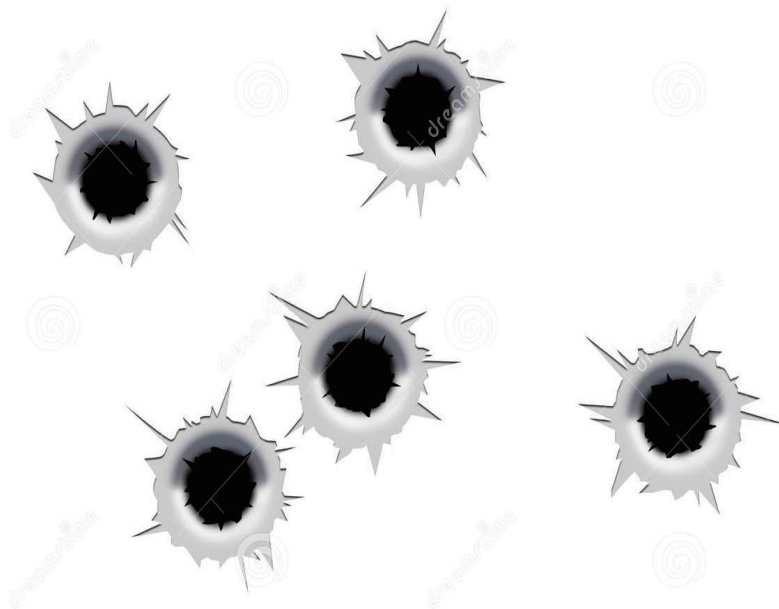


El camino de las fieras

Violencia, muerte y política en el Sur global

José Manuel Meneses
Luis Martínez Andrade
Editores



BUAP

El camino de las fieras

Violencia, muerte y política en el Sur global

José Manuel Meneses
Luis Martínez Andrade
Editores

José Manuel Meneses Ramírez
Luis Martínez Andrade
Puebla, Pue., 2016.

"Porque la muerte ha subido por nuestras
ventanas, ha entrado en nuestras hermosas
casas, para exterminar a los niños de las
calles, a los jóvenes de las plazas."

Jer. IX, 21.

Índice

	Pág.
Presentación.....	10
 José Manuel Meneses Ramírez	
1. Con la violencia en las venas: monstruosidad, muerte y una nueva experiencia del cuerpo en México.....	13
 Luis Martínez Andrade	
2. Teología y temporalidad: de San Pablo a Walter Benjamin. Una reflexión acerca de la rebelión de las víctimas.....	45
 Israel Covarrubias	
3. México: fin de régimen, procesos de ampliación democrática y zonas de insubordinación social.....	68
 Laura Suárez González de Araújo	
4. "No se puede mirar". Apuntes para una reflexión sobre la violencia y lo visible en el mundo moderno.....	89
 Aminata Traoré	
5. El manifiesto de las madres sociales. <i>Surgimiento, empoderamiento de la mujer y panafricanismo: desafíos falsos y reales</i>	109
 Célida Godina Herrera	
6. La violenta mirada de los otros en la vejez.....	130

7.	Hugo César Moreno Hernández La violencia de las pandillas transnacionales.....	145
8.	Juan Antonio Mújica García La vida sagrada.....	173
9.	Octavio Humberto Moreno y Carlos Figueroa Ibarra Violencia y poder estatal en América Latina: desde la colonia al neoliberalismo.....	187
10.	Michał Pospiszyl La plaga del comunismo.....	214

A manera de Epílogo

11.	Luis Martínez Andrade Pensar la violencia como la parte consubstancial y oscura de la modernidad. Entrevista con Matthieu de Nanteuil.....	232
	Nota acerca de los autores.....	240

Presentación

La realidad latinoamericana está manchada por la violencia, a través de la historia podemos reconstruir sus manifestaciones en los registros más variados que van desde la violencia política, religiosa, económica, cultural, hasta las configuraciones que apenas hoy, en pleno siglo XXI, comenzamos a reconocer en sus justas dimensiones. Pensemos en la violencia ecológica, corporal, lingüística, o de género, por mencionar algunas de las más urgentes. Frente a nosotros tenemos las manifestaciones más obvias y explícitas en fenómenos como el terrorismo o el narcotráfico, hasta las modalidades estructurales que con regularidad pasan desapercibidas e, incluso, se presentan como la *normalidad* misma de una sociedad que desconoce sus efectos colaterales y que, en el extremo, pretende naturalizarlos. En nuestros días la problemática adquiere nuevas dimensiones, las formas de la violencia en el cruce con la tecnología y la consolidación del capitalismo, hacen palidecer los límites habituales asignados al fenómeno.

Sobra decir que una de las principales motivaciones del presente proyecto es presentar una lectura interdisciplinaria comprometida con nuestro contexto, es decir, una reflexión desde el *Sur*. Consideramos apremiante la necesidad de alzar la voz en el sentido de una denuncia informada en contra de los excesos del poder y del ejercicio de la violencia que tanto caracterizan a nuestros entornos sociales. Afortunadamente el proyecto inicial fue desbordado por el entusiasmo de los colegas que aquí nos acompañan, así pues, el proyecto va más allá de latinoamérica, llegando hasta África y la violencia en contra de las mujeres a través de la precisa visión de Aminata Traoré, una de las activistas más importantes de los derechos humanos y del feminismo africano; pero también, nos ocupa la penosa situación de nuestra percepción violentada por las exigencias del consumo, tal como queda consignado en el artículo de Laura Suárez González de Araujo, quien sondea la situación del sujeto burgués y su percepción dentro de la órbita de las mercancías y la guerra, correlatos gráficos de una experiencia que la modernidad no ha dejado de promover, una experiencia que emerge detrás de esta cortina de sangre y oropel de las imágenes que

retratan los monstruosos rasgos de nuestra época, y que nos hacen ver lo que *no se puede mirar*.

Israel Covarrubias nos comparte un trabajo que nos muestra de manera magistral cómo 'el Estado siempre se encuentra en tensión continua con los poderes de *hecho* y con el crimen'. En su texto se esclarece la presencia de un proceso de radicalización que puede entenderse a través de tres contradicciones manifiestas: "fenómenos de subversión al orden jurídico, fenómenos degenerativos de nuestro régimen político y la presencia de pequeñas experiencia contrarias al orden general."

Por su parte, Luis Martínez Andrade nos presenta un artículo que explora las posibilidades políticas y de liberación que el pensamiento de Pablo de Tarso significa en el contexto de las sociedades oprimidas, sobra decir que su lectura es, por sí misma un acto político en favor de las víctimas.

Antonio Mújica problematiza la compleja situación de la vida subsumida y sacralizada por el derecho, es decir, al mismo tiempo protegida y abandonada a las fuerzas que permiten dar la vida y dar la muerte. A partir de una erudita exposición y con las agudas herramientas del filósofo italiano Giorgio Agamben, Mújica García reflexiona en torno al largo y penoso camino de la vida desnuda.

Una de las manifestaciones más sigilosas de la violencia, sobre todo en sociedades dominadas por la rapidez, la eficiencia y los valores de la producción en cadena, es la violencia en contra de la vejez, violencia anticipada contra nosotros mismos, explorada por Célida Godina Herrera en un artículo que revela la mirada precisa y comprometida de una ética del envejecimiento.

La problemática realidad transnacional de las pandillas es estudiada por Hugo César Moreno Sánchez, su trabajo se centra en casos paradigmáticos de Centroamérica, sur de México y Estados Unidos. Las pandillas Barrio 18 y la Mara Salvatrucha son examinadas en el violento proceso de desterritorialización-reterritorialización del espacio social, el manejo y la precisión de los datos sólo es opacado por la cercanía y la información de primera mano que el autor nos comparte.

Octavio Moreno y Carlos Figueroa estudian la la violencia represiva del estado en el caso específico de América latina, haciendo un recorrido desde las violentas formas políticas en la Colonia hasta el fracaso del neoliberalismo en nuestros días.

Michał Pospiszyl Tematiza la función del temor como afección que organiza la teoría política en el caso de Thomas Hobbes, la ley como sistema de distribución de poder y riqueza, y a través de Walter Benjamin describe la voluntad por denunciar la violencia detrás del estado derecho y presentarlo tal cual es, como una ficción.

Por mi parte, presento un trabajo que intenta vincular la monstruosidad humana, la violencia y el cuerpo en el México del narcotráfico. Se trata de una una reflexión acerca de la banalidad del mal que integra una percepción monstruosa del cuerpo en el contexto de la narcorealidad mexicana.

Finalmente incluimos una entrevista que Luis Martínez Andrade realizó al sociólogo Matthieu de Nanteuil, el lector podrá constatar que es un documento fundamental para la comprensión de la relación entre violencia y modernidad, así como de las diversas posibilidades de una visión ética y de solidaridad capaz de abrir nuevas brechas por las cuales andar nuestro complejo mundo.

Sirva, pues, este documento como una manifestación del dolor de las víctimas y de la inconformidad que nos mueve a escribir y a romper en un grito de denuncia, una y otra vez, en la voluntad de transformar la realidad.

José Manuel Meneses Ramírez
Marzo 2016

1. Con la violencia en las venas: monstruosidad, muerte y una nueva experiencia del cuerpo en México

“profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus, et homo homini lupus”¹

Thomas Hobbes, De cive.

Por José Manuel Meneses Ramírez

1) Introducción

El cuerpo del Cardenal yacía torcido sobre los asientos delanteros de un automóvil aparcado en el estacionamiento del Aeropuerto Internacional de Guadalajara. Reventado y batido en sus propios fluidos había encontrado su destino en un lugar poco común, la muerte violenta le había cogido más allá de los linderos que marca el estado de derecho, ahí donde la excepción y la corrupción confluyen. De pronto el pudor que por años cegó a las pantallas de televisión abierta había terminado, la sangre coagulada se percibía en los vectores que los borbotones habían dejado atrás, haciendo más fácil la labor criminalística que habría de determinar la trayectoria de los proyectiles, su calibre, su procedencia. El cuerpo inerte y simbólico de un alto mando de la Iglesia católica encontró su descanso a media calle, poco le sirvió, su excelencia había sido reventada por las balas del fuego cruzado entre bandas rivales del narcotráfico que la versión oficial presentó con insistencia². ¿Qué monstruo pudo hacerlo? El espanto es aún mayor cuando el espectáculo montado por la televisión y los medios impresos nos presentan a los supuestos perpetradores del crimen: individuos ordinarios, comunes y corrientes, podría ser cualquiera, pensamos, nos confrontamos nuevamente con la terrible realidad de la

¹ Thomas Hobbes, *operae philosophica*, p.135.

² La imagen del Cardenal Posadas Ocampo ha sido reproducida en innumerables ocasiones, la *Revista Proceso* la incluye originalmente en: N° 867, del 14 de junio de 1993; además en su edición especial N° 32, "**Los rostros del narco**", de febrero de 2011, p. 43. En contraste, la violencia estatal en contra de los integrantes del EZLN ocurrida unos meses después prácticamente fue borrada de los medios de comunicación, quizá los cuerpos destrozados de los zapatistas en el mercado de San Cristobal no resultaban particularmente productivos para el gobierno mexicano.

monstruosidad humana³. La odisea de violencia que esta imagen simboliza aún no ha terminado; por el contrario, la *hybris* del sistema capitalista ha sabido colonizar al cadáver como uno más de sus productos, una más de las fronteras que arrebató al olvido. Incluso ahí, entre la carne hecha pedazos, yace la posibilidad de una ganancia. En la densidad de cadáver se asoma el deseo descontrolado por poseer que el sistema promueve en cada uno de nosotros. Digamos que estamos ante uno más de los giros de un sistema al que no le importa la vida ni la dignidad humana, sino la traducción de la totalidad de eventos posibles en términos de un beneficio cuantificable. De tal forma una avalancha de cuerpos rotos, destrozados, ensangrentados, reventados a media calle se tornaron productivos, en su espectacularidad son advertencia, manifestación de poder, noticia, para otros son objeto de estudio, discurso político y el sustento de una perversa legitimidad. Al paso de los años, la violencia que produce este desfile de los cuerpos rotos pretende ser domada y blanqueada a través de la beatitud de los discursos que sobre ella se posicionaron: dentro del orden estético de nuestros días la muerte⁴, la violencia, los cadáveres lindan la obra de arte, el fervor religioso, la alta política, pero también se confunden con el entretenimiento: la televisión, el cine y el internet en lo que bien podría entenderse como una apología de la violencia.

³ Charles Bowden relata su encuentro con un sicario: "Nunca lo distinguiríamos. Su estatura es promedio; se viste como obrero, con botas de trabajo y gorra. Si estuviera pasando junto a ti en un puesto de control, no podrías dar una descripción física cinco minutos después. No tiene nada que llame la atención. Nada...Pasa inadvertido. Así es, en parte, como logra matar." En: *Nexos Ciudades tomadas*, N° 380, agosto 2009, "**Sicario. Confesiones de un asesino de Ciudad Juárez**", p. 26. Ahora las organizaciones criminales en México hacen uso de niños, su rentabilidad como asesinos, distribuidores o halcones es enorme debido al retraso en materia de impartición de justicia en el caso de los menores, cfr. *Reporte Indigo*, N° 832, 15 de septiembre de 2015, titulado "**Los niños del narco**", donde se refiere el uso de más de siete mil niños en actividades delictivas por parte del narcotráfico.

⁴ A propósito podemos referir la exposición "Navajas" de la artista Rosa María Robles, de acuerdo con Ronaldo González Valdés se trata de "...una exposición, a la que titulé Navajas, en la que se mostraban diversos objetos relacionados con hechos delictivos reales (ropa, cobijas, palos y otros artefactos) que decían, de manera figurada, acerca de una porción de nuestra vida, de una dimensión moralmente miserable de nuestra relación social cotidiana: aquella que no habla de florecitas-y-amores-míos, sino de la manera en que nos lastimamos y aniquilamos los mexicanos y los sinaloenses." En: *Revista Nexos*, 20 de julio de 2008, "**Sinaloa. la subversión de una sociedad**", p. 65.

Por su parte, la formalidad jurídica no atina sino a presentarse como un sistema de neutralización y naturalización de la violencia⁵. Las familias de las víctimas son obligadas a encontrar tranquilidad bajo los efectos enloquecedores y siempre disuasorios de las averiguaciones previas, los expedientes, las ventanillas y las oficinas interminables. Las investigaciones formales son eternamente abiertas y *re*-abiertas por el discurso político para satisfacción del espectáculo noticioso y de la opinión pública. Los peritajes y las demás imposturas jurídicas que se montan sobre los cuerpos destrozados son ejemplos palpables de los excesos de la realidad política mexicana. Así pues, el cadáver es mucho más que mero despojo de una guerra sin sentido, de pronto, entre sus tejidos destrozados reconocemos la racionalidad desbordada y perversa del capitalismo en su conjunción con la corrupción y la ambición. Este *cóctel del mal* determina las facciones características de nuestra monstruosidad: una fiereza cercana a los rasgos del empresario, del político y del hombre pobre, todos bajo el signo del deseo desproporcionado, hermanados por una misma brutalidad.

En estas coordenadas irrumpe una nueva experiencia del cuerpo durante la década de los 90's, para ese momento la sociedad mexicana experimenta una serie de cambios dramáticos debido a la consolidación de modelos de crimen organizado (legales o ilegales) asociados con el narcotráfico y con todo un universo práctico, simbólico, discursivo y normativo que de él se derivan. Años más tarde, la alternancia política, así como las ganancias exorbitantes en el trasiego de las drogas propiciadas por una economía global desataron a las fieras. Lo monstruoso desde entonces adquiere nuevas facetas y configuraciones que nuestra cultura no deja de reproducir y que dejan su registro sobre el cuerpo y los discursos que en él se inscriben⁶. Uno de los puntos álgidos de esta larga

⁵ En lo que respecta al manejo editorial de los medios de comunicación el problema ha sido debatido con intensidad, ante el asombro de periodistas que apenas si alcanzan a distinguir las implicaciones de su labor profesional aún no sabemos hasta qué punto se debe informar, sobre todo en un contexto donde la información está en relación directa con la ganancia, el lucro y el así llamado ejercicio profesional. Para un interesante problematización al respecto véase: *Nexos*, N° 379, 6 de julio de 2009, sobre todo la sección 'agenda', destinada en su totalidad al tema de la violencia y los medios, titulada "**La violencia y los medios: Negocio o información**", pp.11-22.

⁶ Véase como ejemplo la narco estética de Ricardo Delgado Herbert, la periodista Columba Vértiz señala al respecto: "El artista plástico Ricardo Delgado Herbert ha plasmado en su obra pictórica el narcotráfico como un fenómeno social de subcultura, sin hacer a un lado la violencia que ha desatado en el país durante años.", en el artículo la periodista refiere las siguientes palabras del artista: "Los pintores y creadores en general tenemos que dejar bien claro lo que pasa en nuestro

transición es la declaración de la así llamada guerra contra el narco, hecha por Felipe Calderón en Diciembre de 2006, no deja de ser significativa una declaración política de este tipo, pues, se trata de una guerra interna, en contra de un enemigo que es producto y expresión límite del sistema político mexicano, de sus acciones y omisiones, de sus intereses y compromisos. La declaración de guerra, real o ficticia, parcial o total, significa mucho por sí misma, "Después de todo, la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte."⁷ Bajo esta perspectiva, la soberanía debía reconstituirse en el orden interno, pues, el derecho de dar la muerte le corresponde por naturaleza. El ejercicio legítimo de matar es el fondo del asunto, pues, dar la muerte es una práctica que produce soberanía, poder. Esta situación extrema, que abrumba el territorio mexicano, ha constituido, de manera abrupta, una nueva experiencia del cuerpo para los mexicanos. Este tipo de violencia nos confronta con una posibilidad de nosotros mismos: la monstruosidad del hombre que se convierte en victimario de sí mismo. La temática es por sí misma una problematización clásica que en nuestro contexto adquiere los matices de la urgencia al tamiz de la sangre y la pólvora regados por todos lados.

Para reflexionar en torno a estas condiciones mi argumentación se ordena a través de dos movimientos principales: 1) la monstruosidad del hombre como una amenaza siempre presente; 2) la sistematización de la violencia y la naturalización de lo monstruoso en el contexto de México, el narcotráfico y el cuerpo, como *topos* inédito de una violencia múltiple que va más allá de la mera manifestación física e ilegal. Las herramientas que utilizaré para reconstruir el nudo ceñido por estos movimientos y tensiones son propias a la filosofía clásica, en mayor medida partiré de la tematización hobbesiana del hombre como lobo del hombre y complementaré mi lectura del filósofo inglés con algunos posicionamientos de la filosofía del post-estructuralismo francés. Mi intención es enfatizar la presencia del mal y la banalidad entre nosotros y desde nosotros mismos. Pretendo

país. El narco es parte de una cultura. Es curioso, los narcocorridos han sido prohibidos como si realmente estos cantautores o compositores tuvieran la culpa de los fenómenos que suceden con respecto al narcotráfico. Como si los artistas tuvieran la culpa por la propagación de la violencia.", en: *Revista Proceso*, edición especial N°24, "**El México narco**", p. 64. Desde luego, la mirada del artista es objetivante, pues, considera que la violencia se expresa en su propia lógica de destrucción y muerte, dejando de lado la faceta que involucra a la violencia como fenómeno cultural.

⁷ Achille Mbembe, *Necropolítica*, Meleusina, España 2011, p. 20.

llamar e implorar —¿por qué no?— la atención sobre el cuidado que nos debemos *a* nosotros mismos, *de* nosotros mismos. En estas breves líneas no intento clausurar el debate ni las opciones de clase, ni aquellas de ímpetu liberacionista, su necesidad existe. Mas bien quisiera llamar la atención sobre una posibilidad muchas veces descuidada por los *ismos* y las grandes teorizaciones: la maldad está aquí presente, lamentablemente no es el patrimonio de los ricos, ni el descubijo de los pobres, unos y otros somos capaces de erigirnos víctimas y victimarios, montados sobre las cumbres y los valles que describe una racionalidad del terror. Me resisto a santificar la pobreza, pues, entre la pobreza habita también la ferocidad y la violencia, la banalidad y el cinismo en su expresión más cruda y ciega. Por más grande que sea la avalancha de desesperación y miseria provocada por el sistema capitalista, lo humano siempre puede hacerle frente, ninguna pobreza será jamás ni justificación ni excusa de la violencia, ni de la maldad. Así pues, lo que aquí presento es una tentativa en favor del reconocimiento de la pluralidad de vectores del ejercicio de la violencia y de la apabullante capacidad humana de hacer el mal.⁸

Subrayo desde este momento que no es sino el optimismo el que inspira estas líneas, pues, ante la desolación y el páramo de la violencia y la maldad, lo que nos queda a todos y cada uno de nosotros es una opción clásica para la filosofía: explorar las posibilidades que hay en nosotros mismos, arrancarnos *con violencia* una mejor versión de lo que ahora somos (*Bildung*), poner frenos a nuestras pasiones más bajas, hacerle frente al ejercicio del poder (sea del gobierno o delictivo), empezar de cero y afirmar una vez más, después de casi cuatrocientos años junto con Thomas Hobbes: *Let us make a man!*

2) Devenir animal, devenir una fiera insaciable: variaciones de una monstruosidad

Entre el cielo y el infierno, caído, descentrado, fuera de sí, el hombre de hoy se confronta, una vez más, con sus espantosos reflejos. No es que hoy sea diferente a otros momentos,

⁸ Viridiana Ríos en su artículo "**¿Quién se vuelve narco y por qué? el perfil del narcotraficante en México**", afirma: "Lo cierto es que además de variables económicas, las preferencias individuales juegan un papel importante en la decisión de ingresar al crimen. Al narcotraficante le gusta su trabajo y le gusta más que cualquier otro trabajo que pudiera tener en la industria legal.", en: *Psicología forense*, 18 de julio de 2011, p. 2. El artículo describe el perfil del narcotraficante como un cierto tipo de empresario desviado; sin embargo, deja de lado toda crítica a la forma empresarial que subyace al personaje delictivo, de tal forma la autora llega a afirmar: "Hay mucho talento empresarial en las prisiones de alta seguridad. Es nuestra tarea impedir que sólo se quede ahí." En: *op. cit.*, p. 3.

más bien nuestra caída se pronuncia desde la cima de las promesas y ficciones que el mundo moderno ha construido a lo largo de tres siglos: la paz perpetua, el estado de derecho, el hombre piadoso que trabaja y ahorra, el empresario socialmente responsable e, incluso, el pobre merecedor de todos los perdones.

Ante un horizonte de desolación como el nuestro, la opción por el pensador de Malmesbury representa un ejercicio *terapéutico*. Thomas Hobbes y el *Leviathan*, se convierten en un verdadero ejercicio de sanación y bálsamo para un *doliente* de nuestra sociedad. Retomo a Hobbes en medio de una situación donde cada quien va encarando sus propios miedos y cada cual confronta sus propias violencias. En el extremo de nuestra condición, en México, ni siquiera la noche abierta es necesaria, pues, el día resulta igual de peligroso e inquietante que los más oscuros pasajes nocturnos, los policías secuestran y matan bajo las órdenes del narcotráfico, el ejército negocia al mejor postor, pobres matan pobres, actuando de manera banal y persiguiendo sueños de opulencia y exceso. Las casas blindadas, las ventanas con barrotes, los coches enjaulados por la noche para su descanso, son imágenes profundamente arraigadas a nuestra vida cotidiana, si abrimos bien los ojos nos daremos cuenta que la guerra está en todos lados, entre nosotros, de alguna manera la arquitectura lírica que gobierna nuestras ciudades así lo atestigua, como correlato gráfico de un miedo profundo, vivimos entre trincheras⁹. Lo sabemos bien pues lo hemos visto, sabemos bien el peligro que se asoma en la mirada de los otros, en su presencia. Así pues, la preocupación habitual asociada con el simple hecho de salir de nuestros hogares adquiere dimensiones mayúsculas. Esta *otredad* cotidiana supone un horizonte social y político donde son manifiestas las expresiones de una naturaleza monstruosa y bestial del hombre; sin embargo, también en ese horizonte se revela la potencia de la razón que es capaz de contener esa negatividad natural, convirtiendo cada momento y espacio de nuestra vida social en portento y en auténtico artificio, tal como lo señaló Thomas Hobbes en el multicitado pasaje: “profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus, et homo homini lupus”¹⁰. Una vez más, ¿Por qué Hobbes? porque su pensamiento revela la labor, el

⁹ Véase: María Inés Villa, Luz Amparo Sánchez y Ana María Jaramillo, *Rostros del miedo. Una investigación sobre los miedos sociales urbanos*, especialmente el apartado: "Hacer de la casa una fortaleza", Corporación Región, Colombia 2003, pp. 154-162.

¹⁰ Thomas Hobbes, *operae philosophica*, p.135. La fórmula hobbesiana aparece por primera vez en Plauto de la siguiente manera: “MERCATOR Fortassis ! sed tamen me nunquam hodie induces, ut tibi credam hoc argentum ignoto. Lupus est homo homini, non homo, quom, qualis sit, non novit”

esfuerzo y el trabajo racional que son necesarios para la constitución de un ámbito de convivencia donde no prime la muerte, la ignorancia y la brutalidad; aún más importante, porque nos recuerda que los gestos de lo humano no son un *datum* ni el fondo de una naturaleza conquistada automáticamente por los individuos al nacer; antes bien, los bordes de lo humano son el resultado de un arduo trabajo de sí sobre sí, no cabe duda somos un *ars-factum*, un llevarse a sí mismo desde la ferocidad y la brutalidad de las fieras, hasta el orden y la paz que semeja un mundo divino. En efecto, el hombre es un lobo para el hombre, pero también, es partícipe de una divinidad que le permite construir, producir y remontarse a sí mismo (*cederse*) para constituir el horizonte social y político en el que la vida merece ser vivida.

En estos términos, la política puede ser entendida como un ordenamiento racional de nuestro propio descentramiento, vista de esta manera amplia, la política implica un conocimiento de sí que indaga las vías para *auto*-gobernarse a través de la virtud, la empatía, el sentimiento de justicia, el amor y la sabiduría. Debido a esto, Hobbes —según mi interpretación— construye el Estado desde el corazón tiritante del individuo que, ayer como hoy, se asoma a los *otros* y le cae de golpe el espanto, lo dirá muy bien Jean Paul Sartre tiempo después: *el infierno son los otros*. A pesar de todo, la referencia a Sartre nos obliga a declarar, siguiendo su metáfora, que si bien el infierno son los otros, también *los otros son la puerta al paraíso*. En este sentido, la ciencia política de Hobbes comienza con un ejercicio de autoconocimiento que dará paso a un modelo clásico de autodomínio, de autocontención, de gobierno de sí, haciendo eco de la sabiduría antigua, pero llevándola a una escala más grande: haz una escultura de ti mismo, perfeccionate más allá de la bestial y monstruosa figura que un hombre dominado por sus pasiones refleja ¡anda! abandona el

(*Asinaria*, A. II, 475 y ss) Lo encontramos también en Ovidio de la siguiente manera: “Vix sunt homines hoc nomini digni, quamque lupi, saevae plus feritatis habent” (*Tristia*, L. V. Eleg. VII) Mucho tiempo después el dominico Francisco de Vittoria, siguiendo a Ovidio, la formula así: “Contra jus naturale est, ut homo hominen sine aliqua causa adversetur. Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo” (*Relectiones theologicae*, V, *De indis recenter investis*, sect. III, 3) También en Erasmo de Rotterdam: “Homo homini aut deus, aut lupus” (*Adagia*, 1500). Así como en J. Owen: “Homo homini lupus, homo homini deus” (*Epigrammata*, 1606, III, 23) Incluso Francis Bacon: “Justitiae debetur, quod homo homini sit Deus, non lupus” (*De dignitate et argumentis scientiarum*, 1623, L. VI, c. III, exempla antith, XX) Todos pueden remitirse al proverbio griego: ἄνθρωπος ἀνθρώπου θαιμόνιον y responden a una peculiar manera de entender lo humano como amenazado por sí mismo, una humanidad liminar que se percibe a sí misma en el borde, a punto de caer en lo *otro*, terreno abierto y páramo de la bestialidad. El uso de la razón, entonces, es la herramienta de contensión y de cuidado de sí que permite edificarse.

caótico estado de naturaleza y, armado de tu razón, constituye una *common wealth*, atrévete a ir más allá de ti mismo (*Bildung*).

Ciertamente mi posición es clásica, pues, considero que el origen de nuestra situación actual está relacionado con esta dialéctica humana, el poder del crimen organizado, la seducción de sus opciones, la fatalidad de su alternativa, así como su increíble capacidad de traducir prácticamente cualquier acción en términos de dinero configuran *el camino de las fieras*¹¹. Al contrario, *el camino de la humanidad*, implica un trabajo, una labor, una cura, un desdoble desde la negatividad que sin duda todos llevamos dentro. Frente al poder del narco y a sus seductoras formas habría que decir simplemente *no*. A pesar de todo jamás dejará de sorprendernos el hecho de que, ante la barbarie, la brutalidad, la monstruosidad y el peligro que implica una vida asociada con el crimen organizado, la gente diga *sí*, de manera voluntaria, casi sin pensarlo, de una forma tan banal que hiela los sentidos¹². Un acercamiento de esta naturaleza nos permite pensar la complejidad de la violencia más allá del eje de las instituciones de gobierno, más allá de los maniqueísmos de clase o de la pujante coerción de las organizaciones delictivas. Mi intención es dimensionar la monstruosidad que está detrás de la elección del camino que uno quiere andar.

Al ser un dios o un lobo, el hombre es siempre un exceso de sí, una línea de intensidad que se descentra explorando, actualizando *lo que un cuerpo puede*, así la acción humana toma la forma de una mordida de fiera o de la furia creativa desatada por un dios

¹¹ En la famosa cita se observa una intervención filosófica de la sofística en el pensamiento de Thomas Hobbes, de manera concreta Protágoras de Abdera y Pródico de Cíos habían señalado estas alternativas y su resolución como determinantes para una vida en comunidad, me parece que la versión del contrato que ellos presentan determina casi en su totalidad la formulación hobbesiana, para mayores noticias al respecto véase: Herman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t.2.

¹² Las declaraciones, interrogatorios, confesiones y entrevistas de los asesinos del narco están plagadas de conmovedoras historias de jóvenes, cuando no niños, que entraron al mundo del narco casi sin darse cuenta o porque no había otras opciones, diríamos al ritmo de su diatriba: casi inocentemente. Héctor de Mauleón recupera las palabras de Luis Alonso Pérez, periodista de Tijuana: "Los reporteros de Tijuana nos hemos acostumbrado a ver de todo. Pero esto nos dejó congelados. De algunos cuerpos sólo quedaban los dientes. Lo peor es que, de algún modo, él se sentía inocente. Era como un carnicero diciendo: 'Yo no mato a las reses, nomás las destazo'." en: *Nexos Ciudades tomadas*, N° 380, agosto 2009, "**Tijuana. En la colina del El pozolero**", p. 38; véase en el mismo número el artículo: "**Sicario. Confesiones de un asesino de Ciudad Juárez**", a cargo de Charles Bowden, pp. 25-34, en su encuentro con el sicario refiere: "No quiere ser una víctima, ni de la pobreza ni de sus padres. Se hizo asesino porque es una manera de vivir, no por algún trauma.", p. 27.

todopoderoso. La fuerza que se inscribe en esta tensión (bestia-dios) será la fuerza del devenir que resulta, a todas luces, inagotable, múltiple, proceso de diferenciación. Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que lo único real es este devenir, es decir, la manifestación de este proceso de diferenciación y su productividad, al final lo único real es la manera en la cual se encaró el camino. De acuerdo con ellos, un ejercicio de reconocimiento de la monstruosidad en nosotros nos permite estar en las condiciones para dar cuenta de nuestro presente. Cuando hablamos de lo humano asumimos una naturaleza procesal — ¿anti-naturaleza? — que se pierde en lo *otro* a través de la actualización de sus contradicciones.

Dentro de este horizonte conceptual el post-estructuralismo francés nos presenta una auténtica *teratología política*¹³, es decir, al igual que Hobbes analizan las desviaciones, las debilidades, los gestos más severos y violentos del hombre en su asociación con las fieras: su monstruología bien podría llamarse política, o mejor aún, tal como lo hace Jacques Derrida en un sentido más acotado a la recurrencia del lobo como desliz del hombre: una *licantropía política*¹⁴. Esta teratología parte de la consideración del hombre como ζῷον πολιτικόν¹⁵, de manera más específica su animalidad toma la forma del lobo, animal gregario de una ferocidad que, a pesar de todo, es domesticable. Hobbes dirá que el hombre es un lobo para el hombre (λυκός-*lupus*), describiendo una de las tantas mesetas sobre las cuales ha discurrido el gesto humano y las dimensiones del cuerpo a lo largo de la historia. El mismo Foucault ha señalado la importancia de esta problematización y ha ubicado uno

¹³ El término más adecuado bien podría ser *teriología política*, vocablo procedente del griego θήριον que significa fiera, animal salvaje y el pseudo sufijo —logía que proviene del griego λόγος y significa tratado, estudio. Así la teriología política estudiaría las configuraciones monstruosas y bestiales del hombre como ser político. Michel Foucault hace mención de una teratología en su libro *Les anormaux* en el sentido de un complejo normativo que establece la reglamentación propia al ser de los hombres en el doble sentido biológico y jurídico, ámbitos que son desafiados por el monstruo, *vid. op. cit.*, p. 51. Asimismo, véase estudio de Emma León, *El monstruo en el otro; Sensibilidad y coexistencia humana*, Sequitur, México 2011; Además Héctor Santiesteban, *Tratado de monstruos: ontología teratológica*, Plaza y Valdés, México 2003.

¹⁴ *Licantropía* puede entenderse como “La creencia de que algunos hombres, voluntariamente, por medio de ciertas prácticas mágicas, o involuntariamente, por influjos no controlados, pueden transformarse en animales feroces está extendida por todo el mundo...”, según el *Diccionario Ilustrado de los monstruos*, Alejandría, España 2000, p. 295-296.

¹⁵ De acuerdo con Hannah Arendt, “Zoon politikon: als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.”, en: *Was ist Politik?*, Piper, München, 1993, p. 11.

de sus puntos de inflexión en el Renacimiento. La tematización de lo *otro* del hombre es también la afirmación del hombre a través de la negación de aquello que le amenaza y le asecha desde su interior, digamos que en este movimiento de *re*-constitución de sí, el hombre sobrepasa sus límites y los propios márgenes de su ser que, en ciertas ocasiones, se pierden en la feroz figura de los lobos. El animal en su ferocidad se convierte en la representación fiel del comportamiento humano más allá de la acción normativa. Según Foucault uno de los elementos fundamentales para comprender la experiencia de la locura y el núcleo discursivo que está asociado con ella es la tematización de la animalidad del hombre como efecto de una restitución de orden religioso, después de que el hombre hubo nombrado a los animales en el contexto del *Génesis*, éstos invierten la relación a través de la locura para habitar en el interior del hombre¹⁶.

Así, el hombre dominado por los afectos, las pasiones y todos los vicios presentados por la religión será asociado al animal, vecino de sus maneras y gestos. Sobre llamar la atención en torno a las casi infinitas representaciones de época que refieren esta devastadora cercanía entre el hombre y la bestia, todo un colorido bestiario será retratado por pintores, escritores, inquisidores, entre muchos otros¹⁷. Al interior de nuestra tradición hispanoparlante tenemos un impresionante registro de esta peligrosidad percibida en el propio cuerpo, las líneas son magistrales por sí mismas, me refiero a Calderón de la Barca en su comedia filosófica *La vida es sueño*, cuando pone en la boca de Segismundo las siguientes palabras:

“Y aunque aquí,
por que más te asombres
y monstruo humano me nombres
entre asombros y quimeras,
soy un hombre de las fieras y una fiera de los hombres...”¹⁸

¹⁶ En efecto, el acto de nombrar (אָקט) implica en la escrituras hebraicas un acto de dominio, un acto de poder, por ejemplo: *Gn.* 2:19.

¹⁷ *Vid.*, Timothy Husband, *The wild man: medieval myth and symbolism*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1980.

¹⁸ Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Primera jornada, escena segunda. A este respecto puede consultarse el último curso impartido por Jaques Derrida en 2001-2002 bajo la temática de *la bestia y el soberano*, aunque Derrida no incluye el pasaje de Calderón de la Barca, podemos encontrar en él una abundante tematización de las figuras bestiales y su relación con el poder.

Se puede empatar una interpretación de este fragmento con las afirmaciones de Foucault, es decir, hay algo más allá de la morfología humana que late en el fondo del hombre y que le mueve, le preocupa, lo saca de quicio. Como bien lo señala Derrida, hay un manejo del poder en el fondo de esta opción por lo animal, pues, el hombre que elige sumergirse en su animalidad sondea espacios subversivos, más allá de la ley donde puede obtener cierta majestad, cierto poder, cierta fuerza que pone en entredicho a la artificial legalidad de los hombres, como si ante la crisis política los filósofos hubieran sugerido esta mutación animalesca que les permite expresar su rechazo, su oposición, su resistencia. ¡Practica tu bestialidad! Y obtén tu poder.

De regreso en el Renacimiento, nos encontramos —siguiendo a Foucault— al hombre en su asombro debido al profundo caos que lleva adentro, este espanto será retratado por el Bosco, Brandt, Goya, etc. En este sentido Foucault reconoce que el rasgo característico de la locura es la incapacidad de percibir y de asumir la propia desviación, la propia falta, los propios vicios, la vanidad de nuestros propósitos y, finalmente, la propia bestialidad humana en medio del mar de las tentaciones que rodean al hombre del siglo XVI. El filósofo francés señala: “D’abord l’homme découvre, dans ces figures fantastiques, comme un des secrets et une des vocations de sa nature. Dans la pensée du Moyen Âge, les légions des animaux, nommés une fois pour toutes par Adam, portaient symboliquement les valeurs de l’humanité. Mais au début de la Renaissance, les rapports avec l’animalité se renversent; la bête se libère; elle échappe au monde de la légende et de l’illustration morale pour acquérir un fantastique qui lui est propre. Et par un étonnant renversement, c’est l’animal, maintenant, qui va guetter l’homme, s’emparer de lui et le révéler à sa propre vérité.”¹⁹

Foucault postulaba que la razón moderna se pensaba desde sus otros, en una de sus manifestaciones concretas diríamos que esa misma razón piensa al cuerpo a partir de sus límites: las máquinas, lo monstruoso, lo animal pervertido por el elemento humano, es decir, lo bestial. De acuerdo con *L’anti-Œdipe*, conviene pensar los cuerpos no a partir de lo que son, sino desde aquello que pueden, en ese registro inmenso de sus configuraciones

¹⁹ Cfr., *Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard, Paris 1972, p. 31. Además señala: “L’animalité a échappé à la domestication par les valeurs et les symboles humains; et si c’est elle maintenant qui fascine l’homme par son désordre, sa fureur, sa richesse de monstrueuses impossibilités, c’est elle qui dévoile la sombre rage, la folie infertile qui est au cœur des hommes.” en: *Idem*.

posibles, allá donde los gestos y los semblantes pierden la habitualidad de los rasgos conocidos, así como Hobbes en su momento, Deleuze y Guattari han contemplado la posibilidad de los cuerpos que se adentran en los excesos de un devenir animal, para abandonarlo luego y emprender una nueva mutación y permitirse un nuevo exceso, ahora con rumbo hacia las máquinas. No podría ser de otro modo, la configuración de lo monstruoso, lo bestial y amenazante señalan en todo momento límites que avientan al hombre más allá de sí mismo por la vía de una serie de experiencias desbordantes, de esta manera la experiencia del cuerpo se transforma a través de auténticas crisis que jalonan sus límites y que le señalan otros nuevos, su ritmo es: identidad y diferencia, diferencia e identidad...

¿Cómo ocurre el devenir animal, máquina, artefacto (múltiple) una vez que el individuo y su cuerpo son abiertos por el horizonte de lo social? La teratología deleuziana señala un peculiar destino metafísico-político compartido por los hombres al interior de una sociedad: devenir monstruos, devenir máquinas a través de un uso estratégico del deseo. En nuestro contexto social el hombre deviene perro domesticado, despojo o máquina programada a la luz de las exigencias, los jaloneos de un sistema económico que se posiciona en el cuerpo a través del deseo de consumir hasta la locura²⁰. En estas condiciones jalar un gatillo, desmembrar cuerpos, electrocutar y acuchillar niños, torturar, son todas acciones programadas y realizadas por máquinas monstruosas que calculan sus acciones en términos de ganancias y beneficios económicos.

El poder produce monstruos, máquinas, despojos... produce, produce, produce sin parar. De cualquier forma la unidad del individuo está determinada por una multiplicidad de dispositivos (agenciamientos) de carácter político que lo convierten en una bestia maravillosa, en una máquina confiable o en desecho reciclable, es decir, incluso siendo

²⁰ Cabe referir las palabras de Jacques Lacan respecto al deseo y su relación con la criminalidad, el psicoanalista francés apunta: "La satisfacción del deseo humano sólo es posible mediatizada por el deseo y el trabajo del otro.", en: *Escritos*, t. 1, p. 113. Lacan refiere también está dialéctica que le come las entrañas al hombre, además Lacan puntualiza el problema de la animalidad del hombre casi en el mismo sentido "La forma del adagio que reza: *Homo homini lupus* es engañosa respecto de su sentido y Baltasar Gracián forja, en un capítulo de *El criticón*, una fábula en la que muestra qué quiere decir la tradición moralista, al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todo cuanto pueden los animales y que, ante la amenaza que representa para la naturaleza entera, hasta los carniceros retroceden horrorizados. Pero esa misma crueldad implica la humanidad." en: *op. cit.*, p. 138.

desecho debe inmolarse en un último gesto productivo. Más allá de la tiranía de este deseo hay una subjetividad múltiple, pletórica de *otras* posibilidades y mundos diferentes al claroscuro delineado por el binomio de la producción-consumo. En *Mille Plateaux*, Deleuze, arguye acerca de las multiplicidades:

“Ce qui est important dans le devenir-loup, c’est la position de masse, et d’abord la position du sujet lui-même par rapport à la meute, par rapport à la multiplicité-loup, la façon dont il y entre ou n’y entre pas, la distance à laquelle il se tient, la manière dont il tient et ne tient pas à la multiplicité.”²¹

En estas condiciones lo propio del individuo *no* es vivir la esfera de su solipsismo económico como una prisión insoportable, por el contrario, su *ser* (unidad) pasa por *las múltiples* posibilidades, en consonancia con esta modalidad subjetiva desbordante de centros y síntesis totales. En otras palabras, el individuo *es* únicamente al interior de una colectividad que lo descentra, lo muerde y lo transmuta, lo hiere y así, sangrante, lo posiciona en medio de sus *otros* en un frenético horizonte de devenires maquínicos y animalescos controlados, centralizados, y burocratizados por múltiples núcleos de poder²². En este punto surge nuevamente la figura del lobo, imagen que es recurrente en las referencias sociales desde el inicio mismo de la humanidad, se trata siempre del animal salvaje que peina las comunidades humanas con un gesto salvaje, deambula sigiloso las marcas y los límites, asecha constante y encarna el peligro y, sin embargo, también es señalado como promesa nómada de docilidad y sumisión.

Tenemos una vez más la dualidad fundamental presente en la obra del filósofo de Malmesbury: el hombre es atroz animal que hunde el colmillo y destroza la carne; pero también, fiel compañero y símbolo milenario de amistad por excelencia. El hombre percibe en el lobo las posibilidades del apoyo y la compañía, así en un momento fundamental con gusto lo sujetó, lo devastó para llevarlo hacia la locura de la sumisión y la docilidad

²¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, p. 41. Véase como referencia general todo el capítulo segundo “**Un seul ou plusieurs loups ?**”, donde Deleuze examina la problemática de la multiplicidad en un intento por deslindarse del psicoanálisis como modelo que reduce y traiciona lo múltiple.

²² “On reconnaît la position schizo, être à la périphérie, tenir par une main ou un pied... On y opposera la position paranoïaque du sujet de masse, avec toutes les identifications de l’individu au groupe, du groupe au chef, du chef au groupe ; être bien pris dans la masse, se rapprocher du centre, ne jamais rester en bordure sauf en service commandé.” en: *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Paris 1980, p. 47.

(aparatos de captura), y lo seguirá sujetando para arrebatarlo de su naturaleza y llevarlo hasta los extremos de una docilidad y una ridiculez cada vez mayores.

Queda atrás cualquier configuración unitaria y prístina de la subjetividad, en su lugar se configura una subjetividad blasfema, mutante, nómada. A partir del post-estructuralismo puede ensayarse una versión monstruosa del *yo* entendido como *legión*, me parece que Foucault ha previsto este problema, incluso, declaró públicamente: “Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même...”²³ Esta subjetividad se asocia a la atemorizante noción de legión del Nuevo Testamento, que define lo demoniaco y la negación de Dios, el espasmo, el vomito, el dolor, el grito desarticulado, la bestia: un caudal que no atina a agruparse. De manera concreta, en *Mille Plateaux*, Deleuze y Guattari afirman que una subjetividad pensada en el eje de la multiplicidad bien podría denominarse *yo-legión*, al respecto señalan:

“Mais nous, nous ne nous intéressons pas aux caractères, nous nous intéressons aux modes d’expansion, de propagation, d’occupation, de contagion, de peuplement. Je suis légion. Fascination de l’homme aux loups devant plusieurs loups qui regardent. Que’est-ce que serait un loup tout seul ? et une baleine, un pou, un rat, une mouche ? Belzébuth est le diable, mais le diable comme maître des mouches.”²⁴

Considero, pues, que el *Leviathan* de Hobbes debe incluirse en este inmenso legado cultural que asocia el poder con el exceso hombre-animal-máquina. Después de todo, ¿por qué las máquinas? ¿Por que siempre las máquinas? Qué es una máquina sino un exceso de control, un deseo inyectado en los cuerpos tan profundo que vacila en llamarse programación. Preguntas significativas desde el horizonte de la violencia sistematizada o de los sicarios entendidos como máquinas de matar. Las visiones apocalípticas plasmadas en el cine, en la literatura y de manera general en la cultura popular, responden a esta misma problematización: el hombre atravesado por la técnica, lleno hasta el tope de un deseo maquinal, se convierte en sinónimo del peligro, un portento y un monstruo.

²³ Michel Foucault, *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001, p. 28.

²⁴ *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, pp. 292, 293. Por si fuera poco, insisten: “Qu’il a ses modes de meute, plutôt que des caractères, même s’il y a lieu de faire des distinctions à l’intérieur de ces modes. C’est là le point où l’homme a affaire avec l’animal. Nous ne devenons pas animal sans une fascination pour la meute, pour la multiplicité. Fascination du dehors ? Ou bien la multiplicité qui nous fascine est-elle déjà en rapport avec une multiplicité qui nous habite au-dedans ?”, *Ibid.*, p. 293.

"Al lado de los ejércitos ha emergido aquello a lo que, siguiendo a Gilles Deleuze y Felix Guattari, podemos referirnos como máquinas de guerra. Estas maquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfas, las maquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis."²⁵

Recordemos, una vez más, junto con Sergio Pérez Cortés que, “es en la relación de sí a sí respecto de su cuerpo que el sujeto se autoconstituye, a medida que reflexiona sobre sus propias operaciones y sobre la oposición que ejerce el cuerpo, hasta que reconoce que es justamente debido a esa unidad de sí que ocupa algún lugar —como diría un filósofo medieval— entre el ángel y la bestia.”²⁶

Desde esta perspectiva es necesario reconocer que la filosofía política de Hobbes es profundamente optimista y positiva. Estoy convencido de que, a pesar de lo que se ha dicho con respecto a la naturaleza malvada del hombre o acerca de un pretendido pesimismo que lo orilla a concebir un estado totalitario, Hobbes, asume la maldad natural del hombre y su desamparo ante el miedo a una muerte violenta como empuje hacia el ciudadano, como potencia política, como la energía necesaria para que el hombre *se realice* a través de *los otros* y de *sí mismo*, cediendo un poco *de sí*, trabajando *sobre sí*, conteniéndose, convirtiéndose en hábil escultor *de sí mismo*. La interpretación que asocia a Hobbes con el profeta Jeremías es, en este punto, fundamental. Lo que necesitamos, lo primero y fundamental es imponer nosotros mismos una ley que gobierne profundo, desde nuestras entrañas para contener las fieras: “este es el pacto que haré con Israel, dijo el Señor, Pondré mi ley en sus entrañas y la escribiré en su corazón, seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”²⁷

Al final, encuentro en Hobbes, toda una antropología política que estratégicamente nos enseña a afrontar el miedo y el caos originado por la presencia de las pasiones, todavía más importante, nos invita a reconducir esa fuerza de la mejor manera posible. Claro, el miedo es ubicuo, siempre lo ha sido y lo seguirá siendo, lo que podemos aprender con

²⁵ Mbembe, *op. cit.*, p. 58.

²⁶ “**El individuo, su cuerpo y la comunidad**”, *Alteridades*, Vol. 1, N°2, 1991, p. 21.

²⁷ *Jer.*, XXXI, 33. Traducción propia directa del hebreo. José Porfirio Miranda enfatiza la importancia de este pasaje: “Según Jeremías en el pasaje citado, la nueva alianza consistirá en una tal interiorización del contenido de la ley...”, en: *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM-Iztapalapa, 2008, p. 335.

Hobbes es un argumento de prudencia que nos permita lidiar con el problema del miedo, lo bestial y lo monstruoso que nos rodea todo el tiempo y de la descentrada figura que inevitablemente somos. Ciertamente, el filósofo inglés propone una estrategia racional para el control productivo de esta violenta *negatividad*.

Ahora bien, cabría preguntarse si una lectura de Hobbes podría brindar pautas para el presente, bien podríamos ensayar preguntas inéditas, por ejemplo ¿nuestro estado es capaz de conjurar lo monstruoso? La magnitud del problema desborda la imaginación, más cien mil homicidios e innumerables desapariciones tal como lo señalan las cifras que en su referencia sin proporciones nos juegan una terrible pasada²⁸, estas cifras nos sitúan más allá de los terrores de una guerra franca, la locura de su desorbitada magnitud nos orilla a decir que vivimos en un entorno de paz y estabilidad coronado por una banalidad del mal que hoy se antoja aún más superflua que nunca²⁹. Más allá de las cifras, del teatro político, las calles y la vida de los mexicanos se inundan de violencia, miedo, muerte e inseguridad. ¿Quién se libra del miedo a una muerte violenta? La calle, el cine, la escuela, la fiesta con los amigos, el casino, el cajero bancario, la Iglesia e incluso las guarderías, son ahora lugares habituales para morir: *¡he aquí el miedo, contemplen su poderosa mano!*

3) La sistematización de la violencia y la naturalización del monstruo

La violencia es legión. Su rango es inabarcable, a veces franca y contundente se presenta a través de la confrontación explícita, la sangre, el dolor y el llanto; por otra parte, pudorosa y

²⁸ Tal como Gunther Anders en su momento lo señaló para el caso Hiroshima y Nagasaki, los muertos apilados por miles en las planas de un periódico son un espejismo que traiciona la magnitud de lo que incluso una sola muerte significa, ante tales cifras la muerte esquiva la capacidad de imaginación del hombre medio, esa es la banalidad del mal. Cfr. Günther Anders, *Filosofía de la situación*, Catarata, España 2007, en especial las páginas 115 y ss., donde expone la tesis de la obsolescencia del ser humano.

