa lógica en dónde la inclusión sólo puede instrumentarse desde la dinámica de la exclusión. Por tanto, aún presuponiendo un grado máximo de inclusión, en esta lógica binaria, ésta no puede mentarse sin una cuota, un resto que siempre está excluido (y en el capitalismo actual es inmenso en términos cuantitativos). Tal vez en esta dinámica, en esta dialéc-

tica, juega el campo de sus posibilidades la política más genuina, pero una vez más la violencia (independientemente de la axiología positiva o negativa, legítima o ilegítima que le diéramos) desborda por los cuatro costados. Violencia de los incluidos en contra de los excluidos, en sus diversos matices, abarcándola figura de la buena conciencia, la figura de la caridad; pero también violencia de los excluidos contra los incluidos, por no decir también violencia de los incluidos y excluidos entre sí.

Resumiendo todo lo antedicho, arribamos a la conclusión de que hay política porque hay violencia y hay política porque no todo, lógica indispensable para pensar la política, es violencia.

Política y violencia en el borramiento de las fronteras: Agustín y Hobbes como pensadores de crisis y comienzos radicales

A partir de nuestra introducción, ya hemos esbozado nuestro marco teórico haciendo nuestras algunas de las categorías lacanianas. Al respecto, la de *significante amo* cobra una capital importancia a la hora de consolidar un posible orden social. En el caso de Agustín, pero también de todo pensador medieval, e incluso moderno pero *desacralizado*⁴¹ el término, el *significante pecado* es un actor principal. Por ende, ya decir *pecado original*, constituiría *significantes en cadenas*. Asimismo, habría a partir de tal punto nodal, distintas vías de *significación*, pues no es lo mismo la visión agustiniana que la tomista o la luterana, aunque sin embargo, dicho *significante* sea el punto de partida de tales diferentes vías de *constelaciones teóricas*.

En esta oportunidad ahondaremos en la *cosmovisión agustiniana*, no sólo porque Agustín es un pensador en el contexto de una gran crisis terminal, como es por caso la caída del Imperio Romano de Occidente, Contexto marcado por el primado de la violencia comprendida como

⁴¹ En tanto se incurre en una ontología de la naturaleza humana, por ejemplo, como la de Hobbes para hablar del hombre lobo del hombre, o en Kant para hacer referencia a la *insociable –sociabilidad humana*, como una suerte de inversión de la visión agustiniana, pero conservando dicho par, ya que Agustín pone énfasis en la *sociable-insociabilidad*.

el acecho de las fronteras, a las que no pocos asimilaban como la venida del juicio final en un clima profundamente apocalíptico; sino, también, porque en Agustín la dimensión política puede comprenderse como el quiebre de la dimensión social. En otros términos, hay política porque hay quiebre, aunque no anulación del arquetipo de la sociabilidad humana pensada en un registro ontológico, motivo por el cual todo acto político se retrotrae al arquetipo de la transgresión del primer orden natural establecido por la soberanía divina. Dicho de otro modo, la politicidad entendida como instancia fuertemente coercitiva, surge como irrupción del pecado original, y en tal sentido, nos encontramos con una naturaleza humana pervertida que aún puede entenderse de la idea de una sociabilidad (porque el hombre sigue siendo imagen de lo divino), pero también insociabilidad producto de dicha transgresión.

En segundo lugar, profundizaremos en la cosmovisión hobbesiana, sobre todo a partir del capítulo XIII del *Leviatán*, por entender que en este capítulo se revela la necesidad de un orden soberano que en términos lacanianos podríamos caracterizar desde la lógica del todos menos uno (para Hobbes el soberano⁴²), como lógica de lo masculino. Al respecto, un significativo clave sería el de la igualdad.

Vayamos, entonces, a describir la visión agustiniana, claro que de manera breve, en lo que refiere estrictamente a nuestra problemática de elección.

Si bien Agustín ha sido muy prolífero en lo que respecta a su producción escrita, es claro que su celebridad se debe fundamentalmente a dos obras capitales: *Las confesiones* y *La ciudad de Dios*. Al respecto, es sugerente leer ambas obras como textos complementarios. *Las confesiones* poseen un tono autobiográfico, en donde Agustín narra cómo se constituyó en persona a través de la otredad, en este caso el gran otro (divino). De ahí que Hegel (1987), Taylor (2006) y el propio Lacan, especialmente en su fase hegeliana, den cuenta que sin otro primordial, no es posible constitución subjetiva alguna, claro que Agustín no lo dice en estos términos. Ese gran

42 Ha sido un error frecuente ligar la soberanía en Hobbes a la monarquía absolutista. Si bien Hobbes legitima de hecho tal régimen político, por derecho aclara que también podría ser una aristocracia e incluso una democracia los que ejerzan el poder soberano.

otro, en el caso de Agustín, Dios mismo, se internaliza y constituye la dimensión moral (que tal vez en términos freudianos podríamos referenciar como el súper yo). Así, nace un tipo de sujeto anclado en la intimidad y en fuga hacia la trascendencia, pero un sujeto ya escindido, porque el sujeto no deviene claro y transparente para sí mismo. En otros términos nunca podríamos saber, sostiene Agustín, las motivaciones últimas de nuestras intenciones. En consecuencia, Agustín declara en *La ciudad de Dios*, que nunca sabemos a ciencia cierta si somos ciudadanos de la ciudad de Dios o de la ciudad del diablo, a pesar de que en *La Ciudad de Dios*, el Hiponense esboce un criterio demarcatorio de distinción sosteniendo que los ciudadanos de la ciudad de Dios usan del mundo y aman (gozan) de Dios como objeto y bien absoluto, y los ciudadanos de la ciudad del diablo usan a Dios, como una especie de portador de mercancías, y aman el mundo. Es decir, absolutizan los bienes terrenales, que al ser finitos y anhelados por dos o varios, preanuncian una lógica-adelantando a Hobbes- de la discordia, el conflicto e incluso la guerra.

Pero el otro aspecto relevante de *Las Confesiones*, es la reflexión del tiempo convertido en interioridad, poniendo el acento en el tiempo presente, como móvil de la eternidad, que articula el pasado (la memoria) y el futuro (la expectación) para dar cuenta de la presencia, adelantando en parte, a Descartes, de la evidencia del Yo. Así, estas categorías del presente, pasado y futuro se despliegan en *La ciudad de Dios*, como la primera formulación sistemática de lo que podemos denominar una teología de la historia. Una historia que se juega en clave universal, pues el sujeto de la historia es toda la humanidad en su conjunto, del pasado, del presente y del futuro, pero en dónde es clave la noción de individuo, pues la salvación es en términos individuales y el terreno en donde se juega, es en el tiempo histórico de cada uno. Pero lo interesante, específicamente en lo que respecta a nuestro tema, es que hay historia porque hay violencia, porque hay pecado, con lo cual toda historia deviene instancia de redención o condenación. Desde esta perspectiva es sugerente la apreciación de Taubes:

Cabe preguntarse por la esencia de la historia. La pregunta por la esencia de la historia no se ocupa de acontecimientos individuales en la historia, de batallas, de victorias, derrotas, pactos de sucesos en la política, (...)

La pregunta por la esencia prescinde de todo esto y mira solo una cosa: ¿cómo es simplemente posible la historia?, ¿cuál es la razón suficiente sobre la que descansa la historia como posibilidad? (...) En la confusión acerca del sentido de la historia, el parámetro no puede hallarse en los acontecimientos individuales, antes bien hay que prescindir de todos los sucesos y preguntar: ¿qué convierte a un acontecimiento en historia? ¿Qué es la historia misma? Sólo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista por la esencia de la historia si se interroga a partir del éschaton. Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible. El curso de la historia se desarrolla en el tiempo. El tiempo es la vida de lo interno. Para exteriorizarse la luz necesita de lo interno: el tiempo. El tiempo es el orden del mundo, que está desgarrado en interno y externo (...) La esencia del tiempo está comprendido en su unidireccionalidad. (Taubes, 2010: 21).

Pero vayamos a la cita clave en donde Agustín escinde sociabilidad (registro ontológico) de politicidad, consecuencia del pecado original.

Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza (CD, XIX, 15: 1403).

De la cita precedente podemos enfatizar en algunos aspectos claves. En primer lugar, el arquetipo de dominio que existe en el primer orden natural que va de Dios a los hombres y de éstos a los irracionales. Asimismo, también se hace presente la importancia que el pensamiento medieval le asigna a la cuestión del orden, orden quebrantado por el pecado original. En segundo lugar, la relevancia del concepto de naturaleza. Para Agustín no habría una ontología del mal en el orden natural, razón por la cual el mal se entiende como privación, pero jamás como dimensión ontológica. En tal sentido, todas las cosas por haber sido

creadas por el creador son buenas. Así se entiende la frase: lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza. En tercer lugar, la contraposición entre pastores y reyes, para poner el acento en la dimensión política y no social del segundo término. En otra cita de Agustín aparece todavía con mayor claridad tal problemática: “La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro con el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios” (XIX, 15:1404).

Lo que hace la irrupción del pecado original es pervertir, pero no anular el primer orden natural creado. Así, se trastocan todas las relaciones y nacen las jerarquías sociales, la esclavitud e incluso la propiedad privada. Sin embargo, la referencia a trastocar pero no anular es importante, en tanto pone de manifiesto que es preferible una injusta paz, legitimada por la voluntad de dominio, al problema de la anarquía absoluta. Ciertamente es que ese orden será siempre contingente y vulnerable y no exento de violencia, pero aquí vemos cómo Agustín adelanta de alguna forma, cierta astucia de la razón divina (a la manera hegeliana) para recalcar que una vez que el pecado irrumpió, no se puede hacer abstracción de él y retornar al criterio de horizontalidad que caracterizaba al primer orden natural. Nada más claro que la siguiente cita para justificar lo que estamos diciendo:

Más en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia del dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo (CD, XIX, 15:1404).

En resumen, queda claro que el arquetipo de la politicidad sólo puede mentarse a partir del primer acto violento de los hombres hacia Dios, y que es esta misma violencia la que caracteriza la dinámica de los ciudadanos de la ciudad del diablo, pero no obstante, dicha lógica dominandi no está exenta de mantener cierto orden, y aunque sea un injusto orden, siempre en disputa, vinculado a la guerra potencial, es preferible a un estado de anarquía absoluto. Además está decir que un tratamiento logrado de la visión Agustiniana implicaría profundizar en toda su constelación teórica, pero simplemente la idea de este apartado fue mostrar cómo el arquetipo de la politicidad se vincula

estrictamente al tema de la violencia.

Vayamos, ahora, a intentar captar la lógica hobbesiana, específicamente plasmada en el capítulo XIII del Leviatán.

Indudablemente podemos considerar a Hobbes como el primer pensador categóricamente moderno en el terreno de la Filosofía Política, si por axioma moderno entendemos el problema del orden que se genera a partir de una ontología del individuo, una vez roto el organicismo medieval. No es azaroso que Hobbes parta del concepto de naturaleza humana, pero ahora percibida desde el registro de la igualdad. Así, lo que genera la posibilidad de la guerra es la igualdad que reina en el estado de naturaleza en una dinámica en donde no existe la propiedad privada, y donde todos tenemos derecho a todo lo que consideramos apto para nuestra propia supervivencia, ya que el primer bien al que tienden todos los hombres es a preservar en el ser, dinámica biológica por excelencia. Es esta lógica la que genera que basta que dos o más hombres quieran los mismos objetos para entablar una posible guerra. Así Hobbes sostiene categóricamente:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (Hobbes, 1980: 100).

La metáfora de la igualdad es una de las representaciones más fuerte de la modernidad. De ahí que la política derive en lucha por el reconocimiento y se empiece a jugar como juego de relaciones, a diferencia de la noción medieval de estamento⁴³. Pero esta igualdad, sobre todo en relación al cuerpo y el alma, pone a los hombres en una relación especular. Así se entiende, para decirlo en términos lacanianos, que no sólo el registro simbólico es determinante en lo que respecta a la violencia y la guerra, pues sin esa inscripción simbólica no habría discriminación, incluso nominación, de la violencia, sino, también, del registro imaginario que se produce en la confrontación de los difer-

entes cuerpos como motivo fundamental de la potencialidad de la guerra. Bajo otras coordenadas, Freud fundamentaría tal agresividad en el llamado narcisismo de las pequeñas diferencias, tan central en la formación de las identidades étnicas, y el propio Lacan, al remitirse al estadio del espejo, también mostraría la importancia de la agresividad en relación a la conformación del yo.

Resta decir que de esta lógica de la igualdad se desprenden para Hobbes tres causas objetivas que contribuyen a un estado de guerra, tanto potencial como actual. Tales causas son: la competencia, la desconfianza y la gloria. Justamente para salir de esta lógica de la guerra, en dónde la pasión reinante es el miedo a la muerte violenta, es que los individuos deciden celebrar un pacto e instaurar un poder soberano que evite el peligro de la guerra de todos contra todos. Pero lo interesante es que esta lógica de la soberanía, que en Hobbes es irresistible, absoluta e indivisible, hace que el soberano quede en absoluto estado de naturaleza. Es decir, por fuera del contrato. Si recordamos que en el estado de naturaleza hobbesiano no hay justicia ni injusticia, porque todavía no está dado el terreno de la legalidad positiva, notaremos cómo lo justo e injusto estarán determinados por la acción soberana, pero no desde el registro de la verdad (de ahí el nominalismo hobbesiano) sino por el camino de la autoridad y la arbitrariedad. Sin embargo, el monopolio de la fuerza ejercido por la lógica soberana contribuye a evitar el mal mayor que es el problema de la anarquía social y política. Al respecto, es importante la fuerte analogía que Hobbes realiza entre el Estado político y el cuerpo humano, mentados desde el par orden-anarquía. En el capítulo 29 del *Leviatán*, el filósofo describe una serie de malestares posibles que debilitan a la comunidad, asociables a

43 Tengamos presente que tanto los antiguos, los medievales y los modernos ponen el acento en la naturaleza humana, pero en los primeros casos ésta es pensada jerárquicamente, aunque como bien sostiene Hegel el cristianismo es el portador de la noción de subjetividad y ante Dios somos todos iguales, lo cierto es que no se pueden confundir las virtudes de los nobles con los vasallos y las mujeres. En el caso del mundo griego la demarcación es todavía más absoluta, al punto de sostener, Aristóteles es un ejemplo de ello, que el bárbaro es esclavo por naturaleza. En la modernidad, la naturaleza humana se juega desde el registro ontológico de la igualdad. Si bien en el caso de Hobbes tal igualdad se presenta de modo claro y problemático, dicho concepto de igualdad natural ya se puede rastrear en el Renacimiento y la Reforma Protestante. Ejemplos ilustrativos serían Moro y Lutero.

similares enfermedades que afectan la biología del ser humano (Rossi; Kaplan, 2001). Nada más ilustrativo que la siguiente cita:

Cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda disuelto, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expiran los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado (Hobbes, 1980: 332).

Ahora bien, recapitulando lo anteriormente dicho, es importante observar que en el caso de Hobbes, sobre todo si se tiene en cuenta que embiste contra Aristóteles y la tradición aristotélica que pone el acento en una antropología de la sociabilidad y la politicidad, Hobbes pone en cuestión que el ser humano sea un animal social y político, más aún, cree que si existiese otro medio de evitar el miedo a la muerte violenta propia del estado de naturaleza, no habría necesidad de ningún pacto societal-político. Por tanto, en la lógica hobbesiana se trata de destruir todo tipo de intersubjetividad política que se diera por fuera del Estado, porque al partir de una visión antropológica del hombre lobo del hombre, tal tipo de lazo siempre llevaría a la guerra. No obstante, Hobbes sí se entusiasma por el comercio y la industria que sólo pueden prosperar en tiempos de paz. Así, da privilegio al nacimiento de un tipo de antropología vinculada fuertemente a lo privado, mejor dicho, de los intereses privados objetivados en el desarrollo de estas actividades. Si bien el Leviatán se crea para preservar la vida, pocas veces se ha advertido la importancia del comercio y la industria, asegurados por la lógica de la soberanía, y que son, para Hobbes, aspectos importantes de la preservación de la vida. Tampoco es casual que todos los reparos que tiene Hobbes para fundamentar una intersubjetividad política por fuera del Estado, se desvanezcan a la hora de sostener la posibilidad de pactos y convenios por el lado de los intereses económicos.

Ahondando nuevamente en el tema de la igualdad como metáfora fundante de la Modernidad, pero ahora leída en clave psicoanalítica,

y atendiendo al hecho que para Hobbes el soberano puede interpretarse desde la figura de la excepción, incluso desde el discurso del amo, en sentido lacaniano y como aquél que posibilita la existencia de un sistema, Jorge Alemán sostiene:

En este arduo y problemático punto se nos permitirá sugerir que hasta ahora la igualdad ha sido siempre pensada en la lógica masculina del para todos. Sin embargo, si admitimos que el universal del para todos se sostiene siempre por una Excepción que le hace de límite, en esa igualdad existirá siempre una exclusión. Cualquier totalidad encuentra aquello que la limita en lo que necesariamente excluye (Alemán, 2012: 69).

De ahí que como anteriormente puntualizamos, el soberano quede en estado de naturaleza y con todos los atributos de ese mismo estado, al tiempo que los contratantes enajenen todos sus derechos, menos el de la vida, aunque Hobbes aclare que si la soberanía no garantiza la vida, asumiendo también la posibilidad de la pena de muerte legitimada en pos del bien colectivo, no es soberanía. Cuestión que está tratada especialmente por Agamben(1999). Asimismo, es claro que un Estado que deviene meramente en dimensión coercitiva y que se desentiende de otras cuestiones relevantes como educación, salud pública, etc., sería el antecedente más importante para pensar el Estado mínimo neoliberal, más allá de que incurriríamos en un anacronismo si le imputados tal perspectiva a Hobbes.

Por último, no es menor terminar este apartado en lo que atañe a nuestra problemática específica, haciendo alusión nuevamente a la metáfora de la guerra, para evidenciar que tal fantasmástica atraviesa toda la escena hobbesiana, ya sea como un a priori para fundamentar un contrato político-societal, o sea bajo la amenaza posible de retornar a un estado de naturaleza si la soberanía deja de ser tal. Pero lo interesante, especialmente si tomamos distancia de la condena moral que supone la guerra-aclarando que no es nuestra intención justificar la guerra- es evidenciar que ese mismo carácter moral vela la posibilidad de observar el carácter fundante que tiene la guerra en lo que respecta a la legitimación de la política. En Hobbes se percibe con claridad que el poder es tan absoluto justamente para evitar el problema de la guerra, específicamente interna, dado que Hobbes sostiene que la

relación interestatal está confinada al terreno del estado de naturaleza. Asimismo, es sugerente la apreciación de Bobbio, Mateucci y Pasquino en su diccionario de política, al mostrar cómo la guerra adquiere un contenido conceptual propio, específico y positivo, a diferencia de su antónimo, la paz. Por ende, el estado pacífico carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen. (Rossi; Kaplan, 2001).

Conclusión

La elección de haber abordado brevemente dos grandes clásicos como son San Agustín y Hobbes, no ha sido arbitraria si tomamos en consideración que se trata de pensadores que cuestionan que la dimensión política constituye una instancia natural de la naturaleza humana. Si bien nosotros no creemos en la existencia de la naturaleza humana como esencia, en tanto lo humano sólo se produce por la acción de significantes culturales y en un sentido profundo, por la acción del lenguaje, no es menos cierto que en la época en que estos filósofos piensan, la categoría de naturaleza humana, tanto para antiguos como para modernos, es muy relevante. Tal vez sea Hegel el primero en cuestionar fuertemente esta idea de naturaleza al romper con una idea de sujeto sustancia y entenderlo como relación; incluso en la Filosofía del Derecho, el filósofo explicita con claridad que naturaleza y derecho son instancias que se repelen mutuamente, porque decir derecho es decir espíritu, una forma de decir cultura.

En el caso de Agustín, es claro que no habría política en sentido coercitivo sin la irrupción del pecado. No obstante, habría organización y administración, en tanto que para el teólogo la familia pertenece al orden natural y al existir la proliferación de las familias, se hubiese necesitado organización, claro que sin conflicto ni coerción (Truyol y Serra, 1944). Incluso, Agustín insiste, a un nivel post mortem, que la vida de los santos es vida en comunidad, vida social. Pero la política se piensa escindida de la sociabilidad, mejor dicho, como una ruptura, si bien, como anteriormente explicitamos, no una anulación de aquella⁴⁴.

En el caso de Hobbes es también clara su postura ya que piensa la

política y lo político como un artificio, donde el Estado no es una entidad natural, sino simplemente un medio instrumental de conservar el orden y la paz. Incluso, una de las críticas más interesantes que le realiza Kant, es que el hombre que entra en una dimensión civil o jurídica no gana en moralidad con respecto al hombre del estado de naturaleza⁴⁵, por esa razón, sostiene Kant, el imperativo que nos obliga a entrar en un estado civil en Hobbes, no es categórico sino hipotético, basado no en la razón, sino en las inclinaciones, fundamentalmente una: el miedo a la muerte violenta.

Ambos pensadores (Agustín y Hobbes) otorgan primacía a la esfera de la voluntad como la facultad más importante de lo humano. En el caso de Agustín esencialmente por considerar que la voluntad es la sede del libre arbitrio, y aunque no lo diga en estos términos kantianos, puede definirse como la facultad del querer. Un querer que para

Agustín es siempre objetual, y que en su dimensión erótica tiende y se identifica con su objeto supremo de elección. Así entonces, lo que constituye que alguien sea ciudadano de la ciudad de Dios o del diablo, es tomar como objeto supremo de la voluntad (individual) a Dios o al mundo, cuestión que también explicaría el erotismo que pone en escena la mística medieval. De ahí la idea de gozar en Dios.

En el caso de Hobbes, la voluntad individual estaría vinculada al deseo de permanecer en el ser, pero el hombre es un ser de deseo animado por un organismo biológico⁴⁶ y es un deseo que, como todo deseo, presupone la falta y el movimiento. La falta que también se piensa desde el registro imaginario de la pérdida de los objetos que ya posee para su supervivencia, razón por la cual siempre existe una amenaza fantasmática en relación a otros, traducido no sólo en los términos que quiere conseguir, sino de aquello que no quiere perd-

44 Esta es una diferencia fundamental, dado que para Agustín el hombre pecador sigue teniendo registro de la falta de su creador. Este aspecto es relevante a la hora de diferenciar a Agustín con Lutero, un agustiniano que radicaliza con mayor fuerza el efecto del pecado justificando consecuentemente una teoría de la predestinación. Si bien inspirado en algunos pasajes claves de la Ciudad de Dios de Agustín.

45 Para ahondar en dicha problemática se recomienda el artículo de Aguinaldo Pavao (2008).

er. En consecuencia, se comprende que la única preocupación del hombre sea la conservación del movimiento vital a cualquier precio, pero lo interesante es que el deseo humano siempre es subjetivo, así se entiende que en el estado de naturaleza cada uno es juez, hermenéuta de todo aquello que crea que contribuye a mantener su supervivencia. Asimismo, el deseo entendido como *connatus* se traduce en Potencia, poder, y sabido es que el poder es siempre relacional. Nuevamente la aritmética juega un rol central en el pensamiento de Hobbes en lo que atañe al juego de fuerzas entre los individuos, dado que no se trata de tener poder, sino más o menos poder que el otro(s).

Habría otro aspecto interesante en lo que respecta a generar una relación entre Agustín y Hobbes vinculado a la temática del lenguaje. Ambos parten de una antropología en la que se puede distinguir un fuero íntimo y un fuero externo (intenciones y conductas) y el lenguaje revela su poder de teatralizar, incluso velando la dimensión de las intenciones. En el caso de Agustín, el lenguaje se pone en tela de juicio, primero, en su crítica a la retórica (si bien creemos que Agustín nunca dejó de ser un retórico) y en segundo lugar, por la experiencia de la torre de babel, en cuanto a considerarla diferencia de las lenguas como un castigo divino. Así se muestra la ambivalencia del lenguaje, que al tiempo que sirve para comunicar, sirve también para incomunicar y generar malos entendidos. En el caso de Hobbes, se visualiza una aguda crítica a la tradición retórica, recordemos que para Aristóteles la retórica es un aspecto central de la política, y justamente Hobbes quiere terminar con la anarquía que a veces se presenta por las guerras de opiniones, y aquí la cuestión de las religiones y sus respectivos dogmas es fundamental. Por ende, para contrarrestar tal diversidad y lucha de opiniones, tanto en lo político como en lo religioso, Hobbes sostendrá que el soberano deberá proceder como un geómetra definiendo cada cosa, y luego, el Hobbes más tardío, afirmará que soberano es aquél que impone una hermenéutica, nuevamente no por el camino de la verdad, sino de la autoridad. Es decir, Hobbes no piensa que la opinión del soberano es más verdadera que la del súbdito. Una vez más, nos encontramos con el nominalismo hobbesiano.

46 Para profundizar en este aspecto se recomienda el texto de Zarka (1997).

Pero habría otro aspecto aún más relevante, a nuestro juicio, que el anterior, y es la crítica aguda e inteligente que Hobbes realiza a la metafísica del ser. En este aspecto en particular las diferencias entre Agustín y Hobbes son abismales, pues mientras para el Hiponense la política no puede pensarse separada de la teología o la metafísica, para Hobbes, y aquí su gran modernidad, la política se comprende como una dimensión enteramente secular, incluso mucho más que en Locke y en Kant. Pero retomando la crítica hobbesiana a la metafísica, Hobbes sostendrá, en el capítulo V del Leviatán, que el lenguaje crea una realidad que no está ni en el pensamiento ni en las cosas. Así se entienden todas las proposiciones absurdas de la teología y la metafísica, como por ejemplo, hablar de cuerpo espiritual. De esta forma, Hobbes dirá que el ser es simplemente un conector lógico, y sin embargo, que por el ser, vestido de sacralidad, los hombres deciden matarse.

Resta decir, tal como comentamos en nuestra introducción, que hay posibles caminos para mentar la relación entre política y violencia. En el caso del paradigma clásico y moderno, los mismos se sitúan en pensar la política como un plus con respecto a la sociabilidad, lo que estaría reflejado en el caso Aristotélico, y en tal sentido, la coerción y la violencia se reservan para el ámbito doméstico, o al otro cultural, el bárbaro como quiebre del orden natural, a la manera agustiniana; en el caso de Maquiavelo, ya vimos que a través de una economía de la violencia, y en lo que atañe a Hobbes como un artificio antinatural.

Pero en todos esos caminos, incluso los caminos no transitados en este escrito, como es por caso el lugar que Arendt (2010) le asigna a la violencia como el reverso de la política⁴⁷, todos ellos no pueden eludir la cuestión de que la principal interlocutora de la política sea siempre la violencia, ya sea desde el máximo rechazo hasta la más sutil sublimación.