²⁹ A pesar de todo, los especialistas y funcionarios se contentaban con las comparaciones entre México y Colombia, es enternecedora su voluntad por minimizar el problema o por echar abajo una serie de mitos que se han construido en torno al narco, con sus cifras en la mano pueden conciliar el sueño de la misma manera que lo hacen las buenas conciencias, para un análisis detallado véase: *Nexos la violencia 1990-2009*, N° 381, septiembre de 2009, en este número Fernando Escalante presenta un artículo titulado: "**Homicidios 1990-2007**", donde presenta un análisis de las estadísticas existentes, si bien hay una percepción de la violencia desbordante, las cifras parecen decir lo contrario, "...las cifras para México contradicen la idea que nos hemos hecho en los últimos tiempo. En casi todos los cuadros, en comparación con los países industrializados, los índices mexicanos suelen estar cerca del promedio: considerablemente más altos en robo de vehículos y asalto con violencia, algo más bajos en robo simple, agresiones, amenazas y delitos sexuales..." pp. 27.

anónima, casi imperceptible, diría con cierto temor a reconocerlo: constitutiva. Entre estos dos extremos se tiende una infinidad de matices en la experiencia de la violencia, hecho que niega la posibilidad de una definición total o de una referencia teórica absoluta. Referirse a la violencia a través de los marcos institucionales resulta un ejercicio improductivo, centrado en criterios cuantitativos y tratados de manera acrítica. Slavoj Žižek señaló en su momento la distancia que separa una violencia física y subjetiva, de otras formas objetivas o sistemáticas, de acuerdo con el filósofo esloveno: "We're talking here of the violence inherent in a system: not only direct physical violence, but also the more subtle forms of coercion that sustain relations of domination and exploitation, including the threat of violence."³⁰

En esos términos Žižek nos mostró la existencia de otras formas de la violencia que no dependen enteramente de la atrocidad física, por el contrario, una violencia sistemática puede ser más profunda, regular e intensa en sus efectos que la mera masacre y el derramamiento de sangre, como ejemplo de lo anterior menciona a grandes empresas y empresarios, percibidos de manera general como personas y lugares de éxito e, incluso, como portavoces de fuertes compromisos filantrópicos. No sólo eso, pues, Žižek encuentra una de las formas más sigilosas de la violencia en la doble moral del consumo, "The exemplary figures of evil today are not ordinary consumers who pollute the environment and live in a violent world of disintegrating social links, but those who, while fully engaged in creating conditions for such universal devastation and pollution, buy their way out of their own activity, living in gated communities, eating organic food, taking holidays in wildlife preserves, and so on."³¹ Para Žižek la situación de estos íconos del capital no es tan simple, pues, si bien declaran públicamente su interés por un mundo mejor, la sistematización de sus acciones y la política de sus empresas manifiesta un nulo respeto por la integridad de los trabajadores y del medio ambiente. La violencia que está detrás de una empresa transnacional y el caudal de sus consumidores ha sido neutralizada, naturalizada y bendecida por la ideología del capitalismo, su maquinaria propagandística nos hace desearla, aceptarla, promoverla, justificarla.

³⁰ *Violence*, Picador, New York 2008, p. 9.

³¹ *Ibid.*, p. 27.

"The two faces of Bill Gates parallel the two faces of Soros. The cruel businessman destroys or buys out competitors, aims at virtual monopoly, employs all the tricks of the trade to achieve his goals. Meanwhile, the greatest philanthropist in the history of mankind quaintly asks 'What does it serve to have computers, if people do not have enough to eat and are dying of dysentery?'...Charity is the humanitarian mask hiding the face of economic exploitation."³²

Por su parte, Michel Foucault había comprendido que la violencia se encuentra en la manifestación física más explícita, pero también en los discursos y en las prácticas que determinan su registro. Efectivamente, Foucault entiende al poder como un permanente ejercicio de fuerzas. En las sociedades disciplinarias nos encontramos con un ejercicio violento del poder, pero además nos confrontamos con formas novedosas, de otra intensidad y con otras características, es decir, su violencia es sigilosa inscripción y registro sobre el cuerpo, sobre el lenguaje y sobre la vida cotidiana de las personas. De tal forma, el registro de la violencia pensada por Foucault es más amplio que la habitual concepción de la violencia como agresión física o negación; por el contrario, Foucault nos permite comprender cómo la violencia, en sus expresiones más descarnadas o intensas, es también afirmativa y productiva. Digamos que en tanto nuestras estadísticas anuncian una situación a la baja de la violencia asociada con el crimen organizado, Michel Foucault insistiría en la presencia de otras formas de la violencia, es decir, no únicamente desde la acción u omisión del gobierno en términos de una confrontación policial o militar, ni tampoco desde la voluntad de la delincuencia organizada, sino desde un nivel diferente (*microfísico*) donde los cuerpos son el registro de una racionalidad operante en la historia.³³ Según su criterio el poder ha sido asociado a una manifestación física devastadora, razón por la cual la violencia es pensada de manera burda, es decir, desde una perspectiva que la limita a sus formas superficiales o meramente visibles; sin embargo, él apela a un reconocimiento de nuevas formas de la violencia, a veces imperceptibles pero con los mismos efectos

³² *Ibid.*, p. 22. Žižek pone como ejemplo las declaraciones públicas de Bill Gates, el filósofo confronta el hipócrita compromiso ecológico del magnate con sus prácticas empresariales de contratación y explotación sistemática de los trabajadores, casi puede verse la ternura/perversión de Gates al pedir —¿exigir?— a cada uno de sus trabajadores una parte de su trabajo, de su fuerza laboral, de su cuerpo y de su vida, para que el magnate esté en condiciones de emprender sus caprichos filantrópicos.

³³ *Cfr.*, Joaquín Villalobos, "Doce mitos de la guerra contra el narco", *Revista Nexos*, N° 385, enero de 2010, pp. 23-29.

devastadores o incluso de mayor intensidad. Foucault pretende encontrar la violencia en ámbitos que la percepción vulgar considera naturales, de hecho esa es una de sus tentativas: ir más allá de lo que se presenta como evidente, natural o normal. Por ejemplo, la férrea disposición y ordenamiento de los cuerpos en una formación militar, laboral o escolar, los registros poblacionales, los sistemas de asistencia social, entre otros. Ahora podríamos añadir en esta perspectiva las dóciles filas de clientes que abarrotan los supermercados o las instituciones bancarias, las vías atestadas de vehículos, el cuerpo vergonzoso de sí mismo y atravesado por las mil formas asépticas que el consumo y la mercadotecnia inventan, todas son expresiones de una violencia desbordante y activa en una sociedad disciplinaria³⁴. En este sentido podríamos ir más allá de la violencia explícita hasta encontrarnos con las formas de una violencia constitutiva de subjetividad. Además, el filósofo francés nos recuerda que la violencia no excluye lo racional, ni lo calculado o, incluso, lo ordenado. En su curso *Le pouvoir psychiatrique*³⁵, Foucault señala: “...cette notion de violence ne me paraît pas bien satisfaisante parce qu’elle laisse supposer que l’exercice physique d’une force déséquilibrée ne fait pas partie d’un jeu rationnel, calculé, géré de l’exercice du pouvoir.”³⁶ Los resultados de una problematización de este tipo son apabullantes, pues, la violencia denunciada por las estructuras oficiales e institucionales del poder no agota los bordes reales del problema, cuando no esconden su verdadero gesto.³⁷ La violencia que denotan los cuerpos destrozados por la mano fría del sicario son portavoces de un orden, de un cálculo, de un proceso y de una racionalidad que van más allá de la carpeta asfáltica que

³⁴ Luis Martínez Andrade en su momento denunció al centro comercial como una catedral del consumo, su análisis revela las implicaciones de clase y hegemónicas que están detrás de este fenómeno. Por nuestra parte, al considerar las prácticas comerciales del narco nos damos cuenta que han desbordado los límites del *mall*, han llevado el consumo a las calles, en estos términos la forma *centro comercial* extiende sus alcances, acompañada de la dosis de violencia e ilegalidad propia de las organizaciones delictivas, dejando de lado la edificación, la razón social, la publicidad de sus responsabilidades, convirtiendo las calles en un *mall* gigantesco donde se lucha a muerte por los clientes en todos lados, de manera anónima, sin respetar obligaciones ni encarar responsabilidades de ningún tipo, actuando en red. *Vid.*, Luis Martínez Andrade, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, Taberna Librería, 2011, pp. 81-108.

³⁵ Gallimard, France 2003.

³⁶ *Ibid.*, p. 16.

³⁷ *Vid.*, Juan Carlos Garzón, "Narcotraficantes, cárteles y otros demonios: violencia e ilegalidad en México y Colombia", N°10, 2010, pp. el autor atinadamente señala la diferencia entre violencia e ilegalidad, quizá podríamos añadir que la violencia en muchas ocasiones es precisamente aquello que es legal.

los presenta de manera espectacular y también va más allá de la organización criminal que los perpetra. La violencia se encuentra en todo el *proceso*, no es exclusiva del *resultado*. En otros términos, el cadáver es el resultado de una *ratio laborans* que incluye un modelo productivo, una serie de prácticas políticas como la corrupción, una serie de discursos técnicos y científicos, entre otros elementos. Nuestras autoridades optan por atacar la última expresión de un problema que implica todo un proceso.

Efectivamente, el poder esgrimido por el crimen organizado es productor de una serie de discursos que reproducen su lógica, la fomentan, la naturalizan e incluso la llevan a los umbrales de la aceptación social. En medio de la confusión, son dejados sin denuncia grandes núcleos discursivos de violencia asociados con el narcotráfico: *Hoolywood* como industria del deseo y de la estética de la muerte violenta —plataforma universal de las formas del crimen—, las grandes televisoras, disqueras y firmas musicales que contribuyen a la naturalización del asesinato como parte habitual de la narrativa de la vida en México, la formalización jurídica del acontecimiento irreductible de la muerte violenta a través de los procedimientos interminables, los expedientes, las actuaciones y peritajes, el discurso e informe político que anuncia siempre buenos resultados y avances sobre la sangre fresca de los muertos, entre muchos otros aspectos discursivos que integran el grueso de la racionalidad del crimen en una sociedad dominada por la lógica del capitalismo³⁸.

Sin embargo, la cuestión no termina ahí, pues, la pregunta incómoda nos recuerda la monstruosidad de la cual todos participamos, ¿quién consume esos discursos e imágenes? ¿quién disfruta y obtiene placer en la desolación y la masacre *embutida* por el cine? ¿quién canta loas al valor y al carácter emprendedor de nuestros antihéroes en corridos y otras

³⁸ Como parte fundamental de esta racionalidad del crimen tenemos: narcocorridos, narco novelas, cine narco, la narco estética, como expresiones culturales y documentos que expresan un orden cambiante en las prácticas y en la percepción social, en la aceptación y en la conformación de una nueva experiencia del cuerpo, para una noticia mayor de estos fenómenos véase: "Narcocorridos, ciudad y vida cotidiana: espacios de expresión de la narcocultura en Culiacán, Sinaloa, México", por Anajilda Modaca-Cota, Tesis doctoral, Doctorado en Estudios Científico Sociales, ITESO, 2012; "El mero, mero: Masculinidad en los Narcocorridos y el Cine del Narcotráfico", por Roger Domingo de los Santos, Tesis de Grado, Master of Arts, Hispanic Languages and Literature, Stony Brook University, 2008; "La maña. Droga, violencia, poder e imaginarios", por Edgar Morín Martínez, Tesis Doctoral, Doctorado en Antropología, UNAM, México 2011; "El personaje del narcotraficante según las narco-telenovelas y los narcocorridos", por Katherine Fracchia, Tesina de Grado, Universidad de Lund, 2011.

canciones? Quién no siente las inclinaciones de las fieras cuando el paladar anticipa estos y otros productos.

De acuerdo con Jorge Alan Sánchez Godoy "Otra objetivación del fenómeno es el *narcoconsumo*, mismo que se ha extendido en un colectivo mucho más amplio que el sector mafioso y representa, hoy, la reafirmación de sentido de pertenencia a la *narcocultura*. La constante de consumir ciertos bienes, sobre todo los entendidos socialmente como 'ostentosos', se funda en una necesidad de lavado social (y de conciencia) y una búsqueda de estatus. Así, al blanquear el dinero en el mercado del capital se asegura, también, la participación legal en una colectividad, no obstante recibiendo los beneficios sociales del éxito económico de las mieles del contrabando de drogas." Además agrega: "En este sentido el uso del automóvil u otros bienes suntuosos corresponde al sobrentendido de que en la sociedad sinaloense éstos simbolizan aceptación y respeto social, e indica que al poseer este objeto material se pertenece a un universo similar al del *poderoso*, es decir, ambos, el mafioso y el aspirante a serlo —o al menos a tener su poderío y dinero— tienen un mundo que *comparten en cierta medida*."³⁹

En estas coordenadas me gustaría *re-pensar* las implicaciones de la denuncia foucaultiana al victorianismo de nuestras sociedades, pues, a trasluz del fenómeno del narco el problema de las responsabilidades éticas adquiere dimensiones escandalosas.⁴⁰ Ciertamente, *nous sommes les victoriens*, todavía hoy después de treinta años de su formulación, el *dictum* foucaultiano sigue pesando sobre nosotros, sobre los discursos y las prácticas que integran nuestra sociedad. En efecto, la hipocresía sigue en aumento, pues, como perpetradores de la violencia en su versión sistemática nos contentamos con el espanto y la condena a las formas más explícitas de una violencia subjetiva, al tiempo que convivimos armónicamente con sus expresiones objetivas, corporales y sistemáticas, sin

³⁹ "Procesos de institucionalización de la *narcocultura* en Sinaloa", *Frontera Norte*, Vol. 21, N° 41, 2009, p. 96.

⁴⁰ No pudeo dejar de referir el análisis de Gilles Lipovetsky en torno a lo que él denomina las sociedades posmoralistas, véase *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, España 1992. La posición de Lipovetsky señala un uso económico de la moralidad y la ética, en uno de los giros más extraños de nuestra época, las grandes empresas transnacionales apuntan a una eticidad productiva que las presenta como agentes comprometidos y responsables, sobra decir que sus compromisos y sus responsabilidades son meramente discursivos, lo que resulta interesante es la voluntad empresarial por generar una percepción de beneficencia social, obsérvese en este caso que las grandes empresas del narco comparten esta voluntad.

darnos cuenta de que ambas participan de la misma *hybris*, monstruosidad y locura, capital y muerte, producción y consumo. Hoy se condena las muertes violentas, la tortura y los miles de cuerpos esparcidos por las calles; en tanto, se celebra el éxito y la visión de los grandes capos como empresarios e, incluso, como íconos de asistencia social, de la moda y de una vida que merece ser vivida. Como caso paradigmático las buenas conciencias de la siempre democrática Norteamérica denuncian los excesos de las organizaciones delictivas, así como la corrupción de las autoridades mexicanas, sin denunciar a su vez su hipócrita postura frente a los millones de consumidores regados a lo largo de su territorio y mucho menos a los magnates y beneficiarios de la industria, venta y distribución de armas⁴¹. En este caso parece que la línea de producción, la lógica del capital y la denominación 'producto' santifican la venta de armas, instrumentos que terminan arrebatando vidas en México y en otros países de América latina, África y medio oriente. Su venta de armas, de municiones, de pertrechos no deja de ser redituable para ellos y por ende ese tipo de transacciones están doblemente santificadas por el *sancta sanctorum* de la democracia norteamericana: son parte de los derechos de los ciudadanos norteamericanos y constituyen todo un mercado que genera millones de dólares al año. Esta doble moral les impide reconocer que la demanda y el consumo de sustancias prohibidas que tiene lugar en su amplia geografía dan vida al narcotráfico, poniendo a los cuerpos en la órbita de la locura de las ventas, las plazas, los *dealers*, las entregas, los millones y millones de dólares. Un nuevo victorianismo, nuevas hipocresías llevadas a su máxima expresión en la extensa ruta de la autopista del narcotráfico⁴². Debido a esta *ratio* aparecen nuevos monstruos que se limpian la sangre de las manos con billetes verdes y que cantan su himno con fervor, mientras no les inquieta si el mundo entero se viene abajo. De acuerdo con Philipp Krakau

⁴¹ Por si fuera poco, el fomento a la siembra de droga en nuestro país está atado a la historia de las guerras de nuestro vecino del norte, ya sea en la Segunda Guerra Mundial o en Vietnam, México fue la opción para abastecer la enorme demanda de materias primas para sus medicamentos; además de ser fuente de financiamiento para la intervención política de la CIA en Nicaragua y otros países de centro y Suramérica.

⁴² Vid., *Revista Proceso*, N° 2025, 23 de Agosto de 2015, sobre todo el artículo de Jesús Esquivel, titulado **"Informes desclasificados de la DEA. En aumento la narcoinvasión mexicana"**, a partir de su análisis puede verse con claridad la autopista de las drogas, de sur a norte circulan marihuana, cocaína y otras sustancias prohibidas; en tanto, de norte a sur circulan armas, pertrechos, dinero. La corrupción es un fenómeno reflejo en ambos lados de la frontera, la negligencia, la omisión, la banalidad del mal también lo es. Cfr., Philipp Krakau, *Narco-negocio y seguridad en México: conceptos, efectos y posibilidades de cooperación con los Estados Unidos*, Friedrich Ebert Stiftung, México 2009, pp. 24.

una verdadera cooperación entre México y Estados Unidos no es posible debido a las diferencias en la percepción del problema y, sobre todo, a los costos que se asocian a una cooperación real, "En los Estados Unidos, estos costos básicamente ocurren en términos políticos. Por ejemplo, una cooperación efectiva con México contra el narco-negocio, abordando el tema del tráfico de armas, siempre implicaría limitaciones al derecho de los estadounidenses de comprar, vender y poseer armas, un derecho que está en la constitución bajo la segunda enmienda."⁴³

Así pues, el fondo del asunto parece estar asociado con la hipócrita naturaleza del capitalismo en su versión más salvaje, esquema donde el negocio nacional de la venta de armas y el abastecimiento internacional de las mismas, tanto como su uso en las andanadas militares norteamericanas representa ganancias que desafían cualquier indicador⁴⁴. De tal suerte, un extremo de la larga cadena de violencia que implica el narcotráfico resume en los silenciosos pasillos de los bancos que manejan las cuentas billonarias de los grandes prestanombres del narcotráfico, los intereses que generan, las ganancias en las transferencias, pensemos por un momento en las infinitas posibilidades que el manejo de tan grandes cantidades de dinero generan al amparo del secreto bancario que no hace sino proteger una vez más a los grandes capitalistas.

"Los cárteles ya no llevan su dinero a México en grandes maletas y en efectivo; estamos hablando de transferencias bancarias, por internet, y por todo el mundo: Londres, Suiza, Islas Caimán, etc. Entonces, la cuestión del lavado de dinero es el factor en el narco-negocio donde más se necesita soluciones globales; falta un acuerdo global en términos de control y de transparencia."⁴⁵

La lógica que se encuentra en el núcleo de los grandes cárteles del narcotráfico en México es, a final de cuentas, una lógica empresarial, la distancia que separa a la violencia originada en el narco de la generada por las grandes empresas es únicamente de grado, su naturaleza es la misma: la línea que las separa es la difusa noción de legalidad, así tenemos

⁴³ Krakau, *op. cit.*, p. 19. Según Krakau el 90 % de las armas que utiliza el narcotráfico en México provienen de los Estados Unidos, *cfr.*, *Violence Policy Center 2009. Indicted. Types of firearms and methods of gun trafficking from the United States to Mexico as revealed in U.S. Court documents*, Washington D.C.

⁴⁴ Si bien, el mismo Krakau parece comprender el fondo del asunto cuando afirma: "...dificultar el financiamiento de los cárteles implicaría limitar, de alguna manera, el secreto bancario que se encuentra bajo especial protección por la cuarta enmienda." *Idem*.

⁴⁵ Krakau, *op. cit.*, p. 22.

violencia legal ejercida de manera sistemática, a gran escala, estratégicamente por las grandes empresas transnacionales; y por otra parte, violencia ilegal generada por una actividad económica más allá de los márgenes de la ley. Comparto en este punto la evaluación de Viridiana Ríos, quien afirma que "...al final del día, el Chapo Guzmán y Carlos Slim tienen varias cosas en común: ambos son hombres de negocios, ambos se encuentran a la cabeza de empresas altamente redituables y sobre todo, ambos valoran altamente la eficiencia, la independencia y la capacidad."⁴⁶

Lo que me interesa es manifestar que el funcionamiento de las organizaciones delictivas es el reflejo sistemático de otras organizaciones como puede ser una empresa o un partido político, no hay nada de raro en ellas desde el punto de vista estructural y por tanto sus productos y efectos sociales y culturales responden a esa misma lógica. Alonso Salazar, investigador del fenómeno de los jóvenes sicarios en Colombia, señala en su libro *No nacimos pa' semilla*: "los sicarios suicidas, si así se les puede llamar, no son un producto exótico. Son el resultado de una realidad social y cultural que se ha desarrollado frente a los ojos impávidos del país...el sicario pone en evidencia nuestra sociedad: 'pa conseguir el billete se hace lo que sea'. Ellos son sólo la llaga. La manifestación externa de una enfermedad que recorre todo el cuerpo social."⁴⁷

En medio de esta furia los cuerpos derramados por la geografía mexicana no están desnudos, pues, todos son portadores —incluso abandonados a su descomposición— de una racionalidad que los significa y los entrega al descanso en semejantes condiciones, en medio de su espantoso destino su grito mudo denuncia la monstruosidad de una racionalidad que los llevó a encontrarse de golpe en medio del asfalto. Como puede verse, una problematización del cuerpo en estas condiciones implica, a su vez, una problematización social desde una perspectiva novedosa, pues, el esclarecimiento de los procesos, las estrategias y los discursos que sujetan los cuerpos nos permitirá comprender de una manera más acabada un hecho que tiene lugar en el conflicto de las fuerzas y los poderes dentro del ámbito social, se trata de una labor todavía por hacer en el orden de lo que se denomina

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 2.

⁴⁷ Diego Enrique Osorno, *Revista Proceso*, 25 de noviembre del 2012, N° 1882, "**Juventud sin caminos**", p. 43.

historia política de los cuerpos.⁴⁸ De tal forma, los silencios y las voces del cuerpo, los lamentos y las sonrisas, sus miradas y sus gestos, tanto su ordenamiento como sus libertades, son expresiones inequívocas de una manera de ejercer el poder en nuestro país. El gobierno de los cuerpos es tan ceñido que incluso ahí, reventados a media calle siguen siendo objeto y vehículos del poder. Cabe advertir que la noción gobierno no significa aquí la estructuración política oficial dentro de un territorio determinado, sino el conjunto de prácticas y saberes cotidianos, corporales y regulares que determinan y constituyen al sujeto. Las manifestaciones de poder, ya sea legales o ilegales, impactan en la de manera directa en el cuerpo, la escala y el alcance de sus opciones son diversas y en ocasiones opuestas, sus confrontaciones, deslices caracterizan la experiencia del cuerpo en un momento determinado.

La nueva experiencia del cuerpo es una experiencia límite: el cadáver. Dicha confrontación tiene lugar en nuestra sociedad con tanta intensidad que se confunde con lo natural; sin embargo, puede documentarse su irrupción a mediados de la década de los 90's, con acontecimientos como la muerte del Cardenal Posadas Ocampo o el asesinato televisado del candidato a la presidencia Luis Donaldo Colosio. Esos cuerpos rotos nos ponen frente a frente de una posibilidad real, nos confrontan con la monstruosidad que llevamos dentro, además de que nos recuerdan repetidamente que el cuerpo y el dinero mantienen una relación asimétrica donde el dinero se consolida todopoderoso sobre la vida y la dignidad humana. Ciertamente, la experiencia corporal que surge detrás de los miles de cuerpos reportados a lo largo de nuestra geografía es una *experiencia pedagógica* que interioriza, a través del miedo, el poder y la soberanía de una economía criminal⁴⁹. Una

⁴⁸ “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructor del cuerpo.” En: Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, España 1991, p. 14, 15.

⁴⁹ En *Surveiller et punir*, Foucault señaló los efectos pedagógicos de la tortura sobre la multitud espectante, además de la perversa recreación y júbilo que significó el espectáculo del dolor, el suplicio significaba una verdadera experiencia corporal del castigo y de la restitución de la soberanía real. En el caso del narcotráfico el cadáver abandonado en la calle surte efectos pedagógicos, reclama un poder y desafía la soberanía estatal, una confrontación ontológico-política ocurre corporalmente en el espectador, el miedo le alecciona, asimila los límites y la capacidad de estos grupos, la lógica del capital se ejemplifica de manera perversa en cada cuerpo masacrado y el

pedagogía corporal que manifiesta de forma contundente los rasgos de nuestro momento cultural, es decir, el cadáver en su abando habla de todos nosotros, de nuestras acciones y de nuestras omisiones, de nuestros miedos profundos y de nuestro inexorable destino. Eduardo Buscaglia, asesor de la ONU en materia de seguridad, observa esta paradójica complicidad develada por el cuerpo roto: "Así que la mano que tira una granada contra soldados o contra ciudadanos mexicanos, la mano de ese sicario, de ese operativo, también es la del empresario legal que está financiando esas actividades."⁵⁰

Surge, pues, una nueva mirada sobre la muerte que destroza el cuerpo, acerca del desmembramiento, la amputación, el acribillamiento, la cuelga, la tortura, que en este registro son parte de una racionalidad que configura nuestras sociedades. La periodista y escritora, Anabel Hernández, lo resume en una fórmula escalofriante: "...el lenguaje de la sangre es más breve y eficaz que cualquiera, en una sola gota está toda su gramática."⁵¹

Aún muerto sigue hablando, hablará, será obligado a hablar, incluso, será indiscreto, pues, su atroz final revela el malestar de toda la sociedad. Su última confesión, arrancada a modo por un ejército de técnicos, será el secreto que nuestra sociedad victoriana quiere escuchar: trabajen sobre mí, registrenme, utilicen mis carnes y mis entrañas para hacer girar una vez más la rueda del sistema, investiguen, reporten, concluyan, informen, vigilen, sepulten, incineren, produzcan ¡legítimense a través de mí!⁵² Los despojos serán recuperados por un aparato jurídico que formalizará los hechos y los traducirá al lenguaje del sistema jurídico, en un intento por regular y hacer manejable el acontecimiento de la muerte violenta. Esta es la respuesta del sistema ante la anomalía, su recomposición significa el perfeccionamiento de una serie de discursos formales que sean capaces de contener la violencia que destroza los cuerpos por las calles y llevar todo su ímpetu a descansar a las gavetas de los Servicios Forenses, en los informes técnicos de Peritos y

espectador lo entiende en su cuerpo mismo: la vida y el cuerpo no valen nada frente al deseo de riqueza, la ambición y el dinero no discurren por la vía del respeto a la vida.

⁵⁰ Citado por Anabel Hernández, *Los señores del narco*, Mondadori, México 2010, p. 567.

⁵¹ Anabel Hernández, *Ibid.*, p. 427.

⁵² En su momento, el cadáver, obsequioso de sus carnes y sus abismos fue objeto de escrutinio por parte de la naciente ciencia médica, en su inerte languidez produjo conocimientos invaluable como la anatomía, y de manera sorprendente la muerte se constituyó como condición del conocimiento para la vida, *Cfr.*, Rafael Mandresí ha estudiado de manera pormenorizada el uso del cadáver en los siglos XVI y XVII por los anatomistas, *cfr.*, *La mirada del anatomista; disecciones e invención del cuerpo en occidente*, Universidad Iberoamericana, México 2012.

criminalistas, y en las actuaciones interminables de abogados y procedimientos que se acumulan polvosos en cientos de oficinas a lo largo de nuestro país. La carne, el cuerpo y la vida de los cientos de miles de personas que han encontrado la muerte en la calle quedarán violadas y arrebatadas mientras los discursos y las prácticas oficiales pretenden contener y manipular las atrocidades de las muertes violentas. Su labor no es la solución de una problemática real, sino garantizar que las bondades del sistema y su lógica misma sigan trabajando y se consoliden, es decir, casi en orden: identificar a la víctima, determinar las causas de muerte, levantar un acta de defunción que permita determinar responsabilidades, en el extremo ¡el cadáver sigue produciendo! información, legitimación, responsabilidades jurídicas, justificación laboral para el ejército de especialistas que el ritual jurídico de la muerte violenta ahora exige.

Por si fuera poco, en México el *locus* del cadáver se transforma debido a una serie de cambios en las fuerzas que integran el poder. Los cuerpos pudorosos que, en época de paz y al resguardo de un estado de derecho, elegían terminar su vida en las comodidades de su hogar o en las facilidades de un hospital ahora son desbordados por prácticas delictivas que los arrojan a la calle. José Merino, Jessica Zarkin y Eduardo Fierro nos presentan una interesante reflexión en torno al comportamiento de la violencia en México, su atención se concentra en la fútil y desechable figura del hombre joven con baja o nula escolaridad. A su vez preguntan ¿dónde los están matando? Los autores enfatizan un cambio en el *locus* de los homicidios que me parece fundamental, señalan: "...entre 2007 y 2011 el gran incremento ha sido por homicidios cometidos en vías públicas, como calles y carreteras...A vista de todos, entre 2007 y 2011 los homicidios totales de hombres en la vía pública crecieron en 248% (de dos mil 317 a ocho mil 72), mientras que aquellos cometidos en una vivienda lo hicieron en apenas 2.8% (de 810 a 833)."⁵³

Pero ¿por qué es significativo este cambio? Sería posible objetar que la cantidad de homicidios en la vía pública no es significativa frente al grueso de la población, es decir, para los mexicanos la probabilidad real de morir en las manos del narco es realmente mínima; sin embargo, me gusta pensar en el cuerpo como lugar de inscripción y registro de una realidad que va más allá de las individualidades, cada uno de nosotros lleva inscrito en

⁵³ en: *Revista Nexos Violencia, menos ruido, misma furia*, N° 427, "**Marcado para morir**", julio de 2013, p.32.

su cuerpo las formas culturales de nuestra época, somos un cuerpo y en ese cuerpo estamos muchos, es decir, el cuerpo es registro de la racionalidad en la cual vivimos, contemplar el cuerpo destrozado en la calle significa contemplar nuestro fracaso, posicionarnos frente al reflejo más descarnado de nuestra sociedad. De alguna forma todos estamos acribillados ahí, junto a los cadáveres, a media calle. Por lo tanto, contemplar el desfile de cadáveres es confrontarnos desde otra perspectiva con la lógica de nuestras sociedades, quizá simplemente es enfocarla desde un ángulo diferente. En resumen, tenemos la siguiente situación a partir del cuerpo y sus posibilidades:

1) Desde el *eje de la visibilidad* el cadáver como mercancía del espectáculo (espectacular), *hibris* del capital potenciada por la técnica. El cuerpo destrozado y convertido en cadáver sigue siendo productivo, genera noticia, videos, fotografía, legitimidad, control, puestos de trabajo, sustento a un ejército de especialistas que le acompañan y que ahora son naturales en un nuevo paisaje que resulta habitual para los mexicanos. La monstruosidad y el espanto asociados a la figura del cuerpo sangrante y despojado de su forma humana resultan redituables una vez más en el juego del capital que lo transforma todo en producto.

2) Desde el *eje de la enunciabilidad* el cadáver es determinado como capital político sobre la representación jurídica en los términos de la estadística y el dato, a través del informe o la conferencia de prensa, genera saberes, discursos, peritajes. El cadáver se dice, se escribe, se registra, se informa. Por si fuera poco, el cuerpo destrozado significa también un universo semántico relacionado con la cultura del narcotráfico en México, nuevos giros del lenguaje encuentran su materialidad en el cuerpo hecho trizas que yace en el pavimento.⁵⁴

⁵⁴ Dar piso, encobijar, ajusticiar, ablandar, alcanzar, enviar un mensaje, comer plomo. Sin embargo, estos giros sólo tienen sentido en universo lingüístico y cultural más amplio donde términos como Capo: jefe de una mafia, especialmente de narcotraficantes/ persona con poder y prestigio o muy entendida en una determinada materia, o cártel: organización ilícita vinculada al tráfico de drogas o de armas/ convenio entre varias empresas similares para evitar la mutua competencia y regular la producción, venta y precios en determinado campo industrial, narcodólar, narcolepsia significan las trabas de un nuevo orden social. Pero también como correlato los tecnicismos que pretenden dar forma jurídica a estos acontecimientos, entre los que destacan escena del crimen, inspección ocular, levantamiento planimétrico, lugar crítico, entre otros, véase por ejemplo el glosario del *Manual de buenas prácticas en la escena del crimen*, Gobierno Federal-INACIPE, 2011, pp. 47-60.

De tal suerte, las demarcaciones de lo monstruoso se movilizan una vez más, dejando fuera de lugar las formas que poco a poco se habían asumido como la monstruosidad efectiva.

Conclusiones

Una historia política del cuerpo nos permite comprender el conjunto de determinaciones capaces de hacer inteligible el proceso que nos ha puesto en el presente que ahora habitamos y nos permite, a su vez, esclarecer ese horizonte hacia el cual nos encaminamos de manera vertiginosa. Nuestro presente se hace inteligible desde la certeza palpitante o la frialdad y rigidez de los cuerpos. El cuerpo bordeado por la realidad del narcotráfico en México es una experiencia límite. Como tal expresa, de una manera extrema, la dinámica interna de una sociedad harta de capital y consumo, del deseo y de la voluntad de posesiones a cualquier costo. Los cuerpos llevados más allá de sí, al borde de la muerte en la inmanente configuración de un poder que al señalarlos se afirma, al reventarlos, mutilarlos y exhibirlos se vuelve más poderoso, más atemorizante. Sus formas, sus gestos, su presencia amenazante manifiestan los rasgos más retorcidos del poder, detrás del ímpetu que asesina en las calles, detrás de la minuciosa planeación de las rutas y su defensa. Podemos reconocer la *ratio* de una lógica empresarial de explotación, de una política corrupta y de la maquinación de un deseo potenciado por los furores del capitalismo más salvaje, en los grotescos y monstruosos gestos de los hombres encargados de matar y en los cuerpos mutilados que van dejando atrás. Son tantos factores que confluyen en el universo del cadáver, la falta de reconocimiento de la sacralidad del cuerpo humano, su carácter residual y de desecho, el carácter instrumental del cuerpo, la falta de respeto por la naturaleza y el establecimiento de una relación predatoria frente a ella. Todos son rasgos que se encuentran, en mayor o menor medida, en las empresas formalmente constituidas y supuestamente respetosas de la vida y la naturaleza humana, pero también en los grandes empresarios, en la puja por los clientes, en las relaciones contractuales de hoy y, sobre todo, en cada uno de nosotros mismos: la tendencia al exceso, el deseo de poder y en la voracidad de poseerlo todo.

Digámoslo abiertamente: las organizaciones del narco actúan de una manera que es difícil de distinguir respecto de grandes empresas, partidos políticos o el gobierno mismo, más allá de las diferencias en sus uniformes, la distancia legal que los separa, el carácter

oficial de sus encargos, la monstruosidad los hermana, juntos es difícil distinguirlos: policías, narcotraficantes, políticos, empresarios y ejército, todos son maquinarias que producen muertos y así muertos los hacen producir.

He querido pensar el problema del narcotráfico y la violencia desde una perspectiva diferente, más allá de un ejercicio que enfatice las responsabilidades del gobierno, la mala voluntad de los ricos, la indiferencia de unos y otros, o la lógica infernal del sistema económico, en su lugar he optado por una presentación del problema en su esfera microfísica, con la convicción de que aquel que jala el gatillo bien podría decir *no*. Me interesa estudiar no a un puñado de grandes capos o a políticos corruptos, sino a millones de individuos gobernados por la seductora naturalidad de la elección en pos del mal, la banalidad con que se mata, la facilidad con que se adentran, la inconciencia con que se elogia y canta, la ridiculez con la cual se deja de percibir la violencia, pensando siempre que está allá, únicamente allá donde yacen los cuerpos. Se trata de echar un vistazo en la profundidad del problema y darnos cuenta que en nosotros yacen los rasgos de lo monstruoso. Se trata de emprender una microfísica que nos presente la magnitud inconmensurable de las decisiones que se toman en silencio, en el ámbito de sí mismo. En fin, me interesa una *microfísica del crimen organizado* que deje de lado cifras e informes oficiales y que se ocupe de los discursos y las prácticas cotidianas, casi naturales de aquellos que están involucrados. Así como otros fenómenos límite de nuestra sociedades, los cadáveres son la expresión más acabada de un largo proceso de 'deshumanización e industrialización' de la muerte, las enormes cantidades de asesinatos son uno más de los rostros de la racionalidad instrumental y productiva de nuestra época.

Los caminos de las fieras son intrincados, potenciados por la capacidad económica, el cargo político o el disimulo; sin embargo, los catálogos de bestias y portentos que habrán de componerse —a la manera de los antiguos— incluirán al capo del narco con las manos batidas de sangre y en su opulencia, al político de sonrisa fingida con las manos bañadas de sangre y lleno de ignominia; pero también, más allá de los ridículos trascendentalismos y megalomanías, el catálogo se esfuerza por presentarnos los rostros más feroces, fieras que se disfrazan de amistad o anonimato en nuestras calles, caminan con nosotros, viven con nosotros, están en todo momento al acecho.

Bibliografía

Libros:

Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, Piper, München, 1993.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Paris 1972.

—*Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Paris 1980.

Derrida, Jacques, *Seminario la bestia y el soberano*, Manantial, Argentina 2012, 2t.

Michel, Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, France 2003.

—*Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972.

—*L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001.

Hernández, Anabel, *Los señores del narco*, Mondadori, México 2010.

Hobbes, Thomas, *Operae philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, edición de Guillermo Molesworth, 5 volúmenes, Londres 1845.

Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, España 1992.

Mandresi, Rafael, *La mirada del anatomista; disecciones e invención del cuerpo en occidente*, Universidad Iberoamericana, México 2012.

Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Meleusina, España 2008.

Martínez Andrade, Luis, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, Taberna Librería, México 2011.

Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM-Iztapalapa, México 2008.

León, Emma, *El monstruo en el otro; Sensibilidad y coexistencia humana*, Sequitur, México 2011

Santiesteban, Héctor, *Tratado de monstruos: ontología teratológica*, Plaza y Valdés, México 2003.

Artículos:

Sergio Pérez Cortés, “**El individuo, su cuerpo y la comunidad**”, *Alteridades*, Vol. 1, N°2, 1991, pp. 13-23.

Viridiana Ríos en su artículo “**¿Quién se vuelve narco y por qué? el perfil del narcotraficante en México**”, *Psicología forense*, Julio de 2011.

<https://psicologiajuridicaforense.wordpress.com/2011/07/18/¿quien-se-vuelve-narco-y-por-que-el-perfil-del-narcotraficante-mexicano-viridiana-rios/>

Revista Proceso, Edición especial N° 24, **“El México del narco”**, Abril 2009.

Revista Proceso, Edición especial N° 28, **“La guerra del narco”**, Abril 2010.

Revista Proceso, Edición especial N° 32, **“Los rostros del narco”**, Febrero 2011.

Revista Proceso, Edición especial N° 33, **“Los rostros del narco segunda parte”**, Mayo 2011.

Revista Proceso, Edición especial N° 36, **“El Chapo; crimen y poder”**, Enero 2012.

Revista Proceso N° 1882, **“La pesadilla terminó”**, Noviembre 2012.

Revista Proceso N° 1908, **“Michoacán: estamos en guerra”**, Mayo del 2013,

Revista Nexos N° 353 **“Narco”**, Mayo 2007.

Revista Nexos N° 380 **“Ciudades tomadas”**, Agosto 2009.

Revista Nexos N° 427 **“Violencia: menos ruido, misma furia”**, Julio 2013

Otros documentos:

Manual de buenas prácticas en la escena del crimen, publicado por el Gobierno Federal mexicano y el INACIPE en el año 2011.

Anajilda Modaca-Cota, "Narcocorridos, ciudad y vida cotidiana: espacios de expresión de la narcocultura en Culiacán, Sinaloa, México", Tesis doctoral, Doctorado en Estudios Científico Sociales, ITESO, 2012.

Roger Domingo de los Santos, "El mero, mero: Masculinidad en los Narcocorridos y el Cine del Narcotráfico", Tesis de Grado, Master of Arts, Hispanic Languages and Literature, Stony Brook University, 2008;

Edgar Morín Martínez, "La maña. Droga, violencia, poder e imaginarios", Tesis Doctoral, Doctorado en Antropología, UNAM, México 2011.

Katherine Fracchia, "El personaje del narcotraficante según las narco-telenovelas y los narcocorridos", Tesina de Grado, Universidad de Lund, 2011.

2. Teología y temporalidad: de San Pablo a Walter Benjamin

Una reflexión acerca de la rebelión de las víctimas¹

Por Luis Martínez Andrade

En su primera tesis *Sobre el concepto de Historia*, Walter Benjamin había ya subrayado la importancia que la teología (el enano jorobado) otorga al materialismo histórico (el muñeco invencible). De este modo, había resaltado el rol de la rememoración (*Eingedenken*) y de la redención mesiánica (*Erlösung*) dentro de las luchas de los oprimidos y de los vencidos de la historia². Es a partir de San Pablo y de los escritos de Walter Benjamin, que el filósofo y teólogo Enrique Dussel va a proponer el concepto de *estado de rebelión* con la finalidad de comprender los movimientos emancipadores que intentan romper le *continuum* de la historia³.

Con la finalidad de mostrar la relación entre el “tiempo de ruptura” (*Kairos*, *Jetztzeit* o *Pachakuti*) y los movimientos revolucionarios o de liberación, desarrollaremos nuestra reflexión en tres momentos. Primero subrayaremos el hecho de que el interés por San Pablo no es sólo un patrimonio de los teólogos ya que su pensamiento ha sido objeto de reflexiones por parte diversos filósofos contemporáneos. A lo largo de estos últimos años, el pensamiento de san Pablo ha sido objeto de estudio de intelectuales como Giorgio Agamben, Alain Badiou y Slavoj Žižek. Posteriormente, mostraremos la manera cómo Enrique Dussel articula el pensamiento de San Pablo con el de Walter Benjamin para proponer la noción de “estado de rebelión”. Finalmente, abordaremos algunas sublevaciones populares dirigidas en contra del poder opresor y, por consiguiente, que han interrumpido el *continuum* de la historia en América Latina.

¹ “Théologie et temporalité: de Saint Paul à Walter Benjamin. Une réflexion autour de la rébellion des victimes”. Trad. de Chantal Lebossé Orduña. La versión en francés obtuvo el segundo lugar del Concurso Internacional de Ensayo *Tijdschrift voor Theologie Essay Competition 2015* organizado por la Fundación Edward Schillebeeckx y la revista Internacional de Teología *Tijdschrift voor Theologie*.

² Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2013, p. 19.

³ Dussel, Enrique. *Carta a los indignados*, La Jornada, México, 2011.

La epístola de San Pablo a los Romanos ha inspirado las reflexiones de filósofos contemporáneos. En este sentido, el concepto de “tiempo de la ruptura” (*Kairos*) permite comprender mejor otra temporalidad. Es por lo que es de particular interés comprender la ruptura en función de la temporalidad lineal – aquella de la modernidad capitalista – ésta resulta ineludible. Evidentemente, el contexto histórico y cultural que Walter Benjamin tenía como contexto era el ascenso del III Reich, Medianoche en el siglo, momento crucial en el cual el Anticristo reinaba con la complicidad de las democracias burguesas; y no obstante, las intuiciones benjaminas son de una impactante actualidad⁴. Si a cada generación es dada una débil fuerza mesiánica para volverse el Mesías de la historia, esta acumulación de fuerza mesiánica se concretiza cuando luchamos juntos.

Si la reflexión acerca de idolatría está presente en el Antiguo Testamento para destacar la importancia de la “trascendencia de Dios”, dicha reflexión no es menos aludida en el Nuevo Testamento. De esta manera se puede reconocer una cierta continuidad de temas tratados en la Teología de la liberación latino-americana, tales como la liberación del pueblo, el rechazo a la injusticia y el desprecio por los opresores. Sin embargo, es la figura de Jesucristo que altera no solamente la exégesis previamente realizada, si no aún más una cierta concepción de la historia: “El Acontecimiento de Cristo *es* el escándalo absoluto”⁵. Por esta misma razón, la referencia a San Pablo es necesaria. Sus epístolas y sus discursos dan cuenta del mensaje de universalidad que Pablo propagaba. Ahora bien, Pablo rechazaba la diferencia entre los judíos (‘*Am*’ el pueblo elegido de Dios y con el cual ha concluido un pacto ‘*berit*’) y los otros pueblos (no ser elegido de Dios se traduce en hebreo como ‘*goi*’ o ‘*goîm*’). Es por lo que Pablo aconsejaba desobedecer a la ley que separa a los judíos del no-judío. Además, en la epístola a los Romanos, Pablo denunció la decadencia de la Torá y la hipocresía del pueblo judío (Ro 2, 17-24).

“Tú dices que eres judío, y te basas en la ley de Moisés, y estás orgulloso de tu Dios. Conoces su voluntad, y la ley te enseña a escoger lo mejor. Estás convencido de que puedes guiar a los ciegos y alumbrar a los que andan en la oscuridad; de que

⁴ Löwy, Michael. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Presses Universitaires de France, París, 2007.

⁵ Žižek, Slavoj. *The Fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, Londres, 2001, p. 122.

puedes instruir a los ignorantes y orientar a los sencillos, ya que en la ley tienes la regla del conocimiento y de la verdad. Pues bien, si enseñas a otros, ¿por qué no te enseñas a ti mismo? Si predicas que no se debe robar, ¿por qué robas? Si dices que no se debe cometer adulterio, ¿por qué lo cometes? Si odias a los ídolos, ¿por qué robas las riquezas de sus templos? Te ufanas de la ley, pero deshonras a Dios porque la desobedeces. Con razón dice la Escritura: “Los paganos ofenden a Dios por culpa de ustedes” (Ro 2, 17-24)

No es pues extraño que durante su conferencia *San Pablo: pionero de la consciencia planetaria*, el historiador y teólogo belga Eduardo Hoornaert, fundador de la Comisión de Estudios de la historia de la Iglesia en América Latina, haya subrayado la importancia de san Pablo en la creación de un *ethos* global. En efecto, la preocupación de Pablo no era la Iglesia sino la casa (*oikos*) y la ciudad (*polis*), cuestión que hace de Pablo un pensador de lo económico y de lo político más que de lo eclesial⁶. Según Hoornaert, la semilla de un sueño universal fue plantada durante los intercambios comerciales que se efectuaron entre el período de entre 800 y 400 años antes de Jesucristo. Es en la misma época donde el monoteísmo comienza a ganar terreno en el imaginario de algunos pueblos. El caso de la diáspora judía a Antioquía, a Alejandría, a Roma y a Corintio expresa el proceso de esta apertura de espíritu a otras culturas. Los Judíos se dieron cuenta de que no eran tan diferentes a los paganos, caso contrario fue para los Judíos de Jerusalén que tuvieron dificultades para asimilarlo de esta manera. Es precisamente en esta coyuntura que el movimiento de Jesucristo surgió. Poco tiempo después de la crucifixión de éste y de la muerte de Esteban, y en razón de las amenazas de muerte que pesaban sobre sus discípulos, sus compañeros de lengua griega tuvieron que abandonar Jerusalén. Muchos de ellos se fueron en Antioquía de Siria (Hch 11, 19) donde se dedicaron a anunciar “las buenas noticias acerca de Jesús, el Señor” (Hch 11, 20). Bernabé fue entonces enviado a Antioquía para constatar este evento, allí entonces éste encuentra a Pablo, otrora Saulo.

⁶ “*São Paulo, pioneiro da consciência planetária*”. Conferencia dictada en el marco del III Simposio Internacional de Teología y Ciencias de la Religión, Universidad PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil, 6 de mayo de 2009. Dicha conferencia fue publicada en el libro *Diálogos Cruzados: religião, história e construção social* editado por el Prof. Mauro Passos, en 2011. Efectivamente, el contexto económico y político del Imperio Romano se estaba consolidando sobre una estructura de dominación esclavista y, por tanto, las epístolas son un llamado a la justicia política y económica universales.

Podemos observar que las intuiciones y los trabajos sobre el pensamiento de Pablo siguen siendo de actualidad. Incluso G. Agamben menciona que J. Taubes, quien había trabajado con Scholem, fue el único en sugerir una posible influencia de Pablo en Walter Benjamin⁷. El análisis del filósofo italiano sobre la *Epístola a los Romanos* es interesante ya que se centra en ciertos temas abiertos por Pablo, por ejemplo, en el sentido mesiánico de la epístola, en el sentido de la palabra *klétos* (*vocatus*) cuya diferencia entre uso (*usus*) y dominación (*dominium*) es crucial para comprender la organización de la comunidad mesiánica, el concepto de *aphorisménos* que remite a la Ley que separa los Judíos de los no-Judíos, ‘el ahora’ mesiánico y, por supuesto, el lazo entre la fe y la Ley. A partir de esta última consideración acerca del vínculo entre la fe y la ley, y apoyándose en Carl Schmitt, Agamben concluye que: “Si quisiéramos traducir la antítesis paulina al lenguaje del derecho moderno, podríamos decir que Pablo enfrenta la constitución contra el derecho positivo, o más exactamente, el plano del poder constituyente con el del derecho constituido (...). La escisión entre poder constituyente y poder constituido, que en nuestro tiempo se manifiesta con particular evidencia, tiene su fundamento teológico en la escisión paulina entre plano de la fe y de la ley (*nomos*), entre la fidelidad personal y la obligación positiva que de ella deriva”⁸.

Contrariamente a Alain Badiou, para quien “Pablo es un teórico antifilosófico de la universalidad”⁹, Agamben postula “la teoría del resto” como la interrupción de Aviso o la división de la división. No tendría entonces ningún caso hablar de universalismo entorno a Pablo. No obstante, para Büttgen, la “teoría del resto” apreciada por Agamben no defiende entonces en nada una interpretación universalista del apóstol, como aquella hecha por Badiou¹⁰. Por consiguiente, una excelente pista de reflexión es dada por Agamben, cuya herencia política actual reside en la noción del “resto” como pueblo. El pueblo de esta manera se convierte en el único sujeto político real.

⁷Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006, p. 141.

⁸Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006, p. 118.

⁹Badiou, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 2002, p. 116.

¹⁰Büttgen, P. « L'attente universelle et les voix du prêche », *Les études philosophiques*, 2002, n°. 60, p. 83-101

En cuanto a Alain Badiou, piensa que la contemporaneidad de Pablo reside en el hecho que la singularidad universalizable hace ruptura con la singularidad identitaria. A partir de la idea según: “Ya no importa el ser judío o griego, o esclavo o libre, hombre o mujer” (Gá 3, 28) Badiou sostiene que un proceso de verdad no puede inscribirse en lo identitario. “Puesto que si es cierto que toda verdad surge como singular, su singularidad es inmediatamente universalizable. La singularidad universalizable rompe necesariamente con la singularidad identitaria”¹¹ Respondiendo a la cuestión de las condiciones de una singularidad universal, Badiou declara que “se trata de hacer valer una singularidad universal a la vez en contra de las abstracciones establecidas (jurídicas, hoy entonces económicas), y contra la reivindicación comunitaria o particularista¹²”. Entonces, la singularidad universalizable se opone a las particularidades identitarias, éstas últimas fomentadas por una ideología culturalista y relativista que va de la mano con la dinámica del capitalismo.

Pablo representa aquel que parte del acontecimiento (Resurrección de Cristo) fundando un nuevo sujeto colectivo que supera las divisiones intestinas (antítesis circuncisión/prepucio). Por consiguiente, rompe tanto el discurso griego (la sabiduría) como el discurso judío (el signo). En este sentido, Pablo se distancia del “discurso del padre” para acercarse del “discurso del Hijo”. De esta manera, escribe que: “Declarar la no diferencia entre Judío y Griego establece la universalidad potencial del cristianismo; fundar el sujeto como división, y no como consolidación de una tradición, apropia el elemento subjetivo a esta universalidad, cancelando el particularismo predicativo de los sujetos culturales”¹³.

La relación con la ley permanecerá así pues en tensión, en el sentido en el cual la ley designa siempre una particularidad, luego una diferencia. Efectivamente, Pablo tenía conciencia del carácter particularista de la Ley. Sin embargo, su desconfianza hacia la ley no ha sido fundada en un deseo libertino sino más bien en la intuición de una fetichización de ésta. Para él, es a través de la fe que socavamos la ley estatal. Para Badiou todo el pensamiento paulino sostiene el universal y no la conformidad.

¹¹Badiou, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 2002, p. 12.

¹²Badiou, Alain, *Ibid.*, p. 14-15.

¹³Badiou, Alain, *Ibid.*, p. 61.