47 Para profundizar en este aspecto, se recomienda el sugerente artículo de Hilb (2001).

Bibliografía

Agamben, G. (1999). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-texto.

Alemán, J. (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Arendt, H. (2010). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles. (1982). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos

---- (1982): *Política*. Madrid: Gredos.

Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S (1992) “El porvenir de una ilusión”; “El malestar en la cultura”. Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXI.

Hilb, C. (2001) “Violencia y policía en la obra de Hannah Arendt”, en *Sociológica*, año 16, número 47. Buenos Aires.

Hegel, W, F. (1987) *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, E. (1964). *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)*. Buenos Aires: Nova.

Lacan, J. (2009) *El Reverso del Psicoanálisis (Seminario 17)*. Buenos Aires: Paidós.

---- (2008). *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (2006). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

Pavao, A. (2008) “A Crítica de Kant a Hobbes en teoría y práctica”, en *Philosophica*, 31: 91-102.

Rossi, M., Kaplan, G. (2001) “La racionalidad de la guerra en el paradigma moderno”, en Dri, R.(compilador). *Los caminos de la racionalidad*. Buenos Aires: Biblos

Rossi, M. (2007). “La génesis del Estado en el pensamiento de Agustín de Hipona”. *ETIAM*, V2, N.2. Buenos Aires.

San Agustín (1958). *La Ciudad de Dios*. Madrid: B.A:C.

San Agustín (1958). *Confesiones*. Madrid: B.A:C.

San Agustín (1958). *La naturaleza del bien*. Madrid: BAC, III.

Taylor, Ch. (2006) *Fuentes del Yo*. Buenos Aires: Paidós.

Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila

Tonkonoff, S. (2014). “Prólogo - Violencia, política y cultura. Una aproximación teórica”, en Tonkonoff, S (comp.) *Violencia y Cultura*. Buenos Aires: CLACSO.

Truyol y Serra, A. (1944). “El Derecho y el Estado en San Agustín”. Madrid: Revista del Derecho Privado.

Wolin, S. (1993). *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu

Zarka, I. (1997) *Hobbes y el pensamiento político moderno*. México: Herder.

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA (Y LA POLÍTICA)

Ezequiel Ipar

Reflexiones sobre la violencia

Al preguntar por la relación entre violencia y política se señala muy directamente cual es la pre-comprensión de un problema al que se nos invita a reflexionar una vez más. Aun cuando todavía no podamos anticipar nada sobre el significado de los conceptos de política y violencia, en esta pre-comprensión de la cuestión decimos que ambos conceptos van juntos en el pensamiento, enmarcando su cognoscibilidad a partir del conector gramatical que suelda la conjunción de ambos términos. Nos separamos así del enunciado disyuntivo, caro a la teoría política y a la consideración moral de las relaciones entre los hombres, que dice: política o violencia.

En este modo de evitar los rodeos o de dar ese rodeo que pretende ir directo a la cuestión nos obligamos a pensar a partir de la vecindad de los conceptos de política y violencia. Decimos que sabemos, entonces, que no hay concepto de política que no arrastre la experiencia de la violencia, porque intuimos que toda forma política está de alguna manera, en alguna instancia, al menos en algún momento, atravesada por injusticias, guerras, sufrimiento y muerte. Y el sentido contrario de esta relación también parece confirmar esta pre-comprensión del problema. No es difícil mostrar a la escena política como el lugar en el que se reúnen y se vuelven visibles todos los modos en los que puede ser ejercida la violencia que resulta significativa y que puede ser percibida como tal en la experiencia de los hombres. Sobrarían los ejemplos para mostrar de qué modo el impulso político supo transformarse en el responsable de las peores masacres, de las violencias más terribles, de la producción de las relaciones más inhumanas. Muy cerca nuestro tenemos un nombre propio en el que se condensan todas estas imágenes y se encarnan todos estos destinos de la conjunción

entre violencia y política. Nos referimos, claro, a la historia de Sara Rus, madre de plaza de mayo y sobreviviente del holocausto nazi.

Aceptada la conjunción entre violencia y política, tal vez lo que haya que remarcar sea entonces la diferencia al interior de esta relación. Si la razón que pretende un corte puro, una línea de demarcación absoluta entre política y violencia queda exhausta y se ve devorada por la facticidad histórica, sigue abierta sin embargo la pregunta por el hiato, por eso que todavía separa a la política de la violencia, impidiendo que se trate de lo mismo o que su vecindad pueda transformarse en una identidad esencial. Aún si dijéramos que la “política es la continuación de la guerra por otros medios” siempre nos veríamos obligados a especificar esa diferencia, a interpretar el desplazamiento que supone esa continuidad y a examinar los efectos diferenciados de esos medios diversos. Hegel entendió esto muy tempranamente, en sus primeras reflexiones sobre la revolución, y situó al pensamiento que es capaz de sostener esta diferencia como el objeto de la filosofía. Sus críticas a las vagas abstracciones del derecho natural y al formalismo de la moralidad racional, su constatación del fracaso de todas las distinciones categoriales que la modernidad había ensayado entre la justicia y el crimen, entre las prácticas que instituyen las buenas leyes y aquellas que las destruyen, las atribuía a un movimiento interno de la pretensión de libertad y justicia y no a su supresión. Para Hegel la coexistencia de ambas fuerzas es la marca fundamental de la política moderna, que “no resuelve el conflicto, ni define la conexión y la relación” (Hegel, 1999: 152) de los contendientes, sino que los reconcilia separándolos, tratando a lo que aparece como justo y a lo que se le opone con el mismo honor y el mismo valor.⁴⁸ Esta es para Hegel la tragedia del mundo ético moderno, una determinada indistinción entre violencia y justicia que afecta el nervio interno de la política en la modernidad. Poder pensarla es el desafío teórico de los nuevos conceptos y el imperativo práctico que busca evitar que esa indistinción determinada se transforme en la fatídica asimilación absoluta entre violencia y política. Este era para Hegel el camino de lo serio en la filosofía moral y la alternativa real al puro realismo político.

Pero en esta ocasión sólo quisiera aludir a esta reflexión de Hegel sobre

la modernidad política, mencionar sus problemas, delimitar un espacio conceptual, para abordarlos desde sus márgenes, a partir de esas opciones que Hegel fue descartando en el camino. Me refiero a las dos grandes reacciones que produjo el diagnóstico de la tragedia en el mundo ético. En primer lugar, la posición que quiere completar el desenmascaramiento de la política más allá de cualquier dialéctica o diferencia entre violencia y política, posición entonces que suprime la diferencia y termina destruyendo cualquier vínculo entre la realidad de la política y el valor de las diferentes pretensiones de justicia en pugna que se expresan en ella. En segundo lugar, quisiera tratar brevemente la posición que no se resigna al perpetuo enfrentamiento y entrelazamiento entre justicia y violencia, y sólo considera racional al triunfo absoluto de la primera frente a la segunda. Para no confundir los caminos y respetar un poco paródicamente el dictum hegeliano sobre lo serio y lo conceptual, me voy a referir a estas dos posiciones pero lo voy a hacer recurriendo a algunos pasajes literarios que contienen y facilitan la reflexión de estos conceptos de violencia y política. Sobre el final me gustaría hacer un último comentario sobre la difícil interpretación que hace Walter Benjamin de este mismo problema, que vincula la política con la violencia, el derecho, la justicia y el tiempo.

48 Transcribo aquí la cita completa, por su valor para entender a qué se refería Hegel con su idea de tragedia en el mundo ético de la política moderna: "This union is such that the divine illuminates this second nature and, by this ideal spiritual oneness, makes it into its reconciled living body which, as body, simultaneously remains in difference [Differenz] and transience and, through the spirit, perceives the divine as something alien to itself. – The image of this tragedy, in its more specifically ethical determination, is the outcome of that legal process between the Eumenides (as the powers of the right which resides in difference) and Apollo (the god of undifferentiated light) over Orestes, played out before the organised ethical entity of the Athenian people. In a [very] human way, the latter, as the Areopagus of Athens, puts equal votes in the urn for each of the two powers, and so acknowledges their co-existence. This does not, however, resolve the conflict or define the connection and relationship between them. But in a divine way, the Athenian people, as the goddess Athena, wholly restores to the god the man [i.e. Orestes] whom the god himself had involved in difference; and by separating those powers, both of which had an interest in the criminal, it also effects a reconciliation in such a way that the Eumenides would [thereafter] be honoured by this people as divine powers and have their abode in the city, so that their savage nature might enjoy and be pacified by the sight of Athena enthroned high above on the Acropolis, opposite the altar erected to them in the city below." (Hegel, 1999: 152).

Un Hitler contemporáneo

Sobre el final de su vida, el gran dramaturgo de la República Democrática Alemana Heiner Müller, presentó en una conversación con Alexander Kluge una pieza de teatro en la que imaginaba una provocadora recreación de la última escena del bunker de las máximas autoridades del nazismo.⁴⁹ Esta recreación de la historia tiene la particularidad de contener una enunciación explícita de la esencia de su testamento político. El texto dice así:

Luego de agradecer el trabajo de sus leales secretarías, cuando ya se escuchan las detonaciones del ejército soviético en Berlín, Hitler se dirige a sus últimos destinatarios: "Los sub-hombres han resultado los más fuertes. Retorno a la muerte, de la que nací. Jesucristo fue un hijo del hombre, yo soy un hijo de la muerte. He tenido mi astrólogo, Herr Friedrich Nietzsche, que me ha precedido en el reino de la muerte, que es la pura realidad, y cuyo gobierno en la tierra me ha correspondido a mí. Mi programa vivirá: contra la mentira vital del comunismo, que sostiene PARA TODOS O PARA NINGUNO, yo he establecido la simple y popularmente aceptada verdad: NO HAY SUFICIENTE PARA TODOS. Contra el clero de los que defienden el absurdo AMA A TUS ENEMIGOS, he establecido la máxima de mi catecismo alemán: DESTRUYELOS DONDE LOS ENCUENTRES. Yo he elegido a toda Europa como mi urna fúnebre. Su llama me liberará de mis obligaciones como hombre de Estado"
(Alexander Kluge y Heiner Müller, Theater der Finsternisse).

En esta interpretación de Müller, el legado político del nazismo se expone de un modo decisivo a través del desenmascaramiento de la vacuidad y la irrealidad de todas las pretensiones de justicia que esgrimieron los sub-hombres que no supieron enfrentar directamente la verdad de la política. Esta verdad aborda muy especialmente el problema de la igualdad y la justificación frente a los otros de las propias posiciones políticas. Pues bien, desde el punto de vista nazi esta verdad descubre tan sólo

⁴⁹ Para un análisis minucioso de las implicancias políticas y estéticas de esta genial obra de teatro imaginaria, ver: Menke, Ch. (2012). *Aesthetics of Equality*. Hatee Cantz, Kassel.

dos perspectivas, explícitamente antagónicas. Estas son las únicas dos opciones posibles en política: o uno sabe que “no hay suficiente para todos” y acepta las consecuencias de esa verdad, o uno pretende desconocer esto, y entonces se entrega a la forma de vida mentirosa e ilusoria de los comunistas: “para todos o para ninguno”. Ser nazi en política sólo implica reconocer –y reconocerse en esta afirmación– que en el mundo no existen, ni existirán nunca, suficientes cosas vitales para todos. El legado de Hitler afirma que no hay ni puede haber suficientes bienes, libertades, espacios, comunicaciones, novedades y tiempos, para todos. La posición nazista es la que extrae y afirma las consecuencias políticas de esta economía generalizada de la escasez universal. Dado que no hay suficiente para todos, se volverá siempre imprescindible distinguir entre aquellos con los que compartiremos los bienes, las libertades, los espacios, las comunicaciones, las novedades y el tiempo, y aquellos con los que no; nos veremos siempre obligados a distinguir entre aquellos que, puesto que son como nosotros, formarán parte del grupo entre quienes se distribuirá lo que existe y aquellos que serán excluidos necesariamente dado que no hay “suficiente para ellos”. La necesidad de esta exclusión absoluta, que pretende mostrar simplemente la “verdad” que activa a la política, se completa en el mensaje de salvación final que garantiza la conservación: “destrúyelos donde los encuentres”. No es difícil darse cuenta que la crisis del capitalismo contemporáneo está reabriendo en todos lados, sobre todo en Europa, el influjo de este testamento político, el que, por otro lado, hace tiempo había recobrado una nueva vida disimulado en los pliegues del principio de competitividad de la revolución cultural neo-liberal. ¿Qué podemos todavía pensar sobre esta cruda distribución que establece el Hitler de Müller, que le asigna al principio de escasez la verdad de toda política y al principio de igualdad la ilusión del comunismo? Esta pregunta, que no tiene ninguna respuesta sencilla que no sea profética o ingenua, reabre la cuestión sobre las bases en torno a las cuales se toman las posiciones políticas, que en algún lugar tienen que atravesar el dilema que plantea el texto de Müller.

Por lo pronto, lo que sorprende es el carácter lacónico de este testamento político, la economía de este discurso que propone una nueva economía general y la presenta como la única capaz de distinguir la realidad de la política (es decir, la violencia) frente a las mentiras de los

comunistas (esto es, las ilusiones de la justicia). En esta última escena, el discurso nazi no se toma el trabajo de justificar sus puntos de vista, no proclama ningún valor particular, no aparece allí ninguna teoría sobre la superioridad de su raza o cualquier teoría equivalente. Lo único que aparece es este gigantesco desenmascaramiento de la “mentira vital del comunismo”, que pretendía entrelazar las cuestiones de la política con los imperativos de la justicia: “para todos o para ninguno”. Cuando esa relación se deshace, no se trata de que la política se vuelve violenta o que la violencia se inscriba en la política, sino que ambos se vuelven absolutamente indistinguibles, coincidiendo la “verdad” de la política con el mandato que dice “destrúyelos donde los encuentres”.

Más allá del porvenir de las ilusiones de justicia no encontramos entonces a la violencia, solapada y desnuda, sino a la indistinción absoluta entre política y violencia, que arrecia como una tempestad fulminante sobre las precarias construcciones imaginarias de los hombres en torno a la ley y el derecho. La causa de esta indistinción radica en una economía que no es más material que simbólica, porque apunta en realidad a conservar la propia identidad, concentrando los recursos, las relaciones, los tiempos y los espacios necesarios para forjar esa identidad sin extraviarse en el juego de las identificaciones con los otros y las vagas equivalencias universalistas. La fuerza de esta identidad absoluta entre violencia y política se descarga, entonces, como una suspensión del tiempo profano, en el que los hombres existen a partir de que se comunican los unos con los otros, y del tiempo mítico, que delega la institución de la ley común en un Dios justo y sangriento a la vez. Lo que suspende ambas temporalidades es la revelación de la escasez en la urdimbre de toda identidad, de modo que cualquier actuar consecuente tiene que destruir no ya lo que se pretendía como justo o lo que estaba instituido como derecho, sino al reconocimiento de lo común en el mundo y en la vida de los hombres. Lo común como relación de las diferencias y los antagonismos se habría mostrado como la última máscara de esa ilusión que consistiría en no animarse a mirar de frente la identidad de violencia y política.

La razón excéntrica, los utopistas de fin del siglo

Mucho antes de que fracasaran los intentos por realizar el cielo en la tierra, grandes escritores, publicistas de distinta índole o simples profetas de las ideas políticas imaginaron como sería ese mundo íntegramente reconciliado. Si bien Marx se opuso una y otra vez a cualquier anticipación conceptual del comunismo, este tema se transformó en una pujante motivación literaria. Edward Bellamy escribió hacia fines del siglo XIX dos novelas geniales de grandes repercusiones, en las que anticipaba cómo sería la vida racional de los hombres del porvenir en una situación post-revolucionaria. Estas narraciones estaban construidas como una especie de ciencia ficción utópica y socialista, pero aluden también a un núcleo profundo de esta gran transformación que implica la imaginación de una sociedad que ha superado definitivamente la violencia. La primera de estas novelas, aclamada por Erich Fromm como uno de los libros “más notables jamás publicados en EE.UU” (*Looking Backward 2000-1887*) cuenta la saga y establece la estructura de este relato que se centra en la historia de un capitalista del siglo XIX que de pronto y por azar, luego de permanecer dormido por más de un siglo, despierta en medio de una sociedad socialista post-revolucionaria. La segunda (*Equality*), destacada por John Dewey por su contenido democrático y anti-autoritario, es propiamente la que establece las grandes tesis; novela pedagógica y épica a la vez, se aboca a la tarea de explicar cómo es ese mundo justo y racional en el que la política se practica todos los días sin las pesadillas de la lucha violenta entre los hombres. Construida en el ritmo retórico de una especie de manía argumentativa, prácticamente cada página contiene alguna explicación de la diferencia entre ambos mundos, con preguntas, réplicas y contra-réplicas que van a culminar en una nueva explicación general. Pacífico, cordial y abierto, en distintos pasajes de esta utopía del siglo XXI se aborda la cuestión de la violencia.

El argumento general del libro enlaza todas las formas de padecimiento y violencia social con la opresión central que se encuentra en la explotación de la mayoría por parte de una minoría a través de la propiedad privada del capital socialmente productivo. De allí se pasa al diagnóstico que asegura que esta opresión central del sistema capitalista

es la que disemina por todo el cuerpo social las formas más diversas de la violencia. La revolución que terminó con este viejo sistema social fue reparadora de todas esas injusticias, superadora de las causas de la violencia y de alguna manera continuadora de sus mejores aspiraciones éticas. En este mundo armónico, íntegramente reconciliado y que realiza completamente el principio de auto-gobierno político de los hombres, la violencia no es más que un asunto del pasado, registrable en las huellas y marcas de una violencia social finalmente superada que solo se la recuerda a través de los museos, las clases de historia y, en el tiempo presente que relata la novela, a través del testimonio excéntrico del “último capitalista” sobre la tierra.

Algunas curiosidades que sorprenden a Julian -de él se trata en esta aventura que no sólo uno dos épocas y dos mundos sino, fundamentalmente, dos sistemas sociales completamente diferentes- como hombre del siglo XIX nos sorprenderían también a nosotros por la capacidad de anticipación de esta auténtica obra de filosofía social. Junto con la realización de los ideales de justicia, y tal vez como su condición necesaria, este nuevo mundo social no-violento logró desarrollar una serie prácticamente infinita de fantasías tecnológicas, que han desplegado sobre el mundo potencialidades inimaginables de la naturaleza. Hay algunas especialmente destacables para nuestro tema, por ejemplo las que se refieren al problema de la división del trabajo. Julian ya entendió que ahora todos los ciudadanos cobran exactamente la misma retribución mensual, sin importar cuál sea su tarea, que pueden usar para proveerse de todo lo que necesitan y desean sin la mediación fetichista del dinero, gracias a unas tarjetas muy prácticas con las que los bancos cubren los gastos individuales de cada uno. Pero se pregunta: ¿si todos ganan lo mismo, quien lleva a cabo los peores trabajos en este sistema social? ¿Quién realiza esas tareas necesarias para la comunidad, pero que nadie desearía realizar si pudiera elegir libremente, sin la coacción de la violencia estructural del capitalismo? Él piensa sobre todo en las tareas asociadas a la limpieza de los lugares comunes, los servicios que se les deben prestar a los que realizan otras ocupaciones importantes, etc. Lo que descubre es un maravilloso mundo de invenciones tecnológicas que trabajan también secretamente regulando el conflicto social y suprimiendo la manifestación de la violencia. El prin-

cipio de todas estas invenciones consiste en superar el apego afectivo de los hombres hacia las cosas singulares, pero no al modo estoico de una subjetividad recogida sobre sí frente a los impulsos de sus deseos por las cosas singulares, sino a partir de la reproductibilidad infinita de casi todos los objetos socialmente útiles, de modo tal que es ahora la propia objetividad del mundo la que ya no contiene ni puede contener la existencia de cosas singulares. Julian descubre así, por ejemplo, que las personas ya no usan más telas coloridas, ni trabajosos tejidos para vestirse, no hay talleres de costura, ni ropas que requieran ser cuidadas y lavadas. Todos visten ahora prendas hechas de papel, descartables y moldeables según la necesidad absolutamente libre de cada uno en cuanto a resistencia del material, forma, tamaño, etc. La única condición que tienen estos bienes de uso es que los modelos hechos de papel estén absolutamente disponibles para los otros y sean lo suficientemente descartables y efímeros como para no llegar siquiera a poder constituir una moda en los ojos del deseo de los otros. Tampoco los hogares requieren limpieza, porque las alfombras, la ropa de cama, las cortinas y la mayoría de las cosas del hogar también son hechas de distintos tipos de papel. Los cubiertos, la vajilla, todos los utensilios para cocinar y comer se han vuelto fungibles, de modo que cuando llega el momento de lavarlos simplemente se los arroja a la basura (Bellamy, Equality: 52).

En este sistema social todo funciona de un modo análogo gracias a esta política que realiza simultáneamente la técnica y la justicia. Por ejemplo, para superar posibles rivalidades culturales, los hombres y las mujeres de las regiones más diversas han aprendido finalmente todos una misma lengua, que son capaces de usar para conocerse recíprocamente más allá de los prejuicios, temores y desconocimientos ancestrales gracias a unos increíbles aparatos llamados electroscopios, una especie de teléfono que transmite también imágenes en movimiento.

Todas estas invenciones tecnológicas y morales, que están asentadas en una economía de la abundancia y el desapego, registran tan sólo dos marcas o huellas de la violencia, que vamos a ver como permanecen completamente exteriores en relación a la comunidad. La primera se refiere a aquellos que se resistieron en el origen o pudieran resistirse

en el futuro a este sistema social, a pesar de todas las ventajas, comodidades y oportunidades para la auto-realización que ofrece. Llámoslos los disidentes de la civilización igualitaria. Su disconformidad exige el trabajo de un tratamiento que combina la prescripción médica con el formalismo de la sentencia jurídica: “se los proveerá con suficientes semillas y herramientas y se lo acogerá en una reserva expresamente preparada para este tipo de personas, reserva que se parecería vagamente con la que se utilizaba en su tiempo para los indios que se resistían a aceptar la civilización” (Bellamy, *Equality*: 41). Esta exclusión “involuntaria” de la comunidad de aquellos que no eligen o se resisten a aceptar las normas del sistema social de las mayorías que realizaron la justicia en la tierra no es percibido por los hombres de esta sociedad armónica como una forma de violencia, sino como aquello que está contenido en el límite de la violencia, como una exclusión del otro anterior a la violencia, ya que procura evitarla (impidiendo que el conflicto de los disidentes se desarrolle) y como una relación con el otro que consigue suprimirlo sin violencia (gracias a la ilusión de la libertad del otro fuera de la comunidad). La segunda aparición del problema de la violencia tiene que ver con los que permanecieron mucho tiempo presos por sus vínculos con el crimen y las perversiones sociales. Como la revolución llegó muy tarde para acogerlos y reformarlos, a este tipo de hombres y mujeres que están forzados a reproducir las formas de sociabilidad violenta a la que se habituaron, se los confinará en instituciones saludables, donde no puedan realizar hechos violentos, pero donde tampoco sean sometidos ellos mismos a la violencia.

Como se ve en esta utopía de la igualdad post-revolucionaria la huela que deja la violencia en las formas políticas se borra cuando la justicia declamada aparece completamente encarnada en las condiciones objetivas e institucionales que garantizan la reproducción del propio cuerpo social. La realización plena de la justicia a través de las leyes de la política y la técnica no sólo deja absolutamente fuera de sí a la relación con la violencia, estimulando así la ceguera del principio igualitario sobre su propia violencia, sino que transforman a la disyunción absoluta entre justicia y violencia en la máscara que oculta la impotencia para interpretar modos emancipados de la vida social en los que permanece la revolución.

Para concluir

Se discute la crítica de Benjamin a la violencia afirmando que en muchos pasajes roza algunos de los peligros, desvíos, horrores, o ingenuidades que tratamos aquí de modo indirecto y un poco paródico. La pretensión de justicia indeclinable, la suspensión de la esfera del derecho, las fantasías tecnológicas y el tiempo mesiánico, le dan forma a una reflexión aguda y arriesgada sobre la violencia en el contexto de la política moderna. Sus bordes se tocan con las pulsiones que condujeron a las grandes catástrofes y las mayores cegueras del siglo XX. Pero tal vez se malinterpreta el punto de ese famosísimo ensayo. Tal vez lo que debamos leer no sea su proximidad o distancia con alguna de estas posiciones particulares, sino el caleidoscopio que forman entre sí estas imágenes contrastantes. Cuando componen una constelación de ideas sugieren esta reflexión: ¿cómo podríamos seguir pensando, acaso, la relación entre política y violencia si no es a través del peligro, el horror, la ingenuidad y el desvío?

Bibliografía.

Bellamy, E. (1898). *Equality*, Appleton, New York.

Hegel, G. (1999). *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.

Menke, Ch. (2012). *Aesthetics of Equality*. Hatee Cantz, Kassel.

VARIABLES DE LA VIOLENCIA GENERALIZADA: REAL DE LA ÉPOCA

Carlos Gustavo Motta

Introducción: sobre la sociología de la cultura

Para Karl Mannheim el sociólogo es un diagnosticador de los fenómenos sociales y su oficio es el de diferenciar. Qué difícil tarea, ¿no? sobre todo en la sociedad actual donde el concepto de diferencia tiende a ubicarse como una posición subjetiva contraria al igual que el concepto de autoridad, donde muchas veces se la confunde con autoritarismo. La diferencia resulta imprescindible para distinguir los movimientos culturales y es motor, además, de las vanguardias para la posibilidad que las mismas surjan y consoliden posteriormente, movimientos culturales.

Mannheim en Ensayos de la Sociología de la Cultura establece que en la actualidad necesitamos definir no sólo lo conocido, sino también lo desconocido, característica que él mismo despeja del interrogante sobre cuál es la naturaleza de la conciencia contemporánea.

Seguramente, agregando de modo personal y siguiendo al Freud de El Yo y Ello, la característica se construye sobre los conceptos de la razón y la prudencia, dos variables del Principio de Realidad que rige al acaecer psíquico (el otro resulta el Principio del Placer, pero éste se encuentra regulado por la instancia psíquica del Ello, dueño fundamentalmente de los impulsos subjetivos).

Toda época tiene su Weltgeist, su espíritu y en algún momento la interpretación sociológica desplazó a la histórica, refiere Mannheim: nuestra época se caracteriza por una creciente conciencia de nosotros mismos y porque además vivimos conscientes de existencia social. El punto de vista sociológico llegó a ser omnicompreensivo solamente en el pensamiento del proletariado. El proletariado fue el primer grupo que intentó una estimación de sí mismo y adquiere conciencia de

clase. Esta conciencia social según Mannheim no es sólo privilegio del proletariado sino también de otras clases que a su vez promueven a la conciencia de grupos que intentan una situación social nueva.

Uno de los ejemplos que refiere Mannheim es cuando el grupo social revisa las relaciones que mantiene con otro y para ello recuerda Casa de Muñecas de Ibsen que por primera vez en la literatura moderna presenta el choque de dos concepciones de feminidad o con la juventud alemana: en una sociedad estable de campesinos y artesanos, los guardianes de la tradición son intérpretes del orden social que construyen en beneficio propio mientras que una sociedad industrial establece una dirección hacia la juventud y rebaja el valor vigente de la sabiduría acumulada. Mannheim afirma que dos factores hacen posible la conciencia social de sí mismo:

- 1.- La sociedad contemporánea ha desarrollado una variedad de ajustes automáticos que garantizan la supra y subordinación.
- 2.- La sociedad contemporánea ha asumido una larga parte de la regulación educativa y disciplinaria que solían ejercer los grupos primarios y las organizaciones comunales.

El nacimiento de la llamada “intelligentsia” señala la última fase de crecimiento de conciencia social y comprendemos esta élite intelectual por personas involucradas en complejas actividades creativas orientadas al desarrollo y la diseminación de la cultura que incluye a los intelectuales y grupos sociales cercanos a ellos. La “intelligentsia” no es una clase, no forma un partido y es incapaz de una acción concertada. Puede servirnos la noción de configuración intelectual definición acuñada por Norbert Elías.

El término “intelligentsia” hace su aparición por primera vez hacia 1860 de la mano del novelista Boborykin, seguido inmediatamente de Touguénev. Las opiniones acerca del origen del término difieren no obstante: el término podría ser de origen francés de la época de la Ilustración. Otros sostienen que esta palabra es de origen alemán (Intelligentz) adaptada al eslavo por los polacos. El término se vuelve un componente insoslayable del debate político y social ruso, a la par que atraviesa pronto

sus fronteras. En la Francia de finales del siglo XIX, se conoce ya el término *intelligentsia* rusa gracias a los viajeros y los emigrados rusos, que desde los años cuarenta forman en París una comunidad activa.

No obstante, con frecuencia es asociado, tanto en Rusia como en Francia, a un tipo muy específico de intelectual ruso: un intelectual crítico, comprometido con la causa de la oposición revolucionaria al régimen zarista. A partir de los años 1870 también se asimila a los conceptos de revolución y socialismo. En Francia, por su parte, el término intelectual surge a finales del siglo XIX y adquiere una difusión nacional gracias a Clémenceau que utiliza en 1898 con ocasión del caso Dreyfus.

Para Max Weber en *Economía y Sociedad* comenta que la *intelligentsia* rusa distinguida, académica y noble estaba junto al intelectualismo plebeyo, representado por la capa inferior de funcionarios muy cultivados en sus pensamientos sociológicos e intereses culturales universales, especialmente aquellos funcionarios de la administración autónoma, periodistas, maestros de escuela, apóstoles revolucionarios e intelectuales campesinos que respondían a las condiciones sociales rusas.

Si podemos realizar entonces una reflexión personal con estos conceptos precedentes, resulta de importancia el lugar donde esta *intelligentsia* comenzó a operar de manera marginal en una sociedad de masas provocando nuevas formas de amalgamación. Mannheim refiere en este caso a las tertulias bohemias, la más importante, los cafés: Los cafés tienen su origen en el Cercano Oriente, desde donde alcanzan el Occidente por la ruta de Constantinopla, Viena y ciudades portuarias como Hamburgo y Marsella. En Londres, el café hace su primera aparición en 1652; el primer café de París fue abierto cerca de la Bolsa en 1671.

Su rápida propagación por Inglaterra nos da idea de sus nuevas y oportunas funciones: los cafés llegaron a convertirse en los primeros centros de opinión de una sociedad parcialmente democratizada. Los periódicos estaban aún en su infancia. Publicaciones periódicas, parecidas a los actuales diarios, habían circulado desde 1662, pero estaban censuradas y el hábito de leer no se había establecido aún.

El café, por otro lado, ofrecía un lugar para la libertad de expresión, donde se leían panfletos y se pronunciaban discursos y constituye un nuevo centro de amalgamación de grupo. El café es una institución básica de la sociabilidad humana.

Si al café en la ciudad de Viena Herman Bahr lo llamó “academia” platónica el café porteño fue el preferido de escritores notorios: a comienzos del siglo XX La Helvetia (Corrientes y San Martín) era frecuentado por Bartolomé Mitre y después por Manuel Mujica Lainez; La Brasileña (Maipú entre Cangallo y Sarmiento) por Rubén Darío; Los Inmortales (Corrientes entre Suipacha y Carlos Pellegrini) por Florencio Sánchez y Roberto J. Payró, el Tortoni (Avenida de Mayo y Esmeralda) por Baldomero Fernández Moreno; la Richmond de la calle Florida elegido por el grupo martinfierrista y luego por la gente de Sur, en tanto en La Fragata (Corrientes y San Martín) se veía a Gombrowicz, en La Ideal a Ramón González de la Serna, en el London City (Florida y Avenida de Mayo) a Cortázar, en La Biela a Bioy Casares y Borges, a pesar que los sábados por la noche se reunía en La Perla del Once, en Tolón a Pichón Riviere.

Esta nueva cultura del discurso intentaba ser divergente con los supuestos fundamentales de la vida cotidiana, constituían modos de lenguaje provocando variantes lingüísticas singulares. La llamada “cultura del café” fue desdibujándose con la difusión de los materiales impresos, pero fundamentalmente por el desarrollo de los medios virtuales, pero sin lugar a dudas, fue el ámbito y el alimento donde las vanguardias se desarrollaron y construyeron su potencial.

El acto intelectual frente a las problemáticas sociológicas

¿Cuál es la huella característica de nuestra época? Nos inclinamos a pensar rápidamente en la denominación light, temática que es comentada extensamente en todos los ámbitos intelectuales. Entonces, a ello se apunta, la huella ¿dónde está?

Es una huella que no deja marcas, una huella como la que descubre

Robinson Crusoe en su isla, morada luego del naufragio: él sabe de la existencia de otro, a quien llamará más tarde Viernes, porque ha permanecido un vestigio de huellas de pies sobre la arena.

¿Qué ocurre cuando el mar, en su incesante ir y venir, borre la huella?
¿Podemos afirmar que el sujeto no ha pasado por allí?

Huellas de la época. Haría una precisión más: de mi época. Porque cada época también tiene un registro subjetivo. El final de la Segunda Guerra Mundial me lo contaron. Sin embargo, fui un observador asombrado cuando televisaron la llegada del hombre a la Luna. Pude presenciarlo. Aquella huella de Neil Armstrong (o de Kubrick?) marcó a la época, no importa si llegó o no verdaderamente.

Poco a poco esas huellas se fueron ensamblando con otras. Desde el hombre en su camino a la Luna hasta un hombre en la Luna. Absorto en sus pensamientos, inerte en su accionar, alienado al consumo, sin lugares y enfrentado al salvajismo de la competencia.

Los temas de sexo, droga y rock and roll fueron premisas absolutamente pueriles frente a la discriminación, los prejuicios, la intolerancia, el empobrecimiento, la insensibilidad y precariedad social actual. La violencia nuestra de cada día, aquí o en cualquier gran ciudad como Buenos Aires, se repite como en otros No-Lugares, "Aldeas globales" construyendo un Estado redentor, un Estado que nos "salvará" de todos estos males. Estado ideal que aunque propusiera soluciones efectivas, no nos garantizaría que estas huellas de la época no dejen marcas en el sujeto. Huella y marca. Ambas son señales.

La huella se deja en un terreno por donde se pasa o se posa, por ejemplo, la rueda de un carro o cualquier otro elemento.

La marca es otro tipo de señal que distingue a quien pertenece. Por ejemplo, una marca hecha a fuego o una marca al agua, esta última como dibujo visible a trasluz que hacen los fabricantes de papel. Ambas aparecen como emblemas.

El dolor psíquico a veces se enmarca como huella o marca en un proceso verdaderamente complejo y que podemos reconocer al menos, tres momentos precisos, me refiero a la ruptura subjetiva, la conmoción propia y la reacción defensiva. Variables que permiten señalar una relación al acontecimiento imprevisto, marca de lo real. Signos particulares del dolor: un dolor propio de la ruptura; un dolor íntimo en el estado de conmoción; un dolor suscitado por la defensa y oído en respuesta a la perturbación.

Obviamente estas variantes son los diferentes matices de un sólo y único dolor que se expresa en un sujeto en las vertientes temporales del instante o de la duración, de allí la articulación que realizo con respecto al acontecimiento, por otro lado, un tema que refiere especialmente Alain Baidou.

Freud escribe *El malestar en la cultura* pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial (1930). El ensayo se fundamenta en *Más allá del principio del placer* donde desarrolla su teoría del goce, que, ligado a la pulsión de muerte, nos deja la huella indicativa que ningún ideal de progreso es sostenible, ya que el arma nuclear del sujeto es la pulsión tanática.

No debe sorprendernos que la finalización de esa Segunda Guerra haya sido la paz, sino más bien, la inquietante posibilidad de saber que puede existir siempre una destrucción mayor. El acontecimiento mundial del 11 de septiembre de 2001 es un claro ejemplo de ello que dio inicio a otra serie de acontecimientos políticos.

El malestar en la cultura es la corrección freudiana a *Psicología de las Masas*. Sin duda toma en cuenta el poder apaciguador del significativo amo, de la cohesión amorosa de la humanidad. Pero observa que, a pesar de ese poder, resta lo que él llama un malestar. El malestar en la cultura es uno de los textos que inspiró al Lacan del seminario VII, *La ética del psicoanálisis* como testimonio del fracaso de la identificación significativa y de la identificación simbólica para resolver el problema del goce. El camino de Freud de *Psicología de las masas* a *El malestar en la cultura*, es un camino del amor a la muerte; desde la organización de la libido hacia la pulsión de muerte.

Tensión en el cuerpo. Marcas significantes. Cultura y Sociedad: conjuntos en work-in-progress que no pueden concluir, que empiezan una y otra vez, con cada relato peculiar, desentrañando cada ficción en el “entre-dos” y que cada uno nos hace llegar la condición de mortificación, a través de una palabra que comenzó a decir y nosotros...a escuchar?

Lo real se llama Calcutta. La época de lo real

Jacques Lacan en el Seminario 16, De un Otro al otro escribe: “Seamos directos, seamos expeditivos, y ubiquemos en alguna parte lo que llamé hace poco lo real. Tal como lo describí, es evidente que interesa. Todavía no la vi, pero parece que hay una película de Louis Malle sobre Calcuta donde se ve una gran cantidad de gente que muere de hambre. Eso es lo real. Donde la gente muere de hambre, muere de hambre. Nada falta. ¿Por qué se empieza a hablar de la falta? Porque ellos han formado parte de un imperio. Sin las necesidades de este imperio, ni siquiera habría Calcuta, no habría habido aglomeración en ese lugar. No soy lo suficientemente historiador para saberlo, pero lo acepto porque nos lo dicen”.

Louis Malle se dedicó a la realización mencionada entre los años 1968 y 1974. Calcutta es un documental filmado durante dieciocho jornadas de trabajo a partir de febrero de 1968y en el transcurso de un viaje del cineasta a India contratado por la televisión francesa para una serie televisiva de siete películas de cincuenta y dos minutos cada una, La India fantasma: reflexiones sobre un viaje.

Louis Malle evita todo efecto de edición, con extensos planos secuencias muestra escenas insoportables: un registro de muerte en las calles, con los rituales de los pobladores sobre el río sagrado Ganges donde la cámara se transforma en testigo que capta la insoslayable realidad de un cuerpo social atravesado por la miseria. Hoy Calcutta tiene casi 16 millones de habitantes. Desde el 2000 la ciudad retomó su antiguo nombre, Kolkata que es una derivación de un término que la designa como la tierra de Kali, la diosa del hinduismo que se venera.

Desperdicios que se acumulan en las esquinas, miles de personas durmiendo en las calles y avenidas, forman parte del paisaje urbano que incluye a millones de vendedores que deambulan a toda hora. La gente duerme, come, se baña y vive a la intemperie. Su pobreza estruja el alma. El río que parte en dos a esta megaciudad no es el Ganges, es un afluente, pero para los bengalíes que aquí habitan esta agua resulta sagrada.

En sus márgenes se agolpan peregrinos que sólo quieren bañarse, purificar sus cuerpos, dejar ofrendas de todo tipo o realizar ritos funerarios y que Louis Malle detalla minuciosamente a través de la utilización de la imagen.

Hambre, aglomeración, restos de un Imperio:

Los imperios modernos dejan irrumpir su parte de falta justamente porque el saber alcanzó en ellos un crecimiento sin duda desmedido respecto de los efectos de poder. El imperio moderno tiene la propiedad de que, dondequiera que extienda su ala, lo acompaña esta disyunción en cuyo nombre se nos puede hacer del hambre en la India un motivo que nos incite a una subversión o revisión universal, a hacer algo real, vamos! (Jacques Lacan, Sem. 16).

Jacques Lacan publicó en *Le Nouvel Observateur* (29 de marzo de 1976) una opinión acerca del film del realizador Jacquot Benoit "L'assassin musical". En aquella nota afirmó que el cine es un arte concebido para gustar, pero tiene una particularidad que lo convierte en fundamental: el cine tiene la capacidad de ser convincente y si existe talento además, por parte del realizador, es un plus que Lacan lo señala como dar en el blanco.

Lo real da en el blanco. Apunta al detalle íntimo que provoca en la lógica temporal, un antes y un después. Pero la presencia de lo real conmueve a la estructura subjetiva en un amplio espectro, variables expresadas en la inhibición o en la capacidad de gestión sólo como ejemplos posibles. Jacques-Alain Miller en su curso del 13 de enero de 1999 se interroga si uno puede servirse de lo real y acuerda con Lacan: nos arreglamos y podemos soportar lo real. No embrollarnos con él.

La presencia de lo real nos recuerda a gritos que lo simbólico puede circunscribir al triunfo de lo imaginario. Desde el hambre en el mundo a episodios de privación individual de la libertad nos puede reunir, no sólo a los documentalistas sino a todos quienes nos comprometemos con un lazo extendido a una sociedad que se encuentra a la deriva.

Una investigación posible aplicada al ámbito de lo discursivo y lo social puede proponerse como respuesta a lo real parafraseando aquella carta escrita por Freud a Einstein donde a la reflexión del científico expresada de manera poética “hasta la más pequeña gota de rocío caída del pétalo de una rosa al suelo, repercute en la estrella más lejana” recibe como respuesta del genio vienés, tener el derecho a decirnos que todo lo que promueva al desarrollo de la cultura trabaja además contra la expresión de lo real.

Bibliografía

Alfonso A. (2013) *Comunicación y estudios socioculturales*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Augé M. (2014) *Los nuevos miedos*. Editorial Paidós.

Bourdieu P. (2014) *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo veintiuno editores.

Freud S. *El malestar en la cultura*. Obras Completas. Tomo XVIII. Ed. Amorrortu.

Mannheim K. (1963) -El problema de la "intelligentsia"- en *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Aguilar.

Motta C. (2000). *Marcas de la época, huellas en el sujeto*. Ed. Contemporáneos.

---- (2011). *Psicoanálisis líquido*. Editores Contemporáneos.

---- (2013). *Las películas que Lacan vio y aplicó al psicoanálisis*. Ed. Paidós.

Rubinich L. (2014) Apuntes de Cátedra Sociología de la Cultura de la Maestría de Cine Documental de la Universidad del Cine.

Said E. (2002) *Orientalismo*. De Bolsillo.

Schröder, Breuninger (2005) *Teoría de la cultura. Un mapa de cuestión*. Fondo de Cultura Económica.

Weber M. (2008) *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Williams R. (1980) *Marxismo y literatura*. Península.

LA FUNCIÓN DE LA CÓPULA Y EN EL TÍTULO "VIOLENCIA Y ESPECTÁCULO"

Daniel Mundo

¿A qué se refiere el concepto de espectáculo que domina estas reflexiones? ¿Será que la violencia se volvió un espectáculo? ¿O que el mismo espectáculo es violento? Este espectáculo ¿dónde se monta? Jugaremos con una hipótesis que estaba de moda hace unos veinte años atrás, tratando de darle un giro que presente la problemática como un tema actual. Partiremos de la idea de que tanto el espectáculo como la violencia se montan en la Y copulativa. La y que relaciona un término con otro, y que como una bisagra hace que una se monte sobre el otro, violencia y espectáculo, espectáculo y violencia, se convierte así de una cópula inofensiva en un medio de conexión peligrosísimo. De las tres patas de la Y griega queda una suelta, la llamaremos sexo: violencia, sexo y espectáculo; los tres tópicos con los que desde siempre se vincularon inmediatamente a los medios de comunicación de masas.

Como una deformación profesional, cuando hablamos de espectáculo casi naturalmente ahora lo asociamos a las producciones de los medios de masas. El espectáculo de violencia no suele ser un espectáculo teatral o un espectáculo deportivo, es un espectáculo que se despliega en los medios de masas y que afecta a la vida cotidiana (Guy Debord: 1995). La crítica a los medios de comunicación de masas se centra por lo general en dos temas: la violencia y el sexo. Sexo es igual a sexo explícito o a escenas demasiado lascivas y procaces como para que las masas las consuman sin inmutarse. Violencia abarca un abanico más amplio de significados, como si la violencia tuviera matices que el sexo no: una película de ficción en la que matan a muchas personas con varios tipos de ametralladoras y explosivos es violenta, mientras que a veces el primer plano de la cara de la anciana golpeada no lo es, es información. La acción de la policía sobre los manifestantes es violenta, así como sería violenta una acción colectiva en la que se quemaran todos los automóviles de un barrio del Gran Buenos Aires. No digo darle una

cachetada, gritarle siquiera a un niño se entiende ahora como violento. Hay violencia de género y violencia doméstica. Hay violencia física y violencia simbólica —no quiero llegar a decir que hay una violencia reactiva o conservadora, como hay otra violencia revolucionaria (Benjamin: 1992). Por otro lado, están los medios. Cuando hablamos de medios de comunicación o de información o de vinculación de masas nos referimos tanto al cine y la televisión, como a Internet y la telefonía celular. A comienzos del siglo XXI el medio de masas hegemónico sigue siendo la televisión, aunque Internet compite con ella y de un momento a otro la reemplazará, deglutiéndola. Internet aunará en un único dispositivo todos los otros medios, a diferencia de lo que vino ocurriendo hasta ahora donde los distintos medios luchaban entre sí por volverse el medio hegemónico en la formación de las masas. Quiero decir: el ciberespacio no desplazará a la televisión (como ella, la televisión, supo desplazar al cine) porque construyó un tipo de realidad autónoma, que denominaremos realidad virtual (RV), diferente a la realidad real (RR) a la que pertenece y remite la televisión —incluso cuando la tele remite a una realidad espectacular, una realidad invivible o sólo vivible de manera mediatizada, nunca logró construir una realidad autónoma sin otro referente que ella misma: la realidad televisiva todavía se percibe bajo la ilusión ideológica del referente, la figura semejante a la figura que vemos en nuestra vida cotidiana, la adecuación entre el texto y la cosa extratextual. La realidad de los medios digitales es diferente.

La realidad espectacular es la realidad de una sociedad del espectáculo. Este concepto, popularizado por Debord, para nosotros da cuenta básicamente de un par de cuestiones que enumeraré de modo sintético: la sociedad del espectáculo es la sociedad del registro general donde el vínculo primario entre los seres humanos (lo que todavía entendemos por seres humanos) se da de manera mediatizada; el reconocimiento que el ser humano persigue en la lucha por su identidad ya no es el reconocimiento del otro, que el otro me reconozca en lo que soy o hago, sino el reconocimiento del medio, que para simplificar podemos llamar Fama (la fama es igual a la categoría de ser mediático); el deseo que nos motoriza no pretende conquistar el deseo del otro (aunque algo de esta dialéctica todavía funciona, por cierto), sino materializar su propia virtualidad, que la virtualidad deje

de ser una potencia de la realidad para convertirse en una realidad tan real y material como cualquier otra —así como para Spinoza los atributos de Dios son infinitos, aunque a los seres humanos sólo nos es posible conocer dos, así las realidades posibles son infinitas, aunque por ahora solo llegamos a representarnos dos, la realidad propiamente dicha o RR, y la RV o ciberespacio.

Cuando la RV era una potencia y no una materialidad, los medios competían entre sí para interpretar e informar la realidad. Era la era de los Monomedios. El temor crítico se desarrollaba en el horizonte teórico del mimetismo, el engaño ideológico y la teoría del reflejo, porque los medios se pensaban como propagadores o hasta creadores de actitudes violentas o de actitudes sexualmente reprobables. Se responsabilizaba a la sociedad por lo que transmitían los medios, los medios no transmitían algo diferente a lo que era la sociedad que los producía, creaba, reproducía y replicaba. Si había violencia en el medio, es decir si había violencia en el contenido que el medio transmitía (una película de guerra, una Bukkake), era porque la sociedad era violenta y porque el vínculo entre las personas era violento (Un día de furia, con Michael Douglas). El lente con el cual miramos el horizonte nos hace creer que el hombre natural no es un ser violento, y que lo que lo violentiza es la introducción en la cultura en general (Rousseau como maestro de ceremonias) y la cultura mediática en particular —ya Norbert Elias hablaba de que el cine canalizaba, sublimándola, una violencia que el individuo introyectaba en forma de autoacción. Los medios representan hoy el umbral por el que ingresamos a la cultura (junto con otros umbrales como la familia, la escuela, la psicopedagogía, la “calle”), una cultura que se propone utópicamente dejar atrás la violencia —corremos el peligro, en este afán de condena, de volvernos incapaces de comprender el significado de la violencia, obnubilados como estamos en su condena. Para lograr tal cosa lo que el proceso cultural lleva a cabo es la formación de un comportamiento educado, autoaccionado y tolerante:

Pero para bien y para mal ya dejamos atrás la sociedad del espectáculo o la sociedad de la Técnica, pues en estas sociedades podíamos imaginar espacios que todavía no habían sido capturados por los

principios de la realidad mediática, técnica o espectacular. Hoy hemos ingresado en la era de los Multimedios, donde el medio funciona como umbral, sí, pero un umbral que no nos introduce a la realidad cultural a la que nos introducía el monomedio, la realidad real, sino que nos hace ingresar a otra realidad diferente que para simplificar denominaremos realidad virtual.

¿Y la violencia? ¿Y el sexo que vemos a diario en la pantalla de nuestras teles o de nuestros celulares? ¿Quién negaría su existencia? Lo que queremos sugerir nosotros es que para pensar tal cosa debemos abandonar el análisis del contenido del medio (forma y contenido; programación y audiencia), para pasar a analizar los efectos materiales, no ideológicos, que el medio produce. El deseo de virtualización. En el nivel empírico seguiremos preocupados si nuestros hijos miran pornografía en la web, o juegan a “videogames” de guerra cuyo comando enemigo se halla en cualquier punto del planeta. Los niños pueden creer que Mickey Mousse existe. Y es que Mickey Mousse existe realmente. Sólo que su materialidad es virtual, no física. No es metafísica, es postfísica.

Una respuesta a la crítica mediática en la era de los monomedios podría ser que el usuario no copia una actitud que vio e internalizó en los medios, sino que los medios le sirven para canalizar una violencia que ya no tiene otra forma de canalizarse si no es por medio de la virtualidad: La rosa púrpura del Cairo. Que los actores se despeguen de la unidimensionalidad de la pantalla e ingresen en la tridimensionalidad de la realidad. En la era de los multimedios, la realidad tridimensional representa una realidad, y la realidad virtual otra, pues en una como en otra original y copia intercambian sus funciones: vemos al otro como si fuera un personaje de videogame, porque efectivamente lo es, o puede serlo (eXistenZ, la película de David Cronenberg). La virtualidad de la realidad virtual refiere tanto a la producción cinematográfica en 2 D o en 3 D, a los videogames o a Second Life, como en la dimensión existencial del medio remite a la producción artificial de desgaste de energía violenta o sexual, lo que Paul Virilio presentaba como complemento imprescindible para una sociedad que pasa la mayor parte de su tiempo sentada y en transportes que la conducen de un lado para otro (Virilio: 1996).

El complemento no es algo, una cosa, una práctica, que complementa o completa otra cosa o práctica que sin ella quedaría incompleta: el complemento inventa lo que viene a complementar (Derrida: 1989). Este debate no nos sirve para llegar a una conclusión rotunda sobre si la sociedad es pasiva porque tiene los medios de comunicación o transporte que la pasivizan, o si estos medios de pasivización existen porque la sociedad desea ser transportada e informada de modo pasivo —a este combo podríamos agregarle la cuestión de la velocidad, que abriría toda una línea de reflexión que no tomaremos en este momento. En fin, *El club de la pelea*, con Edward Norton y Brad Pitt: un club clandestino donde los hombres se reúnen a descargar una violencia que socialmente no pueden descargar de otro modo, así como el espectador ve una película en la que los hombres se reúnen a pegarse porque no tienen otro modo de descargar la violencia (la violencia propia que le corresponde a él por ser humano; o la violencia que la sociedad le inculca (a través de los medios, por ejemplo) o le reprime, obturándole todos los mecanismos de descarga). Una violencia al cuadrado. Una violencia mediática reflexiva que critica aquello que transmite. Policías en acción. El medio, la cámara subjetiva persiguiendo a los policías que persiguen a unos muchachos que entraron a la casa de un vecino a robarle. La cámara por un lado contiene la acción de la policía, que sin la cámara el telespectador presiente que actuaría de otro modo, un modo menos tolerante —digamos—; mientras que por otro lado crea toda una escena, que no es que no existiría sin la cámara, pero que no existiría en la forma en que existe gracias a ella. El sueño mediático de captar una realidad real (RR) anterior a su captura con la cámara, replicado por el sueño semiótico de elaborar un signo (RV) que neutralice y anule su referente real —durante décadas se achacó esta elaboración a los propietarios de los medios, que utilizan a los medios como aparatos ideológicos de propaganda (Clarín mente). En todo caso, esto era así en la era de los monomedios. En la era de los multimedios, el usuario desearía poder manejar desde el joystick de su casa la captura del bandido —a esto se le dio el nombre de interacción con el medio (otros autores hablan de interpasividad). La era monomediática llega a su final cuando se acepta que el medio mismo carga con una responsabilidad anterior o distinta a la que se le imputa a sus propietarios o productores. Si efectivamente el medio es el mensaje, la famosa consigna de

Marshall McLuhan, este mensaje no puede ser semejante al mensaje que el medio soporta, transmite y difunde. No remite al mensaje del contenido del medio, remite al mensaje del medio, o en otras palabras: al mensaje que el medio es. Aquí es donde quería llegar, porque tanto en la perspectiva que plantea al medio como lo que conecta dos realidades separadas por el espacio (la televisión) o por el tiempo (el libro), como la otra perspectiva que sostiene que el medio construye el acontecimiento que registra, en ambas perspectivas el medio mantiene su neutralidad de soporte de la información, como si el medio no actuara: transmite o soporta un mensaje desde un punto del espacio o el tiempo en el que se codifica, a otro en el que se decodifica (Debray: 2001). Nuestra idea invierte este sentido común. O en otros términos: y radicalizando la consigna de McLuhan: el medio como sujeto de la sociedad de masas, el medio como sujeto productor y formador de masas, más allá de lo que transmita o registre y de los seres humanos que necesita para cumplimentar tal cosa.