Slavoj Žižek, por su parte, nos presenta un Pablo organizador –en el sentido leninista del término– que se desinteresa de los actos de Jesús, de sus enseñanzas y de sus parábolas¹⁴. Lo que verdaderamente le interesa, es la defensa del *Acontecimiento*. La empresa de Pablo es entonces afín a la de Lenin, en el sentido en que ambas tienen un compromiso por la protección del Acontecimiento: “Cristo” para el primero y “la revolución de Octubre” para el segundo. Al respecto, Žižek menciona que la comunidad cristiana es “la nueva encarnación del pueblo elegido: los cristianos son los verdaderos “hijos de Abraham” y por lo tanto, es en esta “transustanciación paulina” que “la universalidad combatiente” se concretiza. De esta manera la principal lección de Pablo reside en el rompimiento frente a toda forma de comunitarismo ya que su universo ya no es aquél de una multiplicidad de grupos que quieren “encontrar su voz” y afirmar su identidad particular, su “modo de vida”, sino aquel de una colectividad luchadora arraigada en la referencia a un universalismo incondicional. Así pues observamos una prolongación de algunas ideas dadas por Badiou en su libro sobre *San Pablo*: la ruptura con toda forma de comunitarismo¹⁵, la búsqueda de una nueva figura militante o el tiempo del Acontecimiento¹⁶, por mencionar algunos ejemplos.

A pesar a las fabulosas ocurrencias, y apoyado sobre un léxico lacaniano, Žižek interpreta la “transgresión paulina” como una “superación del círculo de la Ley y de la transgresión por el Amor”. Sin embargo, Dussel reconoce el interés de dicho análisis, le reprocha a Žižek de omitir la distinción entre el *eros* (el deseo) y la *philia* (la amistad greco-romana), ambos incluidos en el marco de la Ley, y ‘*agapê*’ propio a la comunidad mesiánica. Esta última es concebida como el amor del prójimo como el ajeno, es decir como el amor por “servir”. Entonces se trata de una amistad en la Ley. De este modo, Pablo

¹⁴Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 18.

¹⁵“La dimensión clave del gesto de Pablo es su ruptura con cualquier forma de comunitarismo: su universo ya no es el de la multitud de grupos que quieren “encontrar su voz” y afirmar su identidad particular, su “estilo de vida”, sino el de una colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional”. Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 178.

¹⁶“En última instancia, el “tiempo mesiánico” representa la intrusión de la subjetividad irreductible en el proceso histórico “objetivo”; lo cual equivale a decir que, EN CUALQUIER MOMENTO, las cosas pueden tomar un giro mesiánico, el tiempo puede ponerse “denso”. Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 185.

nunca ha confundido el deseo del riego mesiánico con el de la transgresión de la Ley en sí¹⁷. En este sentido, la lectura Žižekiana de Pablo no puede ser considerada como seria¹⁸.

De esta manera, Pablo llama a la desobediencia. Pero ¿de qué desobediencia nos habla? ¿Cuál es su *leitmotiv*? Habiendo tratado las principales interpretaciones de los escritos de San Pablo establecidas por los filósofos contemporáneos, es necesario, analizar la asimilación que los liberacionistas latinoamericanos han hecho del mensaje de Pablo. Para ello, abordaremos la lectura de San Pablo realizada por Enrique Dussel.

Enrique Dussel recurre a sus conocimientos sobre el mundo semita para renovar la hermenéutica de San Pablo. Según él, Pablo parte de una antropología diferente de aquella reconocida habitualmente en la concepción greco-romana. Tanto para los semitas- como para Pablo, por supuesto- el ser humano no es un alma divina que ha caído en el cuerpo sino la carne (*basar*) o un cuerpo psíquico (*soma psykhilos*)¹⁹ en la cual cabe una subjetividad percibida como estando vivo. De esta manera Dussel destaca una contradicción antropológica. Por una parte, la concepción greco-romana que sostiene la inmortalidad del alma, y por otra parte, la concepción semita que propone una primera muerte (la del primer Adán) y que deja la carne viva (psíquica) pero sin salvación, sin promesa, sin redención. Esta carne establece una nueva alianza o un pacto (*berit*) en la que se produce un primer renacimiento (resurrección): el cuerpo espiritual (*soma psykhikós*). En este sentido, Dussel señala la importancia, oponiendo la noción del ser humano de las concepciones antropológicas, muestra que las epístolas son un momento inaudito y crítico del pensamiento semita frente al Imperio romano.

Sin embargo, notamos que la dimensión sociopolítica y económica permanece ausente de las interpretaciones hechas por Agamben, Badiou y Žižek, en el sentido en que éstas omiten que, poco después de la muerte de César (29 después de Jesucristo), el Imperio

¹⁷Dussel, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, Paulinas, México, 2011, p. 49

¹⁸Al respecto, véase nuestra entrevista con Enrique Dussel que fue publicada en nuestra obra *Las dudas de Dios: Teología de la liberación, Ecología y movimientos sociales*, Otramérica, Madrid, 2015. Dicha obra compila entrevistas tanto de teólogos (Leonardo Boff, Jung Mo Sung, João Batista Libanio, Frei Betto), filósofos (Enrique Dussel, Michael Löwy) como de protagonistas o especialistas de la Teología de la liberación.

¹⁹Dussel, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, Paulinas, México, 2011.

se estaba consolidando sobre el sistema esclavista. Así, la mayor parte de la población permanecía reducida a un estatus justificado por las leyes romanas (*lex*) que validaba dicha estructura de dominación. De este hecho, el mensaje paulino tenía como objetivo desobedecer la Ley y la Torá, dado a que éstas se habían vuelto autorreferenciales o, si preferimos, se habían fetichizado. De ahí que Pablo toma la vida como criterio de validez.

Además, es la cuestión de idolatría como proceso anclado al capitalismo que los teólogos de la liberación (como Franz Hinkelammert²⁰, Hugo Assmann²¹, Rubén Dri²²,

²⁰Hinkelammert, Franz. *The ideological weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Orbis, New York, 1986. Este libro representa un nuevo capítulo en la Teología de la liberación puesto que actualiza la teoría del fetichismo de Marx. Dentro de los temas tratados en dicha obra destacan: 1) la defensa de la vida concreta (incluidas las condiciones ambientales de su reproducción); 2) la denuncia del efecto de *inversión* en la producción mercantil, es decir, el proceso por el cual los objetos se convierten en sujetos (en apariencia) y los productores en cosas; 3) la superación de la concepción estrecha de superestructura, mostrando que la división del trabajo y las normas éticas se encuentra en una relación de implicación mutua; y 4) la insistencia en la *mala infinitud*, concepto hegeliano pertinente en el análisis marxista del fetichismo del dinero y la mercancía. Notamos pues que en este libro, Hinkelammert aborda la cuestión del desgaste de la corporalidad viviente como consecuencia de la lógica destructiva del capital. Esta idea es fundamental para el desarrollo ulterior de la concepción utópico-ecológica de los teólogos de la liberación.

²¹Assmann Hugo y Hinkelammert Franz. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989. Es con la población de este libro que el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) logra su proyecto de analizar el capitalismo no sólo como un sistema de apariencias fetichizadas sino también como una religión de la vida cotidiana. Estos autores siguen las huellas de la teología en el discurso económico con la finalidad de mostrar sus consecuencias en el medio social y ambiental. Para ellos, la economía es un tipo de teología secular que cuenta con sus apóstoles y sus propios teólogos. Así, investigando los principales postulados de la teoría económica liberal, incluyendo las nociones trascendentales como “la mano invisible”, “el equilibrio general” y “el mercado total”, estos pensadores subrayan el aspecto religioso escondido en el discurso económico de la apología del capitalismo. Así, Assmann y Hinkelammert conciben la lógica capitalista como proceso idolátrico. Esta economía produce consecuencias nefastas no solamente para el ser humano sino también para su medio ambiente ya que la lógica del beneficio y del lucro se convierten en el criterio formal de decisión. Por ello, estos teólogos retoman la crítica del fetichismo para analizar la lógica del capital, concebida ésta como una mística de la muerte. Dada su naturaleza y su funcionamiento, el capitalismo no puede ser ecológico.

²²Por su parte, Rubén Dri analizó las coincidencias y diferencias entre Marx y los profetas en torno a la relación entre ateísmo y fe. Mencionemos algunos puntos: 1) el análisis de Marx sobre la religión como realidad invertida es una contribución fundamental para la comprensión del fenómeno religioso y, en ese sentido, la religión es reamente el “opio del pueblo”; 2) Sin embargo, este fenómeno fue visto y denunciado por los profetas hebreos. Para evitar que el fetichismo no se amparara de las creencias del pueblo, ellos prohibieron la creación de estatuas o ídolos; 3) el análisis del fenómeno religioso en Marx no fue plenamente desarrollado. Marx no percibió su aspecto idolátrico puesto que para él, el fenómeno se limitaba a la noción de realidad invertida; 4) el ateísmo de Marx debería de ser calificado de anti-fetichismo o anti-idolatría porque su ateísmo percibía al fenómeno religioso como realidad invertida, eso que para los profetas era la idolatría.

Enrique Dussel²³ o Jung Mo Sung²⁴) intentan denunciar. A sus ojos, el capitalismo es más bien un sistema idolatra que un sistema ateo, de manera que todo sistema de opresión se caracteriza, en efecto, por la creación de dioses y de ídolos que sacralizan de vuelta ésta opresión²⁵. Notemos que en esta guerra de los dioses (*Kampf der Götter*) se encuentran valores diametralmente opuestos: de un lado, se sitúan aquellos centrados en la solidaridad, en la fraternidad y en la salvación de la comunidad: por otro lado, los valores de un sistema que destruye al hombre, a los vínculos sociales y al medio ambiente, pregonando, entre otras cosas, la acumulación *per se*, la competencia sin descanso y el egoísmo individual. No es una casualidad si Ernst Bloch, ya en 1921, refiriéndose a la “divinización luteriana del Estado y de la fe burguesa de Calvino, hablaba de los elementos de una ‘religión nueva’, aquella del “capitalismo, entendido como religión y como iglesia de Mammón”²⁶. Esta intuición del capitalismo como religión (incluyendo sus elementos idolatras) fue también efectuada por Walter Benjamin. Leyendo el Thomas Münzer de su amigo Ernst Bloch, Benjamin muestra que el capitalismo no es simplemente una formación condicionada por la religión- como lo propone Weber- “sino que es él mismo esencialmente un fenómeno religioso”²⁷.

Dri, Rubén. « Fétichisme, foi et idolâtrie chez Marx et les prophètes hébreux » in *Utopie. Théologie de la libération, Philosophie de l'émancipation* (actas del Congreso *Marx international*), coll. « Actuel Marx Confrontation », PUF, mayo 1996, p. 33-51.

²³Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino, 1993. Dussel, por su parte, también constató que el recurso de los símbolos bíblicos es una constante en la obra de Marx. Según Dussel, existe en Marx una forma de demonología. Para presentar la lógica sacrificial del sistema capitalista, el autor de *El Capital* se apoyó sobre imágenes como la de Mammón, Baal y Moloch. Así, estos teólogos (Hinkelammert, Assmann, Dri, Mo Sung y Dussel) consideran importante el análisis del fetichismo -como proceso de abstracción social- que mina la vida concreta y consolida la dominación.

²⁴Míguez, Nestor; Rieger, Joerg; Sung, Jung Mo. *Para além do espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*, Paulinas, São Paulo, 2012.

²⁵Assmann Hugo y Hinkelammert Franz. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, Vozes.

²⁶Bloch, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Trad. Jorge Deike, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, p. 139.

²⁷Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 105.

A

***Jetztzeit* y el estado de rebelión**

Para Enrique Dussel, a lo largo de la modernidad euro-centrada, el pensamiento político ha propuesto, sobre todo después de la conquista de América Latina (XVI siglo), una definición del poder como dominación²⁸. Sin embargo, una verdadera Filosofía política de la Liberación necesita no solamente de perspectivas contra-hegemónicas sino también de nociones *positivas* del poder político. Desde su origen, la Modernidad se constituyó por una parte sobre una afirmación euro-centrada del Occidente, y por otra sobre una exclusión de dos componentes: aquella del indígena vencido y la del negro subyugado²⁹. Es así que el “yo conquisto” del Español sobre el indígena es el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, al “yo pienso” *teórico-cartesiano*. Efectivamente, la conquista de América Latina será un pilar del discurso moderno político (La Controversia de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda³⁰ y Bartolomé de las Casas era efectivamente “la inversión” de la teoría de derecho ¿cómo, pues, justificar de manera racional la destrucción de pueblos que no habían jamás agredido a los pueblos occidentales?) que va de la mano de la colonialidad del poder³¹. “Esta inversión” juega un papel similar, en la filosofía moderna liberal, de aquel de la riqueza en la economía política burguesa ya analizada por Marx. Ahora bien, si la teoría del fetichismo fue utilizada por éste pensador alemán para revelar el “carácter místico de la mercancía”, por su parte, Dussel, la emplea para criticar el sentido opresor de la política.

Es a partir de San Pablo y de los escritos de Walter Benjamin que Dussel va a formular el concepto de *estado de rebelión*. La exégesis realizada por Dussel con respecto a

²⁸ Dussel, Enrique. *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México, 2007, p. 13.

²⁹ Dussel, Enrique. *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007, p. 186.

³⁰ Para Walter Benjamin, Bartolomé de las Casas era el “defensor heroico de una posición desesperada”, mientras que Ginés de Sepúlveda “representaba el teórico de la razón de Estado (*Der Theoretiker der Staatsraison*). Benjamin, Walter. *Romanticisme et critique de la civilisation*, Payot, Paris, 2010, p. 129.

³¹ La *colonialidad del poder* es una noción propuesta por el sociólogo Aníbal Quijano para referir el patrón de dominación/explotación global anclado en el sistema-mundo moderno y capitalista. A partir de la Conquista de las Américas, una nueva relación de poder se configuró no sólo en el plano social y político sino también en el nivel epistémico. Es interesante hacer mención que en el proceso de conquista y colonización los indígenas nunca han dejado de luchar. Quijano, Aníbal. “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, in Briceño y Sonntag (dir.). *Pueblo, época y desarrollo. La sociología de América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas, 1998, p. 139-155.

las ideas paulinas muestra que la crítica de Pablo sobre la Ley Romana (esta última como fundamento de la justicia fetichizada) permite introducir una nueva concepción del tiempo. Por lo tanto, con la finalidad de establecer un *nuevo consenso* del pueblo como fundamento de la legitimación de un nuevo régimen, Pablo ofrece un “tiempo de ruptura” (*Kairos*). Las epístolas de Pablo deben ser colocadas en el contexto económico y político del Imperio Romano, sobre la estructura del esclavo subyugado de una gran parte de la población. Según Dussel, en este caso, las Epístolas son completamente una respuesta a ese clamor por la justicia política y universal, es decir, un llamado al restablecimiento de la justicia que ha sido corrompida por Ley (Ro 8, 18-23).

Observamos que el “Tiempo-Ahora” hace referencia a los sufrimientos padecidos por los oprimidos, expresado en los sufrimientos y que “esperando el momento de ser adoptados como hijos Dios, con lo cual serán liberados nuestros cuerpos” (Ro 8, 23). En otras palabras, es el tiempo de la opresión. Sin embargo, cuando la *comunidad mesiánica* irrumpe en la historia, este tiempo de la opresión es cuestionado por “el tiempo de la ruptura”. Es el momento cuando “esos hijos de Dios” son salvados, el instante de la Redención mesiánica³². Se trata, según Dussel, del periodo en el que la gente abandona el “tiempo cotidiano de la Ley”, se enfrenta a esta Ley fetichizada que justifica la opresión. Esta erupción explosiva o “el tiempo de la ruptura” (*kairos*), a partir de la exterioridad del sistema, expresa el momento mesiánico, el tiempo del peligro: “En este *tiempo* del peligro – escribe Dussel– Miguel Hidalgo y Costilla, un miembro integrado del clero criollo, y todo un *pueblo*, se transformarán en los libertadores de México. Es el *tiempo* de los G. Washington, Mao Tse-Tung o Evo Morales. Es el momento en el que Miguel Hidalgo tocó la campana de su Iglesia, no para anunciar una celebración litúrgica acostumbrada (*khrónos* colonial), sino para convocar un ejército para luchar contra los opresores españoles en ese *Tiempo-Ahora* (*kairós*) abandona la vida cotidiana, y se trasciende en *otro* horizonte: es el

³² La Redención (*Tikkoun*, en hebreo) querida por Gershom Scholem, Ernst Bloch o Walter Benjamin significa “el fin catastrófico del orden histórico y el establecimiento de un mundo completamente nuevo”. Cfr. Löwy, Michael. *Rédemption et Utopie*, Editions du Sandre, Paris, 2009, p. 83-84.

tiempo mesiánico (que pensó secularmente W. Benjamin), en torno al cual se deben construir las categorías más originales de una política crítica, de liberación”³³.

En esta fase, es inevitable preguntarse acerca de las diferentes concepciones del tiempo que están presentes en los movimientos revolucionarios de la historia. En otras palabras, cómo la crítica del tiempo homogéneo y vacío (tesis XIII *Sobre el Concepto de historia*) es el fundamento necesario en los procesos de emancipación. ¿Acaso “el tiempo de la ruptura” paulino tiene algo en común con “el tiempo actual” o “Tiempo-Ahora” apreciado por Walter Benjamin (*Jetztzeit*)?

Es posible que un exégeta de Pablo como fue el caso de Jacob Taubes no comparta esta lectura a contracorriente “del tiempo de la ruptura” paulino. Además, cabe hacer mención que él no estaba de acuerdo con la interpretación realizada por Walter Benjamin y Ernst Bloch sobre la figura de Paulo³⁴, sin embargo, el ejercicio hermenéutico es inagotable. Es por ello que intentaremos de forjar el lazo entre el tiempo mesiánico y el “tiempo del *Pachakuti*” con la finalidad de comprender los movimientos de aspectos emancipadores de América Latina. Esos movimientos no se limitan sólo a rechazar el capitalismo, sino que también intentan combatir a la *colonialidad del poder*, ésta última siendo un elemento constituyente de la modernidad hegemónica.

Es hasta el siglo XX, observa Giorgio Agamben, que Paul se convirtió en algo legible, a través del marxismo mesiánico de Walter Benjamin. Por otra parte, Jacob Taubes, en su obra *La Teología política de Pablo*, notó un paralelismo entre el capítulo 8 de la *Carta a los Romanos* y el *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin. Según Taubes, encontramos un eco de *Carta los Romanos* en la siguiente frase de Benjamin: “es el mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de

³³ Dussel, Enrique. *Pablo de Tarso en la Filosofía política actual y otros ensayos*, San Pablo, México, 2012, p. 31-32.

³⁴ “La tonalidad mística de su marxismo [el de Benjamin y el de Bloch] no me gusta porque, aunque comprendo y respeto las coordenadas marxistas dentro de las que no hay espacio para la experiencia religiosa. La crítica de la ideología destruye toda substancia religiosa. Comprendo muy bien el proyecto de Ernst Bloch y de Walter Benjamin: a un nivel de trivialización, se está repitiendo en la izquierda católica y protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana. Pero a pesar de cuanto esfuerzo espiritual hacen Ernst Bloch y Walter Benjamin en los terrenos del concepto y la imagen, siguen quedando un hiato que no puede superarse marxistamente”. Taubes, Jacob. *La Théologie politique de Paul*, Seuil, Paris, 1999, p. 163

que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo (...) Por ello, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por ello, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta (*Ziel*). En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta sino que es final (*Ende*)”³⁵. Por supuesto, Walter Benjamin se diferencia de Paul a través de la idea de autonomía de eso que se denomina “lo profano”³⁶.

Con respecto al *Jetztzeit* o “Tiempo-Ahora” como interrupción mesiánica de los acontecimientos, es decir como un acto de revuelta que debilita al tiempo homogéneo y vacío, las tesis XIV y XVIII *Sobre el Concepto de historia* testimonian de los destellos – escondidos, cierto, pero siempre presentes– concentradas en los movimientos revolucionarios o de emancipación. Evidentemente, ese “tiempo actual” o “Tiempo-Ahora” se inicia, a partir de la tradición de los oprimidos, como si fuera un “salto del tigre hacia el pasado”. No es fortuito si para Michael Löwy el levantamiento Espartaquista (*Spartakusaufstand*) de enero de 1919 o el alzamiento zapatista de 1994 en México nos permiten entender, cada uno a su manera, las ideas de Walter Benjamin³⁷.

Por otra parte, el filósofo Stefan Gandler señala que “Marx todavía no pudo desarrollar esta crítica, en su época, con la misma radicalidad con la cual la desarrolla Benjamin, pero en su crítica al concepto de valor, desarrollado por la economía política, está ya implícito el germen para esa crítica. En pensamiento burgués, que en la física acepta por fin –con ciertas excepciones– la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales (...). Porque, como demostró Marx, la economía capitalista se basa necesariamente sobre el concepto del *tiempo* como algo lineal e inmutable. Esta concepción es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma

³⁵Cfr. Benjamin, Walter. « Fragment théologique-politique », in *Mythe et violence*, Denoël, Paris, 1971, p. 149.

³⁶“Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento”. Benjamin, Walter. « Fragment théologique-politique », in *Mythe et violence*, Denoël, Paris, 1971, p. 149.

³⁷Löwy, Michael. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 110 et 118

económica existente hoy en día prácticamente sobre toda la tierra, para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos”³⁸. Esta noción de tiempo en la ideología burguesa será puesta en cuestión por Walter Benjamin para refutar la noción de progreso³⁹.

En su libro *Rédemption et Utopie*, Michael Löwy ya había puesto en evidencia el carácter revolucionario de la concepción romántica en el mesianismo histórico de Ernst Bloch y de Walter Benjamin en la que la puesta en cuestión de la filosofía del progreso no es un tema más sino precisamente la característica principal de esta visión del mundo donde la percepción *cualitativa* y *no-evolucionista* del tiempo histórico es una ruptura con dicha filosofía del progreso y con el culto positivista del desarrollo científico y técnico⁴⁰. Por esta misma razón, la crítica radical de esta *modernidad realmente existe* realizada por Walter Benjamin, y también por Ernst Bloch, nos permite, por un lado, comprender la potencialidad de los movimientos de emancipación y, por el otro, jalar la palanca de alarma de la catástrofe ecológica. Es en ese sentido que la referencia a los movimientos de emancipación –incluyendo sus concepciones sobre la naturaleza– tienden a iluminar una perspectiva ecológica y política sobre la importancia de la crítica benjaminiana. Al respecto, Michael Löwy sugiere que:

“La única esperanza hay que depositarla en los movimientos sociales reales; entre estos, uno de los más importantes actualmente es el de las comunidades indígenas, particularmente en América Latina. Tras el fracaso de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el clima, en Copenhague, en 2010 tuvo lugar en Cochabamba, Bolivia, la Conferencia Internacional de los Pueblos contra el cambio climático y por defensa de la Pachamama, la Madre Tierra. Fue convocada por Evo Morales, que se solidarizó con las protestas callejeras de la capital danesa. Las resoluciones adoptadas por Cochabamba responden, casi literalmente, al argumento de Benjamin acerca del tratamiento criminal de la civilización occidental capitalista hacia la

³⁸Gandler, Stefan, “Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?” in Echeverría, Bolívar. *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era, México, 2005, p.46. Véase también, Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, Siglo XXI, México, 2009, p. 38.

³⁹“Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso, sino lo que ya está dado en todo caso”. Retomamos la traducción propuesta por Bolívar Echeverría y que figura como epígrafe en uno de los capítulos de su libro *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2010.

⁴⁰ Löwy, Michael. *Rédemption et Utopie*, Editions du Sandre, Paris, 2009, p. 249-254

naturaleza. A ejemplo de las comunidades tradicionales, todos nosotros debemos cuidarla como una 'madre generosa'"⁴¹.

Como se sabe, estas preocupaciones románticas hacia la naturaleza, las encontramos en Walter Benjamin en las referencias la tierra generosa⁴² o a la Madre-Tierra⁴³. Esta preocupación aparece de manera clara en la tesis XI *Sobre el Concepto de la Historia*:

“Esta concepción del marxismo vulgar (aquella del socialista alemán Josef Dietzgen), sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal como se le entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan de un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar no sea más salada y que los animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo esto habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento *esa* naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, 'está gratis ahí'"⁴⁴.

⁴¹ Löwy, Michael. *Ecosocialismo: La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, Trad. Maysi Veuthey, p. 91-92.

⁴²“Si algún día la sociedad, impulsada por la necesidad y la avidez, llegase a un grado tal de degeneración que no pudiera recibir los dones de la naturaleza sin recurrir a la depredación, que arrancara los frutos aún verdes para colocarlos ventajosamente en el mercado y tuviera que vaciar cada fuente sólo para hartarse, ese día su tierra empobrecerá y el campo dará malas cosechas”. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allende Salazar. Cfr. Benjamin, Walter. *Sens Unique*, Maurice Nadeau, Paris, 1988, p. 161.

⁴³Cfr. Benjamin, Walter. *Sens Unique*, Maurice Nadeau, Paris, 1988, p. 218 y 228.

⁴⁴Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2013, p. 26-27. Para Michael Löwy, la última parte de esta tesis XI no es solamente una crítica radical contra la explotación capitalista de la naturaleza sino además una crítica a un determinado socialismo “científico” que concibe a la naturaleza como un objeto de dominación y de explotación ilimitado. Cfr. Löwy, Michael. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 88-89.

Como vemos, estas preocupaciones pre-ecológicas propias a la corriente romántica revolucionaria encuentra en Walter Benjamin un representante, un profeta del siglo XXI.

B

El Mesías en armas

A lo largo de la historia de América Latina, se han dado interrupciones mesiánicas, momentos de la *Jetztzeit* en el que los pueblos han abandonado el tiempo de la dominación para dirigirse hacia el “Tiempo-Ahora”. Desde las batallas llevadas a cabo por Xicohténcatl y su ejército en 1519 contra los invasores españoles hasta el alzamiento zapatista en 1994, pasando por las guerras de Independencia y, por supuesto, por la Guerra de Canudos en el siglo XIX⁴⁵, por dar solo algunos ejemplos, esas interrupciones mesiánicas han visto la luz del día cual si fueran un relámpago en la historia⁴⁶.

Para el teólogo brasileño Luiz Alexandre Rossi, Canudos representó una verdadera ruptura con la noción clásica del mesianismo porque éste movimiento estaba consciente de sus limitaciones. Generalmente, estamos acostumbrados a vincular la noción de “Mesías” con aquella de “victoria”. No obstante, este vínculo, lejos de ayudar a las luchas de liberación, consolida la dominación. Efectivamente, si la utopía no es un privilegio de los grupos dominados entonces los poderosos, que poseen también ellos sus propias utopías, serán los representantes en la tierra del Mesías. Pues si “Mesías” y “victoria” van de la mano, la *utopía abstracta* –para utilizar la bella expresión formulada por E. Bloch– los grupos dominantes representarían a la verdadera utopía. En cambio, Rossi propone separar esas dos nociones y remplazar la noción de “victoria” por la “solidaridad con respecto a los oprimidos” como criterio para definir al Mesías. Así pues, la población de Canudos disponía de un cierto realismo histórico con relación a las posibilidades de concretización

⁴⁵Dentro de los movimientos milenaristas en Brasil, Canudos (1893-1897) en el estado de Bahia es en el imaginario la expresión de un catolicismo popular. Construyendo su *ciudad santa*, los adeptos de Antônio Conselheiro construyeron 5 200 hogares para dedicar su vida a la expiación de sus pecados y faltas cometidas. De hecho, entre los adeptos de Conselheiro se encontraban los *cangaceiros* (bandidos del noreste brasileño) que ayudaron en la defensa de Canudos durante las cuatro expediciones enviadas por el gobierno con la finalidad de aplastar al movimiento.

⁴⁶Benjamin, Walter. *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, Cerf, Paris, 2002, p. 478-479

de sus expectativas, incluso de sus *sueños despiertos*⁴⁷. En ese sentido, hay que concebir al Mesías antes como aquél que se solidariza con la víctimas que como aquél que es el vencedor.

Hacia el fin del siglo XIX, presenciamos a otro episodio que debilita el *continuum* de la historia de América Latina. En concreto, fue el levantamiento indígena dirigido por Pablo Zarate conocido como “El terrible Wilka” en tierras bolivianas. Acompañado por su ejército, compuesto por indígenas aymaras y quechuas, el general Zarate Wilka peleó contra el poder opresor –moderno y colonial- con la finalidad de liberar a los pueblos subyugados, para exigir una participación de los quechuas y de los aymaras en el gobierno y además para recuperar las tierras comunales. Sin embargo, en lo que respecta a este movimiento, la visión del mundo resulta de sumo interés puesto que expresa el conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reunió a los miembros de un grupo y los opuso a los otros grupos en el cual la concepción del tiempo juega un papel crucial. El tiempo del “Pachakuti”⁴⁸ como “tiempo de la ruptura” con el tiempo lineal de la modernidad en la lucha de Zarate Wilka representa pues, un tiempo de la negación de los mitos, de los dioses, del calendario de los relatos y de las utopías de la modernidad⁴⁹.

Es necesario tomar en consideración la religiosidad de los pueblos quechuas y aymaras en la que la *Pachamama* (Tierra-madre), diosa de la cultura pre-inca Tiwanaku, es concebida como un ser vivo. Una de las razones que permitió la reunión a la armada de Zarate Wilka se encuentra ciertamente en esta concepción del tiempo; en otras palabras, el “tiempo del Pachakuti” es un *verdadera chispa*, retomando las palabras de Walter Benjamin de la *Jetztzeit*. Este relámpago interrumpió el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad –el infierno del cual nos hablaba Walter Benjamin – en Latinoamérica.

Aquí, realmente pasamos de un ejemplo concreto de emancipación (los indígenas aymaras y quechuas sublevándose contra una opresión) a una concepción de la

⁴⁷Rossi, Luiz A. *Messianismo e modernidade : repensando o messianismo a partir das victimas*, Paulos, São Paulo, 2002, p. 133.

⁴⁸ “*Pacha*=tiempo-espacio; *kuti*=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación”. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012, p. 52.

⁴⁹Bautista, Juan José. *Hacia la descolonización de la ciencia social*, Rincón Ediciones, La Paz, 2012, p. 139-141.

temporalidad alternativa (el tiempo del *Pachakuti*) según en la cual la naturaleza no es un objeto sino más bien un sujeto, en el cual “ajayu”⁵⁰ como elemento utópico-político que da forma a una racionalidad alternativa llamada *Suma Qamana* (la vida en plenitud, según la cosmogonía aymara). Esta *Suma Qamana* es cercana a la noción Buen vivir apreciada por los movimientos indígenas de América Latina del siglo XXI.

El 12 de octubre de 1992, la tesis XV *Sobre el Concepto de la historia* de Benjamin que habla sobre “los tiros contra los relojes”, marca un hito nuevamente cuando diez mil indígenas (de los cuales sabremos más tarde que la mayoría se convertirían en miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN) se manifiestan en San Cristóbal de Las Casas en el Estado mexicano de Chiapas en contra de la celebración del quingentésimo aniversario de la conquista. Así, demoliendo la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, los indígenas recordaron los 500 años de la resistencia. El movimiento neozapatista representa perfectamente la capacidad de aprender de las generaciones pasadas, sus experiencias y sus tradiciones. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) realizó ese “salto del tigre hacia el pasado” del cual habla Benjamin. Durante la vigilia del año nuevo 1994, en el sureste mexicano, un grupo de indígenas, con el rostro cubierto por un pasamontañas y armados con fusiles rústicos, desafiaba al gobierno y al ejército del país. Ellos reclamaban la tierra, el trabajo, un techo, los alimentos, la salud, la educación, la libertad, la independencia, la democracia y la justicia por las cincuenta y seis etnias del país. Desde su irrupción, el EZLN mostró un estilo poco convencional tanto a nivel discursivo como político. Su discurso es innovador porque desentierra los lugares comunes del jargón político. Además, la importancia de la palabra en la lucha nos envía a la recuperación de la memoria. Por ejemplo, la noción de “mandar obedeciendo” no es solamente una práctica de resistencia alimentada por la tradición de las comunidades indígenas, sino también una fusión entre política y ética que se opone a la filosofía política burguesa.

⁵⁰ Esta palabra de origen aymara se podría traducir como espíritu. Sin embargo, este vocablo también puede tener una connotación de fuerza o de voluntad en la que se hace referencia a la fuerza de los antepasados, de los lagos, de las estrellas y, por supuesto, de la Pachamama. En la concepción andina, sin este *ajayu* los seres humanos se encontrarían privados de sentido.

Con respecto al elemento ético en el discurso y la práctica del movimiento zapatista, cabe recordar el famoso episodio de la captura por el EZLN del general Absalón Castellanos Domínguez (militar y gobernador del Estado de Chiapas de 1982 a 1988) en su propiedad “El Momon”. Después de un juicio popular, realizado por el tribunal militar zapatista, éste no fue condenado a muerte sino a “vivir hasta el último de sus días en la vergüenza de haber recibido el perdón y la generosidad de aquellos a los que ha por mucho tiempo humillado, secuestrado, despojado, robado, y asesinado”⁵¹. Esta manera de concebir la justicia muestra la probidad y la estatura moral del movimiento zapatista y lo distingue de cualquier otro tipo de movimiento revolucionario. En términos benjaminianos sostenemos pues que la *violencia divina* del movimiento zapatista es aún más violenta y radical que aquella de numerosos grupos terroristas o fundamentalistas. Es la *violencia divina* que se opone a la violencia estructural.

El grito de ¡Ya basta! del EZLN fue “el tiempo de la ruptura” concebido por San Pablo o la *Jetztzeit* benjaminiana de los oprimidos, de los vencidos de la historia. Ese grito recuerda aquel del pueblo de Israel (Éxodo 2, 23-24; 3, 7-9), en el sentido en el cual la opresión vivida y padecida por los judíos es escuchada por Dios. Realizando un ejercicio hermenéutico, podemos identificar el sufrimiento de los pueblos indígenas en el curso de *la larga noche de los quinientos años* con la del relato del Éxodo. Por supuesto, el componente religioso (mesianismo, utopía, línea de creencia, etc.) no está exento tanto las epístolas como en los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Al respecto, nos gustaría evocar un fragmento de un cuento leído durante el *Festival mundial de la Digna rabia* llevado a cabo en enero de 2009 en la ciudad de San Cristóbal titulado “El viejo Antonio cuenta...” en el que podemos observar tanto el elemento religioso como la *Jetztzeit* propuesta por Walter Benjamin:

“Decían los más viejos de nuestros viejos, nuestros sabedores más anteriores, que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, parecía que lo habían hecho sin orden alguno. Que nomás habían ido aventando los pedazos hechos ónde quiera. Que el mundo creado no era uno, sino que eran muchos y muy otros cada uno. O sea que, como dicen ustedes, había muchas geografías. Y cuentan nuestros sabedores que entonces se reunieron los tiempos, que sea el pasado, el presente y el futuro, y fueron

⁵¹ Muñoz Ramírez, Gloria. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, Rebeldía-La Jornada, México, 2005.

a protestarlos a los dioses. “Así nomás no se puede. Que sea que no podemos hacer nuestro trabajo con ese desmadre de mundos que hay. Quiere que va a haber uno solo, para que los tiempos podamos caminar nuestro paso por un solo camino.” Así dijeron los tiempos éstos. Entonces los dioses lo escucharon lo que dijeron el pasado, el presente y el futuro y dijeron: “Ta bueno, ahí lo vamos a ver” (...). Entonces los dioses más primeros les explicaron que iba a llegar el tiempo en que el Mandón iba a querer dominar todo el mundo y esclavizar todo lo que el mundo tenía, que iba a destruir y a matar. Que mucha y grande era la fuerza del Mandón y que en el mundo no iba a haber entonces una fuerza igual. Que la única forma de resistir y de luchar contra el Mandón era siendo muchos y diferentes, para que así el Mandón no agarra el modo de uno nomás y los derrota a todos. Que los dioses entendían que era mucha chinga para los tiempos el hacerse muchos y diferentes para hacer su trabajo y su paso en cada uno de los mundos que el mundo tenía, pero que ni modos, que así había llegado. Y les dijeron que entonces no iba a haber un tiempo parejo para todos los mundos que había en el mundo, sino que iba a haber muchos tiempos. O sea que, como dicen ustedes, muchos calendarios. Y los dioses más primeros les dijeron a los tiempos: va a haber en cada uno de esos muchos mundos que forman el mundo unos o unas, según, que van a saber leer la mapa y los calendarios. Y que va a llegar el tiempo en que el pasado, el presente y el futuro se van a juntar y entonces ya todos los mundos lo van a derrotar al Mandón”⁵².

Desde nuestro punto de vista, la estructura narrativa de los versículos de la Biblia (Éxodo 2, 23-24; 3, 7-9) tiene una semejanza a aquel del cuento leído por el subcomandante Marcos porque hay un interpelación a Dios apelando a la liberación de los padecimientos⁵³. Es a partir de las víctimas que este grito se hace escuchar. En el mismo tenor, la unión de los tiempos para derrocar al *Mandón* (que también podría ser llamado el Anticristo⁵⁴) es el símbolo de la *Jetztzeit*, es decir, el tiempo mesiánico.

En su obra inacabada *Das Passagen Werk*, Walter Benjamin interpretó la modernidad como “la época del infierno”. Efectivamente, para Benjamin, la época

⁵²Sub-comandante insurgente Marcos. “El viejo Antonio”, 5 de enero de 2009, México.

⁵³Este padecimiento por supuesto es material. Para Enrique Dussel, esta temática de la liberación (*lehatsilô*) es constante en la tradición judeocristiana. De hecho fue una temática importante en la Escuela de Tubinga, momento esencial en la gnosis hegeliana (*Befreiung*). Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonaje y liberación (1492-1992)*, Mundo-Negro/Esquila Misional, Madrid, 1992, p. 363

⁵⁴Como lo mencionó Michael Löwy, Benjamin liga la figura del Anticristo con la del III Reich. Esta imagen fue retomada por Benjamin de su amigo, el teólogo protestante y socialista revolucionario, el suizo Fritz Lieb. Huelga decir que para Lieb -como para Walter Benjamin- la resistencia contra el fascismo se hace amparado de las armas. Löwy, Michael. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 54

moderna, situada en una temporalidad vacía, estaba definida con respecto al mercado y a la lógica del capital. La razón instrumental es un arma para la dominación de los pueblos y es también una herramienta de explotación de la naturaleza. Hoy, esta razón instrumental no es sólo un instrumento del capital sino también una dictadura. El capitalismo como religión es, tal vez la más feroz, la más implacable e irracional y que no consiente ningún tipo de redención, amenaza seriamente la destrucción de la Humanidad y del Planeta. Sin embargo, la visión profética de Benjamin abre las posibilidades de lucha, de los momentos de resistencia, de los destellos de esperanza y de rebelión: es la *débil fuerza mesiánica* de las víctimas.

Bibliografía

Libros:

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006.

—Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.

Assmann Hugo y Hinkelammert Franz, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989.

Badiou, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 2002.

Bautista, Juan José, *Hacia la descolonización de la ciencia social*, Rincón Ediciones, La Paz, 2012.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2013, p. 19.

— *Romanticisme et critique de la civilisation*, Payot, Paris, 2010.

— *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, Cerf, Paris, 2002.

— *Sens Unique*, Maurice Nadeau, Paris, 1988.

— *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2013.

la filosofía política actual y otros ensayos, Paulinas, México, 2011.

Bloch, Ernst, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Trad. Jorge Deike, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.

- Dussel, Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, Paulinas, México, 2011.
- *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino, 1993.
- *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México, 2007.
- *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007.
- *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo-Negro/Esquila Misional, Madrid, 1992.
- Echeverría, Bolívar, *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era, México, 2005.
- *Vuelta de Siglo*, Era, México, 2010.
- Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, Siglo XXI, México, 2009.
- Hinkelammert, Franz, *The ideological weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Orbis, New York, 1986.
- Löwy, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Presses Universitaires de France, París, 2007.
- *Rédemption et Utopie*, Editions du Sandre, Paris, 2009.
- *Ecosocialismo: La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Martínez Andrade, Luis, *Las dudas de Dios: Teología de la liberación, Ecología y movimientos sociales*, Otramérica, Madrid, 2015.
- Míguez, Nestor; Rieger, Joerg; Sung, Jung Mo. *Para além do espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*, Paulinas, São Paulo, 2012.
- Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, Rebeldía-La Jornada, México, 2005.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012.
- Rossi, Luiz A., *Messianismo e modernidade : repensando o messianismo a partir das vítimas*, Paulos, São Paulo, 2002.
- Taubes, Jacob, *La Théologie politique de Paul*, Seuil, Paris, 1999.
- Žižek, Slavoj, *The Fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, Londres, 2001.

—*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Artículos:

Benjamin, Walter. « Fragment théologique-politique », in *Mythe et violence*, Denoël, Paris, 1971.

Büttgen, P. « L'attente universelle et les voix du prêche », *Les études philosophiques*, 2002, n°. 60, p. 83-101

Dussel, Enrique, *Carta a los indignados*, La Jornada, México, 2011.

Quijano, Aníbal. “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, in Briceño y Sonntag (dir.). *Pueblo, época y desarrollo. La sociología de América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas, 1998, p. 139-155.

Sub-comandante insurgente Marcos. “El viejo Antonio”, 5 de enero de 2009, México.

Otros documentos:

“*São Paulo, pioneiro da consciência planetária*”. Conferencia dictada en el marco del III Simposio Internacional de Teología y Ciencias de la Religión, Universidad PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil, 6 de mayo de 2009. Dicha conferencia fue publicada en el libro *Diálogos Cruzados: religião, história e construção social* editado por el Prof. Mauro Passos, en 2011.

Dri, Rubén. « Fétichisme, foi et idolâtrie chez Marx et les prophètes hébreux » in *Utopie. Théologie de la libération, Philosophie de l'émancipation* (actas del Congreso *Marx international*), coll. « Actuel Marx Confrontation », PUF, mayo 1996, p. 33-55.

3. México: fin de régimen, procesos de ampliación democrática y zonas de insubordinación social*

Por Israel Covarrubias

En años recientes diversas formas de reproducción política en el ámbito local mexicano han funcionado como “respuesta” o “contra cara” a la situación de inseguridad y de pérdida institucional de la potestad territorial por parte del orden estatal en algunas zonas del país. La especificidad que manifiestan es la disolución de la relación binaria legal *versus* ilegal para dar cuenta de las expresiones anti-institucionales. De hecho, estas experiencias están articuladas totalmente con el fenómeno de la delincuencia organizada, al grado de que han tejido una serie de poderes de derecho legítimos difuminados con una serie de poderes no institucionales en el ámbito regional y particularmente municipal (el fenómeno de las guardias de autodefensa es uno de sus muchos síntomas). Así pues, desde una perspectiva de teoría política, el capítulo desarrollará una serie de alegatos sobre algunos de los desafíos que esta situación ha producido en el interior del proceso de ampliación democrática en nuestro país, con especial atención a los casos de Morelos, Tamaulipas y Michoacán.

Sobre algunas formas de (in)subordinación institucional

En México, uno de los mayores desafíos que se han desarrollado en el interior del proceso de democratización y en los debates que le han acompañado durante los últimos tres lustros es aquel que tiene su punto de articulación en el *trastocamiento* de los espacios institucionales “tradicionales” de la política. Este cambio se expresa con mayor fuerza como un entredicho en el proceso de operativización de las relaciones de mando y obediencia en aquello que llamaré el campo “bajo” de la democracia mexicana (prácticas sociales); espacio donde ciertos fenómenos contrarios al orden jurídico-político se han anidado y en los cuales la delincuencia organizada aparece como la expresión “más acabada” de ese proceso de insubordinación institucional. En particular, asistimos a una

* El presente documento forma parte de la investigación que desarrollo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) a través del proyecto “Delincuencia organizada, descentramiento del poder y controversias en ciertas formas de (des)organización social en México”.

transformación de las fronteras que el orden jurídico-político imponía como prerequisite para la organización de la vida en sociedad, pues lo que se ha desarticulado es precisamente una parte del reconocimiento social hacia la autoridad emanada del orden estatal, sin que venga acompañado con la sustitución de nuevas modalidades de organización de la autoridad y de las bases sociales de la obediencia.¹

Lo que ha importado esta situación es el desplazamiento de las fuentes convencionales de producción de legitimidad y obediencia. Para usar una fórmula sintética, todavía en la actualidad esas fuentes son enarboladas por las instituciones de seguridad pública, por los actores estatales, y también por los actores público-políticos (por ejemplo, los partidos políticos) en la semántica del “uso legítimo de la violencia” por parte del Estado hacia todos aquellos actores que transgreden sistemática y racionalmente las reglas generales de la reproducción política. Sin embargo, las diferentes estrategias de los gobiernos federales, estatales, incluso municipales, no han tenido los resultados esperados. Sobre todo porque se enfrentan a un complejo entramado que conjuga una serie de poderes de derecho legítimos difuminados a lo largo del territorio nacional con una serie de poderes no institucionales en el ámbito regional y particularmente municipal,² donde son palpables las profundas deficiencias institucionales en las formas de organización de la vida social en estados como Michoacán, Tamaulipas, Morelos (que son los estados sobre los cuales llamaremos rápidamente la atención en este capítulo), aunque es evidente que no son procesos exclusivos de estas regiones.

En la primera parte del actual sexenio encabezado por el presidente Enrique Peña Nieto, los problemas de insubordinación política se han intensificado en estados como Jalisco y sobre todo Guerrero.³ Por ejemplo, en este último, además del escándalo nacional e internacional que supuso la desaparición de 43 estudiantes normalistas, y que se mantiene

¹ Cfr., Buscaglia, Edgardo, *Vacíos de poder en México. Cómo combatir la delincuencia organizada*, Debate, Ciudad de México, 2014; véase también Waldmann, Peter, *El narcotráfico en México. Una escalada de violencia anómica*, Documento de trabajo núm. 3, Instituto de Ciencias del Gobierno y Desarrollo Estratégico-BUAP, Puebla, 2012.

² Astorga, Luis, “México: de la seguridad autoritaria a la inseguridad en la transición democrática”, en Juan Gabriel Tokatlian (comp.), *Drogas y prohibición. Una vieja guerra, un nuevo debate*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, pp. 355 y ss.

³ Un análisis nacional se encuentra en González Rodríguez, Sergio, *Campo de guerra*, Anagrama, Ciudad de México, 2014 (este texto le valió a su autor ganar el premio de ensayo Anagrama 2014). Sobre el caso particular de Guerrero, véase además González Rodríguez, Sergio, *Los 43 de Iguala. México: verdad y reto de los estudiantes desaparecidos*, Anagrama, Ciudad de México, 2015.

como un expediente abierto, en una investigación reciente se indica que la desaparición es una constante, y en particular en la zona donde sucedieron las desapariciones de los estudiantes:

[...] en Guerrero, entre Iguala, Cocula y Taxco, se ha ubicado un “corredor” de desapariciones de personas y fosas clandestinas que muestra que la barbarie de Ayotzinapa está lejos de ser excepcional. En 2010, en un respiradero de la mina La Concha, en Taxco, se hallaron 55 cuerpos. En mayo del mismo año, un grupo de militares detuvieron y desaparecieron a 6 personas: en mayo de 2013, 14 personas fueron secuestradas por hombres armados y se localizaron 33 osamentas enterradas; en julio del mismo año se llevaron por la fuerza a otras 17 personas; en febrero de 2014 se hallaron 17 cuerpos, en abril 7 osamentas y en mayo 9; en el cementerio municipal de Iguala fueron enterradas 76 personas no identificadas y 4 restos óseos entre 2013 y 2014, periodo que corresponde a la presidencia municipal de Abarca, a quien las autoridades señalan como presunto responsable de la desaparición de los 43.⁴

De tal modo, se puede sugerir que en términos politológicos nos enfrentamos a modalidades inéditas de organización de la vida en sociedad mexicana, y con ello también estamos obligados a desplazar de su centralidad a las clásicas interrogantes acerca del lugar que ocupan la autoridad y la justificación del poder político en los tres órdenes de gobierno y del orden estatal mexicano. En este sentido, en vez de preguntar *quién* se vuelve (y *cómo* lo hace) detentador legítimo de la autoridad en el terreno de los actores políticos, más bien habría que cuestionar si la autoridad sirve (y *para qué* sirve) en una coyuntura histórica donde su eficiencia y ejercicio no tienen relación exclusiva con la capacidad de formación de consenso.⁵ Ahora bien, si nos ubicamos desde una perspectiva sociológica, y que lejos

⁴ González Rodríguez, *Los 43...*, op. cit., pp. 54-55.

⁵ Piénsese en la dinámica de la acción institucional (principalmente del gobierno local) en el segundo semestre de 2013 en la Ciudad de México a través de los cuerpos policiacos (en conjunto policía local y federal) frente a las acciones de protesta y confrontación pública de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) como efecto de la reforma educativa federal, que culminaron en el desalojo el 13 de septiembre de 2013 del plantón que la CNTE mantenían en la plancha del Zócalo capitalino, así como la espiral reactiva por parte del cuerpo de granaderos de la ciudad frente a las diversas movilizaciones que llevaron a enfrentamientos con los llamados “anarquistas” (infiltrados o no) y estudiantes que no necesariamente pertenecían al espacio de los agentes radicales, entre principios de agosto y que tiene su “coronación” el 2 de octubre de ese año. Sobre algunos aspectos de este acontecimiento, sobre todo de sus “controversias” en el campo de la opinión pública y la monopolización del universo interpretativo acerca del Estado de derecho y el

de contradecir o “rivalizar” con esta primera posición contribuye a una elaboración más fina del campo de inteligibilidad que nos interesa explorar, se puede también preguntar sociológicamente por qué la penetración de ciertas formas organizativas “no convencionales” anidadas o nucleadas a través de diversos conjuntos de prácticas sociales han podido expandirse al tiempo que se alejan de los factores, las prácticas y los supuestos “normativos” de la reproducción institucional, y cuyo efecto es la debilidad de las instituciones para contrarrestar el impacto que las formas de organización “no convencionales” han generado. Es probable que la conjunción de ambas perspectivas nos ayuden a entender el “detenimiento” en la reproducción del poder político en ciertas zonas del Estado mexicano.

Sobre la debilidad manifiesta del Estado mexicano en el contexto político reciente se afirma principalmente a través de los medios de comunicación que “falla” a causa del incremento de la visibilidad del crimen organizado y de la (in)eficacia del sistema nacional de seguridad pública para subordinarlo. Sin embargo, con referencia al control territorial de la violencia, cabe anteponer la cuestión de por qué suponemos que el Estado *falta* (es decir, ¿por qué de algún modo *siempre* se tiene la idea o *imagen* de que el orden estatal en México falta?) para comprender en términos *espaciales* en qué medida *realmente* falla. Entonces, la disyuntiva parece ser entre aquella acepción que pone en una orilla el argumento de que en México nos encontramos frente a un problema “convencional” del orden estatal, pues el Estado siempre se encuentra en tensión continua con los poderes *de hecho* y con el crimen; o bien, en la otra orilla, que es la que resulta pertinente desde el punto de vista empírico, se sugeriría que estamos frente a un proceso de radicalización de tres espacios de contradicción que pueden ser descritos del siguiente modo: 1) una serie de fenómenos de subversión al orden jurídico, cuyo impacto supone la formación del proceso “parapolítico” de “soberanización” de lo criminal que termina por desarrollar ciertos “autonomismos sub-estatales”;⁶ 2) diversas expresiones de fenómenos degenerativos,

momento antijurídico de la protesta, me permito sugerir Covarrubias, Israel, “Crónica de un verano. Dispositivos y pasajes de la protesta en la Ciudad de México”, *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*, núm. 1, 2015, pp. 7-25.

⁶ Aquí, sigo el señalamiento de Robert Cribb con relación a la parapolítica y la soberanía de lo criminal. Dice el autor: “parapolítica [...] es el estudio de la soberanía de lo criminal, [pero también] de los criminales que se comportan como soberanos y de los soberanos que se comportan como criminales de manera sistemática”. Cribb, Robert, “Introduction: Parapolitics, Shadow

propios de nuestro régimen político, como es el caso de la corrupción; y 3) múltiples micro-experiencias contrarias al “orden general” que se despliega como límite social de lo prohibido, resultado de las percepciones institucionales y de los dispositivos de generación de sanciones y excepciones que vienen de lejos en términos históricos, ya que son identificables con el fenómeno general de fin de régimen que tuvo lugar con la quiebra de política no democrática, tan característica de la estabilidad y el desarrollo político de México hasta los años ochenta del siglo pasado.⁷

En síntesis, el proceso de democratización mexicano expresa una serie de síntomas de subversión institucional vinculables a un eclipse de la “legalidad” democrática que intentó acompañar precisamente el fenómeno del cambio político, y en paralelo mantiene un incremento de transgresiones al orden jurídico-político que pretende activar y desarrollar nuevos “lugares” (no es necesario que sean espaciales) para la reproducción de la política. Las tres direcciones que apenas se han delineado, son su manifestación histórica reciente.