Cuando decimos: el medio es el mensaje, lo que decimos es que el mensaje del mensaje o el mensaje del texto depende del medio en que aparezca. Si el medio es frío o caliente, o si es gráfico o audiovisual, cambiará el sentido del mensaje. Este sentido, en primera instancia, corresponde al medio que lo transmita. Todo esto ya lo sabía McLuhan. Pero si avanzamos un paso más y decimos: así como el texto se divide en contenido y forma, y la forma está más cerca del medio que el contenido; así podríamos decir que el medio porta un mensaje que es diferente al contenido del texto o su forma, un mensaje no codificado o codificado de tal modo que los seres humanos todavía no nos hicimos de la tecnología necesaria para decodificarlo. O recién estamos comenzando a hacerlo. Es más, quizás no lleguemos nunca a elaborar esa tecnología de decodificación, y esto por deficiencias cognoscitivas o por limitaciones ontológicas. Por ejemplo: la naturaleza siempre fue un medio de transporte de electricidad, la electricidad que arrancamos de la naturaleza pertenece tanto a la naturaleza como a la tecnología que permite que extraigamos esa energía de la naturaleza, la electricidad es tanto natural como artificial, pero su existencia no se concretó hasta que no se dieron las condiciones históricas que permitieron decodificar esa información (la electricidad) de tal modo que comenzase a ser utilizable y productiva. Hasta ese momento preciso no

podíamos ni siquiera imaginar a la naturaleza como medio de transmisión de electricidad —así como era casi imposible imaginar a mediados del siglo XIX que en muy pocos años la población mundial comería y bebería conservas alimenticias envasadas al vacío.

¿Qué tiene que ver toda esta deriva con el resorte por el que la comenzamos, una reflexión sobre la violencia, el espectáculo y la cópula Y que conecta uno con otra? En un nivel, nada. Lo que se requiere aquí en todo caso son gritos de alarma: vivimos en una sociedad híper sexualizada y violenta; se exigen soluciones y responsables; se llevan a cabo sendas investigaciones para analizar los contenidos de lo que transmiten los medios; hay una seria preocupación por la salud mental y física de la audiencia: en el extremo, que los hinchas visitantes miren el partido por televisión. Todo esto es necesario, incluso más necesario que la reflexión sobre el medio que emprendimos nosotros, que con suerte efectivamente no tendrá ningún efecto sobre nuestra propia existencia (como sí lo tendría si el cibersexo o las guerras en videogame o una voz amable en un dispositivo ultra personal se convirtieran en el medio de existencia preponderante para nosotros (Her)). Si resumiera lo reflexionado hasta aquí en una fórmula concisa, de esas con las que los estrategas de marketing cierran sus exposiciones, diría que hoy por hoy la acción del medio es tan potente que interviene o media en la mayoría de los vínculos intersubjetivos, incluso en vínculos tan primarios y elementales como los vínculos amorosos o los vínculos violentos: los invito a recapitular desde que el teléfono celular los despierta a las 7 am con la radio, leyéndoles los titulares de los periódicos (cuanto más catastrófico el panorama, más lectura); el primer gesto al abrir los ojos, antes de lavarse los dientes incluso, consiste en repasar los MSJs recibidos durante la noche, que provienen de amigos invitándonos a un cumpleaños o de promociones bancarias para aprovechar las próximas ofertas que ofrece el capitalismo; antes de salir de casa hay que recordar la llamada al taller mecánico del automóvil para confirmar la hora de visita; y la respuesta a la llamada del médico suspendiendo la ecografía de la tarde; la radio en el auto con más noticias; la lectura rápida de los diarios en Internet en cuanto te sentás en la compu; la compra en Mercadolibre del regalo de tu mamá, antes de que empiece el día y te olvides de comprarlo; el comprimido de noticias en la televisión cuando prepararás la cena; el paper que escribiste para mandar a las Jornadas hasta finalmente

arribar a *La ley y el Orden*, la serie por cable con subtítulos con la te dormís a las 10 pm. Tu pareja salió hacia el trabajo antes de que te levantas. Llega cuando la comida está casi lista. Necesita un baño antes de sentarse a cenar. La babysister cumplirá un rol fundamental en la formación de tus hijos. Nos seguiremos agarrando a trompadas cuando un descarado nos raye el auto, así como seguiremos teniendo sexo de un cuerpo sobre otro cuerpo o de un cuerpo adentro de otro cuerpo mientras no encontremos el dispositivo mediático que logre satisfacernos con la misma tensa plenitud con la que nos satisface el medio carnal del cuerpo. Hay una escena en *The Matrix* en la que el neófito Neo le pregunta a Cypher, el futuro traidor, si siempre veía a Trinity, la chica linda, del modo en que la estaba viendo y rastreando ahora, en código (es decir no en el código figurativo o analógico de la imagen representacional sino en el código binario o elemental de la imagen digital). Y Cypher responde: “Te acostumbrás. Ya ni siquiera veo el código. Nada más veo rubia, morena, pelirroja.” Él todavía necesita traducir el código a icono y figura, como si esa lluvia verde de ceros y unos no le alcanzara para entrar en éxtasis o explotar de violencia.

Bibliografía

Arendt, H. (2015). “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Buenos Aires, Cuenco del plata.

Benjamin, W. (1992). “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La marca editora.

Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*, Buenos Aires, Paidós.

Derrida, J. (1989). “El resto como suplemento”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra.

Girard, R. (1988). *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama.

Virilio, P. (1996). *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Buenos Aires, Editorial Manantial.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.

MUERTE, VIOLENCIA Y PROHIBICIÓN: ¿VÍNCULO HISTÓRICO O CONSTITUTIVO?

Martina Lassalle

Introducción

La muerte ha sido siempre una cuestión central –sino la más importante– tanto para los individuos, como para todas las sociedades. ¿Cómo negar su centralidad si cada día comprobamos la finitud de la vida de otros, y entonces también la nuestra? ¿Cómo podría no ser estructurante si se nos presenta como algo a lo que no es posible escapar? Ciertamente, desde la antigüedad, todas las sociedades debieron hacer algo con un fenómeno que se presenta tan inquietante como ineludible, y que despierta sensaciones de las más diversas, muchas de ellas incluso contradictorias: temor, angustia, pero también curiosidad, ansiedad y atracción. Así, a lo largo del tiempo, la muerte ha sido representada con distintos símbolos, se ha hablado más o menos de ella, se le ha dado mayor o menor importancia explícita mediante rituales de exaltación u ocultamiento. ¿Cómo pensar, entonces, un fenómeno con tal centralidad desde las ciencias sociales? ¿Cuáles son las herramientas teóricas con las que disponemos?

Si bien el problema de la muerte no ha sido abordado desde las ciencias sociales en igual extensión que en el ámbito de las artes o la religión, existen importantes estudios sobre esta cuestión (Malinowski, 1948; Van Gennep, 1960; Hertz, 1960; Glaser & Strauss, 1965; Becker, 1973; Vovelle, 1974; Gorer, 1977; Ariès, 1977, 1983, 2012; Morin, 1994; Louis-Vicent, 2015)⁵⁰. También el psicoanálisis ha realizado significati-

50 Se sugiere la lectura del artículo de Gayol y Kessler (2011) sobre los principales aportes realizados desde la sociología, la antropología y la historia para pensar este problema. Dicho trabajo distingue tres momentos fundamentales en la producción de conocimiento en torno a la muerte desde estas disciplinas: principio del siglo XX, décadas de 1960 y 1970, y a partir de los años '90.

vos aportes para pensar el problema de la muerte (Freud, 1915, 2013; Bataille, 2007, 2008). Es de notar que la producción de conocimiento en torno a esta problemática es verdaderamente heterogénea; efectivamente, los trabajos dan cuenta de perspectivas teórico-metodológicas muy diversas para la investigación de la muerte en las sociedades contemporáneas. En el presente artículo, buscaremos detenernos específicamente en dos tipos de estas perspectivas. La primera de ellas, de tipo historicista, subraya el papel histórico del hombre, e incluso de la naturaleza, y entonces piensa la muerte en relación a las actitudes históricas que cada sociedad va sumiendo frente a ella. La segunda de estas perspectivas propone una aproximación antropológica al fenómeno de la muerte, ubicándola en el centro de la constitución misma de los sujetos y de las sociedades. De modo que encontramos, por un lado, una reflexión histórico-genealógica sobre la muerte que postula que su concepción difiere según cada sociedad (y que puede verse atendiendo a las diversas actitudes que éstas van asumiendo), y, por otro, una reflexión filosófico-antropológica que vincula esta problemática directamente con la dimensión existencial de los grupos humanos.

Buscaremos dar cuenta de estas perspectivas a partir de los desarrollos de dos autores que, con trayectorias teóricas diferentes, han realizado importantes aportes al campo de estudios sobre la muerte. Por un lado, Philippe Ariès (1977, 1983, 2012), uno de los más importantes referentes de la corriente historiográfica de la Historia de las Mentalidades, en cuyos desarrollos puede verse representado el primero de los enfoques mencionados. "Morir en Occidente" ilustra con claridad esta perspectiva de tipo historicista ya que ofrece un análisis histórico de las actitudes que la sociedad occidental va asumiendo frente a la muerte (si habla o no de ella, cómo entierra a sus muertos, qué rituales se llevan a cabo, con quién se espera la muerte), y de los vínculos que esas actitudes tienen con el modo en que la sociedad entiende el mundo en un momento y lugar determinados. Veremos que, según el autor, estas actitudes se van modificando a través del tiempo, y que presentan un cambio fundamental durante el siglo XX, momento en el cual se impone un nuevo modelo de muerte. Por otro lado, la segunda de las perspectivas puede encontrarse representada en los desarrollos de Georges Bataille (2007, 2008) quien, retomando los trabajos de Durkheim y *L'Anée Sociologique*,

y re-significándolos a la luz del psicoanálisis, propone pensar el problema de la muerte como el problema antropológico de la violencia siempre presente y pujante, problema que toda sociedad debe procurar resolver para poder existir. Aquí la muerte se encuentra, entonces, en el centro de la constitución misma de los sujetos y de las sociedades.

Philippe Ariès y el tratamiento historicista del problema de la muerte

Philippe Ariès es uno de los más importantes referentes de la corriente historiográfica de la Historia de las Mentalidades. Sus desarrollos en torno a la muerte en occidente ilustran su apuesta por recuperar el estudio de las estructuras mentales de las sociedades, cuyo análisis había quedado subordinado frente al estudio de los aspectos vinculados a la estructura económica con la hegemonía de la historia serial y cuantitativa hasta los años '70. De este modo, Ariès propone explicar las actitudes y prácticas concretas de los sujetos a partir del modo en que ven y entienden el mundo, pero quedando sus análisis siempre situados en

“[...] el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general” (Le Goff, 1978: 85).

Y esto dado que, como afirma Le Goff, “el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento” (Le Goff, 1978: 85)⁵¹. Los trabajos de Ariès se encuentran, además, muy vinculados a los desarrollos de la Escuela de Annales, en particular, a su concepción de la ‘nueva historia’⁵². “Morir en Occidente” es un claro ejemplo del interés por proponer un nuevo modo de abordar la historia que se aleje de los análisis históricos tradicionales. Estos últimos se encontraban centrados exclusivamente en

51 Para ampliar sobre la corriente historiográfica de la Historia de las Mentalidades se sugiere ver Ariès (1988), Barros (1994), Carrillo (1995) y Ríos Saloma (2009).

52 Sobre los desarrollos de la Escuela de Annales y su modo de abordar la historia, se sugieren los trabajos de Harsgor (1978), Burke (1993), Revel (2005), y Bosa (2011).

pensar fenómenos políticos, las grandes personalidades, el Estado, las instituciones, las guerras. La ‘nueva historia’ viene a proponer ampliar el espectro de los objetos de estudio posibles, y es allí donde el problema de la muerte, pero también otros como la familia, las minorías, y la vida cotidiana, aparecen como susceptibles de ser estudiados. Los análisis de Ariès hicieron propias las preocupaciones por estos temas que la historia tradicional había dejado en segundo plano, y se centraron fundamentalmente en los vínculos entre individuos o grupos sociales para dar con los múltiples significados que inscriben en el mundo social. En sus desarrollos también puede verse gran interés por dar cuenta de los procesos de media y corta duración (acontecimiento) para remarcar la discontinuidad que caracteriza la historia. De este modo, buscará evitar posar sólo la atención en los procesos de larga duración que se presentan como grandes continuidades ininterrumpidas:

“Como muchas formas de pensar se ubican en la larga duración, la actitud ante la muerte puede aparecer casi inmóvil a través de períodos muy largos. Aparece como acrónica. Y sin embargo, en ciertos momentos, intervienen cambios, las más de las veces lentos, y en ocasiones inadvertidos, más rápidos y conscientes que hoy. La dificultad del historiador es ser sensible a los cambios y al mismo tiempo no sentirse obsesionado por ellos ni olvidar las grandes inercias que reducen el alcance real de las innovaciones (Ariès, 2012: 19).

Los desarrollos de Ariès también se diferencian de los análisis históricos tradicionales al concebir los procesos sociales como contingentes, y, por tanto, no inscriptos en una línea evolutiva general. Así, aun tratándose de un fenómeno que se presenta como el más natural e ineludible de todos, vemos que las actitudes que han asumido las sociedades occidentales frente a éste han sido diversas, y en absoluto necesarias. Más bien, se encuentran estrechamente ligadas a los modos en que las sociedades entienden el mundo en un lugar y en un momento determinado. Concebir la historia como discontinua, contingente y no evolutiva es un legado muy fuerte de la Escuela de Annales que puede verse con claridad en los análisis de Philippe Ariès⁵³. En este sentido, si bien los vínculos que las sociedades occidentales contemporáneas mantienen con la muerte suelen ser atribuidos a orígenes lejanos y suelen ser presentados como naturales y eternos, el autor buscará mostrar que no son más que un

producto histórico. De manera general, el planteo de Ariès podría resumirse diciendo que, según el autor, la muerte se ha presentado familiar y cercana durante milenios, y que ha pasado a estar prohibida en el siglo XX: “La muerte, antaño tan presente y familiar, tiende a ocultarse y desaparecer. Se vuelve vergonzosa y un objeto de censura” (Ariès, 2012: 72). Ahora bien, el extenso periodo que va desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX no es considerado por Ariès como una gran continuidad ininterrumpida. En lo que sigue daremos cuenta de las transformaciones en los vínculos de la sociedad occidental con la muerte dentro de ese gran periodo para poder comprender este radical quiebre que el autor ubica hacia mediados del siglo XX.

La prohibición de la muerte: un producto del siglo XX

Ariès distingue cuatro actitudes generales que las sociedades occidentales han asumido frente a la muerte. Desde la antigüedad, ésta habíase presentado como familiar, cercana y atenuada. La familiaridad tradicional que la rodeaba se correspondía, según Ariès, con una concepción colectiva del destino de la especie donde, frente a una de las grandes leyes de la naturaleza (el deceso), el hombre no se sustraía, ni la negaba, pero tampoco la exaltaba. Durante siglos, incluso milenios, las ceremonias fueron públicas y organizadas por la persona que iba a fallecer dado que siempre se encontraba advertida de su inminente desenlace⁵⁴. Ocurría que era de extrema importancia que la persona se preparase bien para ese momento. Los ritos en torno a la muerte se cumplían de un modo ceremonial, como cualquier otro ritual, pero éstos carecían de dramatismo y de una manifestación excesiva de emociones. Ésta era, entonces, una

⁵³ Al igual que los desarrollos de Ariès, los trabajos de Foucault (2012, 2014, 2015) también proponen alejarse de los análisis históricos tradicionales en los cuales la historia aparece como una cronología continua de fenómenos que siguen un fundamento que se perpetúa, y que tiene, además, un origen específico. Esta visión de la historia anula la posibilidad de pensar los procesos de media duración, y la irrupción del acontecimiento. Sobre los vínculos entre Ariès y Foucault, se sugiere la lectura de Serna & Pons (2005).

⁵⁴ Ariès no considera aquí el caso de las llamadas muertes terribles (los fallecimientos a causa de la peste o la muerte súbita) dado que son casos excepcionales donde la persona no podía estar advertida de su desenlace. En el resto de los casos, todos los hombres reconocían los propios signos que indicaban que su fallecimiento estaba cerca.

muerte domesticada, en términos de Ariès. Ahora bien, hacia los siglos XI y XII, el autor remarca una serie de modificaciones que comienza a sufrir el modo en que el hombre se vincula con la muerte. La familiaridad que la rodeaba comenzará a estar impregnada, desde este momento, y sobre todo para las clases ricas y poderosas, de un sentido dramático y personal que tiempo antes no tenía. Aparece, de este modo, la preocupación por la particularidad de cada individuo en la idea de destino colectivo de la especie, y, en este sentido, emerge la idea de la muerte propia como el lugar en donde el hombre se reconoce a sí mismo, donde adquiere conciencia de sí. “[...] se estableció una relación desconocida, antes del siglo XI, entre la muerte de cada uno y la conciencia que éste adoptaba de su individualidad” (Ariès, 2012: 52). La personalización de las sepulturas, lo cual permitió la salida del anonimato del difunto pues su identidad podía conservarse después de la muerte, así como la vinculación cada vez más estrecha que comienza a darse entre la defunción y la biografía particular de cada individuo, relación que se consolida tiempo más tarde hacia los siglos XIV y XV, dan cuenta de este proceso. Si bien en este periodo de descubrimiento de la muerte propia los rituales de las clases instruidas adquieren un carácter más dramático y una carga emocional que antes no tenían, lo cierto es que éstos siguen siendo rituales solemnes donde el papel del moribundo en las ceremonias de su propia muerte se veía reforzado. Y en este sentido, más allá de las transformaciones que comienzan a sucederse hacia la mitad de la Edad Media, la muerte sigue presentándose como familiar; sigue siendo una muerte domesticada. Como podrá notarse, este cambio en las actitudes frente a la muerte (el descubrimiento de la muerte propia) es leído por el autor en clave con el proceso de individuación que se da en Occidente hacia este periodo.

Hacia fines del siglo XVII, principios del XVIII, el carácter dramático que habían adquirido las ceremonias de las clases instruidas se exagera notablemente, y comienza a generalizarse⁵⁵. Es así que el hombre occidental empieza a dar un nuevo sentido a la muerte, el cual será crucial para comprender su carácter prohibido hacia el siglo XX. Entonces, es a partir del siglo XVIII, que comenzará a ser considerada cada vez más como una transgresión, como una ruptura que arroja al hombre a la irracionalidad, a la violencia (la vinculación de la muerte con la transgresión será central también en los desarrollos batailleanos, sin embargo, como

se verá más adelante, su abordaje será sustancialmente diferente). De modo que, según este autor, será el siglo XVIII el que comience a asociar la muerte a la violencia. La exageración del duelo evidencia esta nueva actitud que asume el hombre occidental, y ésta se encuentra estrechamente ligada a la creciente dificultad para aceptar la muerte del otro. Las transformaciones en la familia occidental que dan lugar a la consolidación de relaciones fundadas en el sentimiento y en el afecto hacia el siglo XVIII resultan un elemento explicativo fundamental para comprender la creciente preocupación por la muerte del otro. En este sentido, Ariès resalta que la función que comenzará a asumir el testamento es un indicador de los cambios en el vínculo entre el moribundo y sus allegados: de ser principalmente un instrumento para la expresión de los pensamientos, de la fe religiosa y de las decisiones adoptadas para la salvación del alma, se convirtió en un acto del derecho privado para la distribución de la fortuna. Y esto puesto que las voluntades inspiradas por la sensibilidad, la piedad y los afectos del moribundo comenzaron a ser comunicadas oralmente a los familiares⁵⁶. De este modo, gran parte de los poderes que hasta entonces ejercía quien estaba a punto de fallecer fueron delegados a los allegados. Si bien el moribundo aún conservaba la iniciativa en las ceremonias de su muerte, es de notar el nuevo rol de los familiares en estas ceremonias, así como también sus crecientes manifestaciones de dolor ante la pérdida del ser amado. Este

55 Un razonamiento análogo al de Ariès puede encontrarse en los desarrollos de Foucault (2014) en torno a la implantación del dispositivo de sexualidad en Occidente. Según el autor, la preocupación por el problema del sexo se instala en un comienzo en las clases privilegiadas (las primeras en darse a sí mismas una sexualidad) para luego generalizarse al resto del cuerpo social a fines del siglo XVIII. Hasta entonces, las clases populares habrían escapado al dispositivo sexualidad, estando sólo sometidas al dispositivo tradicional de alianza. Asimismo, los planteos de ambos autores pueden leerse en línea con los desarrollos de Gabriel Tarde (2011) en torno a las leyes de la imitación. Sobre los vínculos entre Foucault y Tarde se sugiere la lectura de Tonkonoff (2013).

56 La laicización del testamento fue también explorada por Vovelle (1974), y explicada como una señal de la secularización de la sociedad hacia estos años. Por su parte, Ariès propone una explicación vinculada al cambio en el sentimiento moderno de la familia: el hombre que frente a la muerte se encontraba completamente solo, ahora estará acompañado por sus allegados quienes pueden tolerar cada vez menos la pérdida del ser querido. A diferencia de Vovelle, a este autor la Iglesia le interesa más bien como “[...] indicador y revelador de sentimientos inadvertidos que como grupo de presión que habría gobernado los sentimientos en sus fuentes” (Ariès, 2012: 270).

nuevo movimiento de sensibilidad también puede verse, para el autor, atendiendo a los cambios en el culto de los muertos, el cual aparece ahora como un culto del recuerdo. Mientras que en la Edad Media los cuerpos eran abandonados en las iglesias, Ariès menciona que hacia finales del siglo XVIII los familiares empiezan a preocuparse por el destino de los restos de su ser querido: muchos de ellos son ahora enterrados en la propiedad de la familia o inhumados en un cementerio público donde luego son visitados con frecuencia. Culto privado, nos indica Ariès, pero también culto público desde el origen:

“El culto del recuerdo se extendió rápidamente del individuo a la sociedad, como resultado de un mismo movimiento de sensibilidad. Los proyectistas del siglo XVIII desean que los cementerios sean al mismo tiempo parques organizados para la visita familiar y museos de hombres ilustres [...]” (Ariès, 2012: 65).

El autor vincula la generalización del culto del recuerdo con el desarrollo, a lo largo del siglo XIX, de una representación de la sociedad, expresada en el positivismo de Auguste Comte, que otorga igual importancia a los vivos y a los muertos, siendo estos últimos la imagen intemporal de los primeros. De ahí la gran importancia que vuelven a tener los cementerios, y los monumentos de los muertos, hacia esta época. Aunque de origen positivista y no cristiano, los católicos también se plegarán a la exaltación del duelo, y la asimilarán de modo tal que luego aparecerá como propia.

En occidente, el siglo XIX exalta la muerte, pretende que sea impresionante y acaparadora, la asocia a la violencia, a una transgresión. Sin embargo, esta actitud frente a ella va a dar un vuelco drástico: en aproximadamente sólo un cuarto de siglo, se volverá innombrable. Philippe Ariès aborda este silencio que se establece en las costumbres occidentales a partir del siglo XX a través de dos cuestiones fundamentales: la primera refiere a la privación del moribundo respecto de su propio deceso, y la segunda a la negación del duelo. Ambos darían cuenta, según el autor, del novedoso vínculo entre prohibición y muerte propio de las sociedades contemporáneas. Como explicáramos más arriba, Ariès sostiene que, durante siglos, el hombre tuvo un vínculo de gran proximidad con su muerte. Dado que reconocía los signos que indicaban que ésta se

encontraba cerca, siempre estaba advertido del inevitable desenlace. Esto le permitía organizar y presidir las ceremonias, las cuales tenían un carácter público. Aun cuando los allegados comenzaron a participar más activamente de estos ritos producto de los progresos del sentimiento familiar desde el siglo XVII, el autor afirma que el moribundo continuaba siendo el soberano de su defunción: “No era el amo de su propia vida si no lo era también de su muerte” (Ariès, 2012: 207). Las sociedades contemporáneas han invertido completamente esta situación: según Ariès, el moribundo no sólo ha dejado de organizar y presidir su ceremonia de defunción - la cual además ya no es pública -, sino que ahora también se le debe ocultar la gravedad de su estado previo a su defunción. El enfermo ya no debe estar advertido de que el desenlace final se encuentra cerca; más bien, la familia y los médicos - figura central en este nuevo modelo de muerte - deben hacer lo imposible por que ignore lo que le está ocurriendo. Para el autor, la presión del sentimiento familiar es un factor explicativo fundamental en este punto. La familia, que desde finales del siglo XVII tenía un rol cada vez más activo en los rituales funerarios, ya no tolera el impacto que en ella y en el enfermo genera la certeza de la muerte, por lo que el disimulo y la ilusión de que ésta no se encuentra cerca se impone, según Ariès, como una regla moral. De modo que si bien la primera motivación fue proteger al enfermo, luego este silencio comenzó a estar motivado, también, por evitar el malestar y la emoción intensa que la irrupción de la muerte genera en su entorno, y a la sociedad en su conjunto. Asimismo, Ariès reconoce que los ritos funerarios comienzan a vaciarse de la carga dramática que los caracterizaba desde el siglo XVIII y, hacia mediados del siglo XX, se desplaza el lugar del fallecimiento: se muere en el hospital y en soledad. La muerte ya no será entonces ocasión de una gran ceremonia ritual⁵⁷, sino que se convertirá en una cuestión técnica que la desintegra, la fragmenta en una serie de pequeñas muertes silenciosas. Ariès nos indica, además, que la soberanía del moribundo sobre su propio deceso no pasará sólo a su familia, sino que también a los médicos, quienes se convertirán en sus verdaderos amos. De modo que al avance del sentimiento familiar habría que agregar el creciente rol social de la medicina como un factor explicativo relevante para dar cuenta del “[...] borramiento de la muerte bajo la enfermedad que se obstina a sanar” (Ariès, 2012:209) - reemplazo que se da tanto en la conciencia del enfermo como en la de su familia.