El desafío del Estado en México. Dos hipótesis

El problema que se presenta en México es el de una doble conjunción de subversiones al orden jurídico-político de su Estado: por un lado, una serie de transgresiones por parte de diversos agentes sociales y estatales que vienen de las décadas anteriores a la democratización y, por la otra, una serie de transgresiones que aparecen como efecto perverso del fenómeno de la democratización.

Así, la hipótesis general que trabajaremos en esta sede desde una perspectiva de teoría política sostiene que si el fenómeno general de la delincuencia (des)organizada se ha

Governance and Criminal Sovereignty”, en Eric Wilson (ed.), *Government of the Shadows. Parapolitics and Criminal Sovereignty*, Pluto Press, Londres, 2009, p. 8.

⁷ Algunas investigaciones sociológicas e históricas que trabajan y explican algunas fases de estas tres direcciones de subversión institucional en México son Lomnitz, Claudio (coord.), *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México, 2000; Astorga, Luis, *El siglo de las drogas. El narcotráfico, del Porfiriato al nuevo milenio*, Plaza & Janés, Ciudad de México, 2005; Niblo, Stephen R., *México en los cuarenta. Modernidad y corrupción*, Océano, Ciudad de México, 2008; Ramírez Sánchez, P. X. (2011), *La guerra, la ley y la moral. Procesos de construcción del orden político en México 1857-1929*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta/Conacyt, Ciudad de México, 2011. He discutido algunos aspectos de las tres dimensiones en algunos trabajos previos. Me permito sugerir Covarrubias, Israel, *El drama de México. Sujeto, ley y democracia*, BUAP, Puebla, 2012, y Covarrubias, Israel, “Corrupción y formas desviadas de la política democrática en México. Un análisis de su pasado reciente”, *Metapolítica*, vol. 16, núm. 78, julio-septiembre, 2012, pp. 64-81.

vuelto erosivo de las relaciones sociales de nuestro país, sobre todo en aquellas ciudades y estados donde tiene una presencia cotidiana de enorme visibilidad que lleva los límites de los espacios de la política más allá de las antinomias clásicas territoriales de la legalidad *versus* la ilegalidad, este hecho histórico puede ser la palanca analítica que identifique al crimen (des)organizado no como un poder “paralelo” al Estado y las instituciones públicas. Al contrario, el gobierno y su organización son parte fundamental de la estructuración de este nuevo espacio, pues es más una consecuencia no esperada del proceso de descentramiento del poder político que se desarrolló con el aumento de la competencia (pluralismo) y la alternancia (dispersión del poder) a lo largo del país en el tránsito de los años noventa del siglo pasado a la primera década de este siglo.

Una segunda hipótesis que complementa a la anterior, sugiere decir que el *genus* autoritario perdió su capacidad de control *desde* lo nacional (“de arriba hacia abajo”) y permitió el paso a un proceso político de “consolidación” democrática donde el *genus* democrático tiene que luchar con los “fantasmas” y los “enemigos” que la centralidad autoritaria dejó irresueltos, pero además agregándole los enemigos que el descentramiento de lo nacional produjo y desarrolló en los primeros años de la etapa post-alternancia bajo la modalidad del fenómeno totalmente atípico para cualquier proceso de consolidación,⁸ y que en el caso de la democratización mexicana está basado en una serie de fenómenos contrarios al orden social que trastocan el espacio tradicional de la política mexicana. En este sentido, Carlos Antonio Flores Pérez sugiere que en la democratización mexicana opera un cambio en el proceso de gestión de riesgos y distribución de responsabilidades que pasa de una modalidad “centralizado-descendiente-incremental”, a un espacio de contracción “atomizado-multidireccionado-incremental”.⁹

Espacio político, transgresiones y democracia. Una lectura teórica

Ahora bien, dos observaciones son necesarias. La primera es que los fenómenos contrarios al orden jurídico-político tienen en la *regla transgredida* su umbral de comienzo. Por ello, es necesaria la utilización de algunos criterios de identificación de esos fenómenos subversivos al Estado, ya que sin operación *discriminante* casi cualquier efecto social

⁸ Astorga, “México: de la seguridad autoritaria...”, *op. cit.*, p. 355.

⁹ Véase Flores Pérez, Carlos Antonio, *El Estado en crisis: crimen organizado y política. Desafíos para la consolidación democrática*, CIESAS, Ciudad de México, 2009, pp. 139 y ss.

podría ser juzgado como *ilegal*, y por extensión parte de los fenómenos que transgreden la regla: por ejemplo, la criminalidad difusa y/o organizada, la violencia política y/o reivindicativa, la conflictividad identificable con la protesta social, etcétera.

Luego entonces, el criterio que se utilizará en este capítulo sugiere que la identificación no sólo tiene que ver con la *regla transgredida* (entendiendo a la regla transgredida como el sistema de “monopolización” de legalidades: leyes, códigos, actas institucionales, reglamentos), sino además con las *reglas de la transgresión* que en ocasiones nacen cuando el universo de las interpretaciones del sistema formal de reglas comienza a desmonopolizarse y terminan por funcionar más como sistemas de complementación de sentido a las reglas transgredidas y menos como puros sucedáneos a ellas.

La segunda observación es que el espacio de la llamada “baja” política democrática es donde tienen lugar las conexiones y disonancias entre los agentes sociales y el poder público-político, así como las relaciones conflictivas e inmanentes entre las percepciones y las interpretaciones de los ciudadanos sobre el mundo político que, por su parte, les aparece como trascendental en la lógica de la producción de sentido y en la estructuración de la vida en común. Por ello, es un espacio arbitrario, contingente y *polémico* donde es posible el llamado reconocimiento de la política. En cambio, la “alta” política es aquel espacio institucional donde aparece con fuerza la acción del universo de las mediaciones políticas (gobiernos e instituciones públicas, agencias de seguridad, formas de intermediación, etcétera).

Si pensamos la baja y la alta política como espacios de fluidez social, esto es, espacios políticos de intercambio, enganchamiento y confrontación cuando aparecen los desacoplamientos entre ambos, lo que subyace es preguntarse por el papel que juegan las interpretaciones en estas secuencias, sobre todo para el caso que nos interesa analizar a través de la individuación de algunas subversiones topográficas y topológicas recientes al Estado mexicano. De hecho, las manifestaciones que se pueden observar en ciertas zonas “de alerta” en nuestro país corresponden a los *inicios* de las manifestaciones más penetrantes de lo que llamaré la *involución del sentido* (decrecimiento) en la vida democrática mexicana. Es obvio que esta aseveración general no comporta una pura especulación alejada de su realidad política e histórica. Antes bien, parte de sus raíces

históricas para poder inferir que los comienzos de esta situación están caracterizados por la relevancia inédita del papel que juegan las interpretaciones en la creación, aceptación y legitimación de las instituciones públicas y de la autoridad.¹⁰

Por su parte, la noción de cambio del espacio de la política lleva hacia el *locus* desde donde se ejerce el poder y la autoridad, además operativiza el proceso que permite organizadamente a lo largo del territorio alcanzar las sedes reales del mismo (por ejemplo, por medio de los procesos electorales). Este fenómeno no agota las posibilidades de la política para que pueda ocurrir por afuera de las esferas institucionales del poder y la autoridad. Así pues, si la política no se reduce a ese espacio clásico de intercambio de los intereses agregados, entonces es posible pensar que también incide en un nivel distinto, caracterizado por su impronta social donde aparece la posibilidad de que la democracia pueda enraizarse en su nivel cultural, incluso biográfico,¹¹ ya que es resultado de las formas “bajas” de organización y producción del tejido social. Estas formas bajas se manifiestan en emplazamientos, *hostilidades* y defectos que siempre están presentes en cualquier forma de aproximación entre sujetos, obviamente suponiendo que los sujetos desean por infinidad de razones aproximarse unos con otros. O bien, de sus reversos. Es decir, corroborando que hay una insuficiencia inherente a todo contrato social para neutralizar el conflicto entre los

¹⁰ Las interpretaciones son una búsqueda continua de sentidos siempre nuevos al mundo material que es simbolizado por medio del lenguaje. Al respecto, Norbert Lechner sugiere que: “La constitución de los sujetos es un proceso fundamentalmente ideológico, porque la realidad social es ambigua. No sabría explicar esa ambigüedad. Presumo que toda producción material es, a la vez, una producción de significados; pero esos sentidos intrínsecos a las prácticas sociales no son unívocos. No es un asunto de opacidad-transparencia ni, por lo tanto, de acumular conocimiento para ‘saber exactamente lo que pasa’. La ambigüedad de la realidad social se sustrae a un conocimiento exacto (o aproximativamente exacto), requiere *interpretación*. La interpretación, intersección de concepto y metáfora, es un acto creativo; tiene lugar una ‘construcción social de la realidad’, en el sentido de que ‘la realidad’ es, a la vez, una objetivación material y simbólica de la actividad humana”. Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, en Lechner, Norbert, *Obras II. ¿Qué significa hacer política?*, FCE/FLACSO, Ciudad de México, 2013, p. 294.

¹¹ En este sentido no deja de ser instructiva la experiencia alemana a partir del periodo de entreguerras y después en los primeros lustros posteriores a la segunda posguerra del siglo pasado, cuando en una situación generalizada de desazón y de sentimientos encontrados por el lugar que ocuparon los alemanes en la guerra, la democracia termina por volverse la “apuesta” central en el espacio político inmediato y sobre todo mediato, incluso a pesar de que no dejaba de ser concebida como causa y efecto precisamente de la guerra. Y ello fue posible gracias a la “reconversión” del pasado reciente y por el proceso de intensificación de una educación para la democracia. Véase Castaldo, Antonino, y Di Sotto, Nicoletta, “Germania: le eredità del nazismo nella Bundesrepublika”, en Grilli di Cortona, Pietro y Lanza, Orazio (coords.), *Tra vecchio e nuovo regime. Il peso del passato nella costruzione della democrazia*, Il Mulino, Boloña, 2011, p. 81.

sujetos y entre éstos frente a las instituciones, con lo que se vuelve necesario observar las formas cotidianas de subversión, reversibilidad y acatamiento del poder y la ley en algunos de sus dispositivos más evidentes (ley escrita) y que por ello son los más disputables.

Como se adelantó, más que seguir la reproducción del campo semántico, histórico y político del Estado fallido, lo que ponen en evidencia casos como Michoacán y Tamaulipas es la creación y agudización de lo que Tunander define como la acción de la forma dual en las estructuras de seguridad,¹² donde al uso ofensivo de los aparatos de seguridad del Estado (ejércitos y policías) aparece también el uso defensivo de los aparatos de seguridad (las guardias de autodefensa cubrían este espectro) de determinados grupos sociales frente a otros grupos sociales y también contra el Estado. Pero además aparece su reversibilidad: el ejército y las policías pueden actuar ofensivamente contra un determinado grupo social para producir una defensiva que asegure intereses que no necesariamente corresponden con los del Estado y con aquellos del gobierno a nivel estatal y municipal, aunque también aparece el desarrollo de formas desviadas de actuación criminal que coinciden con ciertos intereses institucionales a nivel municipal y estatal pero no a nivel federal (como es el mando único de la policía en el estado de Morelos bajo la actual administración del gobernador Graco Ramírez). En fin, la serie de combinaciones es amplia y sigue necesitando un análisis pormenorizado desde una perspectiva *micro-política*.

Además se desarrolla una situación análoga con los grupos sociales que el Estado identifica como grupos de la delincuencia organizada: actúan ofensivamente para detener la violencia legítima del Estado a través de la defensa de su campo de acción desde el punto de vista territorial (*topográfico*) y no tanto desde su constitución *topológica* —que es el “espacio” donde están sedimentados los objetivos y medios para conseguirlos y que pueden compartir, tanto este espacio diferencial como el objetivo, con otros grupos criminales— a través de manifestaciones claras de una política semejante a la lógica suicida del terrorismo (a título de ejemplo, recordemos el ataque del 15 de septiembre de 2008 en Morelia, Michoacán), usadas como respuesta a la exigibilidad por parte de los cuerpos armados del

¹² Tunander, Ola, “Democratic State v.s. Deep State: Approaching the Dual State of the West”, en Wilson, *Government of the Shadows...*, *op. cit.*, p. 64.

Estado (que también están en posición de usar la política del terrorismo) respecto a determinados intereses discrepantes y simplemente irreconciliables.¹³

En medio de todo esto, aparecen los ciudadanos que no se identifican y que no participan con alguna de las partes en conflicto, son un “tercero ausente”, y son quienes padecen los efectos que generan las disputas, sobre todo con relación a las expresiones de violencia y sobre las cuales está soportada la reacción estatal contra la delincuencia organizada, pues es en nombre de este tercero que se aplica el ejercicio legítimo de la violencia.¹⁴

En fin, en esta área ambigua y amplia de conflictividad se tendrían que incorporar en las categorías de análisis de los niveles de subversión al orden estatal mexicano las evidencias empíricas de las controversias que surgen entre el territorio y la vida en sociedad, ya que en muchos casos el núcleo del conflicto (y que depende de la capacidad de litigar en la topografía regional con los recursos que abrevan precisamente de la topología de las criminalidades) está relacionado con valores y estructuras no negociables desde un punto de vista político y jurídico, al grado de que es posible la corroboración de que los sujetos las considerarán como elementos intrínsecos a su identidad y certezas ontológicas (familia, amigos, trabajo, madre lengua, tradiciones, sistemas de creencias). Es probable que la manera de volver a las guardias de autodefensa en ciertos casos donde la propia legislación local lo ha permitido en diversos momentos históricos en policías rurales o comunitarios, sea una clave explicativa de un tipo de autodefensa que depone las armas para armarse inmediatamente bajo el reconocimiento del Estado mexicano y de los gobiernos estatales, no del fenómeno global que ha tenido lugar en ciertas regiones del país desde finales de la administración federal pasada.¹⁵

¹³ No es fortuito el hecho de que sean los delitos alrededor del terrorismo los que más atención han exigido a las instituciones del Estado mexicano en los cambios de contenido de la *Ley Federal contra la Delincuencia Organizada* en los últimos años.

¹⁴ Astorga, Luis, “Seis reflexiones sobre un drama nacional”, *Le Monde Diplomatique* (México), núm. 1, septiembre, p. 7. Sobre el lugar del “tercero ausente” con relación a la legitimación del uso de la violencia, véase también Covarrubias, “Crónica...”, *op. cit.*

¹⁵ Grillo, Ioan, “Autodefensas ¿héroes o villanos”, *Letras libres*, año XVI, núm. 185, mayo, 2014, pp. 14-19.

Breve caracterización de tres casos relevantes: Morelos, Tamaulipas y Michoacán

El fenómeno apenas descrito logra conectarse con la “alta” política democrática través de la forma particular en que el pluralismo —intrínseco al incremento de la democratización mexicana— comenzó a sedimentarse en el espacio “tradicional” de la política mexicana mediante ciclos de conflictividad por reproducción social (pérdida de estatus, exigencia de nuevas condiciones materiales, defensa de condiciones a causa de reformas al trabajo, la educación, la salud, etcétera) que devinieron en conflictividades en el campo de las mediaciones políticas. Pensemos en los conflictos postelectorales de 2006 y 2012, donde la utilización del proceso clásico de la democracia en vez de ser fuente de certeza política y social se vuelve una constante fuente de querrela, ya que termina por sobrepasar sus límites institucionales y legales, lo que corrobora su *redundante insuficiencia*, desplazando los diferendos —que son el factor clave de la democracia— hacia formas no institucionales, aunado al hecho de que las dinámicas recientes en México encuentran su vertebración en las *prácticas* institucionales que las nombran, conforman y que inciden con fuerza en el andamiaje institucional, con sus consecuencias en el ámbito de la estructuración de la vida en sociedad. Por eso, no tendríamos que perder de vista la poca relevancia “macro” de la especificidad de los partidos políticos (que son un eje fundamental de lo que estamos llamando “alta” política), principalmente el Partido de la Revolución Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), en su tarea de “guardianes” de las dinámicas sociales que intensifican el conflicto. Contrario a ello, hay que atender de diverso modo el papel que juegan los partidos en los distintos cambios regionales del poder (alternancia de “ida”, “de ida y vuelta”, “doble” o “continuidad”) con el incremento de las formas topológicas de la delincuencia organizada.

Un caso evidente es el estado de Morelos, dada su condición de doble alternancia: primero del PRI hacia el PAN en el año 2000, después de que el estado estuvo gobernado ininterrumpidamente desde 1930 por figuras políticas, primero del Partido Nacional Revolucionario (PNR), después a través del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y luego por medio del PRI, y después del PAN que tuvo en Sergio Estrada Cajigal (2000-2006) y Marco Adame Castillo (2006-2012) a sus dos gobernadores, para terminar en el PRD, a partir de 2012, con un gobierno encabezado por Graco Ramírez. Los datos del Sistema Nacional de Seguridad Pública sobre incidencia delictiva en Morelos son

relevantes: entre 2012 y 2013 aparece una reducción en la tasa de homicidios dolosos, ya que pasa de 862 a 597, quizá como efecto del cambio de poderes en el estado, y el cierre de la administración federal encabezada por el entonces presidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012). Sin embargo, en el mismo periodo tenemos un incremento en la tasa de secuestros que va de 92 secuestros en 2012 a 150 en 2013, mientras que la tasa de extorsión se mueve de 260 en 2012 a 400 en 2013.¹⁶ Sin duda, nos encontramos frente a un fenómeno politológicamente definible como de *trade-off*, es decir, de pérdida de una parte relevante en la implementación de una política pública en contra de la delincuencia organizada, en aras del decrecimiento, en este particular caso del homicidio doloso, con mucha probabilidad vinculado a ciertas actividades relacionadas con el tráfico de drogas ilícitas y sus epifenómenos.

En cambio, en otros casos la constante de “hegemonía” del priismo a nivel estatal es la clave fundamental para explicar el incremento o control de la delincuencia en su nivel topográfico, como lo indica el caso de Tamaulipas, donde en 2012 se le abrió un proceso judicial al ex gobernador Tomas Yarrington (1999-2004) por presuntos vínculos con la delincuencia organizada, aunado al hecho de que esta región manifestó a lo largo del sexenio del presidente Calderón un desencuentro institucional entre las políticas de confrontación adoptadas por el gobierno federal panista y la colaboración, participación y recepción de estas medidas por parte de los gobiernos estatales priistas.¹⁷ Durante el sexenio del presidente Calderón, Tamaulipas expresó un incremento en los fenómenos del homicidio doloso, el secuestro y la extorsión, fenómenos estrechamente vinculados con la delincuencia organizada,¹⁸ lo que corrobora parte del desencuentro, más aún cuando se observa el decrecimiento de las cifras para el primer año (2013) de la administración de Enrique Peña Nieto con relación a la tasa de homicidios (Cuadro 1).

¹⁶ Sistema Nacional de Seguridad Pública, *Cifras de incidencia delictiva 1997-2014*, Secretaría de Gobernación-Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública-Centro Nacional de Información-Corte informativo, Ciudad de México, mayo, 2014.

¹⁷ Alvarado Álvarez, Ignacio, “Tamaulipas: alianza entre el poder formal y el crimen. Una historia de narcopolítica”, *El Universal*, sección Nación, 17 de junio, pp. 16-17.

¹⁸ Obviamente el homicidio doloso es una categoría que esconde una serie de procesos y fenómenos que no son de exclusiva competencia de la delincuencia organizada.

CUADRO 1. INCIDENCIA DELICTIVA EN TAMAULIPAS (2006-2013)

Año	Homicidio doloso	Secuestro	Extorsión	Robo de vehículo con violencia	Robo de vehículo sin violencia
2006	346	17	23	0	5,274
2007	265	20	55	0	5,418
2008	308	21	88	0	5822
2009	288	52	103	468	5369
2010	721	47	107	2301	8596
2011	855	129	157	3746	7102
2012	1016	123	154	3227	5740
2013	555	211	255	2546	3594

Fuente: Sistema Nacional de Seguridad Pública, *op. cit.*

Una pregunta que se desprende es: ¿por qué el diseño e implementación de una estrategia nacional de combate a la criminalidad organizada no redujo la incidencia delictiva a nivel topográfico, es decir, a nivel de gobiernos estatales si era superior por mucho en número e instrumentos? Quizá la respuesta pueda seguir la dirección de la sentencia clásica de Daniel Cosío Villegas,¹⁹ cuando decía que los enemigos del sistema político mexicano estaban adentro no afuera de él, lo que sugeriría que es un efecto no esperado de la continuidad de la herencia política y económica local. Al respecto, Sánchez Munguía refiere que:

[...] el estado [Tamaulipas] paso a ser un territorio política y socialmente dominado por el poder corporativo de las organizaciones gremiales de distintos sectores, lo mismo del sindicato petrolero, que de los alijadores en el puerto de Tampico, o de los profesores del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Pero también a nivel local, en cada municipio de importancia económica, el esquema operaba en la misma lógica de organización del poder social y político.

[...] a dicha sectorialización no escaparon los empresarios locales, los cuales a cambio de su adhesión al pacto corporativo mantuvieron el control de las principales instituciones locales, incluidos el municipio y el acceso a posiciones dentro de la estructura burocrática federal presente en el control fronterizo, aunque por lo general se trataba de controles compartidos con los demás socios del pacto corporativo, los cuales tenían posiciones aseguradas en la estructura del poder local.

En este marco de arreglos, la ilegalidad y la informalidad sólo pueden ser entendidas como actividades toleradas o promovidas por los propios actores de la

¹⁹ Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano. Las posibilidades del cambio*, Joaquín Mortiz, Ciudad de México, 1982, p. 50.

trama corporativa. De hecho, la informalidad no fue un problema mayor en la ciudad [se refiere a Matamoros], porque los mismos sindicatos se encargaron de cuidar que nada sucediera al margen del control que esas organizaciones ejercieron o ejercen aún en ciertos sectores de actividad económica.²⁰

Pero además es explicable porque se asiste a un desplazamiento topológico general del contrapoder frente a la estrategia federal del sexenio pasado que dice:

El debilitamiento de la “domesticación de la violencia” que supone el buen funcionamiento del Estado de derecho [...] trajo aparejado como contrapartida en el tiempo —como cabía esperarse de una estrategia que no fuera integral— el desarrollo de una masa crítica de comportamiento violento y de organizaciones especialistas en violencia. Estas organizaciones, conforme se han ido atacando las bases financieras y logísticas del narcotráfico, se han ido desplazando a otros mercados delictivos más rentables y menos riesgosos, tales como las amenazas, los sobornos, los secuestros y las extorsiones, las cuáles asolan la vida cotidiana de las personas en ciudades como Monterrey, Morelia y Acapulco y en entidades federativas como Nuevo León, Michoacán, Veracruz y Tamaulipas.²¹

Por su parte, el caso de Michoacán en la primera década de este siglo es indicativo de una alternancia de ida y vuelta con situaciones de subversión institucional alta, pues ahí aparece un fenómeno de alternancia en 2002, cuando el PRI por primera vez pierde la gubernatura del estado que mantuvo en su poder desde los años veinte del siglo pasado (en particular, desde 1928, cuando fue gobernador del estado el general Lázaro Cárdenas del Río), y comienza el incremento de la competencia y la expansión del pluralismo en la “alta” pero también en la “baja” política, encabezada por el nieto del general Cárdenas, Lázaro Cárdenas Batel (2002-2008), al que le siguió Leonel Godoy Rangel (2008-2012), donde ambos ganarían la gubernatura con candidaturas de coalición lideradas por el PRD. A este contexto, también hay que incluir el papel jugado por el PAN en Michoacán en los mismos años, que se mantuvo como segunda fuerza del estado bajo los gobiernos perredistas, y que

²⁰ Sánchez Munguía, Vicente, “La transgresión como costumbre. Una mirada a la cultura de la legalidad en Matamoros”, en Zárate Ruiz, Arturo (coord.), *Matamoros violento. La ilegalidad en su cultura y la debilidad en sus instituciones*, tomo II, El Colegio de la Frontera Norte, Guadalajara, 2014, pp. 53-54.

²¹ Sarsfield, Rodolfo, “*A Tale of Two Cities*. La guerra y la paz en México y Estados Unidos”, en Ocampo Alcántar, Rigoberto, Covarrubias, Israel y Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (coords.), *Estado, seguridad pública y criminalidades. Debates recientes*, Universidad Autónoma de Sinaloa-Publicaciones Cruz O, Ciudad de México, 2013, pp. 234-235.

logrará sobresalir en las elecciones estatales de noviembre de 2011, cuando la candidatura del partido recayó en la hermana de Calderón Hinojosa, Luisa María Calderón Hinojosa, quién no ganó la gubernatura pero sí logró mantener su lugar como segunda fuerza del estado, ya que en el proceso electoral de 2011 ganó la gubernatura por un breve periodo el priista Fausto Vallejo Figueroa (2012-2013), que después al excusarse del cargo por problemas de salud permitió la llegada de Jesús Reyna García —detenido y sujetado a investigación en 2014 por el gobierno federal por presumibles vínculos con la asociación criminal de los “Caballeros Templarios”— como gobernador interino (2013), y luego regresaría para terminar por renunciar definitivamente a la gubernatura en 2014. En medio de este escenario, el PRD terminó como tercera fuerza, en gran medida por los errores institucionales de las administraciones de Cárdenas Batel y sobre todo la de Godoy Rangel en una lógica de permisibilidad-enfrentamiento hacia la delincuencia organizada, en particular en las confrontaciones de la llamada “Familia michoacana” (antecedora directa de los “Caballeros Templarios”), nacida en 2004 en la zona de Tierra Caliente que comprende una serie de municipios que constituyen un corredor que conecta a Michoacán con los estados de Guerrero y Jalisco.²² Por ejemplo, las tasas de homicidio, secuestro y extorsión incrementan en el primer año de la administración de Godoy Rangel con relación al último de Cárdenas Batel: de 565 se pasa a 728 homicidios; de 88 de pasa a 98 secuestros; de 293 se pasa a 358 extorsiones.²³

A pesar de los diversos esfuerzos publicitarios e institucionales, donde además hay que agregar que el comienzo de la estrategia federal de Calderón Hinojosa en contra de la delincuencia organizada tuvo lugar en Michoacán en 2006, el fenómeno de la criminalidad logró alcanzar niveles insospechados de control territorial, funcional y mediático. Los datos que tenemos para 2012 indican una tasa de homicidios de 755, que llega en 2013 en plena “vuelta” del PRI a 902, en el caso del secuestro se pasa de 135 en 2012 a 194 en 2013; y en la extorsión hay una leve disminución: se pasa de 342 en 2012 a 261 en 2013.²⁴

Con mucha probabilidad esta disminución en la extorsión está vinculada a la aparición de las llamadas guardias de autodefensa que se constituyeron, entre otras cosas, como organizaciones armadas que buscaban ponerle freno a fenómenos como la extorsión,

²² Astorga, “México: de la seguridad autoritaria...”, *op. cit.*, p. 356.

²³ Sistema Nacional de Seguridad Pública, *op. cit.*

²⁴ *Idem.*

aunque en su propia “lucha” produjeran igualmente fenómenos de violencia criminal que no correspondían con su origen (las guardias se definían como “ciudadanos honorables”). Aunado a ello, es observable que a diferencia de Tamaulipas y Morelos, donde las tasas de homicidio han decrecido en el último año, en Michoacán creció en modo constante. Este hecho será una de las causas para que en enero de 2014 naciera el gobierno “fantasma” encabezado por Alfredo Castillo, que se volvió titular de la Comisión para la Seguridad y el Desarrollo Integral de Michoacán, y que tuvo por objetivo “[...] ejercer la coordinación de todas las autoridades federales para el restablecimiento del orden y la seguridad en el Estado de Michoacán y su desarrollo integral, bajo un enfoque amplio que abarque los aspectos políticos, sociales, económicos y de seguridad pública de dicha entidad federativa”.²⁵ En suma, fue un órgano “supra-estatal” desde el punto de vista topográfico, que articuló funciones topológicas de gobierno en el sentido clásico del poder soberano.

Por lo tanto, la dinámica regional del gobierno y su reproducción a partir de ciertos indicios recuperados por los tres casos apenas expuestos someramente, nos sugieren que en la democracia mexicana se ha dejado abierto un gran espacio para el litigio y las controversias, lo que ha permitido que el crimen organizado se vuelvan una controversia central para el derecho y la política mexicana, un canal de movilización de recursos y participación sobre todo cuando el desarrollo del cambio institucional en las competencias del Estado mexicano frente a los fenómenos erosivos del orden jurídico-político han devenido una gestión casi exclusiva de las criminalidades.

Consideraciones sobre las controversias topológicas y topográficas

Las manifestaciones de subversión más recientes al Estado mexicano han instaurado un ambiente democrático “post-político”, es decir, en México nos encontramos en el pico más alto de la desestructuración de la modalidad semi-democrática del sistema de regulación y control de la política, que se manifiesta a través de una serie de fenómenos contrarios al orden legal y estatal en las distintas regiones de México, así como en los “campos de batalla” de los nuevos espacios políticos, o sea espacios sin territorio que suponen en el nivel estatal mexicano la pérdida de la voz del “nosotros” de extirpe nacional, y con esta

²⁵ Poder Ejecutivo-Secretaría de Gobernación, “Decreto por el que se crea la Comisión para la Seguridad y el Desarrollo Integral en el Estado de Michoacán”, *Diario Oficial de la Federación*, edición vespertina, tomo DCCXXIV, núm. 12, 15 de enero, 2014, p. 3.

pérdida se asiste a la liquidación de la función integradora de lo disperso en la dimensión territorial del Estado. Y es en este punto donde nos encontramos: en el ocaso de la traducción nacional de las formas democráticas tradicionales. Este reto histórico exige la elaboración de una explicación que aproxime sus filiaciones y categorías de análisis a la *forma de la suspensión* de la democracia mexicana en tres direcciones sobre lo contemporáneo-nacional: a) La pérdida del carácter lineal-progresivo-ascendente del tiempo de la política mexicana, ya que la democratización es un proceso caracterizado por sus frenos, fracturas y contradicciones y menos por su dinámica “incremental”; b) La vigencia del orden político a partir del grado de variabilidad de la acción performativa de las estructuras de representación en el régimen jurídico-político (reconocimiento e inclusión), en el régimen simbólico (igualdad), y en el régimen de historicidad (identidad). Estas tres modalidades expresan formas de “cese” del orden político a través de fenómenos degenerativos del régimen político (además de la corrupción, también está el rentismo y el paternalismo estatal), fenómenos subversivos al régimen jurídico y fenómenos particulares del fin de régimen y de la sucesiva cancelación o “congelamiento” de las certezas autoritarias que lo soportaron;²⁶ c) El “esencialismo democrático” que termina afiliado al conservadurismo de los universos interpretativos de la política democrática mexicana, donde el rasgo característico es el analfabetismo ilustrado del sistema de la opinión pública, así como el peso creciente de las herencias del pasado autoritario en el campo de la crítica y el debate, enquistado en la búsqueda de una tradición con la cual identificarse. Al suspenderse el esencialismo que da vida a estos fenómenos simbólicos, hay un entreveramiento del reconocimiento de la política con su capacidad de generación de la identidad del ciudadano en el espacio de la democracia, restándole importancia a este último cuando se abre a lo inédito.

²⁶ La consolidación de la *estatalidad* al término de la vida histórica de un régimen político autoritario no necesariamente acompañará el proceso de democratización de las instituciones políticas y del régimen político. Al respecto, no se debería desdeñar la experiencia rusa de *fin de régimen* y el llamado “consenso impuesto” en la primera época del gobierno de Vladimir Putin, que buscaba “restaurar el funcionamiento estatal en lugar de consolidar el pluralismo y los procedimientos democráticos”. Véase Morini, Mara, “Gli effetti delle eredità del passato nella tandemocrazia russa”, en Grilli di Cortona y Lanza, *Tra vecchio...*, *op. cit.*, p. 241; también obsérvese la experiencia de Ucrania en 2014, para la cual sugiero Mikhelsen, Oleksandr, “Ucraina, la fine di un regime”, *Internazionale*, año 21, núm. 1040, 28 de febrero-6 de marzo, 2014, pp. 14-16.

Por ello, las variantes convencionales del poder político en México dejan de significar: el *quién* y el *cómo* de la autoridad ceden su espacio a la imposibilidad de una fundamentación del *para qué* de ella en un contexto donde la política societal manifiesta ciclos completos de insubordinación y amenaza hacia el orden político. De aquí, pues, el cambio radical del lenguaje de la política mexicana que emparenta el Estado de derecho con el gobierno de la ley, la legalidad con el orden político, la producción de legislación con su controversia flagrante y esperable llegando a un desarrollo de lo común que termina por no subsidiar el despliegue del poder político como ejercicio cotidiano. Al contrario, lo común suspende al poder para dar vida a un registro post-liberal —con lo cual nos obligaría a pensar en posibilidades distintas del orden y la ley—, donde cualquier reconocimiento por parte de la política supone una fuente nueva de desigualdad, ya que su topología no está en una relación directamente proporcional a la topografía de la democracia mexicana y de sus desviaciones que proliferan en el campo de la ilegalidad y la criminalidad. Al final, quizá se trata de contrarrestar el efecto de verdad (ilusión) entre el orden político y la acción que lo subvierte. De aquí, el crecimiento “desproporcionado” del entusiasmo por el “respeto a las reglas del juego democrático”. Es decir, no sólo es necesario analizar los procesos que se identifican con la regla transgredida, pues su cabal comprensión exige la observación de las reglas de la transgresión, en esa rara especie de “anomia legal” tan característica de la vida pública de la democracia mexicana y de la lógica del buen gobierno que la intenta caracterizar.²⁷

La no plena coincidencia de la topología con la topografía de la democracia y de los fenómenos que la subvierten en una perspectiva de buen gobierno, encuentran una inflexión significativa en el problema derivado de la persecución y control de los ahora disminuidos “Caballeros Templarios”. Fue evidente que su persecución no era una controversia puramente topográfica, antes bien, era básicamente topológica la manera de poder contrarrestarlos. Un caso ilustrativo son las nuevas funciones público-políticas que en su momento tuvieron que cumplir algunos de los líderes de las guardias de autodefensa, como

²⁷ Algunos trabajos recientes y ricos en sugerencias de este fenómeno son Estrada Michel, Rafael, “El ‘verdadero obrero de nombres’: ley, derechos y principios en la veroconstitucional”, *Metapolítica*, vol. 17, núm. 81, abril-junio, 2013, pp. 42-47, y Girola, Lidia, “La cultura de la transgresión. Anomias y cultura del ‘como si’ en la sociedad mexicana”, *Estudios sociológicos*, vol. XXIX, núm. 85, enero-abril, 2011, pp. 99-129).

lo fue el caso del empresario ganadero de Michoacán, Estanislao Beltrán, “Papá Pitufó”, quien nos ofrece un indicio analítico de gran relevancia:

Una de las cuestiones más grandes que enfrentan las autodefensas es cómo gestionar el poder. En Antúnez, veo a dos residentes que han venido a ver al líder de la autodefensa para resolver una vieja disputa por un accidente automovilístico. Cuando el accidente sucedió, la controversia la dirimió el jefe de los Caballeros Templarios, que había ordenado al conductor pagar una indemnización al herido. Ahora, frente al autodefensa, el conductor se queja de que está sin trabajo y no puede seguir pagando la compensación. Mientras tanto, saca la cartera y da al herido un par de billetes de doscientos pesos para que vaya tirando.

El colapso de los Caballeros Templarios ha dejado un vacío de poder en localidades como Antúnez. Los residentes recurren a las autodefensas para rellenar ese vacío. Por ahora, solo podemos esperar que las autodefensas sean más flexibles y menos rapaces que los Caballeros Templarios a quienes derribaron.²⁸

En suma, los problemas del “buen” gobierno no se resuelven con el predominio topográfico de la democracia, de hecho, es con este *gesto* donde realmente comienzan.

Bibliografía

Libros:

Astorga, Luis, *El siglo de las drogas. El narcotráfico, del Porfiriato al nuevo milenio*, Plaza & Janés, Ciudad de México, 2005.

Buscaglia, Edgardo, *Vacíos de poder en México. Cómo combatir la delincuencia organizada*, Debate, Ciudad de México, 2014.

Covarrubias, Israel, *El drama de México. Sujeto, ley y democracia*, BUAP, Puebla, 2012.

Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano. Las posibilidades del cambio*, Joaquín Mortiz, Ciudad de México, 1982.

Cribb, Robert, “Introduction: Parapolitics, Shadow Governance and Criminal Sovereignty”, en Eric Wilson (ed.), *Government of the Shadows. Parapolitics and Criminal Sovereignty*, Pluto Press, Londres, 2009.

Flores Pérez, Carlos Antonio, *El Estado en crisis: crimen organizado y política. Desafíos para la consolidación democrática*, CIESAS, Ciudad de México, 2009.

²⁸ Grillo, “Autodefensas...”, *op. cit.*, p. 19.

González Rodríguez, Sergio, *Campo de guerra*, Anagrama, Ciudad de México, 2014 (este texto le valió a su autor ganar el premio de ensayo Anagrama 2014)

—*Los 43 de Iguala. México: verdad y reto de los estudiantes desaparecidos*, Anagrama, Ciudad de México, 2015.

Grilli di Cortona, Pietro y Lanza, Orazio (coords.), *Tra vecchio e nuovo regime. Il peso del passato nella costruzione della democrazia*, Il Mulino, Boloña, 2011.

Lechner, Norbert, *Obras II. ¿Qué significa hacer política?*, FCE/FLACSO, Ciudad de México, 2013.

Lomnitz, Claudio (coord.), *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México, 2000.

Niblo, Sthepen R., *México en los cuarenta. Modernidad y corrupción*, Océano, Ciudad de México, 2008.

Ramírez Sánchez, P. X. (2011), *La guerra, la ley y la moral. Procesos de construcción del orden político en México 1857-1929*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta/Conacyt, Ciudad de México, 2011.

Artículos:

Alvarado Álvarez, Ignacio, “Tamaulipas: alianza entre el poder formal y el crimen. Una historia de narcopolítica”, *El Universal*, sección Nación, 17 de junio, pp. 16-17.

Astorga, Luis, “México: de la seguridad autoritaria a la inseguridad en la transición democrática”, en Juan Gabriel Tokatlian (comp.), *Drogas y prohibición. Una vieja guerra, un nuevo debate*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Astorga, Luis, “Seis reflexiones sobre un drama nacional”, *Le Monde Diplomatique* (México), núm. 1, septiembre.

Castaldo, Antonino, y Di Sotto, Nicoletta, “Germania: le eredità del nazismo nella Bundesrepublik”, en Grilli di Cortona, Pietro y Lanza, Orazio (coords.), *Tra vecchio e nuovo regime. Il peso del passato nella costruzione della democrazia*, Il Mulino, Boloña, 2011.

Covarrubias, Israel, “Corrupción y formas desviadas de la política democrática en México. Un análisis de su pasado reciente”, *Metapolítica*, vol. 16, núm. 78, julio-septiembre, 2012, pp. 64-81.

Covarrubias, Israel, “Crónica de un verano. Dispositivos y pasajes de la protesta en la Ciudad de México”, *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*, núm. 1, 2015, pp. 7-25.

Estrada Michel, Rafael, “El ‘verdadero obrero de nombres’: ley, derechos y principios en la veroconstitucional”, *Metapolítica*, vol. 17, núm. 81, abril-junio, 2013, pp. 42-47.

Girola, Lidia, “La cultura de la transgresión. Anomías y cultura del ‘como si’ en la sociedad mexicana”, *Estudios sociológicos*, vol. XXIX, núm. 85, enero-abril, 2011, pp. 99-129.

Grillo, Ioan, “Autodefensas ¿héroes o villanos”, *Letras libres*, año XVI, núm. 185, mayo, 2014, pp. 14-19.

Mikhelsen, Oleksandr, “Ucraina, la fine di un regime”, *Internazionale*, año 21, núm. 1040, 28 de febrero-6 de marzo, 2014, pp. 14-16.

Sánchez Munguía, Vicente, “La transgresión como costumbre. Una mirada a la cultura de la legalidad en Matamoros”, en Zárate Ruiz, Arturo (coord.), *Matamoros violento. La ilegalidad en su cultura y la debilidad en sus instituciones*, tomo II, El Colegio de la Frontera Norte, Guadalajara, 2014, pp. 53-54.

Sarsfield, Rodolfo, “*A Tale of Two Cities*. La guerra y la paz en México y Estados Unidos”, en Ocampo Alcántar, Rigoberto, Covarrubias, Israel y Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (coords.), *Estado, seguridad pública y criminalidades. Debates recientes*, Universidad Autónoma de Sinaloa-Publicaciones Cruz O, Ciudad de México, 2013, pp. 234-235.

Waldmann, Peter, *El narcotráfico en México. Una escalada de violencia anómica*, Documento de trabajo núm. 3, Instituto de Ciencias del Gobierno y Desarrollo Estratégico-BUAP, Puebla, 2012.

Otros documentos:

Poder Ejecutivo-Secretaría de Gobernación, “Decreto por el que se crea la Comisión para la Seguridad y el Desarrollo Integral en el Estado de Michoacán”, *Diario Oficial de la Federación*, edición vespertina, tomo DCCXXIV, núm. 12, 15 de enero, 2014, p. 3.

Sistema Nacional de Seguridad Pública, *Cifras de incidencia delictiva 1997-2014*, Secretaría de Gobernación-Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública-Centro Nacional de Información-Corte informativo, Ciudad de México, mayo, 2014.

4. "No se puede mirar". Apuntes para una reflexión sobre la violencia y lo visible en el mundo moderno

La sensibilidad de los modernos está en vías de debilitamiento, puesto que hace falta una excitación más fuerte, un desgaste más grande de energía, para que sintamos algo.

Esta atenuación de la sensibilidad es bastante notoria por la indiferencia creciente y general hacia la fealdad y brutalidad de los aspectos.¹

Porque la historia se despliega en el elemento sensible de los gestos humanos y de las imágenes, la mirada político-estética es no sólo posible, sino necesaria.²

Por Laura Suárez González de Araújo

Uno de los diagnósticos más compartidos por los primeros críticos de la modernidad es el que señala la creciente insensibilidad del sujeto burgués hacia los avatares de la vida moderna. El progreso y el desarrollo de la técnica, que sin duda introdujeron notables mejoras en la existencia de los habitantes de las ciudades de la segunda mitad del siglo XIX, pronto mostraron un elenco de alteraciones que afectarían de lleno al ámbito perceptivo de los individuos. Alteraciones de lo sensible y de lo visible en un sujeto que, con la emergencia del fenómeno masa, se vio enmarcado entre dos expresiones claves de la modernidad: los encantos de la mercancía y los espantos de la guerra y de la revolución. Una nueva forma de consumo y una nueva forma de violencia fueron abriéndose paso entre pasajes comerciales y barricadas, entre Exposiciones Universales y represión policial, entre producción en serie y miseria proletaria, modelando en paralelo una nueva forma de *sensibilidad existencial*³ propia de ese *homme des foules* que tanto inspiraría la pluma de Baudelaire. Aquel que Walter Benjamin definiera como el “poeta de la modernidad” inaugura en su tiempo la conciencia de las paradojas intrínsecas al hombre de masas, cuya mirada comienza entonces a perfilarse entre los contornos de la sobreexcitación y de la anestesia.

¹ VALÉRY, Paul, Cahiers 1894-1914, vol. 2, Paris, Gallimard, 1988. Citado por Paul Virilio *Ciudad Pánico*, Buenos Aires. Libros del Zorzal, 2006, pp. 55

² DIDI-HUBERMAN, G., *Quand les images prennent position*, Les éditions de Minuit, 2009, p.120.

³ BENJAMIN, W., *Paris, la capitale du XIX siècle*, versión de 1935, en *Sur le concept d'histoire*, Paris, Bibliothèque Payot, 2013, p. 174

El mismo Benjamin pondrá nombre propio a esta dinámica moderna de lo sensible (experiencia del choque), cuerpo a sus responsables técnicos (la máquina fotográfica primero y el cine después) y fijará una reflexión que nos parece decisiva para entender algunas de las paradojas que todavía hoy nos acechan. La reflexión benjaminiana parte de una constatación: que la consolidación de la presencia masiva (de hombres, de mercancías) que se instala con el avance del siglo XIX en las ciudades europeas, con París como paradigma, es contemporánea de un cambio en los modos de percepción del individuo, y que tal modificación es igualmente contemporánea de la posibilidad de su representación, es decir, de la generalización tanto de su visibilidad como de su actualidad. Benjamin se da cuenta de las consecuencias sociales de la entrada en el dominio público de la fotografía (momento en el que lo colectivo adquiere por primera vez una *visión objetiva y actual* de sí mismo, su primer retrato al natural) y de los efectos que esta irrupción técnica impone en la sensibilidad de unos sujetos enmarcados en un espacio urbano convertido en *magasin de nouveautés*, campo de gestación de una nueva percepción basada en la conmoción y de la que nosotros, modernos del siglo XXI, somos fieles herederos. El hallazgo de Benjamin pasa entonces por reconocer que la percepción humana no depende solamente de la naturaleza, sino también de los momentos históricos que la determinan⁴, y que los modos de configuración de la primera se entretajan con las estructuras simbólicas que marcan las transformaciones de lo sensible en el seno de una comunidad.



Fotografado de la Torre Eiffel durante la Exposición Universal de 1889

⁴ “Au cours des grandes périodes historiques, avec tout le mode d’existence des communautés humaines, on voit également se transformer leur façon de sentir et de percevoir. La forme organique que prend la sensibilité humaine – le milieu dans lequel elle se réalise – ne dépend pas seulement de la nature mais aussi de l’histoire”. BENJAMIN, Walter., *L’œuvre d’art à l’ère de sa reproductibilité technique*, en *Essais 2, 1935-1940*, Paris, ed. Denoël- Gonthier, 1983. p. 93

Esta incipiente cultura moderna de la conmoción puede entonces ser leída como síntoma del doble proceso que define a la nueva lógica capitalista de la segunda mitad del siglo XIX: a) el establecimiento de un consumo basado en la fetichización de mercancías expuestas a la mirada urbana en escaparates, Exposiciones Universales y carteles de publicidad; y b) la difusión de imágenes que a partir de este mismo momento y de forma progresiva empiezan a ocupar las páginas de la prensa ilustrada de los países de Occidente. Observando los anuncios de los periódicos de la época es fácil darse cuenta no sólo de que ambos procesos corrieron a la par (las imágenes publicitarias alimentaban el deseo de consumo), sino de que esta carrera de fondo de la economía moderna fue posible en virtud de otro golpe de efecto de las imágenes menos comentado y sin el cual, me parece, no se puede entender del todo el complejo dispositivo emocional que le sirvió de garante. Y es que junto al establecimiento de lo que T. Gautier designó “concupiscencia ocular”⁵ para referirse a la creciente avidez del mirar burgués (para quien “ver es tener”), pronto aparecería otra faceta más sutil relacionada con el carácter religioso del capitalismo (el que lo vincula con su estructura de culto sin dogma y con la expansión de la desesperación como condición religiosa del mundo⁶) y que hace eco a la incipiente divulgación de imágenes con la violencia como motivo protagonista. Las primeras fotografías de las Exposiciones Universales celebradas en París a partir de la segunda mitad del siglo XIX comparten décadas con las imágenes que James Robertson primero y Matthew B. Brady, Alexander Gardner o Timothy O’Sullivan después, tomaron del final de la Guerra de Crimea y de la Guerra de Secesión americana, respectivamente, siendo esta última la primera experiencia visual masiva y objetiva de las atrocidades de una contienda bélica⁷. Fotografías de soldados muertos, cuerpos abandonados en campo de batalla que

⁵ GAUTIER, Théophile, «Introduction», en *L’Artiste*, serie VI, vol. III, 1857, p. 4

⁶ BENJAMIN, W., *Le capitalisme comme religion*, en *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, edición de Rolf Tiedemann et Hermann Schwepenhäuser, Paris, PUF, 2000, p. 111-113.

⁷ Si bien la Guerra de Crimea (1853-1856) está considerada como el primer conflicto fotografiado, las imágenes de su principal responsable, Roger Fenton, daban a la contienda, como ha señalado Gisèle Freund, el aspecto de un *picnic bélico*. Todas las imágenes eran posados que respondían tanto a las exigencias de los tiempos de exposición de los primeros aparatos fotográficos como a los intereses de la Corona Británica por mostrar una imagen alejada de los desastres y sufrimientos de los combatientes. Ver FREUND, Gisèle, *Photographie et société*, Paris, Seuil, 1974, p.103

presentaban al público las huellas de una violencia de cuño exclusivamente humano y que revelaban, para temor de algunos, el riesgo de unos avances técnicos que el sujeto moderno amenazaba con poner al servicio de su propia destrucción. El individuo de mediados de siglo no tenía la más mínima experiencia visual de la muerte a distancia, y menos aún de una muerte violenta y presentada masivamente como en las imágenes de los reporteros ingleses y americanos; como tampoco la había tenido, algunos años antes, de la presencia masiva de hombres y mercancías que empezaba a dominar las calles y los escaparates de las ciudades.



"La cosecha de la muerte": muertos de la Unión en la batalla de Gettysburg, Pensilvania, 5 de julio de 1863, por Timothy O'Sullivan. Biblioteca del Congreso de los EE.UU.

El ojo tenía que acomodarse a las nuevas exigencias del paisaje antes de poder confirmar sus nuevas facultades⁸. Así, el “ver es tener” sugerido por las imágenes publicitarias que hacían las delicias de la ensoñación burguesa, tuvo que compartir espacio emocional con un incómodo “ver es temer” emanado de las imágenes de la destrucción que traían los primeros reporteros de guerra. Pocos años después, los defensores de la Comuna de París

⁸ “Au spectacle quotidien d’une foule en mouvement, peut-être il a fallu d’abord que l’œil s’accoutumât. On pourrait supposer, mais c’est une simple hypothèse, que seulement après avoir opéré ce travail d’accommodation l’œil accueillit avec plaisir toute occasion de confirmer ses nouveaux pouvoirs ». BENJAMIN, W., *Charles Baudelaire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 177

fotografiados en las barricadas serían fusilados, previo reconocimiento policial, por las fuerzas del orden⁹.



Insurgentes asesinados durante la *Semaine Sanglante* de la Comuna de París. 1871

Se inauguraba así una nueva estrategia de instrumentalización política de la imagen de la violencia al servicio del poder, con la fotografía funcionando como arma acusatoria contra unas masas populares convertidas en el principal foco de amenaza contra el confort de las nuevas clases medias.

La experiencia visual de violencia de masas más próxima a la objetividad que aportaba la cámara fotográfica había sido realizada entre 1810 y 1820 por un maestro de la pintura, Francisco de Goya, cuyos *Desastres de la Guerra* pueden ser considerados como el primer ejemplo moderno de reportaje de guerra en el que la función documental (esto ha pasado, *yo lo vi*) se mezcla con un aguda provocación que pide *un nuevo criterio de respuesta ante el sufrimiento*, como acertadamente ha señalado Susan Sontag¹⁰, poniendo al límite la sensibilidad de un espectador enfrentado a las atrocidades cometidas sobre el pueblo anónimo (*no se puede mirar*). Goya introduce en cada grabado una breve leyenda que, lejos

⁹ FREUND, G., *Photographie et société*, op.cit. p. 104

¹⁰ SONTAG, Susan, *Ante el dolor de los demás*, Barcelona, ed. De Bolsillo, 2015, p. 45

de explicar lo que el espectador tiene que ver (lejos de literalizar la imagen de la realidad expuesta a los ojos), tensa la emoción relativa al propio acto de la mirada.



Los Desastres de la Guerra, n. 26. No se puede mirar. Francisco de Goya, 1810-1814

Así, el trabajo de Goya en nada se vincula a la producción de clichés visuales de la que pronto se hará cargo la fotografía, y de la que antes se había hecho cargo la pintura institucional (religiosa o monárquica), de ahí que los epígrafes de sus imágenes tampoco funcionen como clichés lingüísticos, sino más bien como navajas que abren la mirada, o más bien la dividen, entre el *pathos* que la violencia representada puede figurar y el *ethos* que sus comentarios convocan. Hacer frente a sus imágenes supone pues experimentar esa *ineluctable escisión de lo visible*¹¹ en la que Didi-Huberman cifra el desfiladero al que conduce el verdadero acto de ver, y con él, sus implicaciones ontológico-políticas. Porque esta escisión parece responder a la división del propio sujeto que mira, a la falta estructural de un ser de lenguaje y de deseo que, por el peso de sus determinaciones, inscribe su experiencia como sujeto individual y colectivo entre el exceso y la pérdida. Exceso y pérdida como lógicas de la sensibilidad de un ser naturalmente inestable por depender su mirada de una mirada-otra que lo reconozca y lo estructure como sujeto; de un ser socialmente inconsistente por sostener su sentido, que sólo lo es si es *compartido*, entre la violencia de su carga deseante y la memoria de su propia historia de sujeto. Los *Desastres* de Goya y sus juegos de lenguaje desconciertan porque parece que dan a ver aquello que

¹¹ DIDI-HUBERMAN, G. *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 16

nos mira (y mirándonos, *nos constitue*); crean un suspense porque parece que nos abren a un abismo que nos toca, que nos *afecta* y que nos cuesta nombrar; quizá por eso los seguimos mirando, aunque en ocasiones cerremos los ojos y nos tapemos la cara, tal y como hacen varios de los personajes de sus grabados, como si así pudiéramos sentir más de cerca la inquietud que nos acecha en el cuerpo. “Debemos cerrar los ojos para ver cuando el acto de ver nos remite, nos abre a un vacío que nos mira, nos concierne y, en un sentido, nos constituye”.¹² La maestría de Goya es precisamente haber sido capaz de pintar con aguafuerte ese espacio abismático de excesos y de pérdidas que *no se puede mirar* y que tiene que ver, como T. Gautier o el mismo Baudelaire reconocieron, con hacer “verosímil lo monstruoso” de unos hombres dominados por las violentas contradicciones de los tiempos modernos.¹³

La denuncia de la creciente insensibilidad aflorada en el seno de la época moderna era en realidad el segundo momento de una denuncia más amplia que alertaba sobre la peligrosa intimidad que el progreso había establecido con la destrucción. De nuevo Baudelaire será uno de los pioneros en subrayar la correspondencia entre progreso, decadencia y *envilecimiento de los corazones*, una ecuación intensificada con el desarrollo y popularización de los medios de comunicación¹⁴. El poeta que aún sintiendo la soledad casi ridícula del profeta quiso fechar su rabia en unos diarios personales de 1860¹⁵, se halla en el

¹² *Ibid.* p. 15

¹³ “Toute la hideur, toutes les saletés morales, tous les vices que l’esprit humain peut concevoir sont écrits sur ces (...) faces qui, suivant une habitude fréquente et un procédé inexplicable de l’artiste, tiennent le milieu entre l’homme et la bête. (...) Le grand mérite de Goya consiste à créer le monstrueux vraisemblable”. Citado por DIDI-HUBERMAN, G. en *Atlas ou le Gai savoir inquiet*, Paris, Les éditions de minuit, 2011, p. 136.

¹⁴ “Es imposible echar una ojeada a cualquier periódico, no importa de qué día, mes o año, y no encontrar en cada línea las huellas más terribles de la perversidad humana... Todos los periódicos, de la primera a la última línea, no son más que una sarta de horrores. Guerras, crímenes, hurtos, lascivias, torturas; los hechos malévolos de los príncipes, de las naciones, de los individuos: una orgía de la atrocidad universal. Y con ese aperitivo repugnante el hombre civilizado riega su comida matutina”. SONTAG, S. *Ante el dolor de los demás*, op.cit. p. 91

¹⁵ “Perdido en este mundo vil, zarandeado por las multitudes, soy como un hombre cansado cuyo ojo no ve hacia atrás, en la profundidad de los años, más que desengaño y amargura; y ante él, sólo una tormenta que no contiene nada nuevo, ni enseñanza, ni dolor (...) Sin embargo, dejaré estas

origen de toda una corriente intelectual que, con los pies en el suelo del siglo XX, articulará su crítica de la modernidad en la idea de la catástrofe como correlato de la ideología del progreso. Georg Simmel, Rosa Luxemburgo, Ernst Cassirer, Benjamin, Adorno o el mismo Freud, entre otros, fueron algunas de las figuras que, con los pies en el suelo pero también con la vista en el cielo bombardeado que dominó el paisaje de la Primera Guerra Mundial, insistieron en la necesidad de sospechar de un progreso ininterrumpido y sin costes para la historia. La crítica de la violencia se convirtió así en el tema común de unos pensadores que supieron ver en la guerra el resurgimiento de *lo anímico primitivo* que la cultura moderna había creído conjurar. “La actuación de esta guerra nos despoja de las superposiciones posteriores de la civilización y deja de nuevo al descubierto al hombre primitivo que en nosotros alienta (...) Lo anímico primitivo es absolutamente imperecedero”¹⁶, apuntaba en 1915 el fundador del psicoanálisis. Las imágenes de la guerra, con cifras inasumibles de muertos y ciudades arrasadas, tocaron un punto clave de la conciencia moderna, a saber, el temor de un retorno de lo reprimido por la cara amable y cegadora del progreso. Eso que a partir de la llamada Gran Guerra retornó para poner en cuestión la posibilidad misma de la civilización, se reveló en el reconocimiento de una terrible repetición: que “en la historia primordial de la Humanidad domina, en efecto, la muerte violenta. (...) La Historia Universal no es más que una serie de asesinatos de pueblos.”¹⁷ Dicho de otra manera: “la catástrofe es el continuum de la historia”¹⁸.

Tanto Freud como Benjamin tenían muy claro que con los combatientes caídos se derrumbaba también una buena parte de las ilusiones fundadoras del período ilustrado. Pero la particularidad de este derrumbamiento, su implacable impacto sobre la conciencias, no tenía sólo que ver con la extrema crueldad de la que habían sido capaces los estados de Europa, sino con el hecho de que esa crueldad había conquistado el campo de lo visible, es decir, se había vuelto imagen. Los monstruos del sueño de la razón que Goya había pintado

páginas – porque quiero fechar mi rabia (tristeza)”. BAUDELAIRE, Charles, *Fusées*, Paris, Gallimard-Folio, 2002 p. 85. Traducción nuestra.

¹⁶ FREUD, S., *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas vol. 3*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, pp. 2117-2118

¹⁷ *Ibid*, p. 2112

¹⁸ BENJAMIN, W. *G. Schriften*, I, 3, p. 1244 (notas preparatorias para las Tesis de la Filosofía de la Historia), citado por LÖWY, Michael, *Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin*, en revista *Historein*, vol. 4, 2003, pp.199-205

casi un siglo antes, aparecían ahora renovados y reproducidos en las cientos de fotografías que retrataban los horrores del conflicto. El malestar en la cultura alcanzó de lleno el campo visual y encontró su principal alegoría en lo que Benjamin denominó *la imagen angustiante*¹⁹ por excelencia de la guerra, esto es, la de las máscaras antigás, que a la vez que desterraban para siempre la distinción entre civiles y combatientes, dejaban al descubierto lo real traumático de la intimidad entre progreso y barbarie. La violencia que colonizó el espacio público y la vida cotidiana de los individuos se hizo figura en estas máscaras, cuyo impacto no dejó en nada intacto el espacio de la percepción. Tanto en el terreno bélico como en el terreno íntimo, aquéllas funcionaban como garantía para poder seguir respirando pero también como lente para poder seguir mirando, aunque esa posibilidad fuera también violentada, pues el mismo acto de ver se volvía un trabajo pesado, tanto como el que debía suponer soportar estos antifaces sobre el rostro; un esfuerzo, el de la mirada del individuo, con el que difícilmente se llegaba a los ojos de los otros, a los matices emocionales de unas retinas que llevarían inscritas aquel real traumático que, con la guerra, había colonizado también la sensibilidad.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

En país bombardeado (madre e hijo con máscaras antigás), Fotografía de prensa, Agence Rol, 1918

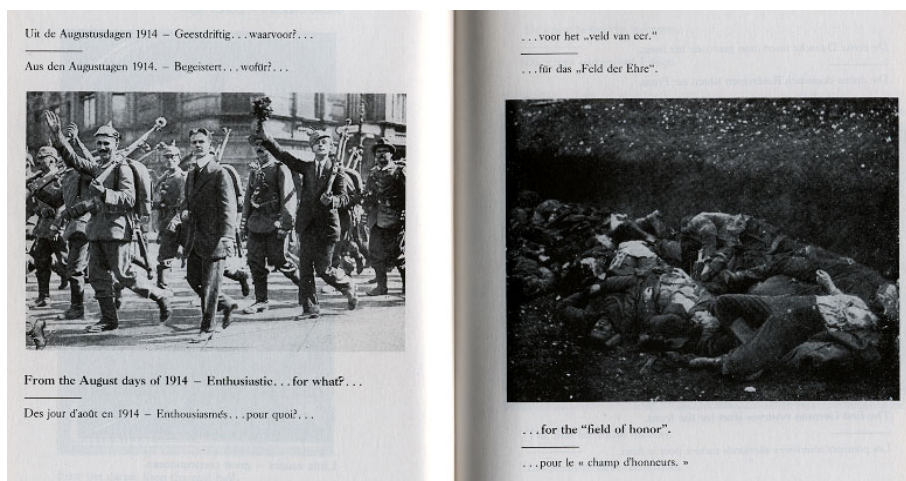
¹⁹ BENJAMIN, B., *Théories du fascisme allemand. À propos de l'ouvrage collectif Guerre et guerriers, publié sous la direction d'Ernst Jünger*, Œuvres, II, Paris, Gallimard, 2000, p. 201.

Otra versión de la política de intimidación de la mirada de los individuos resultó de la gestión interesada de lo visible del conflicto por parte de los distintos gobiernos y sus aparatos de propaganda, esto es, del efecto de manipulación emocional de las imágenes que las partes enfrentadas de la contienda encargaban a fotógrafos y reporteros para justificar las acciones bélicas y racionalizar con ellas el sufrimiento de las poblaciones. Sin embargo, la propia estrategia de instrumentalización de la violencia mostrada en las imágenes de los periódicos tocaba también de lleno ese real traumático al que nos hemos referido (ese retorno de lo “monstruoso” reprimido por las promesas del progreso), por lo que rápidamente fue reclamada, desde ese mismo lugar, una mirada crítica que supiera afrontarlas. Y afrontarlas quería decir poder mirarlas de frente y hacerse cargo de la mirada que las mismas devolvían, lo que suponía estirar el punto de vista esgrimido por los gobiernos y sus servicios de propaganda. Si lo nuevo de la escena visual de violencia que fue la Primera Guerra Mundial se resistía a dejarse mirar, como los “Desastres” de Goya (*no se puede mirar*), el trabajo crítico de la época optó por enfrentarse *pese a todo* a sus imágenes para poder leer en ellas lo que la modernidad callaba de su historia: un cruce de temporalidades, de estructuras inconscientes²⁰ y de operadores lógico-afectivos (de poder, de deseo, de violencia) que tensaban la imágenes entre la actualidad y la memoria. Este trabajo crítico que Benjamin compartió con algunos de sus más lúcidos contemporáneos, como Aby Warburg, S. Kracauer o Georges Bataille, pero también con buena parte de las vanguardias artísticas europeas, inauguraba una nueva manera de pensar y de combatir la violencia de una realidad vuelta imagen: una lucha contra la *tautología de lo visible* (aquella que reza: “lo que se ve, es lo que se ve”)²¹. Cuando la definitiva expansión de la fotografía se vio acompañada por el desarrollo de la película cinematográfica y ambas fueron popularizadas convirtiendo al individuo del siglo XX en espectador directo de la violencia del hombre sobre sí mismo (con el totalitarismo como principal escenario), se hizo necesaria, frente a la creciente instrumentalización de lo visible por parte del poder institucional, una toma de posición subversiva y comprometida con la sospecha de cualquier literalidad de la imagen (desenmascarar las falsas certezas del presente), capaz de

²⁰ *Ibid.*

²¹ Para un desarrollo de la cuestión se remite al ya citado trabajo de Georges Didi-Huberman *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997.

volver lo real problemático²² (desmaquillar los conflictos de la realidad) y de hacer visible a las masas lo invisible de su violencia (desmontar la racionalización de su sufrimiento). No es por casualidad que en esta época comenzaran a publicarse, especialmente en Alemania, los primeros fotomontajes y atlas fotográficos de la guerra, como los de Ernst Friedrich, John Heartfield o posteriormente Bertolt Brecht, verdaderas tomas de posición político-poéticas frente a la cultura visual de la violencia y de exaltación bélica que había dominado buena parte de las portadas de los periódicos europeos.



Ernst Friedrich, *Krieg dem Kriege!*, 1924: “Entusiasmados ... ¿ por qué? por el campo de los honores”

El montaje de imágenes daba a ver aquello que la propaganda y su gestión de la visibilidad del conflicto ocultaban a la vista, la cara monstruosa de la guerra —como se titulaba uno de los capítulos de “Krieg dem Kriege” de Friedrich—, de lo que de aquella no se podía mirar: rostros desfigurados, civiles muertos, cadáveres podridos amontonados.

El combate contra las tautologías de lo visible que se inicia en este momento implica pues un ejercicio de contraste de las miradas producidas por los aparatos de propaganda de los gobiernos y sus cómplices económicos; supone alterar el encuadre y ampliar su profundidad de campo para estirar el punto de vista de unas imágenes demasiado saturadas de violencia como para ser reducidas a un único plano del acontecimiento; unas imágenes que aspiraban a ser convertidas en clichés visuales capaces de encorsetar la emoción del espectador (“ver es temer”) en un sentido único del presente. Desde este

²² Didi-Huberman, G., *Quand les images prennent position*, Paris, Les éditions de Minuit, 2009, p. 36.

trabajo crítico sobre las imágenes de violencia bélica sellaba Brecht en los años 30 sus palabras llenas de cólera: “menos que nunca, una simple reproducción de la realidad no dice nada sobre esta realidad”²³.

La crisis de la modernidad ilustrada que la Primera Guerra Mundial puso en evidencia y que los horrores de los totalitarismos hicieron estallar definitivamente, fue también una crisis de lo visible que obligó a definir nuevas estrategias de poder y de resistencia frente a las imágenes de la violencia de la historia. Si el campo de exterminio fue el rostro definitivo de la catástrofe y el rastro visual que dejaron las ambiciones imperialistas del estado moderno en la memoria de los sujetos, el campo de percepción de estos últimos se convirtió en el principal terreno a reconquistar por los nuevos heraldos del progreso en la segunda mitad del siglo XX. Su consigna fue la “mirar hacia el futuro” con la óptica del consumo democrático y con un manual de principios llenos de buena fe e íntimamente saturados de mala conciencia. Había que reconstruir la mirada del individuo moderno, volver a dejar paso a la lógica emocional del deseo de posesión (“ver es tener”) y vaciar la memoria de las masas de toda la miseria visual y material del periodo bélico, lo que significaba poner en marcha una operación política²⁴ que, en paralelo al pacto de no violencia entre los Estados de occidente, hiciera de la imagen y de su fundamento afectivo sus principales apuestas. Para ello, la pantalla se convirtió en el principal instrumento del poder sobre lo visible, un sofisticado filtro para la subjetivación de unos individuos cuya sensibilidad vio rápidamente recuperadas, potenciándolas, las marcas fundadoras de la modernidad: la exaltación y el embotamiento. Y es que las estrategias de subjetivación activadas por los nuevos gestores políticos y económicos de la visibilidad, con la industria cultural, propagandística y televisiva funcionando a pleno rendimiento, se basaron en modelos discursivos que, lejos de instituir procesos de subjetividad (que implican procesos de conciencia y, por lo tanto, de memoria y de libertad), afianzaron nuevos procesos de

²³ BRECHT, B., “Le procès de *L’Opéra à quat’ sous*”, en *Sur le cinéma*, Paris, L’Arche, 1970, p.171. Citado por BENJAMIN W. en *Petite histoire de la photographie*, trad. de Lionel Duvoy, Paris, Éditions Allia, 2015, p. 54

²⁴ “La memoria colectiva no es un recuerdo, es una declaración”. SONTAG, S. *Ante el dolor de los demás*, op.cit. 76.

sujeción: la satisfacción y la intimidación fueron las formas hegemónicas de tales discursos; el placer y el miedo sus modelos afectivos dominantes.

La Guerra Fría fue el escenario inaugural de esta dicotomía que hizo convivir en las televisiones del mundo occidental las imágenes de la pesadilla nuclear con las imágenes del sueño hollywoodiense, los bombardeos de Corea del Norte con los flashes de la nueva colección de la *haute-couture* parisina, el brillo de una lata Campbell con el grito de una piel quemada por el napalm. Al “ver es tener” propio del ansia de consumo se le sumaba así una nueva versión del “ver es temer” que perversamente aseguraba el éxito de la primera empresa. Éxito, qué duda cabe, del sistema económico que organizaba y articulaba la gestión de la sensibilidad de los sujetos. Porque la violencia hecha imagen y reducida a su contenido visible (tautología) pronto desveló, para beneficio de muchos y espanto de pocos, su aspecto más rentable: que la intimidación que genera su mirada se supera con la satisfacción de su escena contrapuesta; que el temor que inspira lo real de los conflictos armados y las tragedias humanas televisadas se repara con el placer fantasmagórico de los contenidos de ficción de las superproducciones cinematográficas y los *spots* publicitarios. La mirada de la violencia como estímulo de la mirada del consumo. La imagen del consumo como cortafuego del incendio sensible que produce la imagen de la violencia. El tránsito de una imagen a otra depende de un sencillo botón capaz de cambiar de canal o del ligero gesto de un paso de página. Pero la clave es que una depende de la otra, o mejor dicho, la primera asegura la segunda y viceversa.

¿Cómo se explica esta reciprocidad visual, discursiva y afectiva? Porque la visibilización de la violencia que se produce en un cuadro concreto y bien situado de la realidad (el que contiene la pantalla de la televisión o el marco de la página de un periódico) permite contextualizar el miedo y canalizar la angustia que el ser humano experimenta por el mero hecho de serlo; permite pues asignar contorno y límites a las pulsiones destructivas y a los afectos que las representan, es decir, localizarlos en un lugar común, y desde ahí, objetivarlos en la distancia que aporta el punto de vista de un espectador de sofá. Objetivar la violencia del mundo implica, precisamente, *desafectarse* de sus tensiones y orientar el vacío de ser sujeto (la tensión intrínseca a la subjetividad) hacia la promesa de lleno y de estabilidad que ofrece el mundo del consumo. La producción de imágenes de violencia que llegan a las pantallas en forma de goteo (recordemos la lógica de

la conmoción que marca la cultura visual de la modernidad) funciona en este sentido de la misma manera que la producción de imágenes de deseo, esto es, siguiendo una lógica creadora de objetividad que poco o nada compromete la capacidad simbólica y de conciencia del espectador (reducido a la pasividad de un espectáculo de una sola dirección) y que se orienta por ello hacia una interpelación meramente emocional fácilmente reversible en su contrario. De ahí les viene su eficacia, de que el régimen de la imagen es por naturaleza pasional²⁵ y de que es por mediación de los afectos que su producción es capaz de poner en marcha operaciones colectivas de identificación destinadas a la destitución subjetiva del espectador. Lo que importa enfatizar aquí es que tales identificaciones alienantes no sólo tienen que ver con las producciones visuales de deseo de las que la sociedad del espectáculo se ha hecho cargo en las últimas décadas y que han sido objeto de numerosas críticas desde finales de los años 50; tales identificaciones, decimos, dependen también de las producciones visuales centradas en la presentabilidad del terror y de la violencia y que, por ello, son portadoras del mismo efecto emocional invertido, la otra cara de la conmoción.

Aquí aparece el segundo punto de la clave a la que antes hacíamos referencia, pues esta reversibilidad es fundamental para entender la evolución de la (in)sensibilidad moderna de la que somos fieles deudores. Y es que la cultura de la conmoción gestada en los albores de la modernidad parte de un principio que tiene a la violencia como presupuesto: la conquista de las imágenes mentales del espectador²⁶. Esta nueva forma de incautación de la sensibilidad ha convertido, como critica Paul Virilio, el *campo de percepción* en el principal *campo de batalla de la globalización*: “Mientras que antes, con la conquista de los puntos altos de relieve de un paisaje, el campo de batalla era en principio un campo de percepción, con sus perspectivas militares, sus horizontes topográficos y balísticos, de aquí en más es el campo de percepción de la globalización el que se convierte en el no-lugar de la madre de las batallas”²⁷. El autor de “Ciudad Pánico” ha sostenido que, con la revolución informativa y la entrada en escena del terrorismo de masas, la calibración de la opinión pública a través de las imágenes de deseo ya no es suficiente para la captura de una subjetividad demasiado acostumbrada a la indiferencia del

²⁵ MONDZAIN, Marie José, *L'image peut-elle tuer?*, Paris, Bayard, 2002, p. 50

²⁶ VIRILIO, Paul *Ciudad Pánico*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006, p. 58

²⁷ *Ibid.* p. 59

consumo; a partir de la Guerra Fría, las imágenes de terror televisado en “tiempo real” se han apropiado el campo de visibilidad de unos sujetos que parecen haberse vuelto inmunes a los sobresaltos de una realidad presentada en sus distintos formatos como entretenimiento. Pero el precio del entretenimiento no es otro que la ceguera, y la consecuencia de ésta, una nueva versión de la servidumbre voluntaria.

Y es que el reverso de la sociedad del espectáculo y de promoción del goce es la sociedad de control y promoción de la violencia, cuyo ministerio del miedo²⁸ necesita servirse de la hipervisibilización del terror para poder racionalizar la pérdida de libertad y el sufrimiento de las poblaciones. Desde aquí se construye el dogma de la seguridad que autoriza a los poderes dominantes el recurso de la intimidación (física y simbólica) de la vida social y privada de los individuos. Intimidación de lo público pero también intimidación de lo íntimo, con la conciencia y la sensibilidad de los sujetos como punto de mira. Así, la intimidad visual que el espectador entabla con los cuerpos de la muerte y de la destrucción convive con la intimidad visual con los cuerpos del deseo y del progreso; la amenaza coexiste con la ensoñación y la inconsistencia de lo real y sus quiebres se intercalan intermitentemente con la consistencia de lo imaginario y sus satisfacciones, todo lo cual configura una sofisticada forma de violación masiva del sistema de percepción que captura la mirada y la desquicia. La mirada se construye así en la división enloquecedora que funda la relación dialéctica del consumo y la violencia, del centro comercial y la guerra, del sexo y la muerte filmados en alta definición. Por ello, no resulta extraño que en el stock de imágenes mentales del espectador contemporáneo se archiven en el mismo álbum vídeos de manifestantes aplacados por gases lacrimógenos, con vídeos de fans embelesados por el humo de los conciertos de la superbowl; fotografías de pueblos enteros bombardeados, con fotografías de estadios de fútbol salpicados de bengalas; imágenes desgarradoras de niños refugiados muertos en las playas, con exóticos anuncios de modelos promocionando una nueva colección de bolsos de lujo.

²⁸ *Ibid.* p. 42



Portada y página interior de la edición impresa de Le Monde, el 3 de septiembre de 2015

El desquicie de la mirada generada por la hipervisibilidad de una realidad vuelta imagen (de placer y de violencia), fundamenta así el desquicie de la conciencia y de la sensibilidad, engulle violentamente el pensamiento y el cuerpo de un sujeto construido en el tiempo del instante y de la emoción socialmente organizada. Un sujeto que poco o nada sabe de los efectos de esta intimidación del campo perceptivo que estructura su subjetividad, pues parece demasiado acostumbrado a poder cambiar de canal.

Cuando hablamos de la violencia de las imágenes como presupuesto de una cultura de la conmoción, hacemos entonces referencia no sólo al contenido de las producciones visuales masivamente difundidas por los medios de comunicación, sino a un método de colonización de la percepción moderna. Este régimen traumático impuesto a la sensibilidad en el paisaje primitivo de la economía de mercado y generalizado con el avance del capitalismo neoliberal, ha sido objeto de numerosos debates críticos con el uso abusivo y espectacular que los medios de comunicación hacen de las tragedias humanas, los atentados terroristas o los conflictos sociales. Más allá del carácter sesgado y provinciano²⁹ de

²⁹ “La afirmación de que la realidad se está convirtiendo en un espectáculo es de un provincianismo pasmoso. Convierte en universales los hábitos visuales de una reducida población instruida que vive en una de las regiones más opulentas del mundo, donde las noticias han sido transformadas en entretenimiento; este estilo de ver, maduro, es una de las principales adquisiciones de “lo moderno” (...) Supone que cada cual es un espectador. Insinúa, de modo perverso, a la ligera, que en el mundo no hay sufrimiento real. Sin embargo, es absurdo identificar al mundo con las regiones de los países ricos donde la gente goza del dudoso privilegio de ser espectadora, o de negarse a serlo, del dolor de

muchas de estas denuncias, que suelen venir de voces de la parte privilegiada del planeta, lo que es innegable es la regla del mercado de la imagen mediática, aquella que reza: *la violencia crea audiencia*. Pero sin entrar en la espinosa pregunta de por qué la violencia tiene su público (ese moderno *tropismo innato hacia lo espeluznante*³⁰ que algunos han definido como la *pulsión escópica del terror* que se pone en juego delante de las pantallas³¹), ante la creciente espectacularización y sobre-exposición de las imágenes de violencia parece reactivarse aquel grito goyesco de “no se puede mirar”. Aunque quizá ese grito no haya sido bien entendido. Porque cerrar los ojos, o mirar hacia otro lado, como suele decirse, no son una defensa eficaz contra las estrategias de colonización de la conciencia y de la sensibilidad. Porque los grabados y las leyendas de Goya aspiran precisamente a un ejercicio crítico del acto de ver y en sus *Desastres* existe un reclamo punzante de una mirada ética capaz de ponerle palabra a lo monstruoso del ser humano. Porque si una imagen vale más que mil palabras, como también suele decirse, mil imágenes pueden no valer nada si no hay una palabra que pueda fijarlas. Y fijar una imagen con la palabra no quiere decir añadirle un subtítulo que la ajuste a la literalidad de lo que muestra (que puntúe ese “lo que ves es lo que ves”) o que refuerce el sentimiento de escándalo que su mirada inspira, sino abrir el campo de su visibilidad hasta las regiones más recónditas y por ello menos visibles de su sentido.

Fijar una imagen con la palabra implica pues darse el tiempo de poder leerlas, y para poder leerlas, hay que saber pensarlas. Por eso resulta llamativo que la denuncia frente al bombardeo masivo de imágenes de violencia apunte casi siempre a la vulneración de la sensibilidad del espectador y pocas veces a la intimidación su pensamiento. Pero no es solamente que *la violencia de las imágenes de violencia* incomode el confort de nuestra posición privilegiada de televidentes, es que el procedimiento de colonización de la percepción que funda nuestra moderna cultura de la conmoción hace que no sepamos mirarlas, y que por ello, descartemos el componente político de su producción y de su contenido. Pensar políticamente la violencia de la imagen y la imagen de la violencia implica hacer frente a los conflictos de intereses que las atraviesan, leer la intemporalidad

otras personas (...) Cientos de millones de espectadores de televisión no están en absoluto curtidors por lo que ven en el televisor. No pueden darse el lujo de menospreciar la realidad.” SONTAG, S., *Ante el dolor de los demás*, op. cit. p. 93.

³⁰ *Ibid.* p. 84

³¹ VIRILIO, P., *Ciudad Pánico*, op.cit. 57

de los gestos que la pueblan –esos *ámbitos de reminiscencia*³² de la historia humana-, analizar la sobredeterminación de su sentido (visual, histórico). Supone, pues, dejar operar eso que Benjamin llamó el *inconsciente visual* para que las imágenes de la violencia de la historia y la violencia de la historia de las imágenes puedan sacar a la luz su memoria reprimida.

No descartar lo político de la violencia de la imagen requiere revisitar la crítica de aquellos que antes que nosotros supieron ver que la intimidad que existe entre el consumo y la violencia, entre el progreso y la destrucción, entre la cultura y la barbarie, acapara sutilmente todos los ámbitos de nuestra existencia sensible, y que la catástrofe, la coacción y sufrimiento de las poblaciones, siguen siendo un peaje de nuestra historia. Esta tarea requiere también prestar especial atención al valioso esfuerzo de discernimiento que sobre las imágenes han realizado y realizan autores contemporáneos como Susan Sontag, Giorgio Agamben, Marie José Mondzain o Georges Didi-Huberman. Varios de estos pensadores coinciden en señalar que nuestra moderna cultura de la conmoción, responsable de la intimidación de la mirada y de la conciencia, encuentra su fundamento último en el modo de producción visual que define al conjunto de las estrategias mediáticas: una *violación sistemática de la distancia*³³. Porque la distancia y el tiempo largo son el presupuesto mínimo para la reflexión, lo que permite afinar la vista y no precipitarse a la emoción carente de juicio, que es lo que vehicula el bombardeo de imágenes violentas de los medios de comunicación. La distancia es el requisito para que una imagen no intimide al pensamiento ni desquicie a la mirada, porque para poder ver lo que nos mira desde el fondo

³² “Sabido es que los gestos son a la historia de los humanos lo que los fósiles son a la historia de la tierra: ámbitos de reminiscencia”. DIDI-HUBERMAN, G., *El gesto fantasma*, en Acto: revista de pensamiento artístico y contemporáneo, N. 4, España, 2008, p. 289

³³ “Esta violación resulta de las estrategias espectaculares que turban voluntariamente o no la distinción de los espacios y de los cuerpos para producir un continuum confuso en el que toda posibilidad de alteridad se disipa. La violencia de la pantalla comienza cuando ya no funciona como pantalla, cuando deja de constituirse como plano de inscripción de una visibilidad a la espera de sentido. Lo que se pega a los ojos ya no se ve, lo que se pega a los oídos ya no se oye; únicamente a distancia puede medirse la oportunidad ofrecida a los ojos y a los oídos de poder ver y oír algo.” MONDZAIN, M.J., *L’image peut-elle tuer?* op.cit. p. 62

de una imagen hay que saber utilizar la perspectiva, y ésta se opone a la lógica del shock que marca el paso de la sensibilidad moderna.

La distancia se convierte así en la garantía de que la imagen en general y la imagen de la violencia en particular no se diluyan ante la vista, como una fotografía mal revelada a la que no supimos darle el tiempo necesario para su salida a la luz. Y es importante darse cuenta de que reivindicar ese derecho a la distancia para el espectador que es todo sujeto moderno constituye un reclamo político de vital importancia, una exigencia que implica asumir la responsabilidad de mirar de frente a las imágenes de la violencia sin evitar la mirada que de lo humano ellas nos devuelven: *lo monstruoso* que el hombre está dispuesto a inflingirse a sí mismo. Sólo así podremos tener la valentía de escandalizarnos desde el pensamiento y no sólo desde la emoción. Sólo así podremos gritar “no se puede mirar” con el grito de quien, mirando de frente, se escandaliza.

Bibliografía

Libros:

Baudelaire, Charles, *Fusées*, Paris, Gallimard-Folio, 2002.

Benjamin, Walter, *Paris, la capitale du XIX siècle*, versión de 1935, en *Sur le concept d'histoire*, Paris, Bibliothèque Payot, 2013.

— *Charles Baudelaire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002.

— *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, en *Essais 2, 1935-1940*, Paris, ed. Denoël- Gonthier, 1983.

— *Le capitalisme comme religion*, en *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, edición de Rolf Tiedemann et Hermann Schwepenhäuser, Paris, PUF, 2000.

— *Petite histoire de la photographie*, trad. de Lionel Duvoy, Paris, Éditions Allia, 2015.

— *Théories du fascisme allemand. À propos de l'ouvrage collectif Guerre et guerriers, publié sous la direction d'Ernst Jünger*, Œuvres, II, Paris, Gallimard, 2000.

Didi-Huberman, G., *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

— *Quand les images prennent position*, Paris, Les éditions de Minuit, 2009.

— *Atlas ou le Gai savoir inquiet*, Paris, Les éditions de minuit, 2011.

Freud, Sigmund, *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas vol. 3*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006.

Freund, Gisèle, *Photographie et société*, Paris, Seuil, 1974.

Mondzain, Marie José, *L'image peut-elle tuer?*, Paris, Bayard, 2002.

Sontag, Susan, *Ante el dolor de los demás*, Barcelona, ed. De Bolsillo, 2015.

Valéry, Paul, *Cahiers 1894-1914*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1988.

Virilio, Paul, *Ciudad Pánico*, Buenos Aires. Libros del Zorzal, 2006.

Artículos:

Gautier, Théophile, «Introduction», en *L'Artiste*, serie VI, vol. III, 1857.

Löwy, Michael, *Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin*, en revista *Historein*, vol. 4, 2003.

Brecht, B., “Le procès de *L'Opéra à quat' sous*”, en *Sur le cinéma*, Paris, L'Arche, 1970.

Didi-Huberman, G., *El gesto fantasma*, en *Acto: revista de pensamiento artístico y contemporáneo*, N. 4, España, 2008.

5. El manifiesto de las madres sociales¹

*Surgimiento, empoderamiento de la mujer y panafricanismo:
desafíos falsos y reales*

*“El imperialismo, esa voluntad de dominación que
hace que no creamos válida otra civilización que
no sea la nuestra, otro régimen político y económico que
el propio, es la puesta en marcha del proceso
de imposición a otros países por la corrupción,
la subversión y la guerra”
(Modibo Keita-Bamako- 17/03/1962).*

*“...para ganar una lucha común a la mujer
y al hombre, es importante delimitar todos
los contornos de la cuestión femenina,
tanto a escala nacional como a escala universal,
y comprender cómo, en la actualidad,
la lucha de la mujer burkinesa coincide
con el combate universal de todas las mujeres y,
todavía más allá, la lucha para la
rehabilitación total de nuestro continente”.
(Thomas Sankara).*

Por Aminata Traoré

¿TIEMPO DE LAS MUJERES? ¿HACIA QUÉ FUTURO?

“¿Para cuándo África?” es la ineludible pregunta de Joseph Ki Zerbo, que viene a la mente mientras que el moribundo sistema capitalista encuentra en nuestras riquezas la esclavitud actual, que va cada vez más lejos del desprecio, la humillación y el racismo.

“¿Para cuándo África?” se convierte en una pregunta obsesiva cuando somos nosotros mismos quienes incrementamos nuestras desgracias sumiéndonos en el sistema, en lugar de denunciar y desmerecer la “ayuda” de los dominantes.

¹ Traducción a cargo de Helba Suárez Lecuona, quien en un gesto de compromiso y reconocimiento acompañó la presente traducción de la siguiente nota: “*Me siento enormemente agradecida por haber podido contribuir, a pesar de lo modesto de mi aportación, a la tan necesaria tarea de “comprender África”, paso previo e imprescindible –tal y como señala la autora- para poder actuar y ayudar. Por la visibilización de las madres sociales.*”

“¿Para cuándo África?” deviene preocupante a la luz de la tragedia de la deuda griega que nada tiene de antigua. La renuncia y humillación del primer ministro Alexis Tsipras, democráticamente electo pero forzado a aplicar políticas de austeridad socialmente explosivas, es sólo la expresión europea más dramática del nudo que nos asfixia desde hace ya más de tres decenios a hombres, mujeres y niños.

“África está en marcha” nos asegura, a pesar de todo, el presidente americano, Barack Obama, durante su estancia en Kenia (julio de 2015). El primer afroamericano de la Casa Blanca fue recibido por la Unión Africana (UA), en Addis-Abeba, por N’Kosazana Dlamini Zuma, la primera mujer en presidir la Comisión de la Organización Panafricana que proclamó el 2015 como “Año del empoderamiento de las mujeres y del desarrollo con vistas al cumplimiento de la Agenda 2063 de África”.

El pasado 31 de julio de 2015, día del aniversario de la declaración de la Organización Panafricana de Mujeres (OPF), ha constituido una oportunidad para preguntarnos, nosotras las mujeres de África, acerca de la mejor manera de ser fieles a los ideales de aquellos y aquellas que emplearon todas sus fuerzas en luchar por la descolonización de nuestro continente y que llegaron incluso a pagar con sus propias vidas. Nacido el 4 de junio de 1915, el presidente Modibo Keita, cuyo centenario será conmemorado en Mali este mismo año, encarna el ideal de dignidad que pretende que los africanos levanten la cabeza y recuerden que no hemos fracasado, sino que es el sistema capitalista el que continúa organizando y orquestando el saqueo de las riquezas del planeta con consecuencias especialmente graves para nuestro continente. “El origen de nuestra lucha contra el colonialismo no radica en el rencor, sino que procede de la voluntad de poner fin a la humillación, a la esclavitud moderna, tiene como propósito la liberación del hombre”. En ese sentido, abogando por un mundo mejor, nos mostramos altermundistas y panafricanistas a la antigua. Nos desmarcamos del feminismo y del panafricanismo en la salsa liberal que tan sólo concibe la emancipación de las africanas en términos de competición por el poder económico, financiero y político (Business as usual).

Rendimos homenaje a todas nuestras primogénitas, Awa Keita, Jeanne Martin Cissé, Sira Diop, Jacqueline Ki Zerbo y todas las demás que han tomado -incluso antes que nosotros mismos-la palabra o sus plumas para defender un África libre y soberana. Nos

identificamos, asimismo, con todas las mujeres anónimas y con las “sin voz” que desean que el desarrollo y la democracia cumplan sus promesas.

EMPODERAMIENTO: VERDADEROS Y FALSOS DESAFÍOS

“Sí”, mil veces “sí” al empoderamiento de las mujeres, pero bajo la perspectiva de la segunda liberación del Continente y no en pro de la maximización de las ganancias de las empresas transnacionales, ni del enriquecimiento de una minoría de africanos/as, mientras que la inmensa mayoría se desentiende, se larga o coge las armas (o ambas).

Las mujeres y las jóvenes son invitadas de foro en foro a contribuir en el surgimiento de un continente cuyo atractivo para la inversión extranjera supone su principal motor. Les seducimos con la idea de que, gracias a sus hazañas en las finanzas, en las tecnologías y en el comercio, lograremos de aquí al 2030 los progresos que en otras regiones del mundo han realizado a lo largo de dos siglos, como si la situación de los antiguos países industrializados fuera reluciente, como si los acuerdos comerciales del tipo UE/ACP, AGOA, los acuerdos monetarios y otros nos hubiesen permitido hacer frente a nuestras necesidades en términos de empleo y renta. ¿Dónde quedan nuestros productos, nuestras empresas y su cartera de clientes?

La Organización Panafricana de Mujeres (OPF) debe, sin género de dudas, retomar su función por haber bajado demasiado pronto la guardia, al igual que lo sucedido con la OUA que, tras su conversión en Unión Africana (UA), devino más liberal.

En honor a nosotras, mujeres de Mali, la Presidenta de la Comisión de la Unión Africana (UA), N’Kosazana Dlamini Zuma, ha declarado en el contexto de la ocupación de las regiones de Kidal, Gao y Tombouctou por lo combatientes armados de Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI), de Ansar Dine, del Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental (MUJAO), aliados al Movimiento Nacional para la Liberación del Azawad (MNLA), lo siguiente: “Vuestra lucha es nuestra lucha. Y si lo conseguís, las mujeres de África lo conseguirán con vosotras” (Africa Renewal, diciembre 2013). ¡Hermoso y formidable desafío! ¿Cómo se mide semejante triunfo? A través de unas gafas prestadas o unas que forjemos nosotras mismas para ver lejos y claro, más allá de las violencias domésticas, sexuales, sexistas y de nuestras fronteras.

Somos una red de ciudadanas centinelas, portaplumas y portavoces que considera que una escritura femenina alternativa de la situación en Mali y en África es necesaria. Bajo un cenador vegetal, cuya sombra baña los muros de tierra y piedras del Centro Amadou Hampaté Ba (CAHBA) en Missira, Bamako, nos aplicamos en la indispensable tarea de la liberalización de lo local y de lo global, de la deconstrucción de las tesis dominantes sobre el desarrollo, la cooperación en el desarrollo, las relaciones entre hombres y mujeres, la paz y la seguridad, para quitarle el barniz y el engaño.

NÁUFRAGOS DE UN SURGIMIENTO FORZADO

Sin embargo, la inmensa mayoría de africanos, mujeres y hombres, se encuentra a años luz de este proyecto de futuro y no se imaginan si quiera un porvenir en países donde vivir es en sí una proeza renovada a diario. Claramente golpeadas por las consecuencias de los Programas de Ajuste Estructural (PAS), las mujeres tapan las brechas abiertas en el tejido social y económico. Constituyen un 75% de la mano de obra agrícola que carece de oportunidad alguna de emerger en el marco de las políticas neoliberales. Las condiciones de vida y de trabajo se mejoran con la introducción de equipamientos, de reducción de tareas domésticas. La pobreza, el hambre, la malnutrición, las enfermedades ligadas a la falta de agua potable y a la insalubridad, el analfabetismo, el VIH y el SIDA, el paludismo, sigue afectando a la inmensa mayoría. Los fenómenos que registramos, lejos de ser epifenómenos, traducen el grado de la angustia humana. Veamos:

- Las mujeres, adolescentes y niñas se transforman o son transformadas en bombas humanas que matan en Nigeria, la primera potencia económica regional, y en Camerún, que aspira a emerger.
- Un gran número de mujeres, a veces embarazadas, de adolescentes y de niñas figuran entre los condenados al mar que llegan, o no, a los puertos europeos. De Senegal, que aspira a la emergencia de aquí al 2030, son originarios doscientos de los migrantes que perecieron el 18 de abril de 2015 frente a las costas de Sicilia. Otros doscientos procedían de Mali, país que acaba de firmar el Acuerdo para la paz y la reconciliación y que también aspira a emerger sin cambiar de paradigma de desarrollo.

- Cientos de miles de mujeres, adolescentes y niñas esperan, en calidad de refugiadas o desplazadas, poder volver a sus casas, pero no lo consiguen, pues las armas no callan –o no del todo- mientras que las condiciones de vida devienen insostenibles en los campos donde no se encuentran desprovistas de enfermedades, hambre y violaciones.
- En Guinea, Liberia y en Sierra Leona, el virus del Ébola ha recalcado todavía más la vacuidad del discurso del ambiente sobre la rapidez del crecimiento económico y la perspectiva del surgimiento en el marco de la economía globalizada. En Liberia el 75% de las personas fallecidas a causa del virus son de sexo femenino.

Así va África, veinte años después de la cuarta Conferencia mundial de Beijing, quince años más tarde de la adopción de la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas sobre “Mujeres, paz y seguridad”.

ACERCA DE LA VIOLENCIA DE LA IDEOLOGÍA NEOLIBERAL

Debemos deconstruir esas tesis erróneamente universalistas, falsamente generosas que rechazan los frutos de nuestras entrañas y hacen relucir la perspectiva de nuestro empoderamiento en el marco de un sistema que nos tritura a nosotros, mujeres, hombres y niños.

El anterior Secretario general de Naciones Unidas, Koffi Annan, que se opone, como su sucesor, a la opción militar dentro de la gestión del drama de la emigración en el Mediterráneo, declaraba en Cancún en el año 2003 con motivo de la Conferencia ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC), lo siguiente:

“Nos dicen que el libre comercio ofrece nuevas perspectivas a todos, no solamente a un puñado de pudientes.

Nos dicen que abre el camino a una vida mejor y permitirá eliminar la pobreza y la desesperación.

Y se nos da la esperanza de que la actual ronda de negociaciones comerciales permitirá cumplir esas promesas.

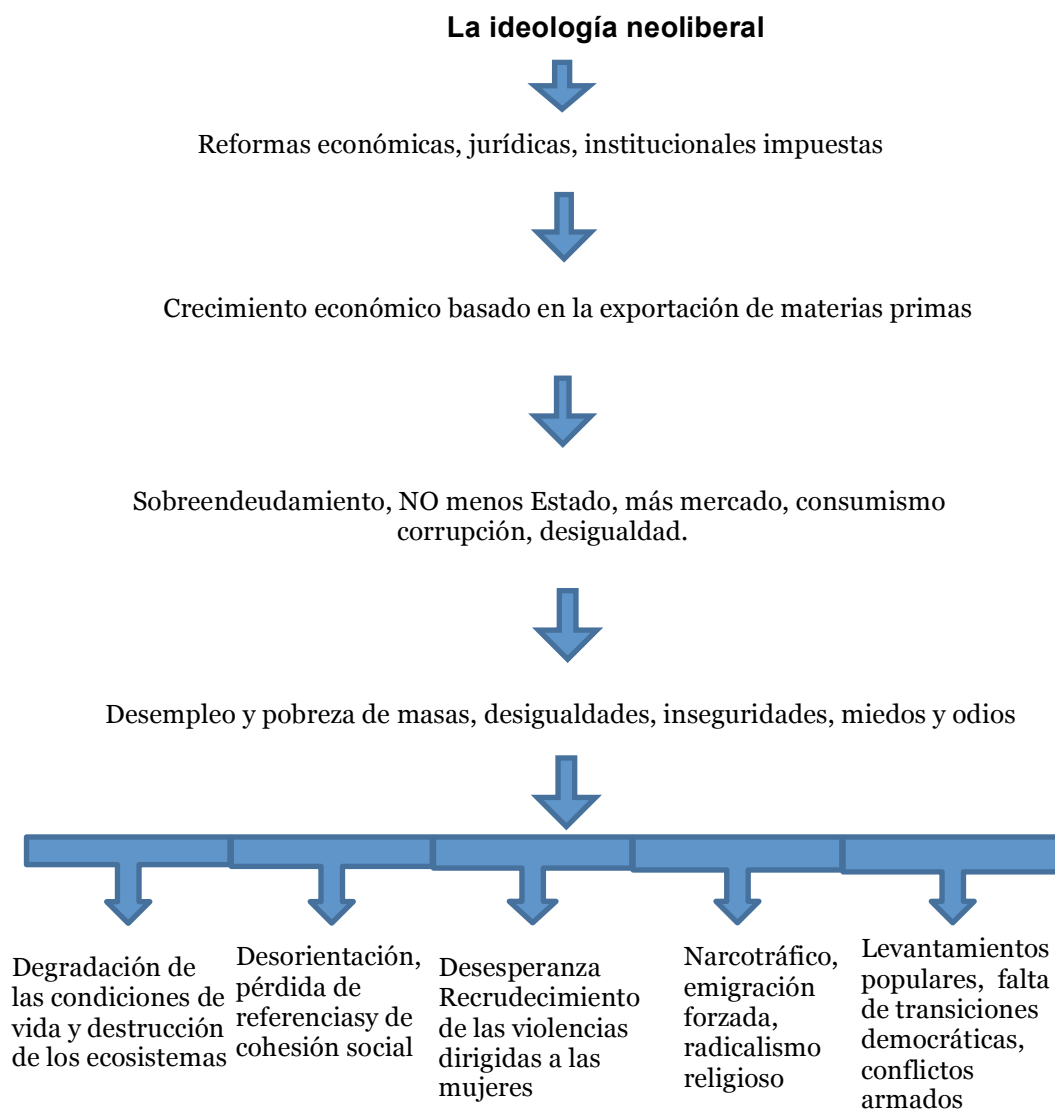
Desafortunadamente, la realidad del actual sistema de comercio internacional no se corresponde con estos discursos.

En lugar de mercados libres, las barreras, demasiado numerosas, obstaculizan los intercambios, asfixian el comercio y causan hambruna.

En lugar de la competencia leal, los subsidios acordados por los países ricos falsean el juego de la competencia en detrimento de los pobres.

Y en lugar de normas mundiales negociadas por todos, en interés de todos y respetadas por todos, las decisiones suelen tomarse a puerta cerrada, los intereses particulares están especialmente protegidos y las promesas dejan de ser cumplidas con demasiada frecuencia.

Los problemas suelen ser de índole técnico y generalmente no se prestan a reportajes televisivos, como las guerras o las inclemencias climáticas. Pero, sin duda, los daños son graves y las víctimas se cuentan por millones.”



La subcontratación de la violencia económica, institucional, policial y militar es confiada a los dirigentes democráticamente electos, mujeres u hombres.

¿PARIDAD? ¿CUOTA?: LA REPRESENTACIÓN NO ES UN FIN EN SI MISMO

La “comunidad internacional” hace de la conquista de los puestos de poder (presidencia, primer ministro, Parlamento, empresas, bancos, medios de comunicación) en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres una cuestión de derecho, justicia y ética.

Somos una fuerza imprescindible para el cambio, pues constituimos la mitad de la sociedad (51,78% en Mali) y del total del electorado (50,96% de los votantes en la elecciones presidenciales de 2013). “Musow aw ka wati sera” es el eslogan que se pretende movilizador de los/as malienses en el marco de los procesos electorales. A falta de paridad hombres/mujeres, el acceso a al menos el 30% de puestos nominativos y electivos es el objetivo fijado por el gobierno. El proyecto de ley correspondiente se enfrenta a cierta dificultad para ser votado.

La Presidenta de la Comisión de la UA, Nkosazana Dlamini Zuma, invita a los jefes de Estado y de Gobierno de la organización panafricana a “reforzar esfuerzos” *“para aumentar la representación de las mujeres en el seno del gobierno, del poder judicial y demás instituciones públicas y privadas, así como su participación en la mesas de negociación de paz”*. El Banco Africano para el Desarrollo (BAD) acaba de crear un barómetro de igualdad de género ¡Cuánto falso desafío!

¿Las mujeres más influyentes del continente lo hacen mejor que los hombres o exactamente igual que ellos, alineándose a las órdenes de los “donantes” que, la mayoría de ellos, vienen a ser acreedores? Acaso, ¿tienen ellas las manos limpias?

La Presidenta de la Comisión de la Unión Africana (UA), cuyo recorrido político como sudafricana le permite entender perfectamente los engranajes del sistema mundial, ¿tiene suficiente margen de maniobra al frente de una organización cruelmente dependiente a semejanza de lo que le sucede a los estados ya la financiación externa?

Uno de los tres países de África Occidental en duelo por el virus del Ébola, Liberia, es dirigido por Ellen Johnson Sirleaf, la primera mujer elegida por sufragio universal. Es también ganadora del Premio Nobel de la Paz 2011 (junto con Leymah Roberta Gbowee y

la yemení Tawakkul Karman). Este doble privilegio no le garantiza una empatía especial por parte de la “comunidad internacional”.

Más que la pérdida de vidas humanas, es el debilitamiento de la curva de crecimiento y el impacto de la enfermedad lo que alertó a la comunidad internacional y dio paso a su movilización. Las ayudas, tardíamente concedidas, resultan insuficientes a pesar de la resolución del Consejo de Seguridad que hace de la epidemia una amenaza para la paz y la seguridad internacionales. Cada potencia occidental ha priorizado su área de influencia: Gran Bretaña en Sierra Leona, Francia en Guinea y Estados Unidos en Liberia.

La Presidenta de la República Centroafricana, Catherine Samba Panza, debe restablecer la paz entre cristianos y musulmanes al país de Barthélemy Boganda, cuyas riquezas (oro, diamantes, uranio y petróleo), serían más que suficientes para alimentar a todos/as los/as centroafricano/as si no fuesen saqueadas como parte de un modelo de desarrollo exteriorizado, corrupto y corruptor a la vez que presentado como inevitable.

La sustitución de Luis Moreno Ocampo por Fatou Ben Souda, una africana, en el puesto de fiscal no tiene nada de baladí. Ella contribuye a legitimar una Corte Penal Internacional (CPI) que destaca por su labor en la caza de líderes africanos, sin olvidar los crímenes de guerra, en Libia, por ejemplo.

El objetivo no es el desarrollo de África en el respeto de los africanos, mujeres y hombres, sino de mantener la cabeza justo fuera del agua. La naturaleza del sistema capitalista tiende a arrancar a cada africana a sus propios hijos, al mismo tiempo que su último taparrabos.

Así que no nos engañemos, mujeres de Mali y de África de contexto ni de desafíos. No somos sino una variable de ajuste económico, político, social, cultural y demográfica.

Somos aquéllas cuya fecundidad es juzgada de modo inquietante. La inversión, el crecimiento, el empleo, la biodiversidad, la demografía, la paz y la seguridad dependen, además de la buena gobernanza del crecimiento demográfico. Si el crecimiento económico ronda en torno al 4 -5% y el crecimiento demográfico del 2 al 3 %, el desempleo, la pobreza, los conflictos y la emigración clandestina persistirán, nos dicen. Somos llamadas a contener “la horda” de nuevos bárbaros: migrantes, islamistas, narcotraficantes y otras “amenazas” convertidas en una cuestión mayor de política interior que cada formación política en Europa promete controlar e incluso erradicar, pero, son a su vez estos Estados

quienes nos han impuesto, a partir de la década de los 70, la privatización de la educación, de la atención sanitaria, el desempleo; cuya tasa es mucho más elevada en el caso de las mujeres, ¿la escolarización de las niñas, el empleo femenino son las mayores pruebas del dominio de la fecundidad? El Banco Mundial, de manera inconsecuente, va a llegar incluso a tomar la decisión de otorgar préstamos a nuestros Estados en nombre del dividendo demográfico. Pero son los tecnócratas, los mismos que criminalizan nuestra fecundidad, aquellos que también consideran que para que un mercado sea atractivo necesita de una multitud.