Ariès afirma que la negación del duelo es complementaria al nuevo modo de morir dominado por la discrecionalidad: ya no sólo hay que abstenerse de hablar de la muerte dado que esto significaría provocar una situación excepcional siempre dramática y exorbitante (algo que para el autor ya ocurría en el siglo XIX), sino que, además, no se debe ostentar la pena ni las emociones que genera dicha situación ya que, lejos de provocar piedad, inspiran repugnancia. Nuevamente, el autor remarca que esta negación es propia del siglo XX ya que hasta ese entonces el duelo había sido, aunque asumiendo distintas características, legítimo e incluso necesario. Ahora es solitario y vergonzoso. Las transformaciones en los ritos funerarios dan cuenta, según Ariès, hasta qué punto la muerte se ha convertido en el principal tabú en nuestras sociedades. Reducción al mínimo de las operaciones para deshacerse del cuerpo, cremación generalizada en países como Inglaterra donde la revolución de la muerte es radical, supresión del pésame a la familia al finalizar el entierro en el caso de países como Francia donde aún predomina la inhumación como forma de sepultura, supresión del uso de la ropa de luto: todos ellos indicadores de este nuevo escenario.

Los análisis de Ariès muestran, entonces, que el siglo XX ha instalado un tabú en torno a la muerte que desplazará al sexo como principal censura⁵⁸. El silencio se apodera de ella, se ha vuelto innombrable, es mórbido mencionarla: “Sólo hay gente que desaparece y de la que no se habla más; o de la que tal vez se hable más adelante cuando se haya olvidado que está muerta” (Ariès, 2012: 196). Si en la antigüedad el hombre era consciente de su destino, lo aceptaba, y tenía un vínculo de cercanía con su muerte, el siglo XX invertirá esta situación por completo:

“La muerte de antaño era una tragedia – a menudo cómica – donde se jugaba al que va a morir. La muerte de hoy es una comedia –

57 Si bien no nos extenderemos en esta cuestión, es preciso mencionar que Ariès señala que los ritos funerarios del siglo XIX no desaparecen en todos los países: mientras que en Francia se siguen practicando muchos de ellos - aunque con ciertas modificaciones -, en países como Inglaterra y Estados Unidos la cremación se convierte en la forma dominante de sepultura. Veremos que para Ariès la generalización de la cremación es un indicador de los nuevos vínculos que las sociedades occidentales contemporáneas establecen con la muerte.

siempre dramática – donde se juega al que no sabe que se va a morir” (Ariès, 2012).

Asimismo, Ariès reconoce que, en las sociedades contemporáneas, esta interdicción tiene la transgresión como su contrapartida: la muerte violenta en la vida cotidiana, y una mezcla entre erotismo y muerte que puede verse en la literatura maldita. Ahora bien, tal como hemos intentado mostrar, los vínculos entre prohibición, transgresión, violencia y muerte no son, desde este enfoque, constitutivos, sino más bien absolutamente históricos. O, para decirlo de otro modo, desde este punto de vista la muerte no se encuentra asociada a la violencia y a la prohibición de antemano, sino que será una época histórica determinada la que las anude de modo tal que parezca que sus vínculos se remontan a tiempos lejanos. De manera que la prohibición de la muerte, pero también su domesticación en épocas anteriores, deben ser pensadas como dos modelos de muerte diferentes que son producto de modos de entender el mundo en un lugar y un momento determinados. En este sentido, desde una perspectiva historicista, la actual interdicción de la muerte podría desaparecer para que las sociedades establezcan otro tipo de vínculos con la ella.

Georges Bataille y un tratamiento filosófico-antropológico del problema de la muerte

En las antípodas de la perspectiva historicista de la que hemos intentado dar cuenta a partir del trabajo de Philippe Ariès, es posible ubicar los desarrollos de Georges Bataille quien, retomando los trabajos de Durkheim y L'Anée Sociologique sobre el estudio de las religiones arcaicas, y re-significándolos a la luz del psicoanálisis, propone un abordaje de tipo filosófico-antropológico sobre el problema de la muerte⁵⁹.

58 Puede verse que, al igual que Ariès, Foucault (2014) también sostiene que el tabú del sexo es un producto histórico. En sus trabajos sobre la historia de la sexualidad en Occidente, este último autor postula que, junto con la difusión del dispositivo sexualidad en todo el cuerpo social, surge en el siglo XIX una teoría de la represión (donde el psicoanálisis tiene un rol fundamental) que lo recubre. Esta teoría le da el sentido de una prohibición generalizada que anteriormente no tenía.

Esta problemática, y la gramática social más general, serán pensadas por este autor a partir de la sintaxis de lo sagrado arcaico (Tonkonoff, 2015), sintaxis que se basa en la distinción entre lo sagrado y lo profano como las dos categorías centrales organizadoras del pensamiento y la experiencia religiosa. El primero de estos elementos se define por su ‘heterogeneidad absoluta’ respecto de lo profano (Durkheim: 1993: 34), y refiere a un mundo extraordinario y misterioso. Más que como un atributo o cualidad que pertenece a determinadas cosas o seres, lo sagrado se percibe como una fuerza, como una “[...] energía siempre pronta a desbordar su continente; una potencia inestable, excepcional, misteriosa, cuyo contacto es peligroso” (Tonkonoff, 2015: 267). Por el contrario, lo profano refiere al mundo racional del trabajo, de la vida cotidiana, que carece de cualidades místicas, energías misteriosas o poderes extraordinarios. Si bien ambos mundos se excluyen, también se suponen recíprocamente. Asimismo, y esta distinción es clave para pensar el problema que en este trabajo nos ocupa, Bataille (2008) resalta el carácter dual de lo sagrado. De modo que habría, para el autor, un sagrado puro y un sagrado impuro. Se entenderá entonces por qué tanto Dios como la muerte son considerados sagrados: el primero un sagrado puro, y la segunda un sagrado impuro o nefasto. Además de su carácter dual, lo sagrado se presenta también como ambivalente y reversible. De esta manera, ambos polos – lo puro y lo impuro, Dios y el diablo – resultan atractivos y repulsivos al mismo tiempo.

Bataille (2008) se servirá de este esquema teórico utilizado para el estudio de las religiones arcaicas para realizar un análisis antropológico de las sociedades postradicionales. Rechazando la tesis que postula

59 Nuestro trabajo se encuentra en línea con la hipótesis de lectura propuesta por Tonkonoff (2015) quien, aun reconociendo la relevancia de otras fuentes en los trabajos de Georges Bataille, propone reconstruir su perspectiva sociológica remarcando que las categorías fundamentales allí implicadas son tomadas de los desarrollos de Emile Durkheim, del psicoanálisis y de la fenomenología alemana. “[...] Bataille profundizó y generalizó el movimiento iniciado por Durkheim consistente en postular la sintaxis de lo sagrado arcaico como la parte más fundamental de la gramática social, pero lo hizo interpretando este legado a la luz de una concepción de la multitud entendida como el otro nombre de la economía general de las pasiones colectivas” (Tonkonoff, 2015: 263).

las sociedades modernas como completamente secularizadas y desencantadas, este autor afirmará que la modernidad también tiene sus sagrados, y que, lejos de ser inofensivos, subsisten como residuos violentos. Estos residuos aparecerán como fundantes en los conjuntos sociales modernos, y serán denominados por Bataille como heterogéneo (para oponerlo al mundo de lo profano al cual llamará homogéneo). Ahora bien, ¿cómo mantener los objetos o seres sagrados (sean puros o impuros) separados de la homogeneidad social? En particular, ¿cómo mantener la muerte alejada del mundo racional del trabajo? En este punto puede verse la gran influencia que ejerció, no sólo L'Anée Sociologique, sino también el psicoanálisis freudiano en los desarrollos de Bataille. Haciendo suyos los aportes de Sigmund Freud (2013), sostendrá que serán las prohibiciones fundamentales o tabúes, las que efectúen esta separación. "Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquello que vive bajo su imperio" (Freud, 2013: 1758). Los tabúes marcan límites que no pueden ser atravesados sin que exista una sanción por ello. Sin embargo, estos tan peculiares interdictos que recubren lo sagrado, y que entonces permiten separarlo del mundo profano, no anulan la comunicación entre ambos mundos. Dado que "[...] sólo lo sagrado es capaz de otorgar potencia, valor y sentido al mundo profano [...], de irrigar vitalidad y proveer dirección al conjunto social que de otro modo se marchitaría" (Tonkonoff, 2015: 268), las sociedades recurren a rituales que permiten y regulan las relaciones entre ambos mundos. Éstos habilitan levantamientos temporales de las prohibiciones, transgresiones rituales que posibilitan una descarga psíquica por parte de los sujetos. He aquí otra gran influencia del psicoanálisis freudiano en la obra de Bataille: la lógica de lo sagrado estará estrechamente ligada a la dinámica del deseo descrita por Sigmund Freud (2013a; 2013b).

A continuación, buscaremos dar cuenta de la mirada particular de Bataille sobre el problema de muerte, y de sus vínculos constitutivos con la violencia y la prohibición. Los mencionados aportes de L'Anée Sociologique y del psicoanálisis resultan centrales para comprender el enfoque filosófico-antropológico batailleano.

Prohibición y muerte: un vínculo fundacional de la humanidad

Hemos visto que, desde una perspectiva historicista, la prohibición de la muerte es analizada como un producto histórico; en el caso de los análisis de Ariès, como un producto del siglo XX. Por el contrario, veremos que, desde una perspectiva filosófico-antropológica, perspectiva dentro de la cual es posible ubicar los desarrollos de Georges Bataille, esta interdicción se encuentra vinculada directamente a la dimensión existencial de los grupos humanos.

En “El Erotismo”, Bataille (2007) sostiene que la prohibición que toma por objeto la muerte funda la humanidad; ya en el Paleolítico Medio podrían rastrearse interdictos respecto de la actitud con los muertos – y de hecho muy similares a los que se encuentran vigentes actualmente. Esta prohibición es, según el autor, un aspecto de la prohibición global de la violencia que rige en toda sociedad. Bataille afirma que existe en la naturaleza – y subsiste en el hombre – una violencia primitiva que debe ser limitada para que cualquier sociedad pueda existir⁶⁰. Serán las prohibiciones fundamentales las que tomen por objeto esa violencia para poner un límite al exceso infinito que ésta siempre significa. Sin embargo, lejos de ser una eliminación total, serán reducciones parciales a una violencia que siempre subsiste, y que, además, retorna de diferentes modos.

“La naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón”
(Bataille, 2007: 44).

Existirían, según el autor, dos mandamientos iniciales, constantemente observados por el hombre desde todos los tiempos: el primero de ellos refiere a la prohibición que toma por objeto la muerte – tema que aquí nos ocupa –, y el segundo de ellos afecta la función sexual. Ambas interdicciones son, para Bataille, los dos aspectos de la prohibición

⁶⁰ Un razonamiento análogo puede encontrarse en los desarrollos de Sigmund Freud (2006) quien postula que toda cultura debe limitar la agresividad constitutiva del ser humano para poder existir.

global de la violencia vigente en todas las sociedades. De modo que, para poder existir (y esto excede cualquier etapa histórica específica), todos los conjuntos sociales han excluido del mundo del trabajo la violencia de la muerte y la violencia de la reproducción sexual⁶¹. Si bien aquí no nos abocaremos a analizar la interdicción que toma por objeto esta última cuestión, es preciso señalar que ambas prohibiciones fundamentales se encuentran estrechamente ligadas.

Por más paradójico que resulte, Bataille remarca que existe una profunda unidad entre el nacimiento y la muerte: “[...] el exceso del que procede la reproducción y el exceso que es la muerte no pueden comprenderse sino el uno con la ayuda del otro” (Bataille, 2007: 46). Al limitar (aunque parcialmente) esa violencia primitiva y pujante existente en la naturaleza (incluso en la naturaleza humana), ambas interdicciones fundamentales permiten la edificación de un mundo racional, base de la vida humana. A diferencia del mundo de la violencia, el mundo del trabajo (lo que anteriormente hemos descrito como mundo profano u homogeneidad social), no admite impulsos tumultuosos sino que exige un comportamiento donde el vínculo entre el cálculo y la eficacia productiva es constante. Asimismo, y dado que en el trabajo el hombre deja de responder a los impulsos regidos por la violencia del deseo, éste no promete satisfacción inmediata, sino que garantiza un provecho ulterior y de mero interés. Según el autor, nuestra vida se construye, entonces, en ese mundo de la razón que siempre se encuentra excedido por una violencia imposible de ser suprimida totalmente.

Georges Bataille afirma que ya durante el Paleolítico medio, el hombre de Neanderthal - homo faber - habría logrado escapar en parte al poder de lo violento mediante la construcción de instrumentos de piedra y de madera; fue éste el primer intento de resguardarse del mundo amenazador de la violencia. Si bien el autor reconoce que la razón no dominaba completamente el pensamiento del hombre de Neanderthal, ésta se hallaba efectivamente presente en la operación de trabajo. De

61 Resulta innegable que los desarrollos de Foucault (2014) que postulan el tabú del sexo como un producto histórico del siglo XIX discuten directamente esta tesis central del trabajo de Bataille (2007).

modo tal que ya en el hombre primitivo podrían identificarse esfuerzos por separarse del desorden que generaba el mundo de la violencia (esto sin duda contradice las caracterizaciones del hombre primitivo como meramente instintivo y violento). Además de sus utensilios, también las sepulturas darían cuenta de estos intentos ya que éstas serían, según Bataille, el testimonio de una prohibición en relación con los muertos y con la muerte en general. Dado que la muerte siempre significa la violencia para los hombres, entonces difiere y se opone al ordenamiento racional del trabajo con el cual el hombre primitivo comenzaba a identificarse. Lejos de servirle, lo superaba y volvía todos sus esfuerzos sin sentido. Bataille reconoce que, ya desde tiempos remotos, la inhumación da cuenta de un vínculo particular con los cadáveres. Los cuerpos fallecidos por un lado materializan la idea de la muerte (que no es más que la conciencia que se tiene de ella) dado que visibilizan el paso de estar vivo a dejar de estarlo, y, por otro lado, muestran la imagen del propio destino, “[...] testimonian la violencia que no sólo destruye a un hombre sino a todos” (Bataille, 2007: 48). Si bien podría suponerse que el motivo principal del entierro era proteger el cuerpo de nuevas violencias, como la de los animales, lo cierto es que para Bataille esto resulta secundario en relación al temor que generaba el contagio de la muerte. El cadáver, y su descomposición, se presentaban como el signo de la violencia que había caído sobre ese ser, la cual continuaba amenazando a quienes estaban vivos:

“[...] el muerto es un peligro para los que se quedan; y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su ‘contagio’” (Bataille, 2007: 50).

De esta manera, deshacerse del cadáver era necesario puesto que es signo de la violencia que podría recaer sobre cualquiera, pero también porque permite ponerse al resguardo del deseo de matar que esa misma violencia genera:

“Debemos huir de la muerte y ponernos al abrigo de las fuerzas desencadenadas que la habitan. No debemos dejar que en nosotros se desencadenen otras fuerzas análogas a aquellas de las que el muerto es víctima, y por las que en ese instante está poseído” (Bataille, 2007: 51).

Al mismo tiempo que permite alejar el exceso violento de la comunidad que el trabajo constituyó, la prohibición sacraliza la muerte, constituyéndola como un objeto designado para el deseo (Bataille, 2007), objeto que, como tal, se caracteriza por su ambivalencia. La muerte del otro, evidenciada en el cuerpo en putrefacción, no produce, para Bataille, sólo temor y por eso alejamiento, sino que también genera fascinación y atracción.

Asimismo, resulta central agregar que, en este esquema teórico, la prohibición de la muerte (así como también la que refiere a la función sexual) tiene la transgresión como su contrapartida. Transgresión que, lejos de eliminarla, la refuerza, y que es siempre una violación reglada de ese interdicto. De manera que, según Bataille, aunque matar, y también el canibalismo, se encuentran prohibidos, y entonces se desean⁶² desde el comienzo de los tiempos, estas interdicciones se levantan temporalmente en ciertas circunstancias, siempre de manera ritual. Pensemos, por ejemplo, en la guerra y en la comida en comunión luego del sacrificio de los pueblos primitivos. Y es que, a la vez que reafirman las prohibiciones dado que le permiten a los sujetos tomar conciencia de ellas, los rituales de transgresión también posibilitan procesar el placer violento siempre acechante (Tonkonoff, 2015). Este juego entre interdicción fundamental y su levantamiento temporal es central en la perspectiva antropológica de Bataille dado que habilita a comprender tanto los modos a través de los cuales una sociedad aleja los impulsos violentos para poder existir, así como también los mecanismos para procesar esos impulsos, los cuales son siempre en última instancia ineliminables por completo. El deseo de matar, la prohibición fundante vinculada a la muerte, y la guerra o el duelo como ejemplos de transgresiones rituales que reafirman esa prohibición, no podrían entonces comprenderse el uno sin el otro.

62 Es preciso remarcar que, según Bataille, el deseo de comerse a otro hombre nunca fue experimentado más que por los pueblos primitivos, por lo que resulta un deseo verdaderamente extraño para las sociedades modernas. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el deseo de matar: “[...] en todo hombre existe un matador posible (Bataille, 2007: 79). Aun así, el canibalismo sagrado es tomado por este autor como el ejemplo elemental para pensar la prohibición creadora de deseo, y a la comida en comunión como la violación religiosa de esa interdicción.

Asimismo, no existiría sociedad alguna en la que éstos no se encontraran vigentes: los vínculos entre muerte, violencia e interdicción son, desde esta perspectiva, constitutivos y no un producto de una época histórica particular. Por supuesto que será preciso evaluar el modo específico en que se configuran en cada sociedad. Si bien no podremos extendernos sobre esta cuestión, resulta relevante remarcar que Bataille considera que una de las más grandes dificultades que tiene la modernidad es que carece de rituales para procesar el placer violento que pone constantemente en peligro la homogeneidad social. Dado que las sociedades postradicionales se pretenden a sí mismas completamente secularizadas, no organizan las transgresiones rituales de descarga psíquica tan necesarias para todo conjunto social. La negación de ese fondo violento constitutivo, no lo hace, según el autor, más inofensivo y menos acechante sino más peligroso e incontrolable.

Reflexiones finales

A lo largo del presente trabajo hemos intentado mostrar que en los análisis de Philippe Ariès y de Georges Bataille pueden verse representados dos tipos de perspectivas teórico-metodológicas disponibles para la investigación de la muerte desde las ciencias sociales. Hemos visto que si el primero de estos autores presenta un abordaje de tipo historicista que piensa la muerte en relación a las actitudes históricas que cada sociedad va sumiendo frente a ella, el segundo de ellos elabora un análisis filosófico-antropológico que ubica la muerte en el centro de la constitución subjetiva y societal. Por un lado, una concepción de la muerte netamente histórica, relacionada con los modos de ver y entender el mundo, y entonces susceptible de cambio; y por otro, una concepción de la muerte estrechamente ligada a la dimensión existencial de los grupos humanos. Asimismo, vimos que si los desarrollos de Ariès pueden leerse en línea con los trabajos de Michel Foucault (2014) dado que éstos presentan un abordaje similar para pensar el problema del sexo, los desarrollos de Bataille podrían leerse en línea con los aportes realizados desde el psicoanálisis para pensar antropológicamente la cultura.

Los vínculos entre prohibición, muerte y violencia que se presentan en los

análisis de cada uno de los autores permiten ver con claridad las diferencias de estos abordajes para pensar el problema que en este trabajo nos ha ocupado. Como hemos visto, en el trabajo de Ariès la interdicción de la muerte aparece como un fenómeno novedoso: aun cuando se tienda a pensar que siempre ha existido, lo cierto es que, según este autor, es una actitud propia del siglo XX. Habiéndose presentado como familiar y cercana al hombre durante milenios, en poco tiempo comienza a aparecer como un tabú. Sin embargo, es claro que nada podría indicar que esta censura no vaya a desaparecer en el futuro (próximo o lejano) para así dar lugar a nuevos modos de relacionarse con la muerte. Según Ariès, aun tratándose de un fenómeno tan particular, estas actitudes no dejan de ser absolutamente históricas y contingentes, estando siempre vinculadas al modo en que los hombres comprenden el mundo en un momento y en un lugar determinados. De modo que la prohibición de la muerte como momento histórico particular resulta relevante para el autor no sólo como caracterización de las sociedades contemporáneas occidentales, sino que también para remarcar el carácter histórico de una actitud frente a la muerte que pareciera presentarse como invariante a lo largo del tiempo. Por el contrario, hemos visto que los desarrollos batailleanos se ubican en las antípodas de la propuesta de Philippe Ariès. Aquí, la ligazón entre interdicción y muerte no sería un producto histórico del siglo XX sino que será pensada como un punto de partida, como una prohibición fundante de la humanidad. Interdicción fundante puesto que, al igual que la que toma por objeto la reproducción sexual, es parte de la prohibición global de la violencia necesaria para la edificación del mundo del trabajo – base de la vida humana. De modo que si, según el abordaje filosófico-anropológico de Bataille, ese límite a una violencia primordial es el que habilita la posibilidad de la existencia societal, no podría pensarse entonces una sociedad en la que esta interdicción no se encuentre vigente. Asimismo, en tanto la muerte refiere a una violencia que amenaza constantemente la estructuración social y subjetiva, ésta jamás podría dejar de ser angustiante, y presentarse como familiar o cercana (tampoco en la antigüedad como sostiene Ariès). Como hemos mencionado, Bataille afirma que ya en el Paleolítico Medio se podrían rastrear interdictos respecto de la actitud con los muertos, lo cual daría cuenta de una oposición a la violencia excesiva de la muerte (siempre amenazante para el mundo del trabajo) desde el comienzo de los tiempos. En este sentido, desde esta perspec-

tiva, la muerte es siempre una ruptura que arroja al hombre a la irracionalidad, a un mundo de excesos violentos. De ahí la necesidad de una interdicción que la mantenga apartada del mundo del trabajo, interdicción que, como hemos visto, implica, por definición, una transgresión que la reafirma. Puede verse, entonces, que la muerte como ruptura al curso normal de las cosas, pero también la prohibición que la recubre y la aparta, y la transgresión que refuerza esa prohibición habilitando una descarga psíquica siempre necesaria, forman en el análisis de Bataille un complejo inseparable; ninguno de estos elementos puede pensarse el uno sin el otro. En cambio, vimos que desde el abordaje historicista de Philippe Ariès la muerte como transgresión y ruptura no se encuentra indefectiblemente ligada a su interdicción. Estos elementos aparecen según este autor en momentos históricos diferentes: será en el siglo XVIII cuando la muerte comience a ser percibida como una perturbación al mundo del trabajo, pero recién el siglo XX la transformará en un tabú. Podría pensarse que la idea de la muerte como ruptura se encuentra estrechamente ligada a su posterior prohibición en el siglo XX, pero, como hemos visto, no existiría ningún nexo de necesidad ni de continuidad entre ellos desde una perspectiva historicista. De hecho, Ariès se esfuerza por mostrar que, aun siendo la muerte considerada como una transgresión al curso normal de las cosas, la sociedad del siglo XIX la exalta, pretende que sea impresionante y acaparadora. La interdicción que la cercará un siglo después generará precisamente lo inverso: un silencio y una discreción inexistentes hasta ese momento. Además de que, desde la perspectiva batailleana, la muerte no podría ser nunca cercana y familiar por pertenecer a una esfera extraña al mundo del trabajo racional, hemos visto que tampoco podría no generar, a la vez, en el mismo momento, repulsión y atracción, temor y fascinación. En tanto objeto sagrado alejado por interdictos, no podría no estar caracterizada por esta ambivalencia y reversibilidad que nada tienen que ver con actitudes históricas, tal como sostendría una perspectiva historicista. De este modo, la muerte que fascina, que da miedo, que atrae y que da asco no es sino el resultado de la institución de una prohibición que la sacraliza desde el comienzo de los tiempos. Y, puesto que esto último es la condición para que una sociedad sea posible, la ambivalencia de sensaciones frente a la muerte es una característica de la humanidad en su conjunto, y no una etapa histórica particular. Se comprenderá, pues, por qué tanto la prohibición de dar muerte como la prohibición de tocar

o comerse el cadáver no son para Bataille características exclusivamente de las sociedades primitivas ni tampoco de la modernidad, sino más bien mandamientos iniciales, fundantes, de lo humano que no refieren a otra cosa más que al problema general de la violencia, o, en otros términos, al problema de la constitución misma de las sociedades. Si desde una perspectiva historicista los vínculos con la muerte se modifican a través del tiempo, de modo que ésta podría dejar de ser un tabú cuando se transformen las maneras de entender el mundo de una sociedad determinada (según el análisis de Ariès, por ejemplo), por el contrario, desde una perspectiva antropológico-filosófica, la muerte no podría no ser objeto de prohibición dado que su interdicción es la que posibilita la existencia de cualquier sociedad. No obstante, lo antedicho no implica que no puedan realizarse análisis socio-históricos en torno a la muerte desde este último enfoque. Desde esta perspectiva, preguntarse por los vínculos concretos de una determinada sociedad con la muerte no será más que preguntarse por los modos en que ésta se vincula con un sagrado que resulta atractivo y repulsivo al mismo tiempo, y que siempre genera una perturbación al curso normal de las cosas, no pudiendo ser nunca familiar o cercana para los sujetos. O, dicho de otro modo, pensar los vínculos concretos de una determinada sociedad con la muerte desde un enfoque filosófico-antropológico no será sino pensar de qué manera trasgrede su prohibición, qué hace con una interdicción que no es producto de un momento histórico particular, sino fundacional e instituyente.

A lo largo del trabajo hemos intentado mostrar cuán directa es la interlocución entre los desarrollos de Philippe Ariès y de Georges Bataille. Como hemos puesto de relieve, se trata de dos modelos sustancialmente diferentes de aproximarse al problema de la muerte, los cuales se corresponden con dos perspectivas teórico-metodológicas en extremo opuestas, y por ello irreconciliables entre sí. Y, en este sentido, consideramos que se trata, como en cualquier otro caso, de optar, es decir, de una decisión teórico-metodológica entre pensar este problema vinculado a la dimensión existencial de los sujetos y las sociedades, o pensarlo como un problema histórico vinculado a modos de entender el mundo. Si aceptamos la primera de estas opciones, entonces ya no podremos admitir que pudo haberse presentado como familiar y cercana en el pasado dado que estaría siempre vinculada a una violencia

primordial excesiva que desborda y amenaza los conjuntos sociales. En consecuencia, su carácter prohibido deberá asumirse como punto de partida para pensar cualquier sociedad. Por el contrario, si optamos por pensarlo como un problema histórico entre otros, el análisis de los modos diversos en que las sociedades se vinculan con ella (vínculos que pueden ser de cercanía, de exaltación, de alejamiento o cualquier otro) ya no supondrá un vínculo fundacional entre interdicción y muerte, la cual tampoco se encontrará indefectiblemente ligada a la violencia.