VIOLENCIA SIMBÓLICA Y DESAFIO CULTURAL

Ni somos retrógradas ni desfasadas, pero permanecemos vigilantes, decididas a diagnosticar nosotras mismas nuestros males, a reconstruir nuestra confianza en nosotras mismas y nuestro aprecio hacia nosotras mismas, mermado por la hegemonía cultural que va de la mano de la dominación económica, política, mediática y militar.

La ideología dominante destaca en el arte de enfocar nuestras sociedades hacia sus aspectos desiguales y discriminatorios para ocultar mejor su propia violencia. Nos están poniendo constantemente de espaldas a nuestras sociedades, nuestras culturas y nuestras instituciones. Algunos hechos que a veces podríamos cambiar desde el interior son tratados para confundir a padres, tíos, hermanos, primos y maridos, presentándolos como violentos o capaces de llegar a serlo.

Una de las grandes voces del feminismo occidental, Antoinette Fouque, subraya que “Europa sigue desempeñando un papel de liderazgo para todas las mujeres, pues constituye el crisol en el que se elabora y se cumple la igualdad de derechos en todos los campos: justicia, educación, nutrición, cultura...”, añadiendo que “las europeas, que de ahora en adelante conozcan sus nuevos derechos, se sientan espontáneamente solidarias con todas aquellas que, tanto en Birmania como en Argelia, o desde Bangladesh hasta Ruanda, requieren ayuda en su lucha contra el integrismo, la circuncisión femenina o la poligamia”.

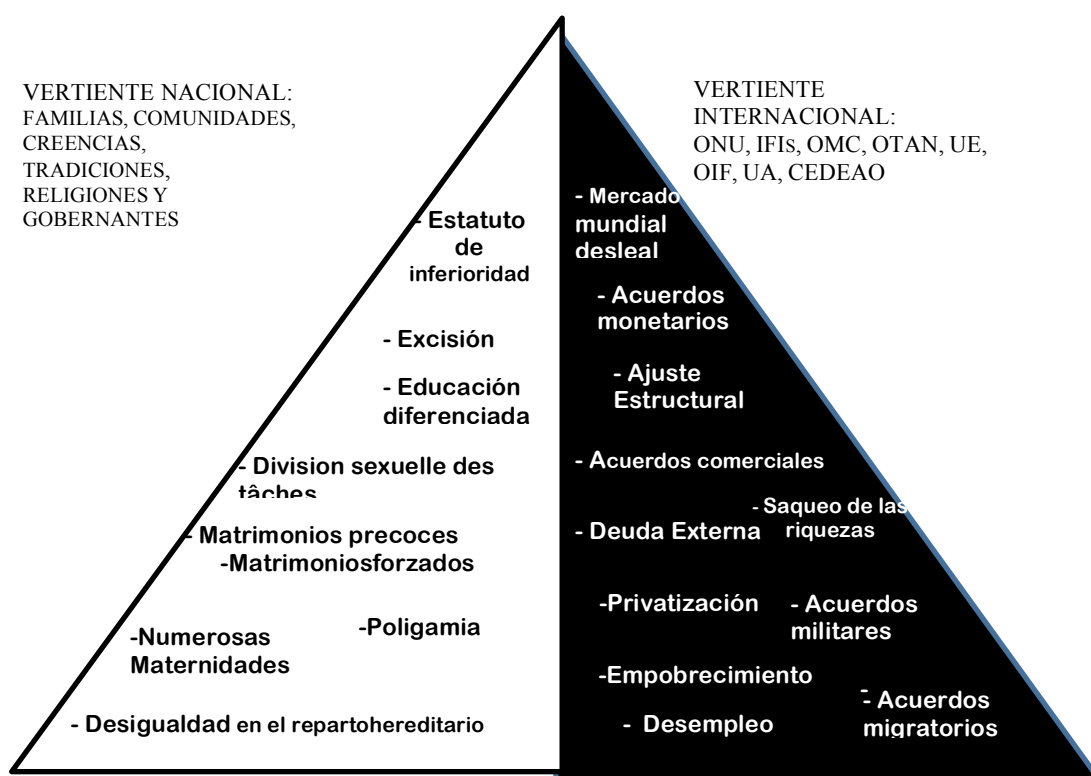
¡No! No somos porciones de mujeres con velo, vigiladas, violadas, cuya salvación vendrá del exterior.

Matrimonios precoces, tasas de fecundidad alta, violencias domésticas sexuales y sexistas persisten y se agravan porque no aprendimos a diagnosticar nuestros propios

males ni a inventar nuestras propias armas de combate. Otros, seguramente de buena fe, pensaron y decidieron por nosotros.

Visualicemos este enfoque binario y esencialista. En la parte más oscura nos muestra las realidades cuyo conocimiento puede convertirnos en ciudadanas del mundo, que puedan pasar de la CPI y otras cosas en la defensa de nuestros derechos.

La información asimétrica aplicada a la cuestión del género



Si nuestros cuerpos de mujeres marcados por el cuchillo de la circuncisión suscitan indignación y rechazo, nuestras vidas y las de nuestros hijos, destruidas por la guillotina del ajuste estructural y por las guerras que codician nuestras riquezas, pasan desapercibidas. No existe receta legal para las víctimas de las reformas neoliberales.

El Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki Moon, defiende –con razón– la abolición de la ley del silencio respecto de la violencia doméstica, sexual y de género. Resulta de vital importancia extenderla a aquellas violencias no ligadas al sexo pero que

acaban, de manera masiva, con la vida de las mujeres y que se van cociendo a fuego lento o en condiciones –a menudo- atroces.

Impregnadas de la relación entre lo local y lo global y, provistas de herramientas teóricas culturalmente apropiadas, lucharemos mejor, hombres y mujeres, contra las creencias y las prácticas perjudiciales para nuestra salud, las desigualdades, el paro y la pobreza de masas, las epidemias, las hambrunas y la violencia armada.

Ningún tema ni ninguna apuesta es suficientemente importante o complicado para ser sometido, a nuestra experiencia cívica. Acuerdos económicos, monetarios, migratorios, militares, inversiones extranjeras, precios de materias primas, industrialización, empleo, desempleo, deuda interna y externa, educación, sanidad, medio ambiente, Estado, ejército, recursos naturales, rebeliones, terrorismo, fundamentalismo religioso, cooperación subregional, regional e internacional, son tantas cuestiones de candente actualidad que podemos afrontar y resolver.

MADRE SOCIAL O LO “SIMBÓLICO QUE UNE”

Régis Debray escribe que si “losimbólico es lo que unifica y lo diabólico es lo que divide”, el capitalismo financiero es diabólico. Como en un naufragio, ¡sálvese quien pueda! No cambiemos nuestra reflexión por la emoción. (Entrevista con Régis Debray, La Croix el 13 de enero de 2015).

“Nuestras culturas constituyen nuestramejor ventaja en la perspectiva de un desarrollo y un proceso de democratización conformes a la demanda legítima de justicia y dignidad de nuestros pueblos. Es el momento y el lugar, tras la adquisición de nuestra soberanía nacional e internacional, tras la liberación total de nuestro país de la dominación extranjera, para hablar de la necesaria descolonización de las mentalidades. Pero toda cultura contiene dos tipos de elementos: elementos positivos que la impulsan y contribuyen a su enriquecimiento y elementos negativos que frenan su evolución y la anquilosan para luego destruirla.” (Modibo Keita- Discurso en la Asamblea Nacional el 20/01/1961).

“*Maw folo*” o “*las personas primero*” o “*people first*” en el naufragio global que amenaza el mundo. Karamoko Bamba del movimiento N’Ko insiste en esta centralidad de lo humano en los términos que siguen: “El ser humano no es nada sin sus semejantes ni a sus

espaldas.” (Mogo tè kè mogo ye i mogo nyongon ko, mogo tè kè mogo ye yèrè kunko). Según Karamoko, en cada mujer hay tres madres cuyos nombres bamanas son, *woloba* (la madre biológica), *lamoba* (la educadora) y *ladonba* (la protectora). La madre social, que no ha de ser necesariamente la madre biológica, sabe cuidar, además de a sus propios hijos, a los hijos ajenos. Ella podrá contribuir a imprimir una nueva dinámica en la participación de las mujeres en la reconstrucción de aquello que el capitalismo financiero y globalizado está destruyendo, en el plano humano y social.

Las inversiones llamadas “de efecto estructurador” no contribuirán a la reconciliación, la paz y la seguridad humana respondiendo a las necesidades prioritarias de los seres humanos. “*Podéis invertir en el edificio más hermoso del mundo, si excluís a los seres humanos, lo destruirán*” advierte Karamoko Bamba.

Somos las madres de Mohamed Bouazizi y de cientos de millones de jóvenes demandantes de empleo que llegan, cada año, a un mercado de trabajo donde esperan ya pateando millones de desempleados. Esta realidad es la bomba que hace implosionar nuestras sociedades porque los gobiernos y sus compañeros de desarrollo no tienen los medios de desarticularla en el marco de las políticas económicas puestas en marcha. Inmolándose el 26 de diciembre de 2010, el joven tunecino, vendedor ambulante de verduras de Sidi Bouaziz, que estaba exasperado por la confiscación de su carreta, no sólo prendió fuego a la pólvora en Túnez con repercusiones en Egipto y otros lugares, sino que envió a África y al mundo un mensaje cuyo significado verdadero es el siguiente: sin justicia económica, todo ser humano está socialmente muerto.

“¿Cómo una situación de barbarie podría no crear gente bárbara? ¿Y por qué emplear ese calificativo en sentido único? (...)” Esos monstruos han salido de nuestros flancos. Nosotros los hemos creado. Todos nuestros supuestos valores están en juego a través del contexto en que los autores de esos actos han crecido”. (Algo se perdió aquel 11 de febrero de 2015 en Francia. www.lemonde.fr escrito con precisión y frialdad Monique Chemillier-Gendreau).

Somos las madres de todos los combatientes que aceptaron depositar las armas y que tienen tantas ganas de creer en un Mali justo, próspero y fraternal.

¿Cómo ir rápido y con seguridad hacia la instauración de una paz duradera en Mali sobre la base del Acuerdo firmado en Bamako el 20 de junio de 2015? Resulta de vital

importancia comunicar alternativas al modelo neoliberal entre los malienses, inscribir la salida de la crisis en el marco de que este sistema no tiene futuro ni en Mali ni en el Sahel en general.

El factor agravante de la rebelión iniciada el 17 de enero de 2012 y que lo distingue de los levantamientos precedentes es precisamente el contexto económico y geopolítico en el que se inscribe según el economista e historiador francés Nicolas Bavarez.

Ni el acuerdo de Argel (4 de julio de 2006), ni el Pacto Nacional (11 de abril de 1992), mucho menos el acuerdo de Tamanrasset (6 de julio de 1991) habían sido precedidos por un examen crítico del paradigma de desarrollo a pesar de los efectos devastadores de los Programas de Ajuste Estructural (PAS) sobre las comunidades y el medio ambiente.

También somos las madres de las niñas escolarizadas y tituladas en todas las disciplinas –de entre las cuales se encuentran la ciencia y la tecnología- y quienes, cada vez con más frecuencia, se ven obligadas a emigrar. Hace falta *“arbitrar sin cesar, entre un gasto u otro. ¿Hay que mantener a este niño o al otro en el colegio? ¿Dar a su hija en matrimonio para reducir los gastos que puedan implicar para la familia la continuación de sus estudios? ¿Buscar un trabajo para el niño o ayudarlo, véase incitarle a emigrar? ¿Es necesario ir al hospital para obtener una receta kilométrica o recurrir a la “pharmacie par terre” (véase farmacias ilegales)?* (L’Afrique mutilée, Aminata Traoré y Nathalie M’Dela-Mounier, Taama Editions, 2012). Aquellas de entre nosotras que hemos tenido acceso a la educación medimos la importancia y gravedad de la regresión por haber tenido derecho en los años 60 y 70 a una enseñanza de calidad, al internado, a la asistencia médica, a una biblioteca y a un empleo al final de nuestros estudios.

Somos también las madres de todas aquellas que, tituladas o no, son expuestas a la prostitución más o menos disfrazada en las zonas militarizadas, tal y como lo aprehendimos: “Mujeres de Mali, decid “no” a la guerra de poder” (www.foram-mali.org).

Somos las madres de las 219 alumnas de Chibock que siguen sin ser encontradas a pesar de la campaña planetaria que hace eco del grito del desamparo de sus familias “Bring back our girls”.

Somos las madres de las víctimas malienses, nigerianas, kenianas, francesas, tunecinas y otras del yihadismo y condenamos con firmeza los crímenes perpetrados.

Pero no podemos renegar de aquellos que los cometen sin intentar comprender el desastroso enlace de hechos. Comprender no significa hacer apología del terrorismo sino tratar las hierbas, actuar para que, desesperados y habitados por el sentimiento de ser humillados y de estar socialmente muertos, los jóvenes y las mujeres no se radicalicen.

Por ello, somos las madres de las adolescentes y niñas convertidas en kamikazes y decimos también a estos efectos: “Bring back our girls”.

Somos también las madres de Amédy Coulibaly, de Moussa Coulibaly, solidarias con nuestras hermanas luchadoras de Francia, de Europa y demás allá, cuyos hijos e hijas se suman a la yihad por fanatismo, por desesperanza, desconfianza o por engaño.

Somos las madres de Lassana Bathily, cuyo acto heroico por haber puesto a los clientes del Supermercado Casher a cubierto durante los atentados de enero de 2015 en París fue recompensado con la naturalización a pesar de haber estado cerca de ser expulsada.

Somos las madres de todos esos migrantes ordinarios cuyo nombre jamás será murmurado, ni escrito en los periódicos, ni inscrito en un documento de identidad o en un expediente de solicitud de regularización. Nosotras somos las madres de todos esos refugiados económicos, políticos y climáticos que llegan muertos o muertos vivientes a las puertas de la fortaleza de Europa o que llegan aprisionados a la Europa carcelaria.

La desconfianza política se inscribe sobre el terreno de la religión sin que ningún debate democrático venga a esclarecer las decepciones y apariciones profundas de aquellos y aquellas que creyeron que un cambio de régimen les garantizaría la justicia y respeto de sus derechos.

Debemos apropiarnos del debate sobre el islam con el fin de no sufrir más las interpretaciones del Corán que justifican las desigualdades, discriminaciones y la violencia, ni la instrumentalización de la causa de las mujeres que realizan los predicadores de lecciones de democracia que defienden sus intereses propios en primer lugar. El número de asociaciones musulmanas estalló tras los acontecimientos de marzo de 1991 como campo de expresión de una demanda de justicia económica y social que no encontró respuesta durante la transición.

¿Cómo utilizar el sistema de referencia musulmán en el diálogo social, la negociación de la paz, de la reconciliación, la seguridad humana y la mejora de la situación de las mujeres? ¿Cuál es la diferencia entre los textos sagrados y el discurso de los religiosos? No se trata de un debate teológico, sino de una cuestión democrática y de una lucha política que se debe integrar en la reconstrucción y la reconciliación nacional.

A diferencia de las reformas económicas (liberalización, privatización) e institucionales (descentralización) que pasaron desapercibidas, la mayor parte del tiempo, con el código de las personas y de la familia causaron graves problemas al Estado maliense, deseoso -como de costumbre- de cuidar su imagen de “democracia ejemplar” ante sus compañeros técnicos y financieros (PTF).

Estamos en condiciones de instaurar un diálogo sereno y constructivo alrededor del “código” de las personas y de la familia, a fin de mejorar la calidad de las relaciones entre hombres y mujeres, así como en el seno de la vida familiar siempre que la “comunidad internacional” deje de, tal y como lo hace ya con los engranajes económico e institucionales del sistema neoliberal, querer ajustar nuestros modos de pensar, de vida y de organización de nuestras sociedades, más particularmente nuestra concepción de la familia, de las relaciones entre mujeres y hombres.

Somos las hermanas de las “ciudadanas militarmente incorrectas” de Europa, de EEUU y de otras regiones del mundo que están en pie para hacer saber “que un conflicto armado presta apoyo a las fábricas de armamento, mientras que la negociación las entregaría oxidadas” (Andrée Michel; Floch, Femmes militairement incorrectes. L’Harmattan, 1999). Los Complejos Militar Industriales (CMI) venden sus stocks de armas tanto a los Estados como a los islamistas, así como a los rebeldes y a las milicias (populares o privadas) para producir otras muchas eficaces y costosas.

La operación Serval, convertida en Barkhane, se asemeja para nosotras, mujeres pacifistas de Mali, a un matrimonio forzado. A pesar de haber sido sellado a nuestras espaldas, a solicitud del Presidente interino que nonos consultó, París pretende que seamos todas consentidoras.

Si los yihadistas no tienen ya suficiente oposición en Tombouctou y en Gao, libres de infringir castigos corporales, de imponer el porte del velo a las mujeres o de destruir los bienes culturales y prohibir los cantos, danzas y actividades deportivas, no han sido

“neutralizados” ni siquiera desmovilizados aunque sí dispersados y para aquellos reclutados localmente, entregados a sí mismos.

Por tanto, somos también las madres de Damien Boiteux y de todos los soldados franceses, neerlandeses y otros, las madres de los cascos azules compuestos en más del 80% por soldados africanos.

Somos las madres de todos los soldados, de las FAMA (Fuerzas Armadas Malienses), de Tchad, de Senegal y otros muertos en combate en el norte de nuestro país contra un enemigo sin rostro. Las reticencias de los occidentales, que quieren evitar pérdidas en vidas humanas alistando a sus soldados de tierras (no boots on the ground) en Irak y en Siria, son altamente edificantes.

No nos sentimos obligadas a expresar nuestra gratitud hacia la “Comunidad Internacional”. Debemos, por el contrario, ayudar a diagnosticar sus propios errores y fracasos, si no quisiéramos ser juez y parte.

“Seremos vulnerables mientras que la ONU siga estando en manos de un puñado de potencias occidentales e infiltrada por las empresas transnacionales”. (Susan George).

Cuando las poblaciones locales llaman a la MINUSMA: AMUSEMENT (DIVERTIMIENTO), habría que inquietarse y escuchar. La presencia de soldados extranjeros origina situaciones inéditas, a menudo conflictivas, pero raramente discutidas. Sus estilos de vida y de consumo contrastan con las tradiciones y costumbres de las comunidades locales. Colmados de bebidas alcohólicas, prostitución más o menos disfrazada y otras prácticas pueden chocar o reforzar a aquellos ociosos el sentimiento de su exclusión. No tienen, como los cascos azules, los medios financieros para casarse, ni siquiera para ofrecer motocicletas ni teléfonos móviles a las jovencitas. ¿Qué hemos hecho y qué hacemos para acompañarles más allá de los programas oficiales de desmovilización, desarme y de reinserción que revelaron sus límites?

Sumamos nuestros voces a las del grupo de alto funcionariado de Naciones Unidas que en relación a Siria declara: “Nosotros, occidentales, estamos cansados de guerras y estamos dispuestos a unirnos a la verdadera comunidad internacional exigiendo un mundo

fundado sobre la Carta de la ONU, la desmilitarización, el respeto de la soberanía nacional y la igualdad de todas las Naciones” (09 de septiembre de 2013).

Somos las madres que constatan que las guerras, epidemias, hambrunas y catástrofes naturales justifican las misiones que se convierten en enclaves de privilegiados extranjeros en un ambiente social y económico de dificultades multiplicadas. La misión de las Naciones Unidas en Ruanda (MINUR), en el Congo (MONUSCO), en Darfur (MINUAD), en Mali (MINUSMA) y en República Centroafricana (MINUSCA), donde la ONU tiene presencia en todos los frentes, obteniendo resultados a menudo modestos. ¿Cuántos cascos azules harían falta para mantener la paz puesta en peligro por negación de la realidad? ¿Cómo evitar la prostitución más o menos disfrazada y qué protección a las mujeres es posible contra las violencias sexuales de los cascos azules?

¿El calentamiento global sabrá, mejor que las insurrecciones populares, los flujos migratorios y el yihadismo, hacer entrar en razón a los dominantes?

Somos las mujeres del Sahel, víctimas y madres de víctimas del cambio climático y de los prejuicios infringidos al medio ambiente. “Los países ricos van a tener que olvidar el crecimiento si quieren detener el cambio climático” advierte Nicolas Stern (The Guardian, el 11 de septiembre de 2009).

¿Acaso las emisiones de gases de efecto invernadero en los países industrializados no han infligido graves perjuicios a los ecosistemas y, en consecuencia, a las poblaciones de la franja saheliana? ¿Podemos hacer avances en ecología, paz y seguridad humana en Francia y en Europa mientras se continúa saqueando, humillando y encerrando a África? ¿No merecemos la calma registrada al norte de Mali entre los años 1996 y 2006 de buena pluviometría y aumento de stocks de alimentos y del precio del ganado? ¿Las rebeliones y el yihadismo no son igualmente expresiones de desamparo de poblaciones frente a ese fenómeno?

Proliferación y tráfico de armas, de droga y de seres humanos (rehenes y migrantes), criminalidad transfronteriza se han asentado en los sistemas locales de producción y de distribución de riquezas más aún cuando la escasez de los recursos productivos (tierras agrícolas y recursos hídricos...) y el desempleo masivo de jóvenes y desigualdades, los conflictos intra e inter comunitarios han sido avivados.

ÁFRICA MAÑANA

El mayor desafío al que hoy nos enfrentamos no es el de igualarnos a los hombres bajando a la arena fin de pelearnos como ellos y contra ellos con armas de préstamo para un ideal de sociedad que está llevando el mundo a la ruina.

Dejemos entonces de hacer del desarrollo y de la democracia una cuestión de igualdad meramente matemática y de gobernanza tecnocrática. La madurez política y la lucidez requeridas por nosotros en las circunstancias actuales exigen que el desafío democrático integre los asuntos macroeconómicos y geoestratégicos en lugar de su confinamiento actual a las cuestiones políticas, institucionales y jurídicas.

Revolucionémonos juntos, gobernantes y gobernados, nuestra manera de pensar, de ver, de comportarnos entre hombres y mujeres, de educar a nuestros hijos, de vivir y de enfrentar el futuro. Un enfoque alternativo del lugar y del rol de las mujeres en la economía local, la reducción de la deuda, el desarme, son algunos de los muchos desafíos que están a nuestro alcance.

Al contrario que los griegos, los africanos no sabían de la existencia de la deuda externa. Excepto el Presidente Thomas Sankara, ningún dirigente ha denunciado abierta y políticamente los peligros ligados a esta situación. En la tribuna de la Organización de la Unidad Africana (OUA), declaraba en 1987 que “la deuda y una reconquista sabiamente organizada de África (...) para que ninguno de nosotros se convierta en esclavo financiero (...). Si no pagamos a nuestros proveedores de fondo no moriremos, podemos estar seguros. Por el contrario, si pagamos, seremos nosotros quienes moriremos de lo que también podemos estar seguros. No podemos restituirla deuda porque no tenemos nada con lo que pagar (...) porque no somos responsables de la deuda...”. Este ciclo infernal se perpetúa con la guerra sin fin contra el terrorismo en la que nos hemos embarcado y a la que nos hemos sumado a pagar la cuenta. “Un país africano que compra armas no puede haberlo hecho contra un africano. No es contra un europeo, no es contra un país asiático. En consecuencia, en el lanzamiento de la resolución de la cuestión sobre la deuda, debemos igualmente encontrar una solución al problema del armamento” añade Thomas Sankara.

La creciente influencia de la economía del reparto con las nuevas tecnologías es una buena noticia. “La nueva sociedad del coste marginal cero” propuesta por Jeremy Rifkin, apuesta por facilitar el acceso a los servicios y a los bienes, se trata de un sistema económico para el que tenemos los medios necesarios que permitan su desarrollo inmediato. Cientos de miles de jóvenes reivindican la economía del reparto, de hecho, una alternativa al sistema capitalista. Se trata de poner en común los recursos en el interés general.

El tiempo de las mujeres que no sabrá ser diferente del de los hombres y de África en su conjunto no se impondrá solo. Nos hace falta, en primer lugar, decir adiós a un modelo de desarrollo que empobrece y humilla, para reconciliarnos con la fibra humanista, social y solidaria que nos hace decir, a propósito de todos los sacrificados del sistema, “son nuestros hijos”.

Antes de tomar las armas o de largarse (o ambas cosas), los jóvenes habrán buscado localmente, aunque en vano para la gran mayoría de ellos, dar un sentido a su existencia. Una mirada, un oído atento, trabajo, ingresos o toda iniciativa de desarrollo que responda de manera efectiva al hambre y sed de humanidad, habrían salvado a la gran mayoría de ellos.

Los conocimientos científicos que pueden salvar y desarrollar de manera continuada al continente han empezado a ser clasificados por los investigadores en botánica, biodiversidad, suelos, conservación de grano, nutrición, etc. El profesor Ki Zerbo recuerda que “la apropiación y adopción de tecnologías por los africanos, mujeres y hombres, en calidad de herencia de la humanidad para mejorar aquéllas de las que disponemos localmente y en crear nuevas, deben prevalecer sobre nuestra tendencia a tomar todo prestado y endeudarnos”.

Las nuevas formas de luchas políticas, sociales, sindicales, campesinas, de género realizadas por los ciudadanos/as, impregnados/as de las enseñanzas de los últimos cincuenta y cinco años de intento de desarrollo y de alianza, de democratización y de descentralización se imponen.

En Mali, la Universidad Ciudadana para Otro Desarrollo (UCAD), que el FORAM y el CAHBA han iniciado, servirá de crisol y de palanca en el debate de ideas, la capitalización, la producción y el intercambio de conocimientos. Los intelectuales, actores

sociales, culturales, políticos e institucionales que quieran contribuir a la escritura de nuestra historia, a la luz de las gravísimas consecuencias del fracaso del desarrollo y de una cooperación para el desarrollo serán protagonistas.

Jugar el rol de madre social deviene, en suma, en actuar como mujeres panafricanas, fundadoras de un África libre y soberana en un mundo más justo, post-racial, postcolonial, post-capital, post-crecimiento, post-carbón, en el marco de un paradigma de desarrollo y de una alianzas capaces de respetar nuestros derechos humanos.

Nan laara, an saara, “si nos dormimos, estamos muertos” dice Joseph Ki Zerbo.

FIRMANTES

Aminata D TRAORE, Nathalie M'Dela MOUNIER, Clariste Soh MOUBE, Assétou Founè Samaké, Safy SY, Sylvie KONE, Kadiatou SISSOKO, Assitan KONE, Hawa KEITA, Ami KANOUE, Oumou DIARRA, Mah BALLO, Mariam KONE, Fanta KONE, Mariétou KANTE, Koro TRAORE, Kadia DIASSANA, Assa DIARRA, Lala GUINDO, Nakana DOUMBIA, Ténin TOURE, Sogodogo Fatoumata SAMAKE, Oumou COULIBALY, Korotoumou BRETHER, Djéssira KONE, Fatoumata MARIKO, Bakoro KONE, Mah SIDIBE, Fanta COULIBALY, Aissata SISSOKO, Mariam SANOU, Minata DIARRA, Assitan KOUYATE, Ouley DIARRA, Badji BOUARE, Oumou KODIO, Vié SIDIBE, Assanatou KAREMBE, Mounnine N'DIAYE, Djénéba SISSOKO, Massiré TALL, Sarata SANOGO, Rosalie MARIKO, Amyssétou DIARRA, Minata DIARRA, Sanaba DOUMBIA, Mamou TOURE, Fanta ZERBO, Awa TOUMAGNON, Kadiatou KOUYATE, Fatoumata DIARRA, Mama KANTE, Ami BOCOUM, Alima ARBY, Mariam DIARRA, Assa DIARRA, Mme KEITA Marie Jeanne, Mme Diarra Rokiatou COULIBALY, Golé TOKARA, Amsétou DIARRA, Awani SOUCKO, Coumba SOUCKO, Natoma SIDIBE, Chata SIDIBE, Fatoumata SISSOKO, Rokia SACKO, Aissata COULIBALY, Safiatou DIAWARA, SANGARE Nana COULIBALI, KONARE Baoumou, TOURE Djénébou Sidibé, BERETHE Koriya, SAMAKE Hadia Ténindié, Mme SOW Djénéba, Mme SANGARE Oumou, SACKO Oumou, Mme FOMBA Yeffin, MAIGA Hamsatou Maïga, DIOP Maïmouna.

APOYOS

Seydou Badian Kouyaté Ecrivain, Doyen El Hadj Youssouf Traoré (administrateur civil à la retraite), Samir Amin (Forum Mondial des Alternatives), Amadou Traoré dit Amadou Djicoroni (Editeur), Karamoko Bamba (Mouvement N'Ko), Jean Bosco Konaré (Historien/FORAM), Ismael Diabaté (N'Ko/FORAM), Madani Coumaré (GUAMINA/FORAM), Issa N'Diaye (Forum Civique), Broulaye Bagayoko (SP ADTM/Mali), Bibi DIAWARA (FORAM), Gaoussou DIALLO (Professeur d'enseignement secondaire/FORAM), Amadou TRAORE (Journaliste/FORAM), Boubacar TRAORE (FORAM), Cherif Sy, Taoufik Ben Abdallah (ARCADE), Demba Moussa Dembele (ARCADE), Boubacar Boris Diop (Ecrivain), Hélène Rama (FECSDA), Abdoul

Sekou Sall (UCAD- Enda), Djama Kouyaté (FECSDA), Bon Goyelavic, Elimaw H Kane
 (LEGS-Africa), Oumar Boukari (Etudiant), Amadou Tall (Worldview),
 Emilie Atchaka (CQDD), Solange Koné (ROAD), Khouala Zoghlami
 (Etudiante), Ouattara Diakalia (FNDP/FSA), Bah Djenebou (CNOSCE),
 Asmaou Diallo (PNUD/AVIPA), Mary Tandon, (SEATINI), Lidjetou Diarra Oumou
 (ABEFDD), Binda MGazoko, Jarre Chantal (CRID AFPS), Imbs François
 (CRID/CCFD), Malick Gaye (Enda.Rup), Oumar Tandina (Enda), Mah
 Kane (ARCADE), Nadine Diop (ENDA), Boubacar Bemba Diop (PAASI), Moussa
 Mbaye (ENDA), Edmond Edouard N’Gouan (PEI), Trabesli Samira (UGTT
 dynamique femmes), Silvia Voch (Freedence), Dialo Diop (RND), Aras
 Abdourahim (Alternative Sud), Morice Faye, Michael Doulson, Antonia Reis (interprète)

6. La violenta mirada de los otros en la vejez

*No olvidemos la secreta
enemistad que la vida
ascendente alberga hacia la que
ya declina*
Romano Guardini

*...el tema de la tercera edad: las víctimas de
un sistema de producción exacerbada donde
parece ser que “el que no puede
producir....que se muera” (el ser prescindible
del anciano). A ello hay que agregar que los
ancianos que han acumulado, en el mejor de
los casos, sueldos quincenales de toda su vida
para una honesta jubilación, se encuentran hoy
ante el hecho de que sus “propios fondos de
retiro” son privatizados y colocados en bancos
cuya quiebra está anunciada...*
Enrique Dussel

Por Célida Godina Herrera

I. La mirada cuantitativa

Gabriel Marcel en *Le Monde cassé (El Mundo roto)* (1933) muestra preocupación por la situación fundamental del hombre en un mundo que se derrumba, pues el corazón de éste último se ha vaciado. Las personas han caído en la noche de la duda, del aburrimiento, los hombres se comienzan a ver como enemigos y el poder ve a los seres humanos como fichas, como números, como estadísticas. El drama del que habla el filósofo francés viene acompañado por el cambio de mundo en donde vida y muerte de los seres humanos se administran, mundo funcionalizado donde los hombres son intercambiables, es el mundo del conocimiento técnico, es el mundo del *haber*. Marcel denunciará el advenimiento radical del Tener, es decir, el espíritu de abstracción y la violencia colectiva.

En un mundo masificado, lo humano está masificado, está amaestrado. Esta forma de “vida” instaurada en el mundo moderno es una vida envilecida, alienada, que aleja al individuo de la posibilidad de estar consigo mismo y en consecuencia de pensar en su liberación. Hoy la existencia humana no es muy distinta a la descrita por Marcel, al

contrario, los rasgos antes señalados se han acentuado, horroriza pensar que exista un neofascismo, que existan técnicas de envilecimiento cada vez más sutiles, que la migración por causas económicas plantee nuevos retos para la convivencia y que los ultranacionalistas aprovechen la ocasión para exacerbar su racismo y xenofobia a los que llegan, no solo los ultras se aprovechan, una nueva organización criminal paneuropea se dedica secuestrar niños para esclavizarlos, explotarlos y traficar con ellos sexualmente, la mayoría de niños son migrantes.

Podemos estar de acuerdo con Marcel cuando afirma que “con frecuencia nos sorprendemos de la extraordinaria ineptitud de los hombres para sacar provecho de las enseñanzas del pasado”. La invisibilidad del otro se hace patente cuando el otro no soy yo, el migrante, el viejo y el pobre, sólo por mencionar tres ejemplos, son tres personas que han dejado de existir como tales en una sociedad fustigada por las exigencias de producción, rendimiento, competitividad y expansión material. Los viejos son considerados “no productivos” bajo el paradigma de la idolatría de la juventud, hechos sociales lo constatan, por ejemplo, en las ofertas de empleo se buscan ingenieros no mayores de 35, meseras no mayores de 25, maestros de latín no mayores de 30 años. Pero el problema actual no radica solamente en el destino laboral en la vejez sino en que sus familiares tampoco quieren saber de ellos, sea por la difícil convivencia o por falta de recursos. Jean Améry se pregunta:

¿Qué quiere decir edad social? En la vida de todo ser humano hay un punto en el tiempo o, si se quiere expresar con precisión matemática, el entorno de un punto, en el que ese ser humano descubre que no es más que lo que es. De pronto reconoce que el mundo no le concede ya el crédito de su futuro, no está dispuesto a considerarle como aquel que *podría* ser. En la imagen que de él se hace, la sociedad ya no incluye las posibilidades que él creía que todavía se le ofrecían.¹

La mirada del otro determina a la persona, ante sus propios ojos se ve sin perspectivas de futuro pues nadie pregunta “¿qué vas hacer?”, es como si de pronto solo existiera su pasado. La vida se vive hasta el final, sin embargo, en el mundo de hoy la muerte en vida llega antes pues la sociedad fosiliza la vida en la vejez, lo hecho en la vejez se cuantifica y se pone en la balanza, al final ha sido condenado. Cabe preguntarse ¿por qué la sociedad emite su veredicto y rechaza la vejez? ¿Hay posibilidad de rechazar este veredicto? La edad

¹ Améry, J. (2001). *Revolta y Resignación. Acerca del envejecer*. España: Pre-Textos., p. 71.

social² marca la diferencia entre ser y poseer, la posesión también forma parte del valor de mercado del que el ser humano no escapa. Poseer todo lo calculable y todo lo que garantice un estatus neutraliza a la persona, la vuelven dócil. El individuo trabajará hasta que las normas legales o su cuerpo se lo permitan, vendrá la retirada, con ella la jubilación, para unos será gratificante, para otros una renta miserable que no les permitirá vivir, pero para ambos será el destierro de la realidad del día a día, de la realidad histórica que no superará ni lo dejará tranquilo pues “la muerte existencial contenida en la resignación social resulta ser inadmisibile como la muerte física”.³

Las personas “anónimas” mayormente no tienen esperanzas en un mundo globalizado, si tienen la fortuna de tener una renta ésta es escasa, su envejecimiento estará siempre en constante peligro pues dependerá de que se sigan respetando sus derechos sociales o bien que los vaivenes de la economía no medren el dinero que corresponde a pensiones. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Banco Mundial (BM) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) publicó un informe en abril de 2015 donde sostiene que sin reformas no habrá pensiones para 63 millones de personas, o es probable que la cifra se eleve a 83 millones; asimismo, agregan que el desafío para los gobiernos será construir un sistema de protección social a largo plazo. Los tres organismos han exhortado a los gobiernos latinoamericanos, principalmente, a tratar el tema de las pensiones pues de no ser así la pobreza en la vejez será cada vez mayor. Sandra Huenchuan, quien trabaja en Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), ha observado un cambio de paradigma en la cuestión del envejecimiento, pues desde la década de los 90 se pone énfasis en su situación teniendo en cuenta los derechos humanos, este enfoque puntualiza que los adultos mayores no son “un grupo vulnerable que es objeto de protección”, sino como “titulares de derechos”. Sin embargo, observamos que la población cada día envejece más debido los avances de la medicina,⁴ la necesidad de

² El sentido social, por ejemplo, está asociado a una ética del trabajo. *Hacer* es considerado más importante que *ser* y es la base de la categorización usual entre adultos. Constituye la primera pregunta después del nombre y el estado civil.

³ *Idem.*, p. 80.

⁴ Arnoldo Kraus afirma que: “Haber incrementado la esperanza de vida es una gran conquista de la humanidad. Incontables esfuerzos buscan prolongar y mejorar la calidad de vida. Calidad y longevidad son meta y fruto del conocimiento; tecnología, salud, nuevos fármacos, y vivienda digna

políticas públicas son urgentes para “asegurar la integridad y la dignidad de las personas mayores, la ampliación de la protección efectiva de sus derechos humanos en condiciones de igualdad y sin discriminación alguna, así como el fortalecimiento de su autonomía y de la ética de la solidaridad”.⁵ Esta última cita resuena en los oídos de los que están entrados en años como mera utopía pues las actuales condiciones de sus derechos sociales cada vez más son pisoteados, violentados, el caso de Grecia es emblemático, la Comisión Europea (CE), Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Central Europeo (BCE) y el Mecanismo Europeo de Estabilidad (MEDE)– tienen la misión de revisar el caso de este país, cumple con lo pactado, este cuarteto de acreedores exige un recorte en 2016 del uno por ciento del PIB (1800 millones de euros) en las pensiones. La respuesta de los pensionados griegos no se ha hecho esperar, salieron a las calles el 3 de febrero:

Los manifestantes se movilizaron contra la reforma de pensiones prometida por el primer ministro Alexis Tsipras como parte del acuerdo de rescate financiero alcanzado el año pasado entre Grecia y sus acreedores internacionales. Cientos de miles de griegos hicieron huelga y salieron a las calles para protestar contra las reformas del sistema de pensiones y la suba de impuestos, una medida que prácticamente paralizó a todo el país. La manifestación principal tuvo lugar en Atenas, donde los organizadores aseguraron que 100.000 personas se movilizaron, y terminaron con violentos incidentes entre manifestantes y policías.⁶

La respuesta del gobierno de Tsipras fue enviar policía que apaleó a los manifestantes, entre ellos muchas personas jubiladas, con “gases lacrimógenos y bombas aturridor”. La represión a los manifestantes griegos es un fenómeno ejemplar del mundo moderno, cuya característica es la santificación de la ciencia, unida a la tecnología, y la “democracia” que engendran poder material, este poder se convirtió en armas y deseo de domino de la ciencia a la que las armas deben su origen. El poder de las llamadas democracias radica en el

son pilares en los rubros calidad y esperanza de vida. Los esfuerzos y las advertencias para combatir la contaminación ambiental, mejorar la alimentación, fabricar productos biodegradables, disminuir los factores de riesgo asociados al trabajo y preservar áreas naturales son, también, elementos fundamentales”. Ver en “Vejez: consideraciones éticas”. *Nexos*, 10 de agosto de 2015. <http://arnoldokraus.nexos.com.mx/?p=68>. Consultado el 30 de enero de 2016.

⁵ Huenchuan, S. (ed). (2009). *Envejecimiento, derechos humanos y políticas públicas*. Artículo resumido: “Envejecimiento, desarrollo y derechos humanos”, publicación de las Naciones Unidas, LC/ G.2389-P., pp. 11-16 y 23-33.

⁶ “La protesta paralizó a Grecia”, ver en *Página 12*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-291816-2016-02-05.html>. Consultado el 4 de febrero de 2016.

maridaje de la tecnología y la ciencia “la atracción estriba en la eficacia real o imaginaria, de la ciencia y la democracia como talismanes capaces de dotar a la mayoría occidental del poder que dio a la minoría occidental su transitorio dominio”.⁷ Las llamadas democracias utilizan su poderío tecnológico para implementar la violencia, sea como la empleada en Grecia el 3 de febrero o bien en forma de guerra, de tortura o de medios más sutiles ideados por el hombre.

Violencia y poder son fenómenos distintos pero caminan unidos, cuando se combinan el poder se destaca como factor primario que posibilita la violencia. No se equivocaba Mao Tse-Tung en su conocido aforismo: “El poder nace del fusil”, es decir, el vivir y el morir queda en manos del poder que utilizará todos los instrumentos a su alcance para arrancar sus derechos y su libertad al ser humano, o bien, quitarle la vida. Lo anterior recuerda la paradoja que plantea Agamben, quien a su vez sigue la perspectiva de Foucault, cuestionando ¿cómo es posible que un poder cuyo objetivo es esencialmente hacer vivir, ejercite por el contrario un poder incondicionado de muerte? de tal forma que la biopolítica se transforma en tanatopolítica. En la hora actual del mundo el viejo se avergüenza de estar vivo en lugar de otro porque el poder cuando anuncia las cifras monetarias necesarias para mantener el sistema de pensiones se lo hace sentir, estas cifras, dicen, son grandes cantidades de dinero que bien podrían utilizarse (que de hecho se utilizan) en otras cosas si no hubiera tal cantidad de pensionados, de tal forma que el viejo siente que está quitando el pan a otro: “la tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de la historia que se corresponda con este hecho. Es el diagnóstico de Benjamin”.⁸ Al estar en juego la vida, la política se ha convertido, por esta razón, en biopolítica, concepto que remite a la biología de la vida, a la sacralidad de la vida, a la nuda vida y al concepto de vida desde una perspectiva política secularizada: “La vida biológica, forma secularizada de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así literalmente las formas de vida reales en forma de *supervivencia* en cuyo seno se aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente la violencia, el extrañamiento o el

⁷ Toynbee, A. J. (1964). *El experimento contemporáneo de la sociedad occidental*. Buenos Aires: EMECÉ, p. 62.

⁸ Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. España: PRE-TEXTOS., p. 15.

accidente”.⁹ La guerra civil planetaria en que vivimos y “cuyo campo de batalla es la vida social entera” oculta el rostro de los viejos, en los medios masivos de comunicación el rostro de la ancianidad se encuentra totalmente borrado, el valor del rostro humano en la sociedad moderna se encuentra en la juventud, rostro falso, rostro impropio, rostro que grotescamente muestra la publicidad y con ella la sociedad de consumo, estos medios masivos son en parte el problema de la falta de comunicabilidad entre los hombres, pues están separados por aquello que debería unirlos. La crisis de valores, la crisis política en que vivimos necesita que haya sectores más numerosos de personas privadas de derechos políticos, en este sector se encuentran los viejos, pero no solo ellos, el poder político siempre aspira a más, quiere convertir a la población entera a la nuda vida,¹⁰ es decir, *vida desnuda*, la vida desprovista de toda vestimenta jurídico-política.

Agamben afirma que el estado de excepción se ha convertido en regla, lo cual quiere decir que “nuestro cuerpo biológico privado se ha hecho indistinguible de nuestro cuerpo político”, a tal grado que nos hemos acostumbrado a vivir en esta confusión de cuerpos, que, aprovecha el dominio planetario de la economía para apropiarse de los derechos de todos. Cuando se habla de la exclusión social de la vejez en el estado de excepción, la edad es el principal factor de análisis, sea en su aspecto cronológico, social o biológico. La exclusión se vive en esta época de la vida dependiendo de si se es pobre (carencia de recursos económicos), marginado (sin accesos de ámbito de acción social, económica), invisibilidad (sujetos de políticas), discriminación (imagen estereotipada, atropello de derechos, etc.). Ser pobre y viejo es sinónimo de maltrato,¹¹ esto es porque al no contar con ingresos o tenerlos de manera insuficiente (jubilación escasa) el grupo familiar o el entorno en que vive somete al anciano a maltrato físico, psicológico/emocional, sexual, financiero o, simplemente, refleja un acto de negligencia intencional o por omisión. Esto último plantea un sinnúmero de cuestiones entre las que se destacan: las sanitarias, las sociales, las económicas, las familiares, las políticas, etc., pero el sustrato de todas ellas es la ética, la actitud antiética que se tiene para con el adulto

⁹ *Idem.*, p. 17.

¹⁰ Debe entenderse por “nuda vida” como *Zoé*, vida como hecho natural y *Biós*, que se refiere a la vida que incluye la forma propia de vivir de una persona.

¹¹ El maltrato de personas mayores se define como “la acción única o repetida, o la falta de respuesta apropiada, que ocurre dentro de cualquier relación donde exista una expectativa de confianza y la cual produzca daño o angustia a una persona anciana”.

mayor, actitud muchas veces agresiva, en especial se observa en los jóvenes, pues su estereotipo de ser humano es juventud-belleza-salud, de tal forma que rechazan la enfermedad o lo estéticamente desagradable, y con mayor razón si resulta una carga o un estorbo social.

Los ancianos “comienzan a ser tenidos justamente como eso: como un freno al desarrollo humano y como una pesada y molesta carga”, esta imagen negativa de la ancianidad conlleva a tomar actitudes gerontofóbicas, pues al tener la idea culturalmente formada de la vejez y de que “viejo” significa: decrepito, senil, acabado, avejentado, longevo, etc., acentúa el estereotipo negativo de este estadio de la vida humana. Al mismo tiempo, en el imaginario social el término viejo es sinónimo de “pobreza, enfermedad, abandono, soledad, marginación, aburrimiento, melancolía, carga social y otros males”, dichos términos suelen ser usados para insultar o denigrar. Una actitud ética sería revalorar la vejez, destacar sus méritos y belleza propia en lugar de percibirlos como rémora; la tarea radica en concientizar a los jóvenes, mostrarles que la idea de que “los viejos no sirven” es errónea, esta idea debe erradicarse pues es causa frecuente de abandono y rechazo. Al cumplir 80 años Oliver Sacks (neurólogo y escritor) veía a la vejez no como “una época cada vez más penosa que tenemos que soportar de la mejor manera posible, sino una época de ocio y libertad, liberados de las urgencias artificiosas de días pasados”, por supuesto que Sacks tenía una vida acomodada y bien podía sostener estas ideas, pero sería deseable que la sociedad entera se moviera para que todos tuviéramos oportunidades de ocio y libertad, de ahí la urgente necesidad de ver la vejez con *actitud moralizante*, para ello tenemos que luchar en nuestro entorno y en las instituciones del estado para moralizarla, pues actualmente los ancianos son “paradigma de especial discriminación” tanto en lo familiar como en lo social, esto es, por las complicaciones que el ser viejo genera. La aceleración en que vivimos no permite detenerse a pensar que tarde que temprano podemos llegar a ser viejos, que a falta de revalorar la vida damos carta de naturaleza a la exclusión por la edad.¹²

¹² Cabe aclarar que “la vejez y el envejecimiento se han constituido en las últimas décadas en un fenómeno de interés para distintas disciplinas científicas, las cuales han explicado estos fenómenos desde perspectivas diversas que muchas veces resultan contradictorias: algunas enaltecen la experiencia de envejecer; otras muestran una imagen de los mayores como sinónimo de decrepitud, fragilidad y carga social, sobre todo una vez que se llega al término de la vida laboral”. Arroyo, R.

En ninguna otra etapa histórica de la humanidad la convivencia de las generaciones ha sido más polarizada, en términos monetarios, que en ésta, de ahí que es preferible vivir en una sociedad donde todos nos preocupemos de todos, que en una sociedad que se rija por el “sálvese quien pueda”. Cicerón afirmaba que el hombre tiene un deber natural de velar por los otros: “la naturaleza prescribe que el hombre mire por el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre”. Sabemos del crecimiento de la población mundial y que la experiencia médica muestran que la esperanza de vida se ha acrecentado en las últimas décadas, asimismo, en el mundo actual las causas de muerte se combaten eficazmente, la medicina ha desarrollado tratamientos más exactos y cuidados necesarios para una vida más larga para los ancianos. La creación de la especialidad de gerontología¹³ y con ella una gerontoterapia, entre otras, es para investigar con mayor exactitud qué es la vejez en su sentido biológico y psíquico. Se han creado algunas políticas públicas que previenen y crean condiciones materiales para alcanzar cada vez más una edad avanzada, cierto es que estas políticas han acarreado problemas demográficos, sociales y económicos, pero también han centrado la atención en la persona mayor, surgiendo la pregunta sobre el “significado que pueda tener esta fase de la vida”.¹⁴ Al mismo tiempo observamos que la “estimación del hombre como hombre” ha decaído, en tanto el paradigma de la juventud crece al mismo ritmo que aumenta la población mundial y el desarrollo técnico.

M. C. Sentirse “una carga” en la vejez: realidad construida o inventada? *Revista Kairós Gerontologia*, 14(6). ISSN 2176-901X. São Paulo (SP), Brasil, dezembro 2011: 05-29, p. 5.

¹³ Gerontología, del griego *Geron*, viejo y *logos*, tratado, es la ciencia que “se dedica a estudiar los diversos aspectos de la vejez y el envejecimiento de una población, tales como el psicológico, social, económico y hasta cultural. Por otra parte comprende sus necesidades físicas, mentales y sociales, y como son abordadas por las instituciones gubernamentales y no gubernamentales que les atienden y el envejecimiento de una población”, asimismo, “aborda todas las dimensiones de la vejez, incluyendo los aspectos biológicos (biogerontología), psicológicos (psicogerontología), sociales y culturales, en tanto que la geriatría, también conocida como gerontología clínica, es la rama de medicina que se especializa en la atención de las enfermedades prevalentes en la vejez”.

¹⁴ La dignidad del anciano es tema de la Segunda Conferencia Regional Intergubernamental sobre el Envejecimiento en América Latina y el Caribe, convocada por la CEPAL y el Gobierno de Brasil, en diciembre de 2007, en esta conferencia se formuló la Declaración de Brasilia. En ella los países participantes reafirmaron su “compromiso de no escatimar esfuerzos para promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales de todas las personas de edad, trabajar en la erradicación de todas las formas de discriminación y violencia y crear redes de protección de las personas de edad para hacer efectivos sus derechos”. Asimismo, otro documento importante sobre la dignidad del adulto mayor se defiende en la *Carta de los Principios a favor de las personas mayores*.

II. La mirada hacia sí mismo

Sancho no te preocupes, aún hay sol en las bordas
Don Quijote de la Mancha

*Voy a envejecer para todo, para el amor, para la
mentira, pero nunca envejeceré para el asombro*
Chesterton

*Reivindico mi derecho a que me llamen viejo,
honrosa palabra que tiene connotaciones de vida,
experiencia y sabiduría, en vez de endilgarme lo de
la tercera edad o mayor, etiquetas ambas que nos
convierten en objetos para fines administrativos,
sin connotación alguna con el sentimiento*
José Luis Sampedro

Tener respeto, cariño y solidaridad hacia los mayores son signos de humanidad y de calidad humana, estos valores que humanizan y dignifican el misterio inabarcable de toda persona anciana deben ser el desafío a cumplir, pues, asociar envejecimiento con lo biológico, lo social, lo biográfico y con la muerte es natural y casi consubstancial a la cultura. El proceso de “‘desvalimiento’ en tanto obsolescencia individual y social caracteriza al ‘reloj cultural’: a medida que se envejece se espera cambien las obligaciones, los papeles y las expectativas”.¹⁵ El trasfondo valórico de la vejez está cargado de prejuicios: 1) está cifrado en el rendimiento perceptible, cuantificable, es decir, la vida laboral y su contribución al bienestar social; 2) como fuente de respeto y aprecio; 3) como factor de marginación. Estos prejuicios se manifiestan en la actitud frente a los ancianos a “quienes dicen querer”. La vejez como desafío es el principio de una ética del envejecimiento. La filosofía ha discurrido sobre esta cuestión a lo largo de los siglos. Tanto la memoria, la sabiduría, la templanza, la liberación de deseos y la experiencia han sido valoradas de forma positiva, Romano Guardini dice al respecto:

¹⁵ Lolas, S. F. “Las dimensiones bioéticas de la vejez”. *Acta Bioethica* 2001; año VII, nº 1., p. 62.

El final de la vida sigue siendo vida. En él se realizan valores que sólo en él pueden realizarse. Al aceptarlo, la actitud de la persona adquiere una peculiar calma y una cierta elevación y superioridad en sentido existencial. Cuando se le preguntaba a San Carlos Borromeo qué haría si supiese que iba a morir dentro de una hora, solía responder: «Haría especialmente bien lo mismo que estoy haciendo ahora». En esta respuesta se expresa la elevación a que nos referíamos. Es la superación de actitudes como el miedo, el afán de disfrutar de las cosas todavía un poco más, el deseo de apurar lo que reste de vida, la inquietud por llenar de contenidos materiales un tiempo del que cada vez queda menos... (El comportamiento de Sócrates al final del Fedón).¹⁶

En la actualidad los valores propios de la vejez son repudiados, son desconocidos, cambiaron por un ideal artificial que promete una imagen siempre joven “«vida» en la plenitud de fuerza propia de la juventud”. Si antes existió el carácter sagrado de la persona ahora el panorama sufre un cambio sustancial al impactar directamente sobre el cuerpo, sus partes y sus productos debido a los recientes avances científicos y su valoración en otras áreas, esto impone la necesidad de adoptar criterios necesarios en el ámbito jurídico y en el ético respecto a la disponibilidad y el comercio del cuerpo. El ser humano utiliza todos los medios técnicos a su alcance para mejorar su aspecto, recurre a tratamientos de cirugía plástica y *botox* para verse más jóvenes porque no aceptan el envejecimiento natural, no saben o no aceptan que la fuerza vital está en el espíritu, trayendo consigo un empobrecimiento de la vida. La ancianidad es pues una etapa en la que, si bien la fuerza física ha disminuido (este es su aspecto cuantitativo), la experiencia y la toma de distancia acumulada respecto a la vida le han enseñado a comprender y respetar a los demás. Es necesario recordar que el ser humano no es nunca un objeto, es esencialmente una persona, y por esta razón es siempre sujeto de su existencia. El hombre es persona porque es dueño de sí mismo, porque su inteligencia y voluntad lo guían, porque siendo persona busca libertad, independencia y porque como persona posee dignidad absoluta, y no deja de ser persona porque sea viejo, no, la persona por su propia naturaleza es capaz de reflexionar críticamente sobre su situación vital y la situación del mundo que le rodea, es capaz de

¹⁶ Guardini, R. *Las etapas de la vida. Su significación ética y pedagógica*. (Estas lecciones fueron editadas, póstumamente, en 1993, por Hans Mercker, con la colaboración de Martin Marschall, bajo el título *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)* (Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich), dos vols., editoriales Grünewald y Schöningh, 1993, 1994., p. 31 (libro en pdf)

disentir, tal es el caso de las abuelas de la Plaza de Mayo, ícono de lucha porque no han dejado de buscar a sus hijos desaparecidos, a sus nietos robados por manos militares y entregados a maternidades clandestinas existentes en la dictadura Argentina de la década de los setentas del siglo pasado. La vejez es pues garante de la memoria colectiva y al mismo tiempo es contacto con la trascendencia.

Los viejos en la antigüedad jugaban un papel muy importante, eran quienes a través de la transmisión oral contaban las historias, “Homero, Hesíodo Herodoto, Aristófanes, Esquilo, Píndaro, Tirteo, todos escribían para luego recitar sus textos”. El paso del mito al *lógos* puede constatarse en la tragedia y en la comedia, en éstas ya no hubo cabida para reyes y dioses sino para valorar al hombre concreto y plantear sus problemas. De una vejez valorada positivamente se pasó a una vejez negativa, mala, al grado de ridiculizarla, es el caso de las comedias de Aristófanes.¹⁷ Caracterizada por la pérdida de la fuerza física y la carencia de los placeres del cuerpo, acrecienta el deseo de conversar, como bien lo dice Céfalo –Platón- conversando con Sócrates. La conversación de estos personajes discurre sobre sus historias de vida hasta llegar a la vejez, se quejan del “irrespetuoso trato familiar”, sin embargo, concluyen que la vejez no es la principal causa de que los viejos sean mal vistos sino es su carácter, finalmente, Céfalo afirmará que tanto la vejez como la juventud pueden resultar difíciles debido al carácter de los hombres. Platón cita a Píndaro¹⁸ cuando éste habla “del hombre que ha pasado su vida justa y santamente”, agrega que los venerables siempre son ancianos: “la dulce esperanza le acompaña, le acaricia el corazón y alimenta su vejez; la esperanza que gobierna soberanamente el espíritu versátil de los mortales”.¹⁹

Aristóteles como buen naturalista afirma que el envejecimiento es “lo que se está secando”, además, en la vejez se busca lo beneficioso y no lo agradable. Es en la *Retórica* donde Aristóteles se refiere a la vejez:

¹⁷ Para ampliar el tema de la vejez en el mundo griego remito al trabajo de Agustín González (2013). “La vejez en los orígenes de la cultura occidental”, ver en http://www.siforage.eu/eotools_files/files/LA-VEJEZ-EN-LOS-ORIGENES-DE-LA-CULTURA-OCCIDENTAL.pdf. Consultado el 5 de febrero 2016.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Platón. (2000). *La República*. México: UNAM. 331a, p. 5.

...el Libro II, *Sobre los caracteres en relación con la edad*, donde encontramos los apartados sobre la juventud, la vejez y la edad madura. Curiosamente en este mismo orden, cuando la relación cronológica parecería apuntar a otra organización: juventud, edad madura, vejez. Es en *La Vejez* donde encontramos la que consideramos su visión global: ‘En efecto: por haber vivido muchos años ya, por haber sido engañados en la mayor parte de las ocasiones y haber cometido errores, y también porque la mayoría de sus cosas carecen de valor, en nada ponen seguridad y a todo prestan menos empeños de lo que deben. Creen, mas nada saben de cierto; cuando discuten añaden siempre: ‘posiblemente’ y ‘tal vez’, y todo lo afirman así y nada en firme.’²⁰

Las ideas sobre la vejez sostenidas por Platón y Aristóteles van a matizarse y a continuarse a lo largo de la historia, estas ideas son responsables de los estereotipos tanto positivos como negativos que se tienen hasta hoy de la vejez. Marco Tulio Cicerón en su obra *Cato Maior de senectute* presenta una imagen positiva de la vejez, escribirá: “El problema de las quejas sobre la vejez, está en la forma de ser, no en la edad. Efectivamente, quienes son mesurados y no intratables y gruñones viven una vejez llevadera; en cambio, el mal carácter y la dureza son molestos a cualquier edad”. El poeta latino Horacio en su escrito *Ars Poetica* presenta una idea fatalista de la vejez, la considera no una etapa dorada de la vida ni el culmen de la felicidad, asimismo, piensa a la muerte como lo inevitable y mientras tanto no hay que resignarse, hay que gozar de la existencia de acuerdo a las posibilidades de la edad de la persona. En la época Medieval destacan San Agustín y Santo Tomás, el primero dignifica la vejez, el segundo sigue la tradición aristotélica, es decir, como la decadencia física y moral del ser humano puesto que éste solo piensa en sus intereses personales. La diferencia entre el Renacimiento y el Barroco es porque en el primero “se rechaza lo ‘senil’ y lo ‘viejo’ y se evade el tema de la muerte” se da a la vejez una imagen melancólica y se le atribuyen “artimañas, brujería y enredos”, y en el segundo, en cambio, los temas son “el control de los vicios y pasiones, el perfeccionamiento constante en la vida y en la vejez, y el problema de la muerte”.²¹ Poetas y pensadores de tiempos posteriores se ocuparon de la cuestión de la vejez, destacan Shakespeare,

²⁰ Ver en Agustín González (2013). “La vejez en los orígenes de la cultura occidental”.

²¹ Carbajo, V. M. C. “La historia de la vejez”. *Revista de Educación* No. 23, Valladolid, España, p. 246. Ver en: http://www.uclm.es/ab/educacion/ensayos/pdf/revista23/23_12.pdf . Consultado el 5 de febrero 2016.

Schopenhauer, Hölderlin y Humboldt, ellos observan que la vejez “no solo como una ‘época difícil’ sino también como una etapa de la vida que ofrece aspectos agradables”.²²

La meditación sobre la vejez debe llevarnos a la ética del envejecimiento, una ética que trate de la personalidad, de la dignidad del anciano y su indispensable coparticipación en la sociedad. La personalidad del anciano exige reconocimiento y aceptación por parte de los otros, estos deben asumirla “consciente, solidaria, responsable y éticamente”, o como dice Gabriel Marcel “yo espero en ti para nosotros”,²³ esta es la esperanza del anciano que bien entendida es co-esperanza. La ética y la bioética, en forma particular, aportan las bases conceptuales para comprender la naturaleza de los nuevos retos que plantea la tecnociencia y los dilemas que se suscitan en el proceso del envejecer. Para arribar a una cultura de la convivencia que incluya la vejez es imperioso tomar conciencia de la necesidad de profundizar las relaciones entre los seres humanos, es urgente promover la unión, la tolerancia y la reflexión sobre el límite de la acción tecnocientífica que mueve al mundo y corre peligrosamente a un callejón sin salida. Tomar conciencia implica mirar de otra manera la época en que vivimos, implica generar nuevos valores y la necesidad de actuar contra la violencia en todas sus formas porque en ella radica esencialmente la pulsión de destruir la vida; debemos pensar humanamente porque el pensamiento humanista enseña que la vida tiene más valor que las cosas, y la persona es más valiosa que las máquinas:

La crisis en la que vivimos, nos plantea un desafío: re-humanizar nuestra sociedad, acción capaz de favorecer el desarrollo de aquellos valores arquetípicos que nos movilicen y sean referentes para un “buen vivir”. Para poder concretarlo, vida, dignidad y persona interactúan recíprocamente. Del concepto de vida humana dependerá el concepto de dignidad en sus tres rostros: moral, antropológico y metafísico. La auténtica antropología tiene un fundamento metafísico. La personalidad constituye una integralidad y una unidad.²⁴

²² Romano Guardini sostiene: “También a este respecto los decenios pasados deberían servir de enseñanza a todo el que tenga ojos en la cara y el corazón en su sitio.

²³ García, R. J. C. (2003). *La vejez: el grito de los olvidados*. México: Plaza y Valdez editores., p., 277.

²⁴ Roth, M. C. “Disyuntivas de nuestro tiempo: el desafío de ser persona en un mundo tecnocientífico”. *Persona*. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario, N° 23, año IX, Febrero 2014 / ISSN: 1851 – 4693, p. 57

La tarea bioética es reflexionar sobre la crisis de valores de la sociedad moderna que no otorga valor a la vejez, y por tal motivo, los abandona, los aísla de la sociedad y retira sus derechos. Esta reflexión es vigente porque atravesamos un momento en que la tecnología al ser cada vez más perfecta está volviendo rápidamente obsoleto al ser humano; la necesidad de unir fuerzas es urgente, exige que todos cuidemos de todos, exige que protejamos a la persona vulnerable en su integridad, y la bioética como espacio de deliberación y diálogo juega un papel importante en la toma de decisiones y asignación de recursos, tratamientos, terapéuticas a seguir y cuidados terminales de los ancianos. Persona compromiso-comunidad y responsabilidad es el sello de la vida y la causa común, si seguimos este camino cabe la posibilidad, no niego la esperanza, de que los seres humanos aprendamos de nuevo a vivir cuando somos colocados en condiciones reales, como diría Albert Camus “nadie quedará en la creencia de que el futuro del mundo puede prescindir de nuestras fuerzas de indignación y de amor”.

Bibliografía

Libros:

Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. España: PRE-TEXTOS.

Améry, J. (2001). *Revuelta y Resignación. Acerca del envejecer*. España: Pre-Textos.

García, R. J. C. (2003). *La vejez: el grito de los olvidados*. México: Plaza y Valdez editores.

Guardini, R. *Las etapas de la vida. Su significación ética y pedagógica*. (Estas lecciones fueron editadas, póstumamente, en 1993, por Hans Mercker, con la colaboración de Martin Marschall, bajo el título *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)* (Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich), dos vols., editoriales Grünewald y Schöningh, 1993, 1994., p. 31 (libro en pdf)

Platón. (2000). *La República*. México: UNAM.

Toynbee, A. J. (1964). *El experimento contemporáneo de la sociedad occidental*. Buenos Aires: EMECÉ.

Artículos:

Agustín González (2013). “La vejez en los orígenes de la cultura occidental”, ver en http://www.siforage.eu/eotools_files/files/LA-VEJEZ-EN-LOS-ORIGENES-DE-LA-CULTURA-OCCIDENTAL.pdf. Consultado el 5 de febrero 2016.

Arnoldo Kraus, “Vejez: consideraciones éticas”. *Nexos*, 10 de agosto de 2015. <http://arnoldokraus.nexos.com.mx/?p=68>. Consultado el 30 de enero de 2016.

Arroyo, R. M. C. Sentirse “una carga” en la vejez: realidad construida o inventada? *Revista Kairós Gerontologia*, 14(6). ISSN 2176-901X. São Paulo (SP), Brasil, dezembro 2011: 05-29, p. 5.

Carbajo, V. M. C. “La historia de la vejez”. *Revista de Educación* No. 23, Valladolid, España, p. 246.

Huenchuan, S. (ed). (2009). *Envejecimiento, derechos humanos y políticas públicas*. Artículo resumido: “Envejecimiento, desarrollo y derechos humanos”, publicación de las Naciones Unidas, LC/ G.2389-P., pp. 11-16 y 23-33.

Lolas, S. F. “Las dimensiones bioéticas de la vejez”. *Acta Bioethica* 2001; año VII, nº 1., p. 62.

Roth, M. C. “Disyuntivas de nuestro tiempo: el desafío de ser persona en un mundo tecnológico”. *Persona*. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario, Nº 23, año IX, Febrero 2014 / ISSN: 1851 – 4693, p. 57

Otros documentos:

Carta de los Principios a favor de las personas mayores, CEPAL, Brasil, Diciembre 2007.

7. La violencia de las pandillas transnacionales

Por Hugo César Moreno Hernández

Territorios, desterritorialización y Transnacionalidad

Las pandillas como el Barrio 18 y la Mara Salvatrucha 13 (transnacionales) son lugares sociales/comunitarios desterritorializados (Moreno, 2014) operando una reterritorialización desmarcada, es decir, construyen territorio en el espacio líquido, enrarecido, telúrico que les ofrece la desterritorialización del capitalismo contemporáneo. Lo realizan en un contraflujo, en coagulaciones agresivas y explosivas, con cualidades perfectas para llegar a la violencia. Se territorializan con el número y las letras según unas prácticas sobre éstos.

Los nombres con que se identifican las pandillas más grandes en el triángulo norte de Centroamérica, sur de México y Estados Unidos: “Son nombres que vienen de su origen de donde nacen. La dieciocho que se origina en la Calle 18 y la MS por lo de los salvadoreños” (Anónimo, entrevista personal, 18 de junio de 2008). El número trece: “Son los lugares de la zona donde crece, ¿sí?, todas las pandillas de lugar sureño son trece, o sea, la dieciocho también es sureña, trece, nomás que nosotros utilizamos más el sur que el trece, porque es el área dos-trece, la que nos ubica de la ciudad de Los Ángeles” (*Ibid.*). Aquí hay un juego entre territorios, números, latitudes, pertenencias y movimientos. Una manera de usurpar la calle al habitarla desterritorializadamente. Si como afirma Michel de Certeau:

Es “abajo” al contrario (down), a partir del punto donde termina la visibilidad, donde viven los practicantes ordinarios de la ciudad. Como forma elemental de esta experiencia, son caminantes, *Wandersmänner*, cuyo cuerpo obedece a los trazos gruesos y a los más finos [de caligrafía] de un “texto” urbano que escriben sin poder leerlo. Estos practicantes manejan espacios que no se ven; tienen un conocimiento tan ciego como en el cuerpo a cuerpo amoroso (2000: 105).

La pandilla es una manera de decodificar el texto urbano, pero no “amorosamente”, como reescritura del cuerpo a cuerpo, sino violentamente, como traducción desterritorializada, escribir, caminar, habitar en el vacío en búsqueda de coagulantes sociales, la calle dieciocho, la latitud 13 convergen en un territorio deformado-reformado, expresan la ciudad (los sectores específicos de la desterritorialización) con lenguajes híbridos. En la

profusión de cruces el territorio del abandono se convierte en espacio social de localización y es desarticulado en la vivencia, en la “experiencia” cotidiana de los sujetos, recodificando a manera de supervivencia, haciendo nuevos lenguajes, lenguas desterritorializadas que al ser enunciadas describen nuevos territorios.

Al hablar sobre el origen de la Mara Salvatrucha 13, uno de los pandilleros entrevistados permite observar cómo los nombres y acciones de la pandilla producen relaciones simbólicas entre pandilleros a través de vestimentas y lenguajes: “Sí, primero eran como MS Stoners y luego pues, cambian a, por la misma notoriedad que tienen dentro de la pandilla dieciocho, entonces ellos ya no tienen la cuestión de ser rockeros, sino que tienden a hacerse cholitos, ya empiezan a raparse el pelo, a vestirse más con bombachos, con naikis ¿no? Y de ahí la onda de por qué se quitan el Stoners, porque stoners es otra onda, es otro rollo, es otra cultura, es más rockero, es otra onda”. En lo dicho, se nota la situación del intercambio de capital cultural y cómo en la proximidad el espacio social revienta en formas reterritorializadas. La diferencia entre rock, como capital cultural, y lo cholo¹ es reterritorializada por el lugar de la pandilla, con unos símbolos exclusivos y excluyentes, pues aunque no todos los cholos son pandilleros, se podría aducir que todos los pandilleros de origen latino de Los Ángeles son cholos, es la condición, latinos (inmigrados de países del sur en una ciudad norteamericana) y la situación, lo que genera, en el choque, la aparición de lo que he llamado lugar social/comunitario.

A la pregunta sobre si a pesar de haberse hecho cholos seguían siendo roqueros, seguían escuchando rock: “Pues ahí no te podría decir, porque como cada quien con su pandilla y luego también hubo bronca, pues ya no pudimos, sino que había una distancia más grande porque ya había algo... ya no éramos pandillas que estábamos juntas, sino que se habían separado. Entonces, como tal, aprendieron de la Dieciocho a ser pandilla”. Lo que deja percibir cómo, en términos de la proximidad en el territorio ajeno, la distancia se crea a partir de endurecer el lugar social/comunitario, delimitándolo, creando el cerco que permite la construcción de un contra-código según un capital simbólico ajeno al territorio en que

¹ Cholos son los jóvenes mexico-americanos y mexicanos con una vestimenta y lenguaje distintivos. Como cultura juvenil se han extendido más al sur de la frontera con Estados Unidos hasta llegar a Centroamérica. Se les identifica por llevar cabello al rape, tenis, calcetas blancas, pantalones cortos muy flojos, por debajo de la cintura, etc.

están desterritorializados pero construido a fuerza de dicho movimiento de desterritorialización.

Si el primer territorio del sujeto es el cuerpo, éste es quien padece la desterritorialización convertido en fuerza innecesaria y es sobre él donde la reterritorialización sucede con mayor presencia. Para el pandillero el cuerpo lleva la pandilla y con ello todo el riesgo de portar el barrio encima. Otro pandillero dice sobre cómo se porta y se distingue el barrio, tanto frente a los *homeboys*, como con los contrarios:

Siempre te van a preguntar de dónde eres y a qué pertenecés. Como te digo, hay momentos que vas a hablar con la verdad y hay momentos que vas a hablar con la mentira. Porque tienes que abstenerte a lo que te respondan, porque no puedes lanzarte un solo a rifar tu barrio, no sabés con qué te vas a enfrentar. Pero, como te digo, es la misma forma y tú sientes la vibra de si es hermano tuyo pues sí vas a responder [...] hay momentos que es bastante difícil, porque no sabés con quiénes te vas a enfrentar, no sabés... no, en la calle, igualmente, en los autobuses te puedes encontrar a cualquiera, pero no sabés lo que hay, a veces mejor disimular. Disimular, porque a veces lo primero que hacen te ven tu forma de vestir, y te van viendo tus brazos y tu cuello o cualquier parte del cuerpo que puedas tener manchado, con una mancha de tinta que te vean, pues es momento que te pueden llegar hasta a perseguir, llegarte a parar y desvestirte (Anónimo, entrevista personal, 20 de junio 2009).

El barrio se lleva en la piel, en los tiros (las señas que realizan con las manos, con lo que expresan su clica y pandilla), en la fachada presentada a todos. Se está en el límite con el barrio y por el barrio, se lleva el lugar, desterritorializado, usando el cuerpo que se compacta con el barrio, se pone de frente.

Pues mirá, irónicamente en lo que andás en la calle, más de diez años en esto y has andado preso, no es muy evitable que alguien te conozca, entonces... pero tampoco es muy conveniente, tenés que resguardarte, uno nunca sabe, tal vez en tu comunidad ni te agarren y allá fuiste a caer preso por una agrupación ilícita y te sale una camandula de delitos. Entonces, hay muchas formas de identificarte, la mayoría de veces son, ya sabés donde está cada quien, otra un como que internamente en la pandilla hay un mapeo, y así como tiene un mapeo las autoridades hay otro mapeo, entonces ya sabés cómo es la cosa (Anónimo, entrevista personal, 19 de junio 2009).

La pandilla se constituye a partir de un entrelazado subjetivo donde la individualidad se abre a lo colectivo a través de instaurar una deuda con los miembros. Esta deuda se establece al momento del ingreso, a través de ganarse el ingreso, “cometiendo acciones” dicen los pandilleros, acciones que los hermanan, los endeudan al convertirlos en homeboys o homegirls, mediante un ritual de pasaje (Moreno, 2010). Esta apertura es a la vez clausura respecto al resto de la sociedad. Es en esa clausura que permite la apertura subjetiva de los miembros.

En la calle sucede la pandilla, el Barrio 18 toma el número de la calle donde se origina, un lugar definido por el espacio social. Lo mismo la Mara Salvatrucha 13, que lleva en la denominación la desterritorialización extrema, El Salvador como lugar de expulsión, el ser trucha, que en el lenguaje cholo significa ser avezado y listo para la acción, recordando al animal implica nadar a contracorriente, ir río arriba, hacia el norte; esto es patente con el número 13, que significa sureño. También tiene un lugar, quizá mítico, incluso desconocido para los jóvenes MS actuales, sobre todo para aquellos que brincaron a la pandilla en El Salvador.

Así, hay un espacio, algo más sobre el lugar, que puede ser la deuda entre los sujetos, el vínculo a través de la carga, la situación, la tierra, el territorio, la proximidad y la guerra, no es el espacio físico, ni el social. Es una desterritorialización realizada desde lo bajo, por los propios desterritorializados. Es el barrio, el nombre de la pandilla, el Barrio 18, los números o la Mara Salvatrucha 13, la MS, las letras: el barrio, lugar sin geografía, lugar sin espacio, lugar sin terreno pero que territorializa. “Cuál es tu clicca en Los Ángeles”, preguntamos a un pandillero que respondió: “Los Chato Park Locotes”. “En El Salvador cuál es tu clicca”. “¿En el Salvador? Para qué necesito clicca si ya traigo la mía, o sea, la llevaré hasta el día en que me muera, porque ahí me brincaron y ahí nací”. En esta declaración se nota cómo el ingreso a la pandilla, a través del ritual denominado «brinco», el nuevo miembro pasa al lugar que no está situado, no tiene tierra, no es un espacio social, sino que está en el barrio, en la clicca, en la denominación, en la simbología, en la clecha (forma en que se define si un pandillero tiene las características específicas de un homeboy) y se lleva en los movimientos de desterritorialización y se territorializa ahí donde cae el deportado y se extiende, se abre a todos los nuevos homeboys o homegirls.

Asimismo, esta desterritorialización reterritorializada en la deportación es visible a través de la guerra entre pandillas. La guerra entre la MS13 y la Dieciocho inicia en Los Ángeles y continúa en Centroamérica como expresión de la desterritorialización extrema, ostensible en los procesos de migración y deportación, incluso tomando tintes mucho más violentos y crueles a medida que crecen las pandillas y las legislaciones criminalizantes se agudizan: “yo siento que en la deportación masiva se deporta también la situación de pugna, ve’a. Nomás que con las fechas se va como olvidando el objetivo de por qué la guerra, se queda nada más la cuestión arbitraria entre los dos” (pandillero entrevistado).

Las diferencias entre los lugares Pandilla 18 y MS13 definen límites que al chocar generan violencia extrema y, por tanto, una coagulación del lugar que refuerza los vínculos. No está afuera, como límite de lo social, sino que como límite es interno, está dentro, marginado, sí, pero no expulsado, por más excluido que esté de los circuitos legales y legítimos del mercado y la socialización (en este sentido es pura socialidad, lazos horizontales). Así, su exterior es inasequible, aunque no necesariamente ininteligible. La otra pandilla, los otros, los rivales, enemigos mortales, dan frontera al grupo, si se quiere, cuerpo. Es con respecto a la otra pandilla que se accede al lugar propio para enunciarlo, como explica un pandillero:

Pues el objetivo era que la Dieciocho tenía sus propias formas de regirse y su territorio. Y la otra también lo mismo, ¿verdad?, con su propia cultura, con su propia onda, pero ésta más nueva que las otras, así que... así, nada más. Y esta pugna, pues se deporta ¿no? Y esa pugna sigue y sigue la cuestión de la territorialidad y sigue también la situación de no aceptar algunas situaciones que la otra pandilla no hace. O sea, la Dieciocho trae una cultura desde los veinte, para decirte algo, bien larga donde hay códigos de familia (Anónimo, entrevista personal, 18 de junio de 2008).

Los límites no están en el mundo organizado, sino en el otro cuerpo, en divergencias mínimas, pero de consecuencias severas. El resto de la sociedad, es decir, todo aquello que no es pandilla, el mundo civil, como ellos mismos lo llaman, como dijimos antes, si bien no es asequible, si es inteligible y también provee a la composición de la pandilla. Quien mejor define esta situación, esta colocación respecto al mundo exterior a la pandilla es un pandillero cuando responde a la pregunta sobre cuál es el ideal de la pandilla, ya que en varias ocasiones, durante la entrevista, había mencionado que existía uno:

Es eliminar al otro, es un exterminio mutuo. Ahora «y qué van a lograr cuando maten a los demás» pues como se perfila en un escenario de mejorar la calidad de vida de los pandilleros. [Aquí define lo que, según él, es la pandilla] **Los pandilleros se vuelven una sociedad antisocial dentro de una sociedad**, entonces ellos tienen que ganar terreno para comercializar lo suyo. Como no tienen un espacio dentro del mercantilismo, del socialismo, tienen que meterse a lo ilegal, o sea el tráfico, narcomenudeo, vender piedritas y no pasan de ahí, sobreviven el día a día ganándole quince dólares diarios y la gente decente gana siete, ocho dólares diarios, una diferencia un poco significativa (Anónimo, entrevista personal, 19 de junio 2009).

La pandilla no enarbola banderas. Esta alienación respecto a lo político, implica la posición limítrofe de la pandilla respecto al resto de la sociedad y una de sus cualidades más complejas que define su relación con el derecho y la política, es decir, con el diseño de legislaciones descuidadas que toma a los pandilleros como principal elemento de soporte. La despolitización de la pandilla la convierte en algo aún más inabordable, pues a pesar de reconocer su posición, a pesar de realizar actos que, después de un análisis, dejan ver descontento y exigencias sociales legítimas, al no articular discurso político (de protesta), quedan enmudecidos frente a los tomadores de decisiones, enmudecidos al nivel del gruñido. Muy en el sentido en que Rancière lo explica a través de la aceptación del lenguaje del otro, es decir, en la aceptación de que el otro habla y no sólo emite sonidos instintivos, animalescos, respecto al placer o el dolor. Buscando, precisamente, el estatuto de lo político, Rancière explica: “saber si los plebeyos hablan es saber si hay algo ‘entre’ las partes. Para los patricios, no hay escena política *puesto que* no hay partes. No hay partes dado que los plebeyos, al no tener *logos*, no son” (1996: 41). Lo que podemos llamar “despolitización” es un reflejo, es decir, una circulación de la situación marginada donde los jóvenes pandilleros quedan instalados en un mutismo que evita la política y deja sólo la función de policía (para seguir con Rancière) como vínculo entre la parte pandilla que no tiene expresión, que no puede expresarse en términos políticos, no hace partido, no hace política. Lo cual permite la aplicación de política pública con cariz criminalizante, la sobreinclusión (ver Moreno, 2010; 2011) mediante la ley y la descuidadización. Así, la pandilla se corporiza desorganizada para lanzar una voz animalizada por las sociedades ensordecidas, retirándose más al margen y construyendo su forma desestratificada. Pero en ese choque de incomunicación (o de falta de política) la acción policiaca, con su fuerza de

sobreinclusión, reestratifica al producir estructuras en la pandilla. Dichas estructuras no politizan a la pandilla, sino que la convierten en una fuerza más violenta.

Ya las formas de agregación y separación de la pandilla, definidas por el lenguaje sin logos, en el sentido de Rancière, sugieren una especie de imitación de estructuras duras de la modernidad, por ejemplo, la dicotomía soldado/civil, que entrañan una disposición a la respuesta violenta ante los conflictos:

Soldado es una terminología que quiere decir que sos un miembro, entonces se adoptó por algunos criterios militaristas, verdad, como en los penales, entonces, muchas películas también, esa *sangre por sangre*, todo eso, viste, contaminar la mente de muchos, verdad, entonces se quedaron terminologías que los soldados, que esto y lo otro, se habla de clicas y bueno, terminologías que utilizás para determinar los asentamientos donde se encuentra cada grupo de tu misma pandilla. Eso de clicas viene de Los Ángeles, por eso no se usa aquí eso. Nosotros somos tribus (Anónimo, entrevista personal, 19 de junio 2009).

Esta terminología no expone a la apertura, sino, por el contrario, intensifica la clausura, sobre todo, cuando define a quien no es miembro de la pandilla como civil. La clicca, de origen incierto, al ser un anglicismo o *spanglish*, probablemente deviene de crew (equipo, grupo) y tenga alguna relación con crib (cuna) que, en lenguaje pandillero pasó a crip (por la pandilla afroamericana the crips, ampliamente extendida en Estados Unidos y otros países), es un término utilizado por las pandillas latinas y hace referencia al grupo localizado en un territorio específico (como la clicca Chato Park Locotes, del barrio o la pandilla 18), la calle o esquina donde se asientan. Es también probable que su origen venga de la palabra *clique*, cuya traducción puede ser camarilla. En El Salvador se recurre también a términos como Canchas o Tribus. En todo esto es observable cómo se estira lo territorial a través de las desterritorializaciones para lograr una desestratificación subjetiva y significativa, así como una desorganización lingüística y espacial, una especie de obliteración social a partir de la inmersión en el barrio. Estas cualidades, al momento de ser expuestas a procesos criminalizantes, permiten un giro de endurecimiento, de estructura, donde aparecen liderazgos, funciones, códigos y reglas bien establecidos, no como un proceso de politización, sino como una consecuencia del tratamiento policiaco.

Violencia al interior de la Pandilla 18

Son varios los acontecimientos en los que se nota el aumento de la violencia producto de la división del Barrio 18 en dos frentes beligerantes: la masacre en Mariona durante 2004, hecho que puede asumirse como el origen de la división, el arresto y condena de Eric Boy, presidente de Homies Unidos, por el asesinato del Cranky, miembro de la Pandilla 18, la muerte de Christian Poveda y el horroroso asesinato de varios “civiles” en el municipio de Mejicanos tras incendiar un autobús en junio de 2010. Todo esto más como marcadores de un proceso donde la violencia al interior de la Pandilla 18 ha explotado en la formación de Sureños y Revolución.

El cisma ha dejado dos bandos enfrentados y ha provocado demasiada violencia como para vislumbrar una recomposición. Se acusa un cambio de clecha (la forma y los valores como se conduce un buen pandillero), los deportados, sureños quienes desterritorializados territorializaron una serie de principios respecto al uso de la violencia y la convivencia en el Barrio y con los civiles, es decir, con el resto de la sociedad. Reglas que prohibían el robo dentro de los territorios (a los vecinos), el consumo de ciertas drogas, etcétera, pero que no estructuraban a la pandilla, sino que funcionaba como un halo (ese sería un significado más orientador de la idea de clecha) definidor del ser dieciochero, sin importar la clicas. La pandilla era, esencialmente, una expansión simbólica.

La reestratificación violenta ocurrió en las cárceles, donde se consolidaron cúpulas que comunicaron a las clicas y verticalizaron al Barrio, movilizando recursos, tanto económicos como humanos en función del sentido de pandilla: socorrer a los homeboys privados de libertad y sobrevivir en la calle, campo de batalla. La proliferación de pandilleros, la reacción punitiva del Estado y la concreción de estructuras desde la cárcel son factores que permiten comprender la división de la pandilla y el aumento exponencial de la violencia (no sólo en términos cuantitativos, sino en lo cualitativo al acrecentarse la brutalidad de los asesinatos) como proceso entrópico de una no-organización reestratificado violentamente.

Este proceso de reestratificación sucedió al interior de las cárceles, no en la calle. Ahí se fue forjando una jerarquía que dejaría a la pandilla bajo la palabra de un hombre, el Viejo Lin o Carlos Ernesto Mojica Lechuga, quien inició su influencia sobre la pandilla 18

como líder carcelario. En los años noventa, cuando el Barrio se fue extendiendo, el Viejo Lin transcurrió la década en diversos penales (Martínes y Sanz, 2011).

A finales de 2000 se decidió separar a MS de dieciochos en distintos sectores, se reservaron penales enteros. Esto permitió la concentración de los pandilleros de un mismo signo y la posibilidad de establecer comunicaciones más estrechas entre palabreros de diversas clicas, palabras que llegaban hasta la calle. En el penal de Ciudad Barrios se concentraron los miembros de la pandilla¹⁸, convergieron homeboys de todo el país y se inició el proceso de reestratificación, una estructuración organizativa tendiente a una jerarquía vertical, operada desde los reclusorios con comunicación directa hacia el exterior y un proceso de dominio sobre los homeboys libres amparado en los lazos de solidaridad de la pandilla y la certeza de que la reclusión es una constante para cualquier pandillero, en un momento dado los libres estarían tras las rejas. Esto permitió que en la reclusión la pandilla conformara una cúpula desde donde se transmitía la palabra y se definían nuevas reglas. Una reestratificación que dejó aparecer liderazgos identificables, desdibujando la horizontalidad de la pandilla.

En ese ambiente el Viejo Lin se afianzó como líder. La historia de Carlos Ernesto Mojica Lechuga se remonta a la Guerra Civil, como miembro del Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC), uno de los cinco grupos que formaron la guerrilla del FMLN (Valencia, 2009).

En 2002 salió de Ciudad Barrios ostentando las wilas² donde los palabreros de distintas clicas, con respeto y poder dentro del Barrio 18, le apoyaban como la palabra mayor de la pandilla, con el mando legitimado, se presentó clica por clica informando las nuevas reglas (Martínes y Sanz, 2011). Reglas que regirían la forma de actuar de la pandilla, convirtiendo su fuerza comunitaria en un operador organizado, mediante la imposición de objetivos claros, algo como una visión y misión de una organización bien estructurada. Estos objetivos se orientaron a través de los elementos cohesivos del barrio:

- La territorialización, pero más allá de la defensa de los territorios, sino ganar territorios; esta lucha por nuevos territorios se refería a la pandilla rival, la Mara Salvatrucha, lo que implicaba un aumento de la violencia y una simbología de ésta

² Cartas escritas por los pandilleros donde se expresa alguna orden y petición con lenguaje cifrado.

más cruenta, una distinción más tajante con los enemigos, lo que incluyó a civiles con tratos con los rivales³;

- Al mismo tiempo que implicó una delimitación más marcada respecto a los enemigos mortales, supuso una clausura más férrea respecto al resto de la sociedad; una actitud vigilante y reactiva frente a los civiles y una más implacable impartición de justicia interna, representada por castigos más severos, es decir, pena de muerte aplicada con mayor frecuencia para reforzar la disciplina y permitir el desenvolvimiento de la nueva jerarquía.
- Se implementó una lógica organizacional, en la que, por vez primera sonaba una voz con la palabra dicha para todos los homeboys de todas las canchas, tribus o clicas. La pandilla se reestratificó: la rueda, un reducido grupo de palabreros ordenando desde la cárcel, una suerte de cúpula gobernante desde donde emanaba la fuerza del palabrero líder en la calle, con las violencias respectivas para hacer cumplir el nuevo estatus de la pandilla.

Al interior de la pandilla era claro que se actuaría con mano dura para ensayar una estructura, capaz de defender y ganar territorios, equipada para forjar una economía ilegal basada en extorsiones y narcomenudeo. Al interior, la pandilla 18 se reestratificaba utilizando instrumentos violentos, aunque sin llegar a formar, cabalmente, una estructura homogénea de crimen organizado. En el exterior, el pánico moral surtía efecto, pero sólo como modelamiento de sí y no como un instrumento capaz de frenar la violencia. Las acciones policiacas, rebasadas, recurrieron a estrategias que excedían el derecho y, a la postre, modelarían la llamada ley antimaras.

Se perfiló una mutación que aceleró la reestratificación de la pandilla. Las legislaciones criminalizantes (*Mano Dura*, *Súper Mano Dura*), aceleraron una serie de circunstancias que produjeron el recrudecimiento de la política de mano dura al interior de la pandilla. Llevando su violencia hacia el hoyo negro de la autoaniquilación, ostensible en la división del Barrio y acelerada por las acción policiaca, o su incapacidad para resolver los casos de asesinato en términos de su particularidad y no mediante la asunción de delitos realizados por las pandillas, que implica una solución mediante el abandono de la investigación.

³ El caso Rosa N. es ejemplo de esto.

Lo que se ha visto desde la implementación de políticas de *Mano Dura* es cómo la presión a la pandilla ha dirigido la transformación interna hacia la verticalidad. Pero la pandilla no es una organización que pueda mutar en términos de un organigrama aceitado por la sangre derramada para establecer liderazgos rígidos. La *clecha* se desvía para uno y para otros, internándose en un torbellino de traiciones. Del orden impuesto por la *rueda carcelera*, con el operador Viejo Lin imponiendo estructura con la violencia extrema para hacer cumplir las reglas de la pandilla, la movilización mediática de la opinión pública y las fuerzas políticas, el desorden al interior del grupo no podía evitarse, originando dos pandillas en oposición: Sureños y Revolución.

El cisma del Barrio 18 fue resultado tanto del intento de verticalidad interno como de la puesta en marcha de las políticas criminalizantes, aunque no necesariamente se pueden rastrear causas, sino describir el proceso. El inicio de la división puede rastrearse hasta el 2004, al interior del centro penal La Esperanza, mejor conocido como Mariona. Con la reclusión la rivalidad entre pandillas no se disolvió, sólo se puso en un escenario más complejo, compartido con bandas, es decir grupos de reclusos que no pertenecen a ninguna pandilla, también llamados civiles o reos comunes, creando un ambiente de tensión con clara desembocadura a la violencia. En 2004 se encontraban encarcelados, condenados o en espera de juicio, 1 692 pandilleros de la MS-13 y 977 de la pandilla 18 (Miranda, 2004). En Mariona coexistían MS, 18 y reos comunes. El ambiente de enfrentamiento hacía de la violencia algo infranqueable. Los miembros de la dieciocho buscaron ayuda de sus compañeros libres, solicitando, sobre todo, armas para defenderse de la MS (Martínez y Sanz, 2011). El nuevo liderazgo vertical de la pandilla, encabezado por el Viejo Lin, negó el apoyo, debido a cierta indisciplina de los dieciocheros en Mariona, pues la rueda quería a todo 18 en Ciudad Barrios para imponer mejor el orden vertical (*Ibid.*). La cada vez más abundante cantidad de pandilleros en las cárceles, obligó a la Dirección de Centros Penales, desde 2001, separar a los pandilleros de la MS y la 18 en reclusorios distintos para evitar amotinamientos, muertes, lesiones o batallas campales (Carranza, 2005). En el caso de Mariona, el 8 de diciembre de 2003 se trasladó a miembros de la MS13 a otro penal, dejando en convivencia a Dieciochos y reos comunes. Esto no eliminó la tensión ni conjuró la violencia. El 18 de agosto de 2004 sucedió la masacre.

Treinta y dos cadáveres, veinticuatro de civiles y ocho de pandilleros fue el resultado (*Ibid.*). Si bien, desde el primer momento del intento por estructurar la pandilla a través de una jerarquización rígida, las relaciones entre clicas tornaron el ambiente ríspido, a través de los métodos de castigo y la forma de forzar la alineación, el hecho de que el *ruedo* (la cúpula carcelaria) a través del viejo Lin (o este a *motu proprio*) hubiera castigado con el aislamiento a los homeboys de Mariona, por considerarlos insurrectos y cobardes al someterse a las órdenes de fuerzas civiles, reventó a la pandilla partiéndola.

Los reubicados tras la masacre de Mariona desconocieron el liderazgo del Viejo Lin ante lo que consideraron traición. En la cárcel de Cojutepeque, tomó forma la sección que empezó a reconocerse como *la Revolución*. A finales de 2004 la postura contra el *ruedo* permeó a la calle y otros penales. Las clicas tomaron partido y el escenario de violencia se amplificó, se multiplicaron los frentes, los pandilleros recién liberados debieron elegir también y, dependiendo de la elección, incluso tuvieron que cambiar de cancha.

Otro acontecimiento importante para comprender la división de la pandilla fue la muerte del Cranky en Julio de 2005. Éste fue uno de los primeros palabreros que tomó partido por la Revolución, asesinado, supuestamente, por órdenes del Viejo Lin. El Barrio 18 tiene reglas básicas y sanciones internas definidas que van desde advertencias, pasando por golpizas hasta llegar a la pena de muerte, pero existe el criterio, es decir, la posibilidad de sortear la dureza de la pena según atenuantes consideradas en el meeting, como explica a continuación un pandillero:

Este, como, hay una regla, pero también, pero también está algo que se conoce como la sana crítica, el criterio, entonces los jóvenes del grupo de donde él es hacen una reunión amplia y dicen este hizo tal cosa apegada a tal regla de tal número, pero consideramos nosotros traer esto a mención, tal vez uno dice, yo levanto la mano, pide palabra, dice, yo con respeto para todos considero que fulano es buen elemento lo que hizo, lo hizo, andaba bolo o cualquier situación, considero de que no debiera de pagar de esa manera el castigo, no hay que golpearlo, entonces qué vamos a hacer con él, lo ponen a vigilar, lo ponen, bueno, cualquier cosa, pero que no sea un castigo humillante. Ahora, cuando la transgresión es más grande también se han perdonado vidas (Anónimo, entrevista personal, 19 de junio 2009).

Al preguntarle sobre cuál sería una transgresión más grande, respondió sin dilación: “Borrarte el barrio, soplar, ser ratas”, esto es, la traición, traicionar a los homeboys ya sea

con la policía o con la pandilla rival. Con el cisma del Barrio 18, surgieron dos facciones que se consideran traidoras entre sí, se dio luz verde para ajusticiar a los traidores, dar luz verde a la muerte. Cada facción se sintió con el derecho de eliminar a la otra. Como señala Jeannette Aguilar y Marlon Carranza:

En los últimos tiempos, una serie de situaciones a las que se enfrentan las pandillas del triángulo norte han generado fuertes pugnas internas, lo que ha dado como resultado el incremento de asesinatos entre los miembros de una misma organización. Entre estas situaciones podemos mencionar la estructuración de liderazgos regionales y nacionales, el endurecimiento de las reglas y de los códigos de honor como mecanismo para asegurar la cohesión interna y la sobrevivencia del grupo, las disputas de poder y de liderazgo relacionadas con el control de los mercados de distribución de la droga o de la renta, y el contexto cotidiano — marcado por múltiples amenazas— en el que viven inmersas las pandillas (2009: 133).

Disminuir la violencia

En el discurso policial y de política de seguridad pública las autoridades suelen atribuir la culpa de los altos niveles de violencia y delincuencia en el país a los pandilleros. En su anuncio del plan Mano Dura en la noche de 23 de julio de 2003, Presidente Flores expuso que “Estas pandillas están asesinando a un promedio de cien personas por mes.” Mientras el periódico nacional *El Diario de Hoy*, colocó el día siguiente como introducción a uno de los artículos dedicado al nuevo plan la aserción que “la mayoría de los crímenes es cometida por sujetos que pertenecen a las maras 18 y Salvatrucha”. El Presidente Antonio Saca, en una entrevista con *El Faro* el 30 de mayo de 2005, repitió esa afirmación sosteniendo que: “el 60% de los delitos en este país son cometidos por mareros. No solo asesinatos, delitos en general, incluyendo asesinatos”. Sin embargo, las cifras de la policía muestran que, por ejemplo, de los pandilleros detenidos por homicidios y extorsiones, aunque representan un número preocupante, no sostienen la gravedad de esa clase de aseveraciones (Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, 2007: 2) Según datos de La Prensa Gráfica (3 de enero de 2012) desde el año 2000 se reportan casi 40,000 homicidios en El Salvador. En la tabla siguiente se muestran tres divergencias sobre el número de homicidios en El Salvador según tres fuentes fácilmente obtenibles en la red. Estos datos sirven para ilustrar cómo aumentaron los homicidios de manera sostenible

desde 2004. El momento más bajo, 2012 y 2013, corresponden a los meses de tregua entre las pandillas.

Tabla 1: Número de homicidios en El Salvador, de 2000 a agosto del 2015

Año	Número de homicidios		
2000	2,696	2,341*	2,341**
2001	2,349	2,207*	2,374**
2002	2,163	2,224*	2,346**
2003	2,195	2,197*	2,388**
2004	2,932	2,773*	2,933**
2005	3,812	3,778*	3,812**
2006	3,928	3,928*	3,928**
2007	3,497	3,497*	3,497**
2008	3,179	3,179*	3,179**
2009	4,367	4,382*	4,382**
2010	4,004	3,987*	4,005**
2011	4,354	4,371*	4,354**
2012	N/D	2,594*	2,551**
2013	N/D	2,499*	1,295**
2014	N/D	N/D	3,912**
2015***	N/D	N/D	3,992***

Con datos recuperados de <http://www.laprensagrafica.com/el-salvador/judicial/240796-casi-40000-homicidios-cometidos-desde-2000.html>; *<http://www.datosmacro.com/demografia/homicidios/el-salvador>

**<http://www.contrapunto.com.sv/opinion/columnistas/las-cifras-de-homicidios-1994-2014>

*** al 24 de agosto <http://noticias.terra.com.mx/mundo/latinoamerica/el-salvador-a-punto-de-superar-los-cuatro-mil-homicidios-al-cierre-de-agosto,5a2eb4909025ecd53b285d65b54b2aa0uo1wRCRD.html>

Según las estadísticas, es urgente implementar políticas que frenen el carácter epidémico de la violencia. En el caso de El Salvador, el abordaje integral de la violencia ha sido relegado presupuestal y políticamente. La evolución de los números no sólo muestra el fracaso de las políticas de cero tolerancia aplicadas en la región, sino que exigen un viraje en el tratamiento de las pandillas más allá de su acción delictiva. Las pandillas no son formas de crimen organizado, pero la presión policiaca y el encarcelamiento las han hecho mutar

hacia formas más violentas, crueles y clandestinas. Si es verdad que el aumento de los homicidios entre 2009 y 2011 son resultado de la actividad pandillera (incluso es el periodo en que el cisma del Barrio 18 alcanzó su punto más álgido), esto no debería repercutir en el recrudecimiento de la acción penal. La manera en que el discurso gubernamental ha evolucionado en cuanto a la implicación de las pandillas con la producción de muerte, deja ver cómo a medida que se aplican fuerzas criminalizantes la violencia aumenta. Por ejemplo, según la Tabla, se muestra con frialdad el salto cuantitativo y cómo se usó políticamente el fenómeno pandillero para consolidar una política represiva contra la juventud en general, teniendo al gran monstruo como chivo expiatorio. En julio de 2003 se lanzó el Plan *Mano Dura*, la política pública más importante para el tratamiento (combate) de la violencia a través de la criminalización de las pandillas. El resultado de esto fue el aumento de la violencia, además de gatillar las transformaciones de reestratificación en las pandillas. El 2004 fue sangriento, pero sólo significó el umbral para la sangría de El Salvador. Entonces, quizá el discurso se convirtió en profecía autocumplida, pues las autoridades explicaron que la violencia de ese 2004 fue realizada en un 80% por las pandillas. La óptica no cambió, por el contrario, se estrechó. De menos del 4% de los asesinatos, en cinco años los pandilleros se convirtieron en artífices de un pavoroso 80%, convirtiéndose en una fuerza asesina con capacidad de ataque a nivel de una fuerza beligerante. Otra vez, el discurso torna profecía y se cumple con los números. Y el discurso refuerza sus prescripciones ancladas en el diseño de políticas de seguridad nacional, es decir, se crea al enemigo social, político, económico e, incluso, cultural.

Si las pandillas mutaron en cinco años para convertirse en una fuerza de desestabilización política y social, a pesar de que el primer Plan *Mano Dura* se declaró inconstitucional, el gobierno entrante, aplicado a la doctrina de la seguridad nacional, respondió a su profecía autocumplida con el Plan *Súper Mano Dura*. Las cifras de la Tabla son elocuentes. Entre cadáveres y presos la pandilla se reestratificó violentamente, creando un monstruo inasible.

Desde la prisión parece posible que surja, por lo menos, el mandato para detener el fuego cruzado entre pandillas, donde los civiles (los no pandilleros) se atraviesan. A este respecto, en entrevista con un pandillero respondió al cuestionarle sobre el asunto de una

posible tregua entre las pandillas para presentar al gobierno una solicitud seria, es decir, con la disminución de la violencia como carta de presentación, explicó:

...si esto se considera una guerra hay que tener acuerdos de paz, entre ambas partes primero y entre las partes y el gobierno después, y ambas partes están demostrando. Pero vos me podés decir «pero es que la violencia no ha disminuido», es que nadie está hablando ahorita, ellos dicen «queremos hablar con el gobierno», si salimos, hablar, no se sabe de qué, nadie sabe de qué, ellos quieren hablar, quieren hablar. Pero sí se sabe que es para... construir un país en algo que le puede llamar menos violencia de las pandillas (Anónimo, entrevista personal, 19 de junio 2009).

Como muestran los datos de la Tabla, el número de asesinatos ha ido en aumento en lo que va de los años 2000. En marzo de 2012, según un artículo del portal elfaro.net, desde la cárcel se mandó a la calle la orden de calmarse. La reestratificación de las pandillas, como se ha mencionado, tiene como eje o centro a los palabreros recluidos y desde la cárcel se estructura el actuar de las pandillas. Hubo un sensible descenso del número de homicidios, achacado en parte a las elecciones intermedias. Pero el nivel se mantuvo bajo. En tres días se cometieron 15 asesinatos, contrastando con el promedio diario de entre 12 y 14, observado durante los dos meses anteriores. Los periodistas de elfaro.net ante la reubicación de jefes pandilleriles presos en el penal de máxima seguridad de Zacatecoluca y el descenso de homicidios, cruzaron la información con la calle. La idea que le expresaron es esta: ha habido una negociación entre algunos líderes de las pandillas y el gobierno (Martínez, Arauz, Lemus; 2012).

La tregua, más allá de lo nebuloso del asunto, donde no se sabe bien a bien qué rol jugó el gobierno, resulta algo inteligente observable en los primeros resultados, pues los homicidios disminuyeron ostensiblemente, de entre 14 y 15 muertos diarios se llegó a una tasa promedio de 5.6 (Valencia, 2012). Sin embargo, la opacidad del proceso no deja claro en qué medida la disminución de los homicidios ha sido producto de la tregua. Según Raúl Mijango (2013) y uno de los pandilleros participantes desde la cárcel en la toma de acuerdos entre las pandillas, no hay duda en asumir que esta reducción es resultado de la disposición de las pandillas a firmar la tregua.

La tregua fue parte de un proceso más amplio, que no se supo presentar en la totalidad de sus cualidades, no se supo presentar como una forma legítima para disminuir la

violencia (quizá porque implica una visión distinta para afrontar los problemas de seguridad), no se supo convencer a la sociedad en su conjunto. Por ello, el proceso no soportó las elecciones de 2014, pues a principios de ese año la tregua finalizó, con hechos como el llamado “viernes negro”, el 23 de mayo, cuando se computaron 32 muertos (Lindo, 2014).