Pareciera innegable que Philippe Ariès se encuentra discutiendo la tesis central de los desarrollos batailleanos según la cual la muerte y el sexo son prohibiciones fundantes de todo conjunto social. De igual modo, si bien no hemos abordado esta cuestión en profundidad, creemos posible afirmar que un cuestionamiento análogo puede hallarse en los trabajos de Foucault (2014) sobre la historia de la sexualidad en Occidente donde sostiene que el tabú del sexo aparece con la difusión del dispositivo sexualidad en el siglo XIX. Asimismo, de manera más general, consideramos que lo que Ariès, y también Foucault, están rechazando es un abordaje de tipo filosófico-antropológico para pensar los fenómenos sociales, abordaje que encuentra su principal antecedente en las investigaciones de Sigmund Freud (2006, 2013). Es por ello que creemos que es preciso insistir en la incompatibilidad de ambos enfoques, y, entonces, en la imposibilidad de conciliar ambas perspectivas para pensar el problema de la muerte en particular, pero también cualquier otro fenómeno social. Se trata de dos modos diferentes de concebir lo social que, desde nuestro punto de vista, se ubican uno en las antípodas del otro.

Bibliografía

- Ariès, P. (1977) *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- (1988) La historia de las mentalidades. En Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero.
- (2012) *Morir en Occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Barros, C. (1994) Historia de las mentalidades, historia social. En *Estudios Históricos*, nº 2, pp. 31-69. México: Anuario de la Maestría en Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bataille, G. (2007) *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- (2008) *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Becker, E. (1973) *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- Bosa, B. (2011) Las paradojas de la interdisciplinaridad: Annales, entre la Historia y las Ciencias Sociales. En *Historia Crítica*, no. 45, pp. 160-183. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Burke, P. (1993) *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- Carrillo, J. (1995) Introducción a la historia de las Mentalidades Colectivas. En *Investigación y Ciencia*, no. 14, año 5. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2012) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2014) *Historia de la sexualidad, Tomo I: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Freud, S. (1915) *Nuestra actitud ante la muerte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2006) *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2013) *Obras completas: Volumen 13, la ed. (especial)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2013a) *Obras completas: Volúmenes 3, 4, 5, la ed. (especial)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2013b) *Obras completas: Volumen 16, 17, la ed. (especial)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gayol, S. & Kessler, G. (2011) La muerte en ciencias sociales: una aproximación. En *Persona y Sociedad*, Vol. XXV, no. 1, pp. 51-74. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1965) *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine.
- Gorer, G. (1977) *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. London: Arno Press.
- Harsgor, M. (1978) Total History: The Annales School. En *Journal of Contemporary History*, Vol. 13, no. 1 (Jan., 1978), pp. 1-13.
- Hertz, R. (1960) *Death and the Right Hand*. Rodney Needham y Claudia Needham, trads. London: Cohen and West.
- Le Goff, J. (1978) *Las mentalidades, una historia ambigua*. Barcelona: Editorial LAIA.
- Louis-Vicent, T. (2015) *Antropología de la muerte*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B. (1948) *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta Agostini.
- Morin, E. (1994) *El hombre y la muerte*. España: Kairos.
- Revel, J. (2005) *Historia y Ciencias Sociales: los paradigmas de los Annales. Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Buenos Aires: Manantial.

Ríos Saloma, M. (2009) De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. En *Estudios de historia moderna y contemporánea*, n° 37, México.

Rivero, F. (2013) El devenir del acontecimiento en la operación historiográfica. En *Historia y Geografía*, no. 41, pp. 43-77. México: Departamento de Historia Distrito Federal.

Serna, J. & Pons, A. (2005) *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. España: Akal.

Tarde, G. (2011) *Las leyes de la imitación y la sociología*. España: Centro de investigaciones sociológicas.

Tonkonoff, S. (2013) A new social physics: The sociology of Gabriel Tarde and its legacy. En *Current Sociology*, vol. 61, no. 3, pp. 267-282

---- (2015) Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LX, núm. 225, pp. 263-284. México: Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época.

Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage. A Classic Study of Cultural celebrations*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vovelle, M. (1974) *Mourir autrefois*. París: Gallimard.

CRIMINALIZACIÓN, JUVENTUD Y DELITO. ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Sergio Tonkonoff

Introducción

El concepto de anomia se encuentra entre los elementos de cierto repertorio con el que las ciencias sociales y los actores vinculados al diseño y ejecución de políticas criminales, pueden pensar el problema de la delincuencia juvenil. A pesar de la seriedad de su origen (la sociología de Durkheim), es este un concepto equívoco por cuanto suele servir para re-presentar con lenguaje científico una poderosa construcción del sentido común: donde no hay orden, hay caos. Es decir, allí donde los comportamientos individuales y colectivos no se conformen a las regulaciones jurídicas y morales que se quisiera eficaces, se hablará de ausencia de normas y/o deficiencias de socialización. Se estará, además, muy cerca de suponer que ese hueco societal ha sido colmado por violencias sinsentido.

Atendiendo a la premisa general elaborada por Norbet Elias (1965), según la cual no existen espacios sociales que carezcan totalmente de sentido para sus habitantes, en lo que sigue intentaremos presentar una serie de conceptos alternativos al paradigma de la anomia. Conceptos que, creemos, permiten plantear correctamente la pregunta por las relaciones entre juventud y delito en las sociedades actuales. Intentaremos mostrar que estas relaciones se tornan cabalmente inteligibles mediante de los conceptos de estrategias juveniles de reproducción y subculturas juveniles. Tales son, estimamos, los conceptos clave que permiten comprender la mayor parte de los micro-delitos juveniles contemporáneos. Y esto porque los muestran como acciones desplegadas en el marco de formas de sociabilidad grupales que, sostenidas en el tiempo, van configurando marcos valorativos e identitarios rela-

tivamente consistentes. Por ello, allí donde puede presumirse falta de normas existe, en cambio, un mundo de valores, códigos y símbolos, en el que las violencias adquieren significado y se encuentran, en gran medida, reguladas por esos valores. Pero si tales espacios están lejos de ser informes, tampoco constituyen organizaciones criminales altamente estructuradas. Serían, más bien, agrupamientos intersticiales –para usar la clásica definición de Trasher (1963)– ligados en distintas medidas a prácticas delictivas. Prácticas llevadas adelante, en la mayoría de los casos, de manera discontinua y alternada con prácticas legales, que terminan por configurar estructuras significantes, jergas, modas, músicas y hasta santos. Es decir, subculturas.

Ahora bien, si la noción de subcultura permite interpretar los ilegalismos juveniles en el marco de los sentidos específicos con los que se vinculan, también conduce a ponerlos en relación con la sociedad a la que esos sentidos refieren y por la cual “significan”. Se trata de un concepto que otorga inteligibilidad a estos comportamientos a través de la elucidación de sus vínculos con los conflictos sociales y culturales que tensionan al conjunto social donde tienen lugar. Hablar de subculturas juveniles delictivas es, en definitiva, una tentativa de leer la sociedad en la que surgen a través de las respuestas que algunos jóvenes articulan en el proceso de producción de su identidad. Veremos que, en nuestras sociedades, tales subculturas pueden ser consideradas como reacciones colectivas ante los procesos socio-culturales mayores vigentes en ellas. Específicamente, ante de los procesos de indiferenciación cultural, exclusión social y producción de nuevas fronteras simbólicas.

Esta forma de intelección requiere comenzar por una (re)definición de los conceptos de juventud y de criminalización. Es preciso saber, antes que nada, cuál es el marco socio-histórico general en que las estrategias juveniles se despliegan y en el que las subculturas nacen y se desarrollan. Es decir, resulta imprescindible comenzar respondiendo al interrogante acerca de qué es ser joven en las sociedades contemporáneas, y por qué la criminalización de la juventud constituye una de las tendencias más significativas de nuestro tiempo.

La juventud como posición liminar

Aceptar, como lo hacemos aquí, la premisa según la cual la juventud no es una determinación de la naturaleza sino un artificio de la cultura, nos coloca frente un importante número de problemas teóricos y metodológicos a la hora de analizar la condición juvenil en las sociedades contemporáneas. Porque si es cierto que para que existan jóvenes son necesarias ciertas condiciones sociales y culturales (normas y valores, instituciones y ritos, que establezcan diferencias significativas entre distintos grupos de edad), una cuestión central es determinar cómo se produce actualmente este proceso de construcción social y cultural de la juventud. Y esto no es todo: se trata de saber, además, qué es lo que pueden hacer los jóvenes, y qué es lo que efectivamente hacen, con lo que aquellas determinantes socio-culturales hicieron de ellos. Dicho de otro modo, cualquier análisis relativo a la juventud actual debe dar cuenta de cómo se producen las reglas del juego de lo joven, al tiempo que debe señalar cómo los individuos y grupos concretos juegan con esas reglas. La primera cuestión refiere sobre todo a los modos en que nuestras sociedades producen –por medio de sus dispositivos políticos, sociales, económicos y culturales– a los sujetos que están llamados a reproducirlas a su vez. La segunda, remite a los modos en que los sujetos experimentan esa llamada de acuerdo a sus condiciones biográficas y socio-culturales específicas, tanto como a las estrategias de reproducción que son capaces de llevar adelante.

En lo que sigue haremos el intento de responder a tales preguntas dándole consistencia a las siguientes proposiciones: 1) la juventud es una posición estructural que puede caracterizarse como liminar o de pasaje; 2) este carácter liminar se ve acentuado en las sociedades tardo o pos-modernas debido a las tendencias a la indiferenciación cultural y a la exclusión social presentes en ellas; 3) en estas sociedades, la criminalización se torna una acción de creciente relevancia cuando se trata de lidiar con los efectos de aquella indiferenciación y esas exclusiones; 4) esta criminalización se presenta como un intento de reconstruir los límites de la sociedad mediante la producción de una alteridad criminal-juvenil; 5) tal es el marco específico donde los jóvenes despliegan sus estrategias de reproducción materiales y sim-

bólicas, 6) donde los (micro)delitos tienen lugar (en tanto estrategias de reproducción, precisamente); 7) y el donde las subculturas delictivas juveniles surgen y se consolidan.

Avancemos pues en la caracterización de la juventud diciendo que la misma se constituye como una zona de pasaje entre dos posiciones de status definido: la niñez y la adultez. Entre ambas, la juventud se presenta como un umbral, un espacio de indefinición relativa, donde la atribución de derechos y obligaciones por parte de la sociedad de los mayores se caracteriza por sus ambigüedades. Aquí, el control familiar se torna más laxo respecto de la total heteronomía de la niñez, pero no desaparece; se adquiere el permiso, pero no el derecho, a trabajar; y tiene lugar una iniciación, más o menos discreta, de prácticas sexuales sin la potestad legítima para la procreación. Las mismas ambivalencias se presentan desde el punto de vista del estatuto jurídico de la juventud (o al menos de la adolescencia): política y penalmente los jóvenes son cuasi-ciudadanos. Todo sucede como si un joven fuera alguien no tan “mayor” como para ser tomado en serio ni tan “menor” como para ser ignorado. Ambivalencia, entonces, mezcla de responsabilización e indulgencia, como característica principal de la relación del mundo establecido con quienes están llegando a él desde dentro⁶³.

Es que si juventud es el pasaje de la región tutelada de la infancia a la autonomía de la adultez, la angustiante indeterminación de ese tránsito no compete sólo a sus pasajeros. También el conjunto social adulto, que busca imprimir en ellos las directrices de un futuro próximo, suele mostrarse inquieto. De manera que diversas ansiedades y temores generados por el cambio y la reproducción social se concentran sobre ese territorio imaginario que, entre otras cosas, es la juventud. Decir esto es decir que así como no existe una determinación biológica de lo joven, tampoco hay una esencia simbólica que le sea propia: conformismo, desviación o rebeldía pueden ser –y han sido– los contenidos históricos de esta forma social. Pero por lo mismo, la producción de un

63 La caracterización de la juventud que aquí presentamos depende de una elaboración de los trabajos de Gills (1975); Levi & Schmitt (1996); Mafessoli (1990); Feixa (1998).

“relevo” generacional exitoso desde el punto de vista del orden social vigente, depende de las dinámicas y los contenidos que adquiera ese tránsito. Este relevo se basa en el proceso de adquisición, por parte de los individuos biológicamente jóvenes, de las habilidades y valores necesarios para su admisión como “miembros plenos” de la sociedad. Por eso tal vez sea posible afirmar que la juventud constituye uno de los eslabones más débiles en la cadena de reproducción social, y que lo joven (como categoría social y como experiencia vital) se constituye al interior de un campo de batallas culturales y políticas especialmente sensible. Conflictos en los que los jóvenes también son actores –aunque su posición sea análoga a la de una minoría.

Educación y/o trabajo: la construcción de la juventud moderna

Desde un punto de vista histórico y sociológico, es posible afirmar que la juventud como condición social es un producto del modelo urbano industrial que, en occidente, ha transformado profundamente el tradicional modo de articulación de las relaciones entre la familia y el trabajo. En estas sociedades la creciente complejización de la división del trabajo y de las actividades de producción y reproducción (económicas, culturales y sociales) producen una creciente separación entre el grupo familiar y el mundo institucional; al tiempo que requieren que los individuos que llevarán a cabo esas tareas dispongan de conocimientos tanto generales como específicos, adquiridos en instituciones educativas especializadas. Se asiste así al paulatino desplazamiento de la familia y la religión como instancias centrales de socialización en favor de un sistema educativo concebido como formador de capacidades técnicas y –lo que no es menos importante– de principios morales en aquellos a los que se busca formar para el desempeño de roles adultos. De este modo se van configurando las condiciones para que toda una categoría de individuos pase a caracterizarse por gozar de un período de “moratoria social”: su plena integración a la sociedad será demorada, no serán trabajadores, ni esposos, ni padres, en la medida en que sean jóvenes (Margulis y Urresti, 1996: 13–30). Y serán jóvenes en la medida en que sean estudiantes. Tanto su ingreso al mercado laboral como la formación de una nueva familia serán postergados en

favor de un tiempo de formación en tanto que imperativo funcional de las sociedades modernas.

En este sentido, el sistema educativo – en especial la educación media – ha sido un agente fundamental en la producción de lo joven. Estableciendo una definición de juventud ligada a la moratoria social en cuestión, y constituyendo el espacio donde la experiencia juvenil legítima irá a realizarse, la educación formal es, todavía hoy, el ámbito que provee al individuo biológicamente joven de una identidad social definida, experimentada en común con otros individuos en la misma condición y de acuerdo a normas y valores institucionales específicos. Pero además, la educación media ha sido una fuerza social homogeneizadora, por cuanto ha expandido la categoría de juventud llevándola desde los sectores medios y altos de la sociedad –históricamente, los primeros incluidos en tales instituciones– hacia los estratos económicamente inferiores y culturalmente diversos. Proceso que se dio no sin conflictos, ya que ni los campesinos, ni los artesanos, ni los obreros adultos de las sociedades que comenzaban a ser “post-tradicionales”, consideraban necesario ni deseable que sus hijos retrasaran el ingreso al trabajo en favor de un período improductivo y oneroso. Como puede verse, la juventud en tanto categoría social, contiene dentro de sí valores e imperativos que, al menos en el momento de su surgimiento, no eran compartidos por todos los grupos sociales (Gills, 1975; Levi & Schmitt, 1996).

La juventud nace entonces, en primer lugar, como una categoría normativa más que descriptiva –y como tal todos los casos empíricos a los que se aplica socialmente difieren en mayor o menor medida de sus prescripciones. Una noción que más que consignar determinados atributos y procesos naturales (pubertad, etc.) se presenta como un patrón de conducta al cual es preciso sujetar la multiplicidad de cuerpos biológicos, desvinculándolos de determinadas prácticas y representaciones y vinculándolos a otras. Claro que lo que nació como conflicto entre modos de vida diferentes, lo que existía al principio como una de las diversas posibilidades de procesar el ingreso a la sociedad de los individuos que la irían a reproducir, ha logrado finalmente imponerse sobre otras alternativas y se ha naturalizado. La historia de

la juventud, como tal vez la historia de toda categoría de clasificación social, muestra que tras su naturalidad y su obviedad (un joven es un joven, alguien de 17 años, por ejemplo) se esconde una amenaza de exclusión, una obligación que nada tiene de natural ni obvia: alguien de 17 años “debe” ser joven. Es decir, debe estudiar, no debe trabajar, no debe casarse, no debe procrear.

Esto no quiere decir que, una vez establecido ese paradigma de juventud, el conflicto se termine y todas las prácticas y todos los espacios socio-culturales se subsuman bajo esa norma. Y ello al menos por dos motivos fundamentales: 1) las condiciones socio-estructurales de las sociedades industriales (y, como se verá, también de las pos-industriales) impiden la inclusión de todos los individuos biológicamente jóvenes en la categoría social de juventud; 2) los individuos y los grupos resisten, interpretan, y/o subvierten las normas que esa categoría comporta.

Lo que nos interesa remarcar aquí es que la opción más clara de integración social de la adolescencia ha sido (y continúa siendo) la educación formal, por cuanto distribuye los primeros elementos formalizados que definirán a los jóvenes como integrados o marginados, exitosos o fracasados. De manera que el ingreso al sistema educativo formal, modulado según estratos socio-económicos, constituye el primer gran clivaje, la primera gran separación, al interior de la condición juvenil moderna (y posmoderna)⁶⁴.

En este marco, cuando se trata de caracterizar en general la situación de los jóvenes trabajadores ha de señalarse la elevada proporción de los mismos que se desempeñan en tareas informales. Estas se distinguen por su precariedad: alta rotación, escaso o nulo prestigio social, habitualmente acompañado de la falta garantías de continuidad laboral, salarios bajos, ausencia de cobertura social, malas condiciones de trabajo (Arriola & Vaspallo, 2005; Navarrete, 2001; Oliveira, 2006; Weller, 2006; Mora, 2006). Y, en lo que respecta a jóvenes de los sectores populares, todo esto no tiende a constituir un estadio

64 Diversos estudios constatan la validez de esta hipótesis para América Latina. Ver Duschatzky (1999); Llomovate (1991); Hopenhayn (2004).

transitorio hacia la formalización, sino que por el contrario, se va tornando una condición permanente. Para estos jóvenes forzados a un ingreso precoz al mercado laboral, muchos de los cuales han sido expulsados del sistema educativo, carentes de credenciales, calificación y experiencia, se trata de un camino que c a cristalizar su condición de marginado.

Juventud y marginalidad ¿una encrucijada tardomoderna?

Juventud como moratoria social, concedida a la experimentación y a la formación de aptitudes para una vida adulta y funcional. Juventud cuyo final está marcado por el matrimonio, la procreación, la integración a la fuerza de trabajo y un nuevo lugar de residencia. Es éste un patrón normativo ligado al estilo de vida dominante que encontrará modulaciones según los distintos estratos sociales que con él se midan. De modo que, según se descienda en la escala social, estos indicadores se volverán más problemáticos. Por eso es necesario señalar la heterogeneidad escondida tras el mito de la juventud como edad dorada universalmente compartida. Y es que los modos que asume concretamente ser joven se vinculan al lugar que cada individuo, y cada grupo, ocupa en una estructura social entendida como distribución persistente y desigual de la riqueza, el poder, el status y las oportunidades vitales. En este sentido, resulta poco útil hablar de “la” juventud o de “la” cultura juvenil” en general. Utilizadas en singular, estas nociones son incapaces de invocar tales desigualdades. Habría, más bien, múltiples juventudes. Es decir, distintas formas de transitar el pasaje a la adultez tal como lo prescribe la cultura dominante y de (re)significarlo. Resulta imprescindible, entonces, un abordaje de los fenómenos juveniles en términos de su “localización” en un contexto social determinado.

Ahora bien, hemos visto que desde el punto de vista sociológico es posible, y necesario, distinguir, cuanto menos, entre dos grandes categorías que organizan estructuralmente esa multiplicidad: la de los estudiantes y la de los individuos, de la misma edad biológica, que trabajan. Es claro que sólo los primeros serán plenamente jóvenes en el sentido hegemónico atribuido a este término, es decir “provisional-

mente irresponsables” (Bourdieu, 1988: 163–173). Pero falta todavía agregar un elemento para que el cuadro sea completo, y para acercarlo a la configuración de la problemática juvenil en las sociedades actuales. Es que el modelo bipolar de análisis de la juventud (estudia/trabaja), aunque reconozca una variedad de situaciones posibles entre ambos polos, resulta hoy un tanto insatisfactorio. Y esto por cuanto permanece ligado a cierta visión de la sociedad como sociedad del pleno empleo y de la plena matrícula escolar (sociedad del Estado Social). Es decir, que este modelo no cumple en describir el proceso por el cual, desde las últimas décadas del siglo XX, se ha ensanchado la brecha entre la familia y el trabajo para vastos sectores de la población juvenil. Brecha por la cual el trabajo deja de ser visible como punto de llegada seguro y permanente, y tiende a perder su carácter organizador de la experiencia vital (Castel, 2004). En otras palabras, en las condiciones del capitalismo de pos-organización, la absorción de los jóvenes por la división social del trabajo se demora todavía más que en las condiciones del capitalismo organizado y welfarista. Aquí la juventud se extiende en el tiempo por el alargamiento del período de escolaridad necesaria y por la crisis del desempleo que caracterizan esta nueva modalidad de producción (Lash y Urry, 1998).

Esto sucede en el marco de dos procesos mayores que atraviesan a las sociedades contemporáneas como tendencias de largo alcance: la indiferenciación cultural y la exclusión social. Las causas centrales de la primera se vinculan, precisamente, al progresivo reemplazo de las estructuras fordistas y burocráticas del capitalismo industrial por nuevas estructuras flexibles de información y comunicación. Esto ha modificado la naturaleza tanto de sujetos como de objetos en el orden capitalista de pos-organización. Estaríamos frente al descentramiento de los marcos tradicionales de regulación colectiva y, por tanto, de los procesos de individuación. Esta transformación no sólo obliga a los individuos a liberarse de la rigidez de las estructuras sociales anteriores; sino que además, los fuerza a apropiarse de capacidades que antes residían en dichas estructuras. En gran medida se han desdibujado los bordes significativos que orientaban sus conductas y proveían seguridades. Ahora, la obligación de auto-definición crece en la misma medida en que los márgenes de contingencia e incertidumbre se amplían.

Por eso es posible afirmar que la ambivalencia constituye uno de los rasgos característicos de nuestra época (Bauman, 2005). La vocación ordenadora de la modernidad, con sus recetas para la interpretación y la acción, parecen fracasar ante el dislocamiento cultural contemporáneo. Ahora los límites clasificatorios se han vuelto difusos; las consecuencias de la acción, difíciles de prever; las identidades difíciles de definir. El resultado objetivo de todo esto es la imposibilidad manifiesta de referir objetos, sujetos y situaciones a categorías mutuamente excluyentes. Los resultados subjetivos: la incertidumbre y el miedo.

El segundo movimiento (la exclusión) ha sido tematizado por la sociología angloparlante a partir del concepto de *underclass* —es decir, sub o infra-clase. Se ha discutido mucho acerca de la utilidad de esta categoría por cuanto posee un muy bajo nivel de discriminación descriptiva, y, por lo mismo, se acerca a un concepto “atrápalo todo”: desocupados crónicos, ancianos, tóxico-dependientes, inmigrantes, pobres estructurales pueden ser incluidos en ella. En realidad dicha noción, por su equivocidad, es en sí misma un indicador de que también los márgenes sociales tradicionales (modernos) se han dislocado. Ya no se encuentran solamente “abajo” —en las regiones sociales de menores recursos económicos. Antes bien, para muchos sectores los márgenes han avanzado lateralmente: jóvenes destinados a trabajos inexistentes, adultos con experiencia laboral no reconvertible a los nuevos estilos de producción, ancianos sin lugar en el mundo. Al parecer nos encontramos frente a un proceso general de producción de nuevos márgenes y, por tanto, de recalificación de los existentes. Un mapa a mano alzada nos permitiría hablar de, al menos, tres dinámicas emergentes en este sentido: a) la reestratificación de vastos contingentes de población como los “por ahora integrados” (es decir, vulnerables); b) la expulsión de muchos de los “antes-integrados”, c) recalificación de los ya marginados (y de los antes-integrados) como “in-integrables”.

Esta tendencia central de la tardo-modernidad, ha permitido a Ralf Dahrendorf definir a los jóvenes como parte del *underclass*. Esto es, como uno de los grupos “a quienes los plenamente ciudadanos de la sociedad no necesitan” (1994: 133). Los jóvenes compartirían esta condición con los ancianos, los inmigrantes y los pobres estructura-

les. Y esto porque también la condición juvenil se ve impactada por dos fuerzas que, combinadas, impulsan la producción masiva de excluidos sociales: la desocupación tecnológica y la desinversión estatal (Rifkin, 1995; Bauman, 1998). Ambas tendencias son relevantes en relación con nuestro objeto, ya que la metamorfosis del trabajo y del rol estatal (especialmente en la educación) es también la transformación de las vías más importantes por las cuales nuestras sociedades tradicionalmente integraron a sus “recién llegados”.

Juventud criminalizada: una reconstrucción excluyente de los límites de la sociedad

Entre las potencias centrífugas de la indiferenciación y de la exclusión se juega el esfuerzo de los gobiernos de los Estados nacionales y de las mayorías sujetas a ellos. Esfuerzo que radica en reconstruir la fisonomía de una realidad social que se torna inestable y difícilmente comprensible. Para ello se intenta nominar los peligros y reconstruir los límites internos y externos de la sociedad.

Este es el punto donde los jóvenes, especialmente aquellos desplazados por las tendencias excluyentes que tensionan la estructura social de las sociedades globalizadas, se tornan imprescindibles para el funcionamiento simbólico de esas mismas sociedades. La criminalización de los jóvenes (sobre todo de aquellos que pertenecen a los sectores populares de la población) constituye actualmente uno de los modos más relevantes a través de los cuales la sociedad del consumo y del riesgo (re)construye sus márgenes. Los jóvenes expulsados, cuando son convertidos en delincuentes por la imaginación performativa de las mayorías y por la acción estigmatizante de las agencias penales, se muestran notablemente aptos para prestarle su nombre al miedo colectivo. Hoy el narcomenudeo o el micro-delito popular juvenil pasan por ser problemas sociales cardinales en la agenda estatal y mediática, tendiendo a invisibilizar otras fuentes de conflicto y malestar social, tales como el desempleo, el deterioro educativo o el daño ambiental. Es que la criminalización constituye la máquina privilegiada a través de la cual las sociedades de la “inseguridad ontológica”⁶⁵ pretenden

recobrar legibilidad –es decir, superar la indiferenciación cultural re-estableciendo diferencias significativas. La criminalización en general, y de los jóvenes en particular, es un mecanismo por el cual se procura fabricar simbólicamente un “afuera” y un “abajo”, para que el “adentro” y el “arriba” sean posibles; que produce enemigos, para que vuelva a haber amigos; que configura un ellos, para que exista un nosotros.

Pero entonces ¿qué es exactamente criminalizar? Para responder esta pregunta es preciso entender al delito como una relación social conflictiva, cuya realidad depende, en primer lugar, del sistema penal que la define y que, al mismo tiempo, reacciona contra ella. Por eso, el status social de delincuente presupone necesariamente, el efecto de la intervención de las agencias penales. La criminalidad no es una entidad “natural”, el atributo singular y privativo de algunos individuos, sino más bien la cualidad asignada por tales agencias a unos y no a otros. No llega a formar parte de ese status quien, habiendo tenido un comportamiento legalmente punible, no ha sido alcanzado por la acción de sistema penal. En este sentido, la criminalidad es uno de los productos mayores de la actividad criminalizante del Estado. De allí la importancia de distinguir entre criminalización primaria y secundaria. Si la primera hace referencia a la fase de la “previsión normativa penal” (institución de las leyes penales), la segunda contempla el accionar del sistema penal en la selección de qué ilegalismos deben ser perseguidos y qué sujetos deben ser criminalizados.

La criminalización primaria de la juventud en las sociedades actuales alcanza sus puntos climáticos en la penalización ya no de la comercialización, sino de la tenencia de drogas prohibidas; así como en el debate recurrente sobre la responsabilidad penal de los adolescentes y los intentos de baja en la edad de la imputabilidad. La criminalización secundaria se articula a partir del estereotipo de delincuente omnipresente en las agencias de control social penal: joven, varón y pobre. Gracias a este estereotipo dichos agentes actúan como una “policía de

65 La expresión “inseguridad ontológica” fue acuñada por el sociólogo inglés Anthony Giddens para dar cuenta de las transformaciones en las estructuras sociales y culturales de las sociedades tardo-modernas. Ver Giddens(1994).

tránsito” de los delitos: dejan pasar algunos y reprimen otros –los juveniles, de preferencia de los sectores populares. Dicho esto, es posible afirmar que la sobre-representación de estos jóvenes pobres en la población carcelaria no se debe a que son ellos quienes más delitos cometen sino a que constituyen la población de la que más se ocupa el sistema penal. Si esto es cierto, criminalizar a los jóvenes pobres no es otra cosa que expulsar moralmente de la comunidad a quienes ya han sido excluidos materialmente de la sociedad.

En términos generales puede decirse que este tipo de criminalización tiende a desplazar las ansiedades de los diversos ámbitos de conflicto producidos por la exclusión social e indiferenciación cultural, a lo que aparece como la suma de todas las amenazas: la inseguridad entendida como micro-delinuencia, y ésta última entendida como una actividad propia de la juventud socialmente excluida. Podemos esbozar pues una definición comprehensiva de criminalización juvenil: criminalizar a los jóvenes es territorializar el miedo social difuso, construir alteridades radicales para re-establecer límites y jerarquías societales, estabilizar identidades y afirmar hegemonías sociales, culturales y políticas⁶⁶.

Todo esto sugiere que la creciente criminalización de los jóvenes –sobre todo de los sectores populares– no deriva de un alza, por el momento estadísticamente improbable, de sus actividades ilegales, tanto como de la dinámica social compleja que hemos intentado describir⁶⁷. Dinámica para la cual las transgresiones juveniles resultan ser más un pretexto que una causa. En breve, la criminalización no es tanto una simple respuesta o reacción al incremento de los comportamientos ilegales juveniles como un modo, excluyente y estigmatizante, de producción de las fronteras simbólicas de la sociedad en su conjunto.

66 Para antecedentes de esta posición ver Hall (1978); Cohen (1972).

67 El grueso de la estadística disponible refiere no a la actividad delictiva de los jóvenes sino a la actividad penal de las agencias estatales. Respecto de los jóvenes como objeto privilegiado de la intervención penal ver Wacquant (2000); Garland (2005); Young (2003); Cubides, Laverde y Valderrama (1998).

Los jóvenes como actores: estrategias legales e ilegales

Lo anterior no significa desconocer la existencia de micro-delitos juveniles. Significa que, a la hora de describirlos y analizarlos, ese proceso de criminalización creciente debe ser visto cómo parte del contexto específico en el que los comportamientos juveniles ilegales tienen lugar. Desde el punto de vista de sus actores, esos comportamientos pueden ser conceptualizados en términos de estrategias de reproducción. Y esto porque, siguiendo a Bourdieu, puede afirmarse que el principio de una estrategia radica en su sentido práctico o sentido del juego (Bourdieu, 1991). Este sentido del juego, permite a sus portadores realizar infinidad de jugadas en infinidad de situaciones, pero se halla, no obstante, histórica y socialmente definido. Libertad de invención, entonces, que posee límites inmanentes: tanto la estructura como la historia y la dinámica general del conjunto social se encuentran presentes, por medio de este sentido del juego, en las estrategias que los agentes implementan para su reproducción material y simbólica.

Los comportamientos juveniles en conflicto con el orden jurídico vigente no son ajenos a este principio. La adopción del concepto de estrategia para su análisis posibilita entenderlos en tanto acciones a través de las cuales algunos jóvenes juegan el juego de la reproducción social en las condiciones socio-estructurales que les tocaron en suerte. De manera que sus “jugadas”, como las de cualquier otro actor social, tienden a reproducirse material y simbólicamente a través de la generación y/o selección de satisfactores a su alcance. Por otra parte, este concepto permite evitar todo sesgo esencialista y etiológico, ya que lleva a abordar la problemática del delito en términos de interacción social más que de cualidades intrínsecas de los individuos. Conduce, asimismo, a evitar el sesgo sociologista que entiende a los comportamientos ilegales como el resultado exclusivo de factores macro-sociales que los determinarían por completo. En tanto contempla la existencia de distintas posibilidades de combinación entre medios y fines como constitutivas de toda acción social, y en tanto atiende a la probabilidad de múltiples reacciones sociales frente a la conducta adoptada, el concepto de estrategia se abre fructuosamente al estudio del delito en general, y de la delincuencia juvenil en particular.

Conceptualizar los delitos juveniles más habituales (el robo y el narcotráfico, por ejemplo) como estrategias de reproducción conduce a la necesidad de describir el contexto social, económico, político y cultural, en el que las mismas se despliegan tanto como la red de relaciones específicas en las que se hallan insertas. Deja saber, en primer lugar, que tales ilegalismos suelen realizarse en forma intermitente, alternándose con otras modalidades implementadas para la satisfacción de necesidades de alimento, vivienda, vestuario, esparcimiento, etc. —entre las que se cuentan, fundamentalmente, el recurso al sostén familiar y la realización de trabajos legales temporarios y remunerados. Es decir, pone de manifiesto que estamos ante comportamientos a los que David Matza ha definido como “derivas” entre la ilegalidad y la legalidad (Matza, 1964). Esto no debería sorprendernos ya que se trata de comportamientos juveniles: estrategias llevadas adelante por quienes han ingresado en la encrucijada que comporta el estadio transitorio y relativamente indeterminado entre la infancia y la adultez. Por ello, en general, los jóvenes infractores más que comprometerse sostenidamente con actividades y roles delictivos, coquetean, por así decirlo, con ellos. Y lo mismo puede decirse de su compromiso con las actividades y los roles legales: es oscilante y bascular. Puede que en el futuro próximo se vean transformados en delincuentes profesionales, pero también puede que ingresen y permanezcan en el mercado laboral. Nada se ha decidido aún: tal es, lo hemos visto, una de las características estructurales de la condición juvenil. En estas circunstancias, la respuesta societal criminalizante, implica interrumpir la oscilación, fijándola del lado de la ilegalidad. La criminalización resulta un factor determinante en la detención de la deriva juvenil, por cuanto marca a sus actores como delincuentes. De esta forma no sólo les provee una identidad social negativa que antes no portaban claramente, también les proporciona el ingreso a una estructura delictiva adulta a la que, en principio, eran ajenos. A partir de entonces ya no estarán disponibles para otro tipo de comportamiento, ni para otra identidad. En adelante, serán reconocidos, y se reconocerán, como delincuentes mucho más que como jóvenes.

Por otra parte, conceptualizar las prácticas delictivas juveniles como estrategias de reproducción requiere la consideración del espacio de interacciones sociales en las que tienen lugar. Específicamente, obliga a

hacer referencia a la multiplicidad de actores (juveniles y adultos) con los que se encuentran estrechamente vinculadas y sin los cuales resultarían impracticables. Permite pues dar cuenta de la activa y extensa red de relaciones sociales “grises” en la que lo legal y lo ilegal se conecta y, en ciertos ámbitos, se confunde. Muchas de las características de las estrategias juveniles dependen de la forma y la dinámica de dicha red. Así, ante cualquier práctica juvenil delictiva es preciso preguntarse 1) cuál es su relación con el entorno parental y vecinal inmediato, 2) si se relacionan o no con estructuras delictivas adultas y profesionales 3) cuál es el rol “local” de los agentes de control social penal. Se verá entonces, entre otras cosas, que un comportamiento ilegal juvenil sostenido remite siempre a un mercado económico ilegal de extensión variable, que suele trascender el entorno inmediato (familiar, vecinal). Es al interior de este mercado donde los insumos para la actividad delictiva se obtienen, y donde los productos de dicha actividad se venden o se cambian. Mercado que, por otra parte, sería impensable sin la participación activa de individuos y grupos establecidos y “bienhabientes” que adquieren, a muy bajo costo, una gran cantidad de objetos “malhabidos”. Impensable también sin la colaboración (por acción u omisión) de agentes del control social penal. Un ejemplo paradigmático del funcionamiento de este entramado es la cadena de transacciones establecida entre quien roba un auto, quien lo desarma, quien vende las autopartes, y quienes finalmente las compran. Proceso que se realiza con la connivencia arancelada de la policía cuanto menos en dos de sus segmentos: el de los desarmaderos y el de los comerciantes. Así las cosas, es dable postular que el último eslabón de esta cadena de ilegalidades no es el adulto que compra las autopartes con o sin bonafides sino el joven que roba el vehículo con dolo. Y esto, porque no es posible dar cuenta de su actividad ilegal sin hacer referencia a la multiplicidad de actores con las que ella se encuentra estrechamente vinculada y sin los cuales resultaría impracticable.

Finalmente, caracterizar las prácticas ilegales de los jóvenes en términos de estrategias de reproducción implica afirmar que las mismas no son meras “estrategias de supervivencia”. Y esto porque reducirlas a meras formas de conservación fisiológica, supondría un reduccionismo biologicista que desconoce la dimensión simbólica de todas las prácticas sociales –específicamente, desconoce que la juventud no es tanto un

atributo del cuerpo como una producción de la cultura. De modo que todas las estrategias (legales o ilegales) de reproducción desplegadas por actores biológicamente jóvenes comportan el objetivo –acaso principal– de convertir a sus promotores en individuos y grupos socialmente jóvenes. Esto, en las sociedades contemporáneas, se encuentra en estrecha relación con el acceso a determinadas actividades, espacios y consumos. La ropa, la música, las dietas, los gadgets, los sitios frecuentados, el uso del tiempo libre, producidos y/o capturados por la lógica del mercado configuran signos y rituales de un tipo de identidad juvenil que ha logrado constituirse en un patrón hegemónico, vigente para el conjunto societal. Es decir, que el mandato social que este modelo hegemónico implica pesa también sobre los sectores socio-económicamente desfavorecidos. Fuera o en los márgenes del mercado laboral y del sistema de educación formal, los miembros biológicamente jóvenes de estos sectores pugnan por ser también socialmente jóvenes. Este es el marco en el que, culturalmente incluidos y socialmente expulsados, algunos de ellos incursionan en el robo o en el “narcomenudeo” como prácticas orientadas a la obtención de una identidad juvenil que les está negada. Es decir, buscan, tenaz e infructuosamente, ser legítimamente jóvenes⁶⁸.

Lo dicho hasta aquí permite afirmar que los ilegalismos juveniles –sobre todo aquellos presentes en los sectores populares– constituyen estrategias desarrolladas como una respuesta activa a los problemas planteados en una encrucijada constituida por la estructura social, la estructura etaria o generacional y los valores hegemónicos ligados a la cultura del espectáculo y el consumo. Permite afirmar, también, que estos problemas emergen en, y son mediados por, determinaciones sociales y culturales locales (redes familiares, vecinales y amistosas; el accionar policial; el circuito económico ilegal, la presencia de una estructura delictiva adulta) que a su vez “reaccionan” sobre las estrategias adoptadas por los jóvenes para su resolución.

Ahora bien, si estas estrategias ilegales pueden conceptualizarse como una “solución colectiva” a los desafíos identitarios planteados por la

68 Sobre esta tesis ver Young (2001).

posición social, cultural y etaria a sus ejecutantes, y si esta “solución” implica prácticas sostenidas en el tiempo que van configurando patrones de comportamiento, intereses, estilos y valoraciones específicas, entonces podemos afirmar que allí donde se verifiquen estas características nos encontraremos frente a una “subcultura juvenil delictiva”.

Subculturas Juveniles Delictivas

En su libro *Delinquent Boys*, Albert Cohen ha formulado lo que constituye, posiblemente, la más influyente y elaborada definición de subcultura delictiva (Cohen, 1955). El problema central de este trabajo es el de producir, en un nivel sociológico, una explicación de la conducta juvenil delictiva. De allí que su punto de partida sea la pregunta acerca de qué puede decirse de la estructura de un sistema social para explicar la existencia, en el espacio que está llamado a regular, de ciertas normas de acción que lo contradicen. Desde este punto de vista, y teniendo en cuenta que la delincuencia juvenil es fundamentalmente un comportamiento grupal, el problema se transforma en un “estudio de caso” de una teoría general de las subculturas. Teoría que, para Cohen, debe ser integrada, a su vez, en una teoría general de los sistemas sociales (Cohen, 1963).

Se parte aquí del postulado psicogenético que asume que toda acción humana es el resultado de continuos esfuerzos para solucionar problemas de adaptación. Estos problemas son función de una particular imbricación de las situaciones que los actores atraviesan (esto es, su vínculo con otros actores y el ambiente no-humano) y del marco de referencia con el que los propios actores interpretan dichas situaciones. Por eso lo que, a los ojos de cualquier actor social, torna importante un problema es la percepción de ausencia de soluciones “a la mano”. Y esta percepción depende del marco de referencia valorativo del actor en cuestión. Los problemas de adaptación son, entonces, funciones de los espacios sociales locales y dependen tanto de la personalidad de los actores, como de los componentes situacionales que configuran sus espacios socio-culturales. Por otra parte, estos componentes situacionales y estas personalidades no se

hayan distribuidas al azar, sino que son producto de la estructura y la articulación en un espacio social más amplio. Es decir, dependen de las estructuras de socialización, de distribución de roles, de poder, de comunicación, de propiedad, etc. De allí que la primera tarea en la explicación del surgimiento de una subcultura consista en dar cuenta de la forma por la cual determinada estructura social produce problemas de adaptación característicos de las situaciones en las que se encuentran disponibles determinados modos de acción.

Ahora bien, este análisis de la estructura social más amplia, aunque imprescindible, resulta insuficiente: además de demostrar la existencia de problemas de adaptación, es preciso aclarar los motivos por los cuales los actores recurren a ciertos cursos de acción y no a otros para resolver estos problemas. Así, en términos de Cohen, habremos explicado un comportamiento cuando hayamos aclarado la elección de una solución. Este autor entiende que una de las determinantes más relevantes en ese sentido es el grupo de referencia del actor o sus "otros significativos". Se asume aquí que el individuo adoptará "soluciones" a sus problemas de adecuación compatibles con las expectativas de sus grupos de referencia. De allí que se presenten tres tipos de solución posibles: a) cuando la selección del actor es concordante con las expectativas de los grupos de referencia estándares (solución institucionalizada); b) cuando las soluciones institucionalizadas en ciertos grupos son inadecuadas el actor puede buscarlas en otros grupos existentes (solución alternativa); c) cuando las dos vías anteriores no se encuentran fácilmente disponibles, y existe una pluralidad de actores con similares problemas de ajuste, en condiciones tales que su interacción pueda generar un nuevo conjunto de normas y expectativas (solución subcultural).

He aquí, pues, la importante tesis de Cohen: una multiplicidad de actores, en condiciones de asociación y comunicación favorables, pueden producir una nueva subcultura, colectivamente elaborada, capaz de responder a las necesidades y circunstancias comunes a los participantes en el proceso de su construcción. Se trata, entonces, de la emergencia de un nuevo marco de referencia que

es cultural porque la participación de cada actor en este sistema de normas es influenciada por su percepción de las mismas normas en otros actores. Y es subcultural porque las normas son compartidas sólo entre aquellos actores que pueden de alguna manera aprovechar de ellas y que encuentran uno en el otro un clima moral simpático dentro del cual estas normas pueden producirse y persistir (Cohen, 1955).

Luego de la aparición de Delinquent Boys, gran parte del debate teórico sobre subculturas juveniles delictivas ha girado en torno al “contenido” de las mismas (Cloward y Olhin, 1960; Matza, 1969). Walter Miller (1958), por ejemplo, no acuerda con Cohen en cuanto a la naturaleza reactiva de este contenido. Para Miller, la influencia determinante en el comportamiento delictivo de las bandas juveniles (gangs) remite, más que a un pretendido conflicto con los valores dominantes, a la propia comunidad de clase baja en la que estos comportamientos tienen lugar. Esta perspectiva concibe a la cultura de clase baja como un sistema relativamente cerrado –y por ello se muestra menos relacional que la de Cohen, para quien una subcultura delictiva es el resultado un choque entre patrones culturales de “clases medias” y populares. No obstante, Miller interesa porque ha llamado la atención sobre el conflicto intercultural introduciendo un concepto fundamental para el análisis de las subculturas: el de cultura parental. Este concepto busca dar cuenta de la procedencia de clase de las subculturas juveniles, pero no al nivel, poco útil, de la clase entendida como un conjunto abstracto y homogéneo, sino en el nivel local y específico de los vecindarios, las redes familiares y de amistad donde las subculturas juveniles surgen. El término cultura parental no se limita a la relación directa entre padres e hijos, sino que busca designar un conjunto más amplio de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes, en el que tiene lugar la socialización primaria de los jóvenes en cuestión. Es decir, se trata del ambiente en el que los jóvenes interiorizan los elementos culturales básicos a partir de los cuales procesarán su relación con el mundo social más amplio. La noción de cultura parental conduce entonces a dar cuenta de las características que la subcultura juvenil comparte con el ambiente cultural en el que tiene lugar. Pero involucra, además, un énfasis situacional y ecológico que pone en tensión al propio concepto “clase”. Y esto por cuanto obliga a desagregar esta

última categoría introduciendo, por ejemplo, particularidades regionales, étnicas y/o religiosas. Es decir, impidiendo su tratamiento como categoría legítima a priori y requiriendo de investigaciones empíricas específicas. De allí que la reconstrucción de la categoría de clase sólo sea posible en una instancia posterior y en otro nivel de análisis.

De modo que el primer paso para la comprensión de una formación subcultural juvenil consiste en examinar el contexto parental de la que ella se constituye como subconjunto. Este contexto involucra, como dato central, una serie de núcleos problemáticos –segundo concepto importante aportado por Miller– que le son propios, y que son experimentados diferencialmente por las distintas generaciones. Estos núcleos problemáticos (trabajo, educación, ocio, etc.) se encuentran ligados tanto al lugar ocupado por la cultura parental en el marco de la estructura social más amplia, como a los vínculos de esta cultura con la cultura dominante.

A partir de la década de 1960, asumiendo críticamente la definición de subcultura juvenil como solución colectiva, algunos miembros del Birmingham University's Centre for Contemporary Cultural Studies, la han re-situado al interior de una teoría (marxista) de la ideología. Y por consiguiente han caracterizado a esta solución subcultural como “imaginaria”. En su imprescindible libro sobre las subculturas juveniles británicas de posguerra, Stuart Hall advierte que no hay ‘solución subcultural’ para los problemas de desempleo, la falta de educación o los bajos salarios que aquejan a los jóvenes de clase trabajadora (Hall et al., 1976)⁶⁹. Es posible afirmar, sin embargo, el adjetivo imaginario cuestionando al sustantivo solución, no parece agregar mucho, en términos analíticos, a la conceptualización de Albert Cohen. Y esto porque Cohen nunca afirmó que la solución subcultural sea “real” en ningún sentido. Más que en términos de una acción que ponga a la realidad de acuerdo con una razón o un sujeto, Cohen propone entender a la solución subcultural que le ocupa específicamente (la delictiva) como una “formación reactiva” (Cohen, 1955: 535).

⁶⁹ El primero en postular el carácter imaginario de la solución subcultural ha sido Cohen (1972).

Tal vez uno de los aportes más significativos de los estudios de Birmingham haya sido su llamado de atención sobre la importancia de los estilos subculturales juveniles como espacios de intersección entre la cultura dominante y las culturas populares, moduladas por una mediación generacional activa. Esto significa que la mera apropiación, por parte de los jóvenes, de los productos que el mercado de consumo dispone especialmente para ellos, no constituye un estilo. Estilo es, más bien, la actividad de resignificación de tales productos. Es decir, la selección y (re) composición de los materiales disponibles que dan lugar a un particular tipo de lenguaje. Reconfiguración que impide pensar la relación de la cultura dominante con las culturas subalternas como la de una aculturación. Se trata, antes bien, de una relación que es de subordinación pero también de negociaciones recíprocas. Y, como sucede claramente en el caso de las subculturas juveniles, de apropiación y re-semantización material cultural dominante por parte de los sectores subalternos. Esta apropiación puede variar en su carácter: desde la resistencia al intento de integración simbólica, desde la subversión de los sentidos dados a una sobre-adaptación conformista. Estos nuevos sentidos surgen porque los materiales simbólicos preexistentes han ingresado en una nueva composición cultural, porque su apropiación los ha llevado a formar una unidad con las relaciones del grupo apropiador, su situación y sus experiencias (Hebdige, 1979; Brake, 1995)⁷⁰.

A modo de conclusión

Si lo antedicho es correcto, las subculturas juveniles delictivas contemporáneas pueden ser definidas como modos de sociabilidad productivos de estructuras valorativas, estilos y estrategias de reproducción basculantes entre la legalidad y la ilegalidad, constituidos como resultado de la interacción de actores juveniles con su entorno en un marco determinado por, al menos, cuatro líneas de fuerza: la cultura parental, la cultura juvenil hegemónica, las estructuras delictivas

⁷⁰ Para el análisis de subculturas juveniles delictivos específicas ver el ejemplar trabajo de Bourgois(2003). Para dos casos de América Latina me permito remitir a Tonkonoff (2005; 2007).

adultas y los procesos de criminalización.

De un modo general puede afirmarse que la alternancia entre comportamientos legales e ilegales característica de las estrategias juveniles llevadas adelante en el marco de estas subculturas está orientada por la búsqueda de un ser joven culturalmente legitimado pero difícilmente accesible: es esta tensión entre inclusión cultural y exclusión social la que torna dicha alternancia inteligible. Y es que, como cualquier otro actor social, los jóvenes deben pugnar por construir una identidad social y un mundo de sentidos a través de la combinación de “satisfactores” a su alcance. Entonces algunos entre ellos pugnan con tal vehemencia por hacerse de los atributos prescritos por el patrón cultural hegemónico que llegan a transgredir la ley para alcanzarlos.

Pero este proceso siempre tiene lugar en un espacio socio-cultural localizado. Por eso toda formación subcultural juvenil debe ser analizada no sólo con la cultura dominante sino también con la cultura parental de la que forma parte y de la que acabará por diferenciarse. Lo que definirá a una subcultura juvenil será entonces la producción de una particular “torsión” operada entre ambos marcos, mediante estrategias específicas que habrá que describir en cada caso. Son dichas estrategias las que constituyen y caracterizan a cada subcultura. En los casos en los que la subcultura juvenil se presenta como delictiva, es preciso, además, examinar las estrategias de reproducción ilegales que allí se despliegan, describiendo tanto el entramado de estrategias no juveniles con las que se articulan como el de aquellas frente a las cuales se definen negativamente.

En este último sentido, es preciso señalar que el predominio de una respuesta social punitiva al desafío que los jóvenes (sobre todo aquellos pertenecientes a los sectores populares) representan, produce el endurecimiento de una identidad juvenil ligada a la ilegalidad. Las acciones societales criminalizantes detienen la deriva juvenil, fijan del lado de la ilegalidad a quienes estaban disponibles y aptos para prácticas integradas y legales. Con ello las acciones criminalizantes vienen a consolidar lo que – al menos según sus funciones manifiestas– buscaban combatir.

Bibliografía

- Arriola, J.; Vasapollo, L. (2005) *Flexibles y precarios. La opresión del trabajo en el nuevo capitalismo europeo*, España: El viejo topo.
- Bauman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*. Oxford: Polity Press.
---- (2005) *Modernidad y Ambivalencia*, Barcelona: Anthropos.
- Bourgois, P. (2003) *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1988) "La 'juventud' no es más que una palabra", en *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa, pp. 163–173
---- (1991) *El Sentido Práctico*, Madrid: Taurus.
- Brake, M. (1995) *Comparative Youth Culture. The Sociology of Youth Cultures and Youth subcultures in America, Britain and Canada*, London: Routledge.
- Castel, R. (2004) *Las Metamorfosis de la Cuestión Social. Una Crónica del Salariado*, Buenos Aires: Paidós.
- Cloward, R.; Ohlin, L. (1960) *Delinquency and Opportunity*, IL: Free Press.
- Cohen, A. (1955) *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, Chicago: The Free Press.
---- (1963) "Delinquent Subcultures", *American Sociological Review*, Vol. 15, NYU, pp. 534-560.
- Cohen, Pil (1972) "Sub-cultural Conflict and Working Class Community", *Working Papers in Cultural Studies*, No.2. Birmingham: University of Birmingham.
- Cohen, S. (1972) *Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon and Kee.
- Cubides, H., Laverde M. C. y Valderrama, C. E. (comp.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Santafé de Bogotá: Fundación Universidad Central.
- Dahrendorf, R. (1994) *Ley y Orden*, Madrid: Editorial Civitas.

Duschatzky, S. (1999) *La Escuela como Frontera: Reflexiones sobre la Experiencia Escolar de Jóvenes de Sectores Populares*, Buenos Aires: Paidós.

Elias N. y Scotson J. (1965) *Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, Londres: Frank Cass & Co. Ltd.

Fiexa, C. (1998) *De jóvenes, Bandas y Tribus (Antropología de la juventud)*, Barcelona: Ariel.

Garland, D. (2005) *La Cultura del Control*, Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (1994) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península: Barcelona.

Gillis, J. (1975) *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations (1750 to the Present)*, New York: Academic Press.

Hall, Stuart et al. (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, London: MacMillan Education.

---- (1976) *Resistance Trough Rituals*, London: Hutchinson.

Hebdige, D. (2004) *Subculture. The Meaning of Style*. London: Methuen.

Hopenhayn, M. (2004) Coord. *La Juventud en Iberoamérica. Tendencias y Urgencias*. Santiago de Chile: OIJ/ CEPAL.

Lash, S. y Urry, J. (1998) *Economías de Signos y Espacio. Sobre el Capitalismo de la Posorganización*, Buenos Aires: Amorrortu.

Levi, G.; Schmitt, J. C. (1996) (comp.) *Historia de los Jóvenes*, 2 tomos, Madrid: Taurus.

Llomovate, S. (1991) *Adolescentes entre la Escuela y el Trabajo*, Buenos Aires: Flacso.

Maffesoli, M. (1990) *El Tiempo de las Tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria: Barcelona.

Margulis, M.& Urresti, M. (1996) “La juventud es más que una palabra”, en Margulis, M; Urresti, M (Comp.) *La Juventud es más que una Palabra: Ensayos sobre Cultura y Juventud*. Buenos Aires: Biblos, pp. 13–30.

Matza, D. (1964) *Delinquency and Drift*, New York: John Wiley and Sons.
---- (1969) *Becoming Deviant*, New Jersey: Prentice-Hall.

Miller, W. (1958) “Lower Class Culture as Generating Milieu of Gang Delinquency”, en *Journal of Social Issues*, Vol. 14, N°3, pp. 289 - 311.

Navarrete, E. (2001) *Juventud y Trabajo: un reto para principios de siglo*, México: El Colegio Mexiquense.

Oliveira, O. (2006) “Jóvenes y precariedad laboral en México”. *Papeles de Población*, 49, pp. 37-73.

Pérez, J.& Mora, M. (2006) “Exclusión social, desigualdades y excedente laboral. Reflexiones analíticas sobre América Latina”, *Revista mexicana de sociología*, 68 (3), pp. 431-465

Rifkin, J. (1995) *The End of the Work: The Decline of the Global Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York: Tarcher-Putnam.

Tonkonoff, S. (2005) “Intercambio De Tiros y Tráfico De Drogas: Etnocriminología en Río De Janeiro” en *Alegatos, Revista de Derecho y Ciencias Sociales*. Número 58, México, pp. 356-368.

---- (2007) “Tres movimientos para explicar por qué los Pibes Chorros visten ropas deportivas” en *Sociología Ahora*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 149-164.

Thrasher, F. (1963) *The Gang*, University of Chicago Press: Chicago.

Wacquant, L. (2000) *Las Cárceles de la Miseria*, Buenos Aires: Manantial.

Weller, J. (2006) “Problemas de la inserción laboral de la población juvenil de América Latina”, *Papeles de población*, 49, pp. 9-36.

- Young, J. (2003) *La Sociedad Excluyente. Exclusión Social, Delito y Diferencia en la Modernidad Tardía*, Barcelona: Editorial Marcial Pons.
- (2001). "Canibalismo y bulimia. Patrones de control social en la modernidad tardía", en *Delito y Sociedad*, N°. 15-16. pp. 25-42.

ACTIVISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS, TRIBUNALES Y POLICÍAS

Sofía Tiscornia

En este encuentro que se pregunta sobre la violencia y en particular que pone en relación a ésta con la sociedad, quisiera reflexionar acerca de un aspecto de esta compleja relación. Esto es, las formas en que los tribunales han juzgado y el activismo de los derechos humanos ha representado y puesto en debate un tipo particular de violencia: la violencia institucional cuando es ejercida por las policías.

Sé que estoy reduciendo los dos grandes conceptos motivo de esta mesa: violencia y sociedad. Sin embargo espero al hacerlo poder construir algunas hipótesis que iluminen zonas de esa compleja relación, para la que, por otra parte, no tengo más que perplejidades antes que respuestas.

Voy a trabajar sobre un caso que he analizado en un largo período – desde principios de los años 90´ hasta el 2013 -. Se trata del caso de la detención policial y muerte de Walter Bulacio y del juzgamiento del caso.

Pienso que reflexionar sobre cómo se representan y se juzgan crímenes de la policía a través de casos que se han convertido en emblemáticos, esto es, que salen de una serie, es también una forma de comprender la relación a la que esta mesa nos convoca. Porque es también una forma de comprender cómo grupos sociales de activistas, en su forma de lucha expresan experiencias populares, las resignifican políticamente y al mismo tiempo, exigen regulaciones a ese monopolio de la violencia física que el Estado ejerce, en estos casos, a través de las policías.

Este caso, como otros, ha puesto en discusión cuáles son los límites de tolerancia a una violencia de las policías sobre jóvenes de sectores medios y populares. Pero de una violencia particular, aquella que antes que la represión brutal es violencia cotidiana, que hostiga y

humilla casi como rutina. No es una violencia convocada para dar fin a otra violencia manifiesta: una agresión grave, un acto vandálico que se debe reprimir por la fuerza. Es una violencia ostensible, pero cauta: una violencia que detiene, que encierra, violencia de golpes sordos. Y que tiene sus leyes y normas que la habilitan: la detención por averiguación de identidad, por edictos, por faltas (Tiscornia, Elebaum y Lekerman, 2004), por resistencia a la autoridad.

Me interesa dar cuenta también de qué hacen los tribunales cuando tiene que juzgar esas violencias legitimadas, que no pocas veces se cierran con muertes y torturas. Porque hacer justicia, juzgar, condenar u absolver, imponer penas por un crimen, administrar conflictos, investigarlos, es sin duda una de las modalidades a través de la que cualquier sociedad encauza las violencias y apacigua – o incentiva, claro – las relaciones sociales que ese ejercicio de la fuerza compromete.

Me parece que las formas en que institucionalmente se investigan estas violencias, que envuelven a funcionarios del Estado – policías, fiscales, defensores, jueces –, así como las formas en que las partes involucradas en el conflicto y en los crímenes acompañan, impugnan o impulsan esas investigaciones, mucho tienen para decirnos sobre algunas de las variadas existencias de esa relación entre violencias y sociedades.

Me interesa también este caso en particular, porque ocurrió en los tempranos años 90', cuando el tema de la seguridad no era como hoy un tema y un fenómeno de agenda mediática y social. Y, porque sometido a los tiempos de la justicia local, se ha prolongado en los tribunales, pero también en las agendas de reformas legislativas, en la creación de oficinas e instituciones especializadas, se ha sumado a la experiencia de litigio y de demandas de justicia, hasta nuestros días.

El caso

En 2013 se conoció la sentencia judicial luego del juicio oral y público en el que se investigó la detención y posterior muerte de un chico de 17 años – Walter – durante una razzia en un recital de rock de los

Redondos de Ricota, en 1991.

Hace 23 años, un incipiente debate público sobre los abusos policiales comenzó a ser puesto en agenda por la militancia de los derechos humanos (Tiscornia, 2007). Paralelamente, las posibilidades de realización de un estado de derecho ocupaban en buena medida las preocupaciones comunes. El nombre de Bulacio y la consigna “lo sabía, lo sabía a Bulacio lo mató la policía” sobre la que se sostuvo el movimiento social que impugnó su muerte, ha sido todos estos años una de las banderas para impugnar la violencia policial contra los jóvenes, las detenciones ilegales y las razzias.

En los tribunales locales el caso había sido cerrado. Que tuviera lugar, aún después de tanto tiempo, fue resultado de las recomendaciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos que trató el caso en 2003⁷¹.

Hace unos años analicé en un libro (Tiscornia, 2008) lo sucedido en el litigio local y en el litigio internacional ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos –litigio en el que participé como perito antropóloga -.En ese trabajo me propuse demostrar dos cuestiones: por un lado, cómo buena parte de las prácticas policiales más cotidianas – como detener personas sin orden judicial – eran resultado antes que de decisiones arbitrarias y abusivas de las policías, de modos rutinarios de trabajo en las policías y en los tribunales y, por lo tanto debían ser analizadas cómo engranajes en que unas dependían de las otras.

Para ello fue importante dar cuenta de las tramas de relaciones de poder que han conformado a una parte considerable del poder judicial penal como una corporación cuyos lazos se tejen a través de relaciones de amistad, de familiaridad e intercambios de dones y favores, antes incluso que de afinidades ideológicas y políticas, aunque muchas veces éstas van de suyo. Pero esta trama a su vez, es parte de una urdimbre que muchos policías y funcionarios judiciales tejen con esmero, a

71 Corte Interamericana de Derechos Humanos – San José de San Costa Rica. Caso: Walter Bulacio vs Argentina 18 de septiembre de 2003.

veces con sigiloidad y siempre en complementariedad; fuertemente anclada en una antigua práctica y procedimiento de investigación de los crímenes y las faltas. Me refiero al procedimiento inquisitorial (Kant de Lima, 2004) que, si queremos resumirlo en pocas líneas, es un procedimiento secreto de averiguación de lo ocurrido, en el que la verdad sobre los hechos se establece de antemano y por lo tanto solo debe ser demostrada – y no descubierta – a través de una serie de pasos escritos y formales. Lo que se llama investigación – que nada tiene que ver con las historias de detectives – está dirigida y controlada por muy pocos funcionarios judiciales. Las otras partes: víctimas, acusados, policías, abogados de parte, testigos, etc. están bajo su arbitrio y decisión. El juez o el fiscal – según tipos de procedimientos – son quienes reúnen el poder real en el proceso. Las policías, antes que pesquisas, son por definición auxiliares de la justicia: se atienen a las órdenes de fiscales o jueces, si rebasan esas órdenes su acción puede ser impugnada, anulada o, claro, formar parte de otras negociaciones y complicidades por fuera del procedimiento oficial. Por ello, la mayoría de los procesos se juegan, por decirlo así, con las cartas marcadas.

La segunda cuestión, en ese libro, fue demostrar cómo una inteligente y convencida acción política y jurídica de un grupo de abogados activistas en derechos humanos – un grupo pequeño, por aquel entonces, los años 90´ -, fue capaz de presentar el caso ante un tribunal internacional y obtener una sentencia favorable. Para ello fue necesario cambiar de escenario, sacar el caso de ese mundo penal local y sus formas y procedimientos, y contar la historia del crimen ocurrido como parte de un contexto significativo mayor y, entonces, transformar las demandas de castigo local en demandas de cumplimiento de principios universales de derechos humanos.

En mi trabajo propuse analizar el caso como si tratara de un juicio por juramento (Gellner, 1995). Era esta una antigua forma de dirimir conflictos y violencias entre clanes, y comunidades pequeñas, cuyos miembros estaban unidos por fuertes lazos de sangre, de honor y lealtades. Me pareció ésta una estructura idónea para explorar cómo resuelven conflictos públicos burocracias antiguas, poderosas y en buena medida cerradas sobre sí misma como los tribunales y las policías.

Trabajarlo de esta forma permitía dar cuenta de cuáles eran las relaciones de poder involucradas y así, desgajarlas de las razones y los debates jurídicos y procesales que funcionarios y expertos esgrimían para explicar lo que sucedía en un litigio que conmovería la sensibilidad pública.

Quiero volver sobre este procedimiento, que me permitirá hilar algunas reflexiones sobre diferentes formas de juzgar, reconstruir y representar un tipo de violencia en particular, y hacerlo tanto en su dimensión local, como en su dimensión internacional. Ello así, porque es mi hipótesis que estas diferentes formas nos ayudan a pensar cómo el activismo en derechos humanos ha ido transformando y humanizando el “hacer justicia”, ha exigido y no pocas veces obtenido regulaciones para el uso de la violencia y así, ha fijado límites a formas rutinarias de violencia sobre los jóvenes.

He organizado entonces la exposición del caso describiendo tres escenas o momentos del proceso en el que se investigó la muerte de Bulacio.

En la primera, los actores protagónicos son los jueces penales que deben examinar la responsabilidad del comisario acusado por la detención y muerte del adolescente. Todos ellos son miembros ilustres de un linaje prestigioso en el mundo judicial, algunos han dado fe y prueba de su compromiso con las garantías y libertades, otros no, pero todos son parte noble de la familia judicial. Los abogados que representan a los padres de Walter Bulacio, en cambio, son jóvenes activistas de un también joven movimiento anti represivo. No son de la familia. Son apenas habitantes de lo que llamaremos, la aldea penal en la que transcurre la escena.

Estamos en 1991. Las leyes de impunidad por los crímenes de la dictadura han sido dictadas. Los indultos a los criminales, efectivizados. Pese a ello, el movimiento de derechos humanos nacido para denunciar aquellas violaciones graves, continúa imaginando acciones tanto para aquellos crímenes como para los que en democracia, comienzan a develarse: la violencia de policía, las legislaciones represivas. El activismo en derechos humanos comienza a encontrar entonces otros significados y otra agenda. No son todavía actores principales en estos

temas, pero sí respetados por sus principios y acciones.

La detención y posterior muerte de Walter pare un importante movimiento social de jóvenes, acompañado por algunos organismos de derechos humanos y lo que no es menor, por grupos de rock nacional. Más de diez temas de rock evocan las circunstancias de su muerte. La consigna: “lo sabía, lo sabía a Walter lo mató la policía” se corea en recitales, partidos de fútbol, en marchas políticas. Pero no alude a la más cruda violencia policial, la del gatillo fácil y la ejecución fría. La evoca como telón de fondo, pero refiere a las razzias, a la humillación, a las detenciones arbitrarias, a las rutinas policiales.

En este contexto, cuando los jueces a cargo del caso⁷² preguntan al comisario por las razones de la detención de Bulacio, para entonces juzgar sobre su responsabilidad, éste responde que lo hizo según una normativa acordada entre dos jueces de menores y la policía, allá por los años 60’, según la cual, antes que comunicar al juez que un menor de edad había sido apresado por la policía – como la ley nacional obligaba – podía disponer de él dando aviso a los padres y registrando el hecho en un libro conocido como Memorandum secreto n° 40.

Obviamente este acuerdo develaba la indolencia de los tribunales de menores, dejando al arbitrio policial qué hacer con cientos de miles de chicos. Rápidamente entonces, todos los jueces firman la derogación de ese Memorandum que, la mayoría de ellos, declara no haber conocido nunca. Con ello consideran que se ha restablecido el orden jurídico y entonces, quienes deben expedirse sobre la responsabilidad del comisario, lo desresponsabilizan: dicen que éste pudo no ser consciente de la ilicitud sus actos, ya que actuó según una norma ilegal pero acostumbrada.

Así este clan poderoso cree restablecer la paz en la aldea penal. Porque en un juicio por juramento, no importa la investigación sobre la verdad de lo ocurrido, no importa la reconstrucción de los hechos,

⁷² Causa Judicial Bulacio W s/muerte y Esposito s/lesiones. Resolución de la Cámara de Apelaciones a fs. 1645/46.

no se valoran las pruebas y no se busca la condena individual al responsable. En un juicio por juramento, al juzgar un crimen y un criminal, se está juzgando a un clan, a un linaje, a una familia. Y la suerte de éste – del criminal – depende no de probar o no su autoría, sino de la cantidad de adhesiones que logre a su favor y de la capacidad de sus adherentes de recitar la fórmulas de rigor con la mayor precisión y destreza. Y el abogado del comisario en cuestión era un conspicuo y hábil miembro del clan poderoso y de la recitación jurídica. Dos condiciones que, dicho sea de paso, estructuran también el procedimiento inquisitorial: la valía del prestigio social y del rigor formulario y esotérico, antes que la reconstrucción de la verdad sobre lo ocurrido.

En el juicio por juramento, importa la *realpolitik*, por ello, los miembros de clanes o corporaciones poderosas obtienen sentencias a su favor y con ello parecen pacificarse las aldeas. Aunque, el juicio por juramento, así como la venganza, son largos procesos, siempre de aldeas, que solo logran mantenerse apaciguados mientras la relación de fuerzas se mantiene.

Así, pese a los testimonios de quienes fueron detenidos con Walter, de su familia, de los policías de la comisaría que protagonizó la razzia, la causa no tuvo condena en los tribunales locales. Se habían conjurado por la inocencia del comisario. Y los jueces durante largos años continuaron sosteniendo aquel juramento de muy diferentes maneras. Para hacerlo, ataron el proceso a los laberintos de la burocracia penal. Por eso, el caso fue presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en 1997.

Vamos entonces a la segunda escena. Esta transcurre ya en un foro internacional. Estamos en 2002. Está latiendo aún la crisis del 2001⁷³ y el gobierno del país es débil. Otras son entonces las relaciones de fuerza. Otras las reglas. Otros los actores. Y otro el carácter de la ceremonia. No se trata como en los tribunales locales de un juicio en

73 Refiero a la crisis social, política y financiera de diciembre de 2001 que obligó a la renuncia del Presidente de la Nación Fernando de la Rúa, creó una situación de acefalía y produjo más de 40 muertos durante la represión a las manifestaciones populares

el que las partes se comunican solo a través de escritos que ya han acumulado más de 2.000 fojas; en las que el secreto de lo que sucede puede durar meses, en el que el lenguaje y los gestos en que se comunican es solo para iniciados. En la que el juez – y los jueces –no han escuchado nunca cara a cara a los familiares de la víctima, pero tampoco al policía acusado.

Y en esta escena, son actores principales los activistas de derechos humanos, por una parte y por otra, el Estado, personificado claro – bien sabemos de trata de una abstracción poderosa – en funcionarios de la Cancillería y de la Procuración del Tesoro de la Nación.

Los activistas han cambiado el eje de lo que se discute. No se trata entonces de probar la responsabilidad de quien cometió el crimen. Se trata de que el Estado argentino se haga responsable de lo que sus funcionarios han provocado: la muerte de un chico de 17 años, que fue detenido violenta e ilegalmente, encerrado en una celda en muy malas condiciones, sin dar aviso a sus padres y que, luego de una descompostura provocada por los malos tratos, fue llevado a un hospital en el que, pocos días después, murió. Reclaman que el Estado argentino se haga responsable por la vigencia de leyes y normas policiales que habilitan las detenciones de jóvenes y chicos sin orden de juez y sin que estén cometiendo un delito y que los tribunales lo consientan.

Finalmente el Estado se avino a firmar un decreto previo a la Audiencia en la Corte Interamericana de Derechos Humanos para acordar una solución amistosa, reconociendo su responsabilidad en la muerte del joven.

No voy a relatar ahora los avatares de este proceso, como tampoco lo hice respecto al proceso local⁷⁴. Me interesa sí señalar que en esta ceremonia, pensada otra vez como un juicio por juramento, pero en un nuevo escenario, el pequeño clan de activistas de derechos humanos obtendrá entonces una sentencia a su favor. En este escenar-

74 Como he señalado más arriba, estos procesos han sido descriptos en Tiscornia (2008).

io, el clan poderoso era débil y no conocía las reglas.

El clan pequeño⁷⁵ tejió en cambio alianzas y presiones. E invocó con destreza los principios de derechos humanos que había ido a defender. Se trataba – como he dicho - de principios para limitar la violencia del poder policial, no para responsabilizar individuos.

La sentencia de la Corte Interamericana provocó ríos de tinta en nuestra aldea penal⁷⁶. Porque el Estado argentino había reconocido responsabilidad en la muerte de Walter Bulacio. Pero esa responsabilidad no estaba probada en los tribunales locales. Ni siquiera se discutía el hecho ya. Los tribunales locales estaban enredados en controversias sobre cuestiones exquisitas que hicieron que la causa pasara de un tribunal a otro acumulando solo papeles hasta llegar a lo que se conoce como prescripción: se había agotado el tiempo judicial local. Y también porque se ordenó al Estado que prosiga el juicio penal; que llegue a sentencia; que investigue a los jueces locales; que se adecúe la legislación de menores a las normas internacionales; que se adecúe la legislación policial de detener personas a la Convención Americana. El fallo Bulacio se enseña hoy en universidades, ha dado lugar a otros fallos y a otras sentencias. Y a reformas legislativas. Quiero decir, hay mucho en el haber, aunque las tragedias no cesen.

Voy entonces a la tercera escena. Volvemos al escenario local. 22 años después y en cumplimiento de la sentencia internacional, se lleva a cabo el juicio oral y público⁷⁷. La sentencia, rigurosa del procedimiento, condenó al comisario responsable de la razzia y detención de Walter Bulacio a tres años de prisión en suspenso, inhabilitación especial por el doble de años que la condena y a pagar las costas del juicio.

75 El caso fue presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos por el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (CORREPI)

76 Entre otros ver: Abramovich (2008); y el debate entre Pastor, Daniel y Filippini en Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale (2007).

77 Causa 55.632/96 seguida contra Miguel Angel Espósito. Tribunal Oral en lo Criminal nro. 29 de la Capital Federal.

Esta escena no puede representarse como un juicio por juramento. Es antes bien, un sencillo juicio penal, que se atiene estrictamente a las reglas que lo rigen. Han pasado más 20 años y la familia judicial no es la misma. Es parecida pero también otros clanes disputan el poder en la aldea penal. El comisario acusado ha sido ya exonerado de la Policía Federal – medida tomada por el Poder Ejecutivo de quien depende esta institución, y lo ha sido como parte de las medidas tomadas por el Estado luego de la condena de la Corte Interamericana -. Son llamados como testigos jueces, camaristas, abogados, policías y personajes de la época: no parecen los mismos ya, han perdido lustre y prestigio y, claro, también memoria. Sin embargo, en esa reconstrucción, sin las formas cortesanas de época y de poder, se fueron desnudando aquellas costumbres, mostrando las íntimas acomodaciones de jueces y policías. Y también, quedó establecido cómo la resistencia del movimiento social que las impugnó, obligó al cambio y transformación de aquellas burocracias.

El Presidente del Tribunal en los fundamentos de la sentencia se preguntará si es posible reconstruir un hecho tantos años después. Y más aún, si esa reconstrucción – o lo que la reconstrucción jurídica ilumine – puede acaso cambiar la creencia popular acerca de cómo ocurrieron los hechos⁷⁸. Esto es, que a Walter lo mató la policía.

Hay entonces dos cuestiones que quiero señalar. Una, la importancia de cómo un movimiento social puede imponer una verdad social y política en paralelo a los procedimientos penales. Y cómo esa “verdad” rebasa los hechos ocurridos en aquel aciago día de 1991 para abonar en la larga y contradictoria construcción social de cuáles han de ser los límites que las policías deben guardar frente a los jóvenes.

Otra cuestión, y vinculada con esta, me interesa pensar cómo en este

78 Así, a fs. 83: “[...] puede cambiarse la creencia sobre cómo ocurrieron los hechos y que se encuentra tan arraigada a lo largo de todos estos años. Una sentencia que no llega en tiempo oportuno a juzgar lo que sucedió para dar respuesta a los legítimos reclamos de justicia tanto de las víctimas como del acusado, parece difícil que pueda lograrlo”.

caso emblemático lo que ha estado en juego ha sido una contienda por el significado de los derechos. En estas contiendas, largas, sinuosas, difíciles, las antiguas burocracias penales y policiales locales llevan casi siempre las de ganar legitimando las violencias acostumbradas.

Y si en este caso no ocurrió fue porque, por un lado, un movimiento social – heredero de la lucha de los organismos de derechos humanos – demandó en forma pública y continúa justicia e hizo visible una forma de violencia institucional hasta entonces aceptada sin sospechas por los tribunales y la policía.

Pero por otro, esta demanda no se sostuvo solo por la muerte de un joven. Demandó principios de derechos humanos. El litigio internacional, en manos del activismo en derechos humanos demandó por la adecuación de las normas que habilitan a las policías a detener personas, a los estándares de la Convención Americana de Derechos Humanos. Esto es, demandó por no más arbitrariedad, humillación, sometimiento. Esas formas cotidianas que años de poder represivo han logrado docilizando los cuerpos jóvenes al arbitrio policial y judicial. Expandió así el significado de los derechos humanos en acto, en prácticas cotidianas.

Sé que muchos, en particular los jóvenes pensarán ¿pero, ha cambiado algo realmente? ¿Acaso la policía no sigue deteniendo a miles de jóvenes pobres por año? ¿Acaso los jueces no encarcelan por nimiedades y condenan a vivir en prisiones horribles?

Y no tengo más que responderles. Sí, es así. Pero hoy, después de todos estos años, después de Bulacio y tantos otros, muchos de esos miles de jóvenes no se someten fácilmente a la humillación. Hoy muchos jueces y fiscales aplican ciertamente otros criterios. Existen hoy en el Estado y fuera de él oficinas especializadas en el tratamiento de la violencia institucional, cientos de organizaciones barriales y comunitarias y Observatorios de violencia. Porque hoy somos un clan más grande, más avezado y más alerta.

Lo que este caso nos demuestra es cómo en democracia la violencia

institucional como práctica cotidiana sobre un sector de la población, no es meramente atribución de policías y tribunales. Es también resorte de la capacidad de acción y lucha política que activistas sociales fuera y también dentro del Estado estén dispuestos y sean hábiles en exigirle. Porque la forma que adquiere el monopolio de los medios de coerción legítima en el Estado, es también parte de procesos históricos que los hombres y las mujeres protagonizan como parte de la sociedad, limitando y regulando las violencias, a través de luchas sociales.

Bibliografía

Abramovich, V. (2008). "Epilogo:Transplante" y "Neopunitivismo". Debates sobre la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos en la Argentina". En: Tiscornia, S. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires:CELS/ Editores del Puerto, Colección Revés Antropología y Derechos Humanos /1

Gellner, E. (1995). *Antropología y Política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa.

Kant de Lima, R. (2004). "Derechos civiles y derechos humanos en Brasil: una tradición judicial en una perspectiva comparada", en: Grimson, A.,Lins Ribeiro, G. y Seman, P. *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: ABA/Prometeo.

Pastor Daniel y Filippini. (2007). "Debate". En Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale. Recuperado de <http://www.juragentium.org>.

Tiscornia, S., Eilbaum, L. y Lekerman, V. (2004) "Detenciones por averiguación de identidad. Argumentos para la discusión sobre sus usos y abusos" en: Tiscornia, S. *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Colección de Antropología Social -Antropofagia.

Tiscornia, S. (2007). "El debate político sobre el poder de policía en los años noventa. El caso Walter Bulacio" en: Isla, A. (comp.) *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Buenos Aires: Paidós.

---- (2008). *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: CELS/ Editores del Puerto, Colección Revés Antropología y Derechos Humanos /1.

EL DOCKE

Henrik Malmström

Henrik Malmström es un artista visual finlandés nacido en 1983. Actualmente vive y trabaja en Buenos Aires, Argentina. Su obra es a menudo el resultado de la interacción con su medioambiente más próximo. En 2010, publicó su primer libro de fotografías: “On Borrowed Time”. En ese mismo año, se mudó a Hamburgo, Alemania, donde desarrolló sus dos proyectos “A Minor Wrongdoing” y “Life is one Live it Well”, finalizándolos en 2014. Además, es co-fundador y curador de ‘Müllkellergalerie’, una galería de arte ubicada en un depósito de basura en Hamburgo. En 2015, co-fundó “Vaciarte”, la plataforma online que aborda los vínculos entre arte y política en Buenos Aires.

“El Docke” es un proyecto que reúne fotografías de la zona de Dock Sud, Buenos Aires, y que aún se encuentra en proceso desde el año 2015.

Contacto: henrik@henrikmalmstrom.com











