A la pregunta de si con ARENA habría sido posible la tregua, una antigua activista por los derechos humanos de El Salvador, respondió que hubiera sido ideal, pues con Cristiani se logró el final de la guerra civil, con la negociación con la guerrilla. Y si es real la guerra de las pandillas contra el ejército (que está en las calles) y la policía, las acciones de Munguía Payéz fueron adecuadas para disminuir la violencia. Por otro lado, es necesario no perder de vista que al interior de los “barrios” existen profundas fracturas, otro aspecto producido por la reestratificación forzada. En qué medida la tregua está funcionando como estrategia para purgas internas y aumento de la violencia intrapandilla es asunto que también debe observarse:

El 8 de marzo de 2012 la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13, después de un proceso de diálogo mediado principalmente por Raúl Mijango y Fabio Colindres en los centros penales, acordaron una tregua, definida por el cese de hostilidades homicidas entre ellos. El acercamiento de los mediadores se dio con los miembros de las pandillas que ostentaban o lo habían hecho, algún tipo de liderazgo y que gracias a éste pudieran orientar la toma de decisiones en la calle, impulsando vías de acción desde los penales. Uno de los pandilleros inmiscuidos en este proceso, de la Pandilla 18, explica que:

El proceso empieza de que nosotros los más viejos tuvimos una reflexión en el penal de máxima seguridad en Zacatecoluca, va, nosotros tuvimos una reflexión, a través de esa reflexión se vio que estábamos perdiendo muchos compañeros en las calles a través de grupos que no son de pandillas, ¿me entiendes?, no sabemos de dónde son y estaban asesinando muchos de nuestros compañeros, y no sólo compañeros, también a los otros, de las otras pandillas, va, a través de todo eso nosotros tuvimos como un diálogo, aja, entonces aparte de toda esa reflexión se llevó también a cabo porque hubo una propuesta de parte de la sociedad civil en conjunto con un arzobispo de la iglesia católica. Ellos nos plantearon de que pues sí, de que paráramos de agredirnos nosotros mismos los salvadoreños, vea, que estábamos causándole mucho daño a la sociedad civil y pues sí que meditáramos en ello. Bueno, después de la meditación, después de la reflexión que tuvimos con los

compañeros que yo te estaba contando, antes de todo esto era porque a través de todo eso fue que nosotros llegamos a un acuerdo (Anónimo, entrevista telefónica, diciembre 2013).

Si bien se han dado casos anteriormente donde ambas pandillas han logrado cierto nivel de acuerdo, como la marcha del 24 de Agosto de 2009 donde participaron pandilleros de la Mara Salvatrucha 13 y la Pandilla 18, para exigir la eliminación del régimen especial de internamiento, la derogación de la *Ley contra el Crimen Organizado* y que todo miembro de pandilla pueda gozar de la media pena independientemente del delito grave por el cual ha sido condenado, derecho para todo ciudadano salvadoreño, ambas pandillas participaron por separado, pero acordando no agredirse en caso de encontrarse en algún punto del recorrido (El Diario de Hoy, 2009); el 3 de marzo de 2010, realizaron otra marcha en San Salvador, para exigir mejores condiciones en las prisiones y declarar inconstitucional el artículo 103 de la *Ley Penitenciaria* (Jovel y Solís, 2010); también, en un acto conjunto, el jueves 9 de septiembre de 2010 ambas pandillas protestaron contra la Ley de Proscripción de pandillas, aprobada por el Congreso del país el primero de septiembre de ese año. La presión al presidente Mauricio Funes para que vetara dicha ley se realizó mediante la imposición de un paro del transporte por 72 horas (El Comercio, 2010).

Al inicio del gobierno de Mauricio Funes, miembros de organizaciones que trabajan con jóvenes en alto riesgo social y pandilleros buscaron acercamiento con el gobierno, siguiendo procesos ya iniciados, como la mesa de privados de libertad para mejorar las condiciones de los presos, con representantes de la MS13 y la Pandilla 18, así como de reos comunes. En todos estos antecedentes de acercamiento y acuerdo entre pandillas, sin dejar de lado las treguas entre las pandillas que siempre se han dado como un medio de regulación de la violencia entre ellas, como los “pactos sur” o “correr sur”, se ha observado (Mijango, 2013; Gutiérrez, Jovel y Sánchez, 2013; Tager y Aguilar, 2013) en este proceso de tregua algo inédito en la medida que ha buscado extenderse en el tiempo y ampliarse a otras pandillas y sectores, así como decantarse profundamente “barrio adentro”, “clica” por “clica”.

Desde la cárcel se imponen mandos más o menos respetados. Por tanto, no es casual que haya sido desde los centros penales donde se originó la tregua: “todo empieza en el penal de Zacatecoluca de máxima seguridad, entonces desde ahí se decidió que todos los

voceros de las pandillas se movieran a diferentes penales para que llevaran el mensaje para poder minimizar los asesinatos en las calles” (Anónimo, entrevista telefónica, diciembre 2013). La experiencia prosperó, como explican los mismos pandilleros y los mediadores-facilitadores, gracias a la estrategia de marginar al gobierno, es decir, de iniciar un proceso de pláticas y sensibilización entre los pandilleros de respeto en los centros penales, logrando acuerdos, manteniendo a los actores estatales alejados, aceptando el apoyo necesario, como permitir la entrada de los mediadores a los penales y organizando estrategias conjuntas en los momentos clave, como el traslado de los treinta pandilleros del penal de máxima seguridad hacia las cárceles de menor seguridad para iniciar la comunicación hacia los pandilleros libres días antes de las elecciones intermedias en El Salvador, acelerando el proceso debido a la posibilidad de acciones de desestabilización durante la jornada electoral (Mijango, 2013: 27-28). Es importante la relación distante con las instituciones gubernamentales, pues de esta manera se logró crear un ambiente de confianza entre los pactantes.

Nos decían que nos iban a apoyar en esto, nos iban a apoyar en lo otro, pero nunca lo hicieron. Entonces, nunca habíamos tenido la, cómo te podría decir, la disponibilidad de personas como Raúl Mijango y monseñor Colindres que fueran personas, o sea, que no son políticos, que no, que tú sabes, como queriendo lucrar algo por algún beneficio de todo esto, sino que ellos lo han hecho con la única, como te puedo, decir, con la única mentalidad de que en el país haya paz. Entonces nosotros vimos la sinceridad en ellos, y a través de esa sinceridad es que también nosotros pusimos nuestra sinceridad de querer hacer las cosas, de ver de qué manera tratábamos de minimizar la problemática de pandillas que hay en El Salvador, no sólo la problemática de pandillas, sino que en sí la problemática de violencia (Anónimo, entrevista telefónica, diciembre 2013).

La estrategia de seguridad en El Salvador durante el gobierno de Mauricio Funes, si bien no alcanzó niveles de criminalización como en los gobiernos anteriores, siguió el mismo tratamiento al fenómeno. Además de una institucionalidad mermada por las condiciones de corrupción que precisaba de una reestructura profunda. Además, el marco legal con que se proveyó el Estado para combatir la violencia (marco legal impulsado en gran medida por acontecimientos terribles como la quema de la buseta en el municipio de Mejicanos) fue la *ley de proscripción de maras, pandillas, agrupaciones, asociaciones y organizaciones de*

naturaleza criminal. La cual criminaliza la pertenencia a cualquier pandilla, asimilándolas directamente a formas de crimen organizado. En su artículo primero expone:

Son ilegales y quedan proscritas las llamadas pandillas o maras tales como las autodenominadas Mara Salvatrucha, MS-trece, Pandilla Dieciocho, Mara Máquina, Mara Mao Mao y las agrupaciones, asociaciones u organizaciones criminales tales como la autodenominada Sombra Negra; *por lo que se prohíbe la existencia, legalización, financiamiento y apoyo de las mismas*. La presente proscripción aplica a las diferentes pandillas o maras y agrupaciones, asociaciones u organizaciones criminales, sin importar la denominación que adopten o aunque no asumieren ninguna identidad (2010, énfasis propio).

Esta ley provocó también el repliegue de organizaciones de la sociedad civil que habían trabajado desde los noventa con pandilleros. El artículo 2 de la citada ley implica a terceros que se supongan bases de las pandillas

Cualquier acto jurídico que como parte de la actividad delictiva o de su estructura realicen estos grupos por medio de sus integrantes u otras personas en su nombre serán ilícitos y por lo tanto acarrearán las responsabilidades penales, civiles y administrativas correspondientes *para sus promotores, creadores, organizadores, dirigentes, miembros, colaboradores, financistas y cualquier persona que, a sabiendas de su ilegalidad, reciba provecho directa o indirectamente* (*Ibid.*, énfasis propio).

Esta ley, que los propios jueces concibieron de difícil aplicación (Martínez, 2013), extiende su férula más allá de los pandilleros. Algo que permitió la tregua fue el desarrollo de una especie de conteo o censo sobre pandilleros. En general, el estudio del Ministerio de Justicia de El Salvador, en mayo de 2013, logró establecer ciertos cálculos que dejan percibir el fenómeno como algo más que un asunto de pura actividad delincuencia. Se calculó que “en el país existe un promedio de 29,325 miembros de pandillas” (Santos, 2013, 25 de mayo), sin embargo, la población que de alguna manera se relaciona con las pandillas alcanza números importantes, “el Ministerio de Seguridad infirió que la población con afinidad a una pandilla llega a 87,975, y que sumado a los 29,325 miembros de pandillas totalizan 117,300 personas” (*Ibid.*), y no queda ahí, pues “el cálculo [...] incluye a dos personas más: estas forman parte del núcleo familiar. Es decir, que al multiplicar las 117,300 personas –que incluye a los miembros de pandilla y el primer núcleo social– por

dos resulta que la población que tiene una afinidad a pandillas es de 234,600” (*Ibid.*). Ahora bien “existen 9,955 miembros de pandillas recluidos [...] se le suma el cálculo de las personas afines a ellos, lo que totaliza 75,712 personas; más la cuota de pandilleros deportados y sus familias, que son 159,952. Al unir todos esos grupos, Seguridad estimó que hay al menos 470,264 personas afines a las pandillas” (*Ibid.*), queda claro que la criminalización de las pandillas y su red de relaciones sociales no augura resultados en la disminución de la violencia, sino todo lo contrario.

En la práctica, el fenómeno precisa de un tratamiento heterodoxo, incluso rayano en lo ilegal, de un pragmatismo eficaz, como explica mi informante “cosas sumamente ilegales, no necesariamente inmorales, pero que se supone que no debe hacer un ministro de seguridad, operativos conjuntos policías-militares a petición de las pandillas para poder controlar a sus clicas” (Anónimo, entrevista personal, 17 de noviembre 2013). Cuando se habla de una marginación del gobierno en el proceso de acuerdo y establecimiento de la tregua, es preciso entender que fue necesaria la participación de actores gubernamentales para implementar acciones de seguimiento y apoyo, si bien no de intervención directa. Cuando los pandilleros dicen que “en todo esto, el gobierno no ha tenido nada que ver, nunca han participado con nosotros, en lo único en que hemos recibido nosotros apoyo es de los facilitadores, el gobierno nunca nos ha apoyado en nada”, no se debe perder de vista la acción de agentes específicos para posibilitar el descenso de los acuerdos hacia la calle.

Estas características del proceso fueron únicas, lo que haría difícil se pudiera replicar en otro contexto como el de Honduras. En El Salvador los líderes principales de las pandillas están en las cárceles, se sabe quiénes son y por ello fue posible el acercamiento de los facilitadores y la posibilidad de tomar acuerdos más o menos vinculantes con todas las “clicas”. Ellos pudieron ponerse de acuerdo y mantener al gobierno en el rol más conveniente, incluso en el rol de colaborador sobre todo debido a la ausencia de respuestas integrales al fenómeno que efectivamente lograran disminuir la violencia entre las pandillas y las afectaciones al resto de la sociedad.

Cuando Munguía Payés fue destituido de su cargo debido a la condición constitucional que lo inhabilitaba para ostentarlo⁴, el proceso sufrió un revés importante. “Ha habido nuevos cambios en el gobierno, nueva gente, que nos ha, cómo te puedo decir,

⁴ Ver nota al pie número 1.

como desubicado en lo que andábamos, pero nosotros siempre permanecemos cien por ciento firmes, ¿me entiendes?, en que esta es la única manera que nosotros podemos evitar la violencia en el país y es a través del diálogo y a través de la tregua” (Anónimo, entrevista telefónica, diciembre 2013). Los problemas con el cambio de personas en la conducción del proceso en los mandos policiacos desestabilizó la función que el gobierno estaba jugando. Si bien en este tipo de procesos es necesaria la voluntad política de agentes específicos, esa resulta también su más profunda debilidad y fue también su fin con el cambio de gobierno, a pesar de que Salvador Sánchez Cerén representa a la misma opción política que su predecesor.

La opacidad con relación a la participación del gobierno en este proceso no sólo implica la ausencia de una política pública desmarcada de la criminalización y tendiente a procesos de integración social de los jóvenes pandilleros, tanto encarcelados como en la calle, sino que significó su principal debilidad estructural. Si bien es necesaria una óptica heterodoxa, ésta debe hallar un cauce institucional para configurar políticas públicas. El proceso de tregua.

No hay que perder de vista que los “barrios” no tienen una verticalidad rígida, que hay segmentos en las pandillas según edad y situación, desde los viejos pandilleros que han sobrevivido y buscan mejorar su forma de vida, quienes cumplen extensas condenas en prisión y los más jóvenes que apenas empiezan en la “vida loca” de la pandilla y su deseo es adquirir su lugar dentro del “barrio” a través de la maneras de obtener respeto y poder. Por más que desde la cúpula carcelaria se envíen órdenes, en la calle la situación es otra, como expone un pandillero entrevistado, “para mí la tregua es algo que jamás existió, fue algo que lo hicieron pero lo pegaron con saliva, eso no existe, yo desde mi punto de vista, pues, eso no existe, porque a los dos meses de que firmaron la tregua, me dijeron varios palabreros, dentro de un mes vamos a empezar a matar y así fue, y así fue y así fue, empezaron a matar” (Anónimo, entrevista personal, 25 de noviembre de 2013). A nivel de políticas públicas nada cambió con la tregua. Se trató de esfuerzos específicos, de acciones inmediatas que pretendían eficacia al momento, a través de instrucciones diferentes a la policía sobre cómo actuar y al ejército sobre cómo realizar el trabajo conjunto con la policía, pero a nivel de órdenes de operatividad.

No hay una clara propuesta de política pública integral, no sólo respecto al tratamiento del fenómeno más allá de la criminalización, sino respecto a los jóvenes en general. Como dice Jeannette Aguilar “no se ha avanzado en la aprobación de la propuesta de la Ley de Rehabilitación, ni hemos conocido una propuesta de política de atención integral a la violencia juvenil, que involucre a las diferentes agencias del Estado” (2012). En este contexto, la tregua sólo fue una forma de exigir cambios desde un sector de la sociedad que es quizá el más marginado, una manera de tomar la palabra y brindarla para iniciar el diálogo con el resto de la sociedad. Ante el mutismo, situaciones como los llamados “viernes negros”, sólo amplifican el espacio de separación y agudizan la sordera del resto de la sociedad.

La policía, las instituciones gubernamentales, por supuesto, asumen la postura de no negociar con delincuentes, en este caso, con pandilleros. Del otro lado, los jóvenes son reticentes a negociar con policías, quienes se han convertido en adversarios en un clásico encontronazo entre criminales y la ley, y los pandilleros cómo van a negociar con la policía si son los que los brutalizan constantemente:

Lo que hoy en estos días ha acontecido es de que ha habido, cómo te podría decir, como una nueva directrices hacia los policías, entonces los policías hoy en día no sólo te arrestan, sino que los policías llegan disparando onde los homies, y es bien ilógico que la gente se vaya a dejar matar, entonces por eso es que ha habido unos homicidios unos días atrás de esta índole, pero todo eso ya se erradicó, porque ya todo eso se ha estado dialogando, que no es así, pero también le pedimos a las autoridades que no hagan eso, porque eso lo que ocasiona es más violencia, si ellos llegan matando a los homies, los homies ni creas que se van a quedar parados cuando miren a otro policía porque van a creer que los policías van a querer matarlos, no detenerlos, entonces por eso es que la gente, nosotros actuamos de esa manera, o sea, no lo haces con intenciones de poder buscar violencia contra los policías, no, sino que es para resguardar su vida (Anónimo, entrevista telefónica, diciembre 2013).

El 2015 ha resultado un año brutal (ver Tabla), y posiblemente sea el año más sangriento bajo el contexto de las pandillas. Esto responde a la posición tomada por el gobierno del presidente Salvador Sánchez Cerén, cuya estrategia de enfrentamiento al fenómeno inició desmarcándose de cualquier relación con la tregua iniciada en 2012, en este sentido, trasladó a los pandilleros de mayor peso, nuevamente, al penal de máxima seguridad de

Zacatecoluca. Deshaciendo uno de las principales acciones de buena voluntad para crear las condiciones del diálogo con los pandilleros. Parte de la estrategia del gobierno de Sánchez Cerén se fundamenta en buscar mayor control penitenciario, al reubicar a los pandilleros en presidios aislados de sus canchas y familias. Además se formaron los batallones de eacción inmediata, uno de la Policía y tres del Ejército (La Prensa, 2015. 22 de abril). Ante esta realidad, Raúl Mijango, uno de los mediadores de la tregua del 2012, tiene una opinión poco alentadora: "Vamos a la guerra con algunas características que tuvo la pasada guerra civil (1980-1992) como las fuerzas convencionales luchando contra fuerzas irregulares" (*Ibid.*). sin embargo, esta guerra civil carecerá (o carece) del componente ideológico, lo cual torna el ambiente en algo mucho más sombrío.

El proceso del gobierno de Sánchez Cerén va más lejos aún que lo hecho por los gobiernos de ARENA, pues la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (CSJ) de El Salvador declaró, en el mes de agosto de 2015, a pandillas y colaboradores (no se entiende si familias, dependientes, hijos, padres, etcétera, se incluyen) como grupos terroristas: "La Sala concluye que son grupos terroristas las pandillas denominadas Mara Salvatrucha o MS-13 y la pandilla (Barrio) 18 o Mara 18 y cualquier otra pandilla u organización criminal que busque arrogarse el ejercicio de las potestades pertenecientes al ámbito de la soberanía del Estado" (La Prensa, 2015). Según la misma resolución, se considera terroristas no sólo a miembros de estos grupos, sino también a sus colaboradores (en esta categoría podría caer quien paga la extorsión, quién brinda apoyo de cualquier tipo, como hacen algunas ONGs, las propias familias, etcétera), apologistas (no es claro en qué nivel de "apología" pueden caer el trabajo de investigadores y organizaciones, no queda claro si este documento cae dentro de la categoría de apología, no queda claro si escribir esto resulta, según esta resolución, un acto terrorista) y financistas (otra vez, ¿quién decide pagar la extorsión es financista?) (*ibíd.*). A todas luces, la estrategia de criminalización no aporta un gramo para solucionar el estado de violencia de El Salvador. Y la postura es arreciar la ofensiva, tal como lo afirma Eugenio Chicas, vocero de la presidencia: "Un enfrentamiento con la criminalidad en este periodo va a generar lo que está ocurriendo: muchas víctimas. Lamentamos eso pero creemos que esta es la única manera y esa es nuestra estrategia" (Rauda, 2015, 8 de septiembre). Así se define la manera para enfrentar

el fenómeno por parte del segundo gobierno de la izquierda otrora guerrillera y revolucionaria, el FMLN.

La perspectiva asumida por este documento y todo aquello escrito por mí, con base en investigación y reflexión sociológica, sin apología y falsos espantos, sostiene que es necesario asumir a las pandillas como colectivos⁵ y no según la perspectiva de extracción de los jóvenes del grupo como entidades que deben ser curadas. Se necesita legitimar a las pandillas por quienes son y no construirlas por lo que hacen. Esto es imprescindible para delinear estrategias de integración hacia los jóvenes pandilleros.

No se trata de rechazar su existencia, sino su manera de actuar. De ahí, es factible negociar cómo ser pandillero, cuáles son las acciones que dañan tanto al grupo como al resto de la sociedad, pero no negociar ser pandillero e impulsar intervenciones individualistas tendientes a la desintegración del grupo. Buscar que la adscripción a la pandilla no se convierta en estigma y repliegue a los jóvenes hacia actividades más clandestinas y criminales, una forma de ser pandillero y de integrarse en el resto de la sociedad de manera productiva y creativa. Esa es la vía, pues ya está demostrado que criminalizarlos, además de ser inmoral es inefectivo.

Sólo ha funcionado, mediante la implementación de un muy eficaz pánico moral, para satisfacer necesidades oscuras o moralistas, pero como política pública no funciona. Debe tenderse a un abordaje que garantice la participación de los jóvenes, de los pandilleros, de las mujeres, de todas las minorías sociales para construir las condiciones de mejoría social. Dejar a las pandillas fuera de cualquier trabajo por la seguridad pública significaría potenciar la violencia, como de hecho ha sucedido, y no se trata de negociar con una fuerza criminal, sino de comprender el fenómeno en todas sus implicaciones para evitar mayores reestratificaciones violentas en las pandillas que entonces sí generen fuerzas criminales insostenibles.

La tregua entre pandillas fue posible porque son un sector de la sociedad que se ha vinculado según las posibilidades que les brinda su existencia marginal. Como he discutido en diversos lugares (Moreno, 2010; 2011; 2013), la pandilla no es una forma de crimen

⁵ En las experiencias de Ecuador y Barcelona se reconoció al grupo como una opción afectiva y organizativa de los jóvenes que puede desarrollarse fuera las rutinas delictivas y emprender acciones culturales, formativas y sociales para soportar las condiciones económicas y sociales del entorno.

organizado, el delito no la vertebra, sino la relación afectiva y simbólica que se sustenta en la creación de un “lugar social/comunitario”. Si bien esta condición produce violencia, ésta es pasible de ser tratada con otros mecanismos imposibles de implicar en las estructuras del crimen organizado.

Con las pandillas creo que es importante así como se trabaje por humanizar y legitimar como seres humanos, es importante para politizarlos, porque ahí, cuando yo trabajé con pandilleros en la calle o en talleres o lo que sea, es facilísimo hablar con ellos sobre cosas de importancia para ellos, que al final son lo que tendrían temas políticos, o sea ellos tienen unos análisis de la realidad fascinantes, eso no lo vas a hallar con el crimen organizado (Anónimo, entrevista personal, 17 de noviembre 2013).

El crimen organizado tiene una lógica completamente distinta a las pandillas, en principio, la cualidad organizativa tiene una meta clara y hacia ella se moviliza toda la estructura: la ganancia económica. Incluso en fenómenos donde se observan construcciones de pertenencia simbólica (los Zetas, la Familia Michoacana o Los Caballeros Templarios, en México), el control político, social y paramilitar tiene como fin asegurar y aumentar las ganancias como cualquier empresa económica. Para los jóvenes pandilleros, los aspectos identitarios son centrales y a la vez motivadores de violencia. Los “dieciocheros”, los “emeeses”, no están en la pandilla porque ahí la vida sea más fácil, o porque alcanzarán grandes fortunas (en mi experiencia no he conocido a un pandillero que ostente riqueza como lo haría un narcotraficante, incluso por eso mismo, sin atenuar la peligrosidad del fenómeno, es factible acercarse a ellos), la manera en que se implican en las estructuras del crimen organizado, la mayoría de las veces, es como obreros. El nivel identitario permite descubrir otras riquezas, aquello que aportan a los miembros en términos sociales, culturales y afectivos. En la búsqueda de un tratamiento diferente del fenómeno hacia la integración, es preciso rescatar esas riquezas, rescatar la humanidad de los pandilleros y rescatar la materia política de su operación.

Bibliografía

Libros:

Aguilar, J. y Carranza, M. (2009). “Las maras como actores ilegales en Centroamérica”. En Costa, G. y Romero, C. (editores). ¿Qué hacer con las pandillas? Lima, Perú, Ciudad Nuestra. Pp.11-149.

Carranza, M. (2005). “Detención o muerte: hacia dónde van los niños pandilleros en El Salvador”. En Downey, L. (ed.). *Ni guerra, ni paz: comparaciones internacionales de niños y jóvenes en violencia armada organizada*. Río de Janeiro, Viveiro de Castro Editora.

Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana-ITESO.

Gutiérrez, E.; Jovel, W. y Sánchez O. (2013) “Proceso de pacificación entre pandillas”. En *Análisis del estado constitucional de derecho y democracia en el Salvador: informe ejecutivo VII-2013*. San Salvador, Universidad de El Salvador.

Martínez, J. J. (2013). *Ver, oír, callar. En las profundidades de una pandilla salvadoreña*. San Salvador, El Salvador, Aura.

Mijango, R. (2013) *Tregua entre pandillas y/o proceso de paz en El Salvador*. San Salvador, El Salvador, Red-Impronta.

Moreno, H. C. (2011). *La pandilla como ejercicio de micropoder: Relaciones de poder en los márgenes de la sociedad, jóvenes, violencia y estrategias de sobrevivencia*. Alemania, Editorial Académica Española.

Moreno, H. C. (2013). “El declive del control. Las pandillas transnacionales como (des)bordamientos a la seguridad”. En Ocampo, R.; Covarrubias, I. y Cruz, J. C. (coords.). *Estado, seguridad pública y criminalidades. Debates recientes*. Sinaloa, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Publicaciones Cruz O.

Moreno, H. C. (2014). *Pandillas transnacionales en El Salvador y Ecuador: criminalización versus integración*. CLACSO, Buenos Aires.

Tager, A. G. y Aguilar, I. (2013). *La tregua entre pandillas salvadoreñas. Hacia un proceso de construcción de paz social*. Guatemala, Interpeace.

Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Periódicos y revistas:

El Diario de Hoy, Domingo 03 de Agosto de 2003, p. 12.

Fuentes electrónicas:

Aguilar, J. (2012, 19 de noviembre). “La coyuntura actual de las pandillas”. Contrapunto, El Salvador. Disponible en <http://www.contrapunto.com.sv/violencia/la-coyuntura-actual-de-las-pandillas>.

Comercio, El (2012). Gobierno salvadoreño niega negociaciones con pandillas. Disponible en http://www.elcomercio.com/mundo/Gobierno-salvadoreno-niega-negociaciones-pandillas_0_664733633.html.

datosmacro.com (s/f). “El Salvador - Homicidios Intencionados”. Disponible en <http://www.datosmacro.com/demografia/homicidios/el-salvador>

González, L. A. (2015, 5 de Mayo). “Las cifras de homicidios (1994-2014)”. Contrapunto, El Salvador. Disponible en <http://www.contrapunto.com.sv/opinion/columnistas/las-cifras-de-homicidios-1994-2014>

Jovel, S. y Solís, M. (2010, 3 de marzo). Familiares de pandilleros pidieron mejoras en cárceles. La Prensa Gráfica, El Salvador. Disponible en <http://www.laprensagrafica.com/el-salvador/judicial/97691-pnc-alerta-sobre-dos-marchas-en-san-salvador.html>

Lindo, R. (2014, 11 de junio) “Días de matar en El Salvador”. El Faro, El Salvador. Disponible en <http://www.elfaro.net/es/201406/opinion/15512/>

Martínez, C. y Sanz, J. L. (2011, 13 de octubre). “El Barrio roto”. El Faro, El Salvador. Disponible en <http://www.salanegra.elfaro.net/es/201110/cronicas/5645/>

Miranda, E. (2004, 20 de agosto). “MS y 18, en cárceles aparte”. El Diario de Hoy, El Salvador. Disponible en <http://www.elsalvador.com/noticias/2004/08/20/nacional/nac13.asp>

Prensa, La(s/f). Corte Suprema Salvadoreña: “Las pandillas son terroristas”. La Prensa, Nicaragua. Disponible en <http://www.laprensa.com.ni/2015/08/25/internacionales/1889750-corte-suprema-salvadorena-las-pandillas-son-terroristas>

Prensa, La (2015, 22 de abril). “Guerra entre maras y policías aumenta violencia en El Salvador. Honduras”. Disponible en <http://www.laprensa.hn/mundo/833479-410/guerra-entre-maras-y-polic%C3%ADas-aumenta-violencia-en-el-salvador>

Rauda, Z. N. (2015, 8 de septiembre). “Gobierno prevé guerra y muerte contra pandillas hasta finales de 2016”. El Faro, El Salvador. Disponible en <http://www.elfaro.net/es/201509/noticias/17353/>

Santos, J. (2013, 25 de mayo). “470,264 personas afines a pandillas”. La Prensa Gráfica, El Salvador. Disponible en <http://www.laprensagrafica.com/470-264-personas-afines-a-pandillas>

Terra (2015, 24 de agosto). “El Salvador a punto de superar los cuatro mil homicidios al cierre de agosto”. Disponible en <http://noticias.terra.com.mx/mundo/latinoamerica/el-salvador-a-punto-de-superar-los-cuatro-mil-homicidios-al-cierre-de-agosto,5a2eb4909025ecd53b285d65b54b2aa0uo1wRCRD.html>

Valencia, Roberto (2012, 17 de junio). “100 días de tregua, 100 días con ocho asesinatos menos”. El Faro, El Salvador. Disponible en <http://www.elfaro.net/es/201206/noticias/8842/>

Otras fuentes:

Asamblea Legislativa (2010). *Ley de proscripción de maras, pandillas, agrupaciones, asociaciones y organizaciones de naturaleza criminal*. El Salvador, Asamblea Legislativa de la República de El Salvador.

8. La vida sagrada

Por Juan Antonio Mújica García

I. Introducción

En nuestro tiempo, desde la política, el derecho y la economía, principalmente, la vida del hombre es administrada, instrumentalizada y destruida. Las leyes, los operadores jurídicos, el poder soberano así como el poder de las empresas transnacionales y los grupos de criminalidad transnacional convergen en la administración o gestión de la muerte al interior de un *τόπος* o *locus* sociocultural. En el *campo jurídico*¹, los Estados constitucionales contemporáneos se están transformando, teratológicamente, en Estados de excepción permanente. Antiguas prácticas consideradas como excepcionales, anómicas o prohibitivas están siendo reguladas por las legislaciones nacionales e internacionales de manera permisiva.

Un Estado constitucional se transforma en un Estado de excepción tras interrumpir el derecho en su uso ordinario. Con lo cual, el Estado al quedarse sin ley, su fuerza de ley sólo deviene en fuerza, es decir, en fuerza de ley sin ley. Por lo tanto, el Estado de excepción, paradójicamente, representa la forma legal de aquello que no puede tener la forma de ley.

Aunado al Estado de excepción y desde el *campo político*, surge la necropolítica², entendiéndola como un conjunto de acciones estratégicas a través de las cuales *el soberano y otros actores políticos inéditos* ejercen un control sobre la vida y la muerte de la población.

Por otra parte, desde el *campo económico*, el Mercado y las empresas transnacionales han constituido la vida humana en *nuda vida* o *vida desechable* a partir de normas técnicas u operativas que propician la explotación y la exclusión laboral así como la muerte por exceso de trabajo.

¹ Dimisión espacial y temporal en la cual se establecen relaciones intersubjetivas, se desarrollan procesos y prácticas institucionales.

² Cfr., Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Ed. Melusina, Tenerife, 2011.

El presente texto no pretende tematizar los distintos campos donde se articula la vida del hombre, sino reflexionar sobre la vida humana liminar que resulta aprisionada, excluida, abandonada en dichos campos. La vida humana contemporánea es *sagrada*, en el doble sentido que el término poseía para el derecho romano arcaico, insacrificable, consagrada a los dioses. Pero también maldita y dispuesta a que cualquiera le de muerte sin que la acción se reconozca como homicidio. A continuación ahondaremos en ello.

II. Homines Sacri

Para Giorgio Agamben³, *De Significatione Verborum* de Festus⁴ es la obra que vincula por primera vez la sacralidad con la vida humana como tal: “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob malefictum; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit’.* Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet”.⁵

Considerar a un hombre *sagrado* es una de las penas más antiguas del derecho penal romano, así como una de las figuras más contradictorias y oscuras. Es contradictoria la figura del *homo sacer* porque impunemente se le puede dar muerte y a su vez se prohíbe su sacrificio. Es oscura también porque oscila entre el ordenamiento *divinum* y *humanum*.

En esta ambivalencia de lo sagrado, la santidad y la impureza, el respeto y el horror, chocan. Y es por ello que Agamben pretende comprender e interpretar la *sacratio* más allá del mito que inaugura la dimensión jurídico-política del *homo sacer*.

³ Cfr., *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2010

⁴ Se conoce muy poco sobre Pompeius Festus. El probablemente vivió a finales del siglo II D. C. Algunos han sugerido que nació en Narbo, Galia. Aunque esto es incierto. Su único trabajo existente es un diccionario enciclopédico de 20 volúmenes intitulado *El Tratado sobre la significación de las palabras* (*De Significatione Verborum*) en el cual se abordan explicaciones sobre etimologías y gramática, descripciones de leyendas romanas y eventos históricos así como explicaciones sobre festivales religiosos e instituciones políticas y sociales. (Cfr., *Festus Lexicon Project*, Department of History, University College London, <http://arch.oucs.ox.ac.uk/detail/93132/index.html>)

⁵ Hombre sagrado es, empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que “si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida”. De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro. (Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 93-94)

1. El santo y el maldito

La *sacratio* es el resultado de la conjunción entre la impunidad de matar (*impune occidi*) y la exclusión del sacrificio. La *sacratio* es una *exceptio* en sentido técnico tanto para el *ius humanum* como para el *ius divinum*. Ya que si bien al *homo sacer* no es lícito sacrificarle, quien le mate, no será condenado por homicidio o sacrilegio: “De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacriticable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada.*”⁶

La violencia así como la doble exclusión vinculadas al ejercicio del poder soberano, propician que el *homo sacer* emerja como la figura originaria de la vida excluida por el bando soberano. Así pues, para Agamben “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacriticable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.”⁷

Por ello, la pregunta por el origen del dogma de la sacralidad de la vida, presente en la obra de Benjamín,⁸ viene a ser respondida por Agamben con la expresión *vida sagrada o nuda vida*.

La vida, abandonada por el poder soberano, devino en *nuda vida*, y esta, tras ser reconocida como un derecho humano fundamental, propició no solo su inscripción en la ley como *Zōē*, sino también su sujeción a un poder que en cualquier momento le puede dar muerte.

Entre el soberano y *homo sacer* hay una correlación a partir de la cual “soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos somos soberanos.”⁹

La decisión sobre el derecho a la vida y muerte de los gobernados, la cual reside en el poder soberano, se gestó en el antiguo derecho monárquico romano con la fórmula *vitae necisque potestas*, la cual designa el poder incondicionado del *pater* sobre los hijos varones: “la antigua Roma puede considerarse como una confederación de *gentes*; y cada

⁶ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 107-108.

⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁸ *Para una crítica de la violencia*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995.

⁹ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 110.

gens, a su vez, como una confederación de *domus*, es decir de familias. La inmadurez de la organización estatal daba a la familia, en sustitución del Estado, una importancia que en periodos posteriores no pudo ya reclamar”.¹⁰ El *pater*, en cuanto cabeza de la *domus*, fungió como monarca domestico sobre sus hijos, nietos, esposa, nueras y esclavos. Su poder incluía el *ius vitae necisque* sobre hijos y nietos “y no disminuyó por la influencia del Estado, la cual se detenía a la puerta de la *domus*. Sólo el *paterfamilias* era propietario; también era sacerdote doméstico y juez en asuntos hogareños y mantenía en el seno de la familia una rígida disciplina”.¹¹

Administrador, monarca, sacerdote y magistrado, el *paterfamilias* de la Roma monárquica no sólo tuvo el derecho sobre la vida y muerte de los hijos, también tuvo la potestad para venderlos e incluso abandonarlos. Sin embargo, en tiempos de la República, hacían uso del *ius vitae necisque* con más moderación “en cambio, bajo el Imperio, hubo en las familias, a causa del relajamiento de las costumbres, ciertos abusos de autoridad, en los cuales tuvo que intervenir el legislador. Por esta razón Adriano castigó con la expatriación a un padre que, tendiéndole un cepo, mató a su hijo, culpable de adulterio con su suegra”.¹²

La *vitae necisque potestas*, antes del *pater* ahora del soberano, implica la vida sagrada, la *nuda vida*, en el orden jurídico-político. En este sentido, podemos afirmar que el Estado no se fundó sobre un pacto social o una ley fundamental, sino sobre un elemento más originario: el abandono soberano.¹³ De tal forma, para Agamben “La vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte.”¹⁴

2. Semejanzas

Agamben considera que fue el jurista y filósofo del derecho Rudolf von Ihering¹⁵ quien por primera vez asemejó al *homo sacer* del antiguo derecho romano con otras figuras jurídicas del antiguo derecho germánico y anglosajón como son el *bandido*,¹⁶ también conocido como *wargus* (hombre-lobo) y el *Friedlos*¹⁷ (el “sin paz”).

¹⁰ Margadant, S., Guillermo, F., *Derecho Romano*, Ed. Esfinge, México, 2001, p. 22.

¹¹ *Idem*.

¹² Petit, Eugene, *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México, 1966, p. 101.

¹³ En el que lo comprendido es al mismo tiempo excluido.

¹⁴ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 117-118.

¹⁵ Cfr., *El Espíritu del Derecho Romano*, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2005.

¹⁶ Es importante recalcar que Antonio Gimeno Cuspinera, traductor al español del texto de Giorgio Agamben intitulado *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, emplea el arcaísmo *banido* en

El autor del *Homo Sacer* emplea el término italiano *bandito* (bandido) para referirse al participio del verbo *bandire* y ocasionalmente, también lo emplea como adjetivo. El homólogo de *bandire* en español es el verbo bandir, el cual de acuerdo a lo estipulado por la Real Academia Española¹⁸ proviene del italiano *bandire* que significa proscribir, y este a su vez proviene del franco *bannjan* que significa desterrar y este último fue influenciado por el gótico *bandwjan* que significa hacer una señal. Bandir consiste en publicar bando contra un reo ausente, con sentencia de muerte en su rebelión. En este sentido, bando¹⁹ es un edicto o mandato solemnemente publicado de orden superior:

Fuentes germánicas y anglosajonas subrayan esta condición límite del *banido* definiéndole como hombre-lobo... Así la Ley Sállica y la Ley Ripuaria emplean la formula *wargus sit, hoc est expulsus* en un sentido que recuerda el *sacer esto* que sancionaba la posibilidad de dar muerte al hombre sagrado, y las leyes de Eduardo el Confesor (II, 30-35) llaman al *banido wulfesheud* (literalmente: cabeza de lobo) y le asimilan a un licántropo... Lo que iba a quedar en el inconsciente colectivo como un monstruo híbrido, entre hombre y animal, dividido entre la selva y la ciudad –el licántropo- es, pues, en su origen, la figura del que ha sido *banido* de la comunidad.²⁰

vez del término *bandido*. No obstante, nosotros sí emplearemos este último como sinónimo de excluido, puesto en bando o abierto a todos.

¹⁷ “Esta figura del Friedlos se encuentra muy ampliamente difundida y documentada en la realidad social y jurídica de todos los reinos peninsulares del Medievo, prácticamente desde sus orígenes, y se prolonga hasta la segunda mitad del siglo XIV, sin que falten, empero, manifestaciones más tardías, como en Aragón durante la segunda mitad del siglo XV. La pérdida o privación de la paz en su acepción más precisa –ya que en el periodo más antiguo ‘era consecuencia de casi todos los crímenes propiamente dichos’ (Wilda)- presentaba dos formas diferentes según se tratase de la paz de la ciudad o de la del reino y era consecuencia de la comisión de algunos delitos considerados como especialmente graves, casi siempre delitos de traición. Según el tipo de delito y las circunstancias jurídicas, esa situación podía producirse *ipso facto* o a consecuencia de una pena impuesta por el libre arbitrio del rey o tras una sentencia. Normalmente, el culpable debía abandonar la ciudad o el reino dentro de un plazo concedido para este fin, que muchas veces era de treinta días, transcurrido el cual entraban plenamente en acción los efectos jurídicos punitivos. En Castilla se anunciaba en la plaza o mercado el nombre del ‘traydor’ o ‘alevoso’, *encartado* o *pregonado* para que todos conocieran públicamente su condición. El proscrito de esta forma debía ser prendido por cualquiera y si alguien le hería o le mataba no sufría ningún tipo de multa o sanción ni incurría en la enemistad del linaje; es decir, podía llegar a darle muerte de forma totalmente impune. Son muy numerosos los textos normativos y las sentencias que en la España medieval consagran este *impune occidi*, entre ellos el Fuero Viejo de Castilla (Libro II, artículos 1 y 5)”. (Nota del traductor, Agamben Giorgio, *Op. Cit.*, p. 251-252).

¹⁸ Real Academia Española, <http://lema.rae.es/drae/?val=bandir>

¹⁹ Real Academia Española, <http://lema.rae.es/drae/?val=bando>

²⁰ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 136.

Es por ello que para Agamben, la vida del bandido, del licántropo, semejante a la del *homo sacer*, se sitúa en el umbral de indiferencia entre el animal y el hombre, entre la exclusión y la inclusión. No es hombre pero tampoco es bestia, y es por ello que paradójicamente habita en ambos mundos sin pertenecer a ninguno.

En este sentido, la expresión de Hobbes²¹ *homo homini lupus*, a la luz de la interpretación de Agamben, consiste en reconocer que no se trata tanto de una *bellum omniū contra omnes*, sino más bien una condición en la que cada *homo* es para el otro vida sagrada o *nuda vida*. Así, tanto la lupificación del hombre como la hominización del lobo, representan para nuestro autor un estado de excepción y no un estado de naturaleza. Ya que el Estado, lejos de fundarse en el contrato, se ha fundado en el bando soberano emitido contra el *bandido*, el *wargus* y el *homo sacer*, cuyas vidas son incluidas por el poder soberano para ser, paradójicamente, excluidas de la comunidad política. Por esto, al bandir, el soberano abandona.

3. Identidad sin persona

El ingreso de la *nuda vida* del *homo sacer* en el campo político propició que su condición orgánica, biológica, biométrica, se haya impuesto sobre su dimensión espiritual, cualitativa, ética. Lo cual está generando que conceptos tales como *persona*, *personalidad*, *capacidad de goce y ejercicio*, *dignidad*, etc., se diluyan para dar lugar al concepto de identidad, pero no en su sentido socio-cultural, sino en su carácter antro-po-biométrico.

Jurídicamente, persona es todo ente que posee la capacidad de ejercer derechos y contraer obligaciones en una relación jurídica. La capacidad jurídica de las personas físicas se adquiere por el nacimiento y se pierde por la muerte y desde el momento en que una singularidad es concebida, entra, paradójicamente, en el bando soberano, en el bando de la ley.

En cuanto a la raíz de persona, el término viene del latín *persona*, *personae*, que entre otras cosas significa máscara de actor, personaje teatral; y este a su vez procede del

²¹ Cfr., Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2012.

griego πρόσωπον. Dicha étimo muestra que “desde su origen, el concepto de persona ha sido algo artificial, una creación de la cultura y no de la naturaleza”.²²

Persona significa:

En el origen “mascara”, y es a través de la máscara que el individuo adquiere un rol y una identidad social. Así, en Roma, cada individuo era identificado por un nombre que expresaba su pertenencia a una gens, a una estirpe, pero ésta estaba, a su vez, definida por la máscara de cera del antepasado que toda familia patricia custodiaba en el atrio de su propia casa... En cuanto al esclavo, así como no tenía antepasados ni máscara, ni nombre, tampoco podía tener una persona, una capacidad jurídica (*servus non habet personam*). La lucha por el reconocimiento es, entonces, la lucha por una máscara, pero esta máscara coincide con la “personalidad” que la sociedad le reconoce a todo individuo (o con el “personaje” que ésta hace de él, con su complicidad más o menos reticente).²³

En la segunda mitad del siglo XIX, el surgimiento de la criminología, la criminalística así como las innovaciones de las técnicas de policía transformaron el concepto de identidad: “ahora la identidad ya no es algo que concierne esencialmente al reconocimiento y prestigio social de la persona, sino que, en cambio, responde a la necesidad de asegurar otro tipo de reconocimiento, el del criminal reincidente, por parte del agente de policía”.²⁴ A partir de esa época, la identidad y la persona-máscara empiezan a separarse. El surgimiento del método antropométrico-fotográfico de Alphonse Bertillon así como la dactiloscopia de Juan Vucetich y Francis Galton, aunadas a la frenología, la craneometría, la fisiognomía y más adelante la lofoscopia, propiciaron que la identidad deviniera en *identidad judicial*.

Los métodos y las técnicas que originalmente se implementaron para delincuentes y prostitutas se democratizaron durante el siglo XX y en nuestro incipiente siglo se aplican a casi todos nosotros. Durante los primeros veinte años del siglo pasado, y por primera vez en la historia de la humanidad, la identidad ya no estuvo más en función de la conciencia de sí y del reconocimiento de los otros, sino de datos biológicos:

El hombre se quitó esa máscara que durante siglos había permitido que se lo pudiera reconocer, para confiar su identidad a algo que le pertenece de modo íntimo y

²² Margadant, S., Guillermo, F., *Op. Cit.*, p. 115.

²³ Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2011, p. 63-64.

²⁴ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p 66.

exclusivo, pero con lo que no puede identificarse de manera alguna. Ya no son los “otros”, mis semejantes, mis amigos o mis enemigos, los que garantizan mi reconocimiento, y tampoco mi capacidad ética de no coincidir con la máscara social que he asumido: lo que ahora define mi identidad y permite reconocerse son los arabescos insensatos que mi pulgar teñido de tinta ha dejado sobre una hoja en una comisaría de policía. Es decir, algo de lo que no sé absolutamente nada, con lo cual y por lo cual no puedo identificarme de ningún modo ni tomar distancia: la vida desnuda, un dato puramente biológico.²⁵

En México, el 3 de julio de 1992 nació a la vida jurídica el modelo de credencial con fotografía, el cual fue aprobado por el Consejo General del Instituto Federal Electoral²⁶ (IFE) como el único instrumento para votar. Además, el 9 de julio de aquel año, el Senado de la República reconoció su funcionalidad como identificación oficial. La credencial para votar contiene algunos *datos biométricos de control* como son:

- a. Líneas de huellas digitales
- b. Firma (el sistema de captura almacena datos sobre la presión y la velocidad al firmar)
- c. Distancia geométrica facial

Por ello, en las prácticas políticas, tanato-políticas o necro-políticas, lo que prima es la vida desnuda, la identidad como puro dato biológico, antes que el actor, antes que la máscara. Si ahora la identidad, piensa Agamben:

Está determinada en último término por hechos biológicos, que no dependen de ningún modo de mi voluntad y sobre los que no tengo el menor control, se vuelve problemática la construcción de algo así como una ética personal. ¿Qué tipo de relación puedo establecer con mis huellas digitales o con mi código genético? ¿Cómo puedo asumirlos y a su vez tomar distancia de ellos? La nueva identidad es una identidad sin persona, en la cual el espacio de la ética que estábamos acostumbrados a concebir pierde su sentido y debe repensarse de principio a fin.²⁷

²⁵ Agamben, Giorgio, *Ibidem*, p. 68.

²⁶ Actualmente Instituto Nacional Electoral (INE)

²⁷ Agamben, Giorgio, *Nota 23*, p. 70.

Criminales en potencia, vidas desnudas, *homines sacri*, claves alfanuméricas y datos biométrico-genéticos son para el Estado: la vida humana contemporánea. Hombres cuya identidad ha sido aprehendida por dispositivos que lo someten y lo desubjetivan. Por eso, profanar los dispositivos, liberar la identidad de su reduccionismo biológico y reencontrarla con la persona que aguarda *más allá del horizonte de la totalidad*,²⁸ debe ser la tarea de nuestro tiempo. Más allá de la inhumanidad presente y más acá de la humanidad imposible, se encuentra la humanidad que está por venir.

III. El derecho y la vida

Cuando en 1789 fue emitida a la luz de la revolución francesa la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, nadie pensó que dicha declaración generaría un eco inmenso tanto en la sociedad de su época como en la nuestra. Ya que los discursos sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad, entre otros, sentaron las bases que sirvieron de fundamento para el reconocimiento de las garantías individuales o derechos subjetivos en la mayoría de los países del mundo.

El siglo XX, en cuanto al reconocimiento de los derechos humanos, fue un siglo lleno de contrastes. Por una parte la sociedad occidental obtuvo un mayor reconocimiento hacia sus derechos, hasta el punto de la institucionalización de los mismos no sólo en las constituciones nacionales, sino también gracias al surgimiento de instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1948 fueron salvaguardados los derechos fundamentales a nivel internacional. Y por otro lado, dos guerras mundiales, una guerra fría, innumerables conflictos armados en África, Asia y Latinoamérica, así como algunas guerras civiles aunadas a la independencia de nuevas naciones, reflejan que si bien la vida de los hombres se encuentra salvaguardada por la ley, impunemente se le puede dar muerte.

Para el historiador Eric Hobsbawn,²⁹ el siglo XX, en relación con siglos previos, fue el siglo en el que más personas fallecieron como resultado de los conflictos bélicos en el mundo. Por aporético que resulte, el siglo XX fue el siglo en el que más personas fenecieron y en el que más derechos humanos se reconocieron; fue el siglo en el que más se

²⁸ Cfr., Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Ed. FCE, México, 2011.

²⁹ Cfr., *Historia del Siglo XX*, Ed. Critica, Buenos Aires, 1999.

positivaron los derechos humanos y en el que también se positivaron aquellas acciones que sistemáticamente los niegan. La tortura y el derecho de intervención ilustran plenamente el carácter aporético de la situación de nuestro tiempo.

Legitimar aquellas prácticas que afirman la muerte del otro, antes que su vida, sólo confirma el carácter tanato-político o necro-político de nuestros sistemas de dominación. Los criterios cuantitativos priman sobre los cualitativos: si la tortura y muerte de un hombre afirman la vida de una población; entonces es encomiable hacerlo aún sin en ello ponemos en tela de juicio nuestro propio destino y nuestra propia humanidad.

El discurso de la libertad, subsumido en el discurso de los derechos humanos, ha caído en una zona de indistinción en el mundo neoliberal: *la libertad política se confunde con la libertad de mercado*. Además, se le dota de libertad al sujeto, pero éste, careciendo de los medios para vivir, busca sobrevivir vendiendo su fuerza de trabajo a otro sujeto. Al final, la libertad se convierte en un presupuesto de la alienación en el campo económico. Es por ello que respecto al discurso de los derechos humanos, podemos decir con Gabriel Marcel que buscamos “recuperar en las palabras lo que realmente se ha perdido en los espíritus”.³⁰ Para Agamben:

Las declaraciones de los derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado nación. Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia- en su condición de *zoé* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía.³¹

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789, inscribe desde su primer artículo, la *nuda vida* natural, el puro hecho del nacimiento, como fuente y portadora del derecho: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”.³² En otras palabras, al asegurar la *nuda vida* en el orden del Estado, los derechos humanos, politizan la impolítica vida natural.

³⁰ Marcel, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 98.

³¹ Agamben, Giorgio, *Nota 3*, p. 161-162.

³² *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789*, www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf

La *nuda vida*, en su expresión más radical, se ve expuesta en sujetos tales como el refugiado, el exiliado, el apátrida, el comatoso o el *neomort*, cuya relación con la ley se mantiene bajo la forma del abandono. En el caso de los refugiados, “carecen de Estado, sí, pero en un sentido novedoso: su carencia de Estado queda elevada a un nivel debido a la inexistencia de una autoridad estatal a la que referir su ‘estatalidad’”. Están, como muy bien lo ha expresado Michel Agier en un sagaz estudio sobre los refugiados de la era de la globalización, *hors du nomos* (‘fuera de la ley’), pero no fuera de esta ley o de aquella, ni de la de este país o la de aquel otro, sino fuera de la ley como tal.”³³

Además del poder soberano, también las organizaciones no gubernamentales humanitarias comprenden la vida como *nuda vida*, manteniendo una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendían a combatir: la *nuda vida* es objeto de ayuda y protección hasta que deviene en *nuda vida* como tal. Agamben afirmará que “la vida que, por medio de las declaraciones de derechos, había sido investida como tal con el principio de soberanía, pasa a ser ahora ella misma el lugar de una decisión soberana.”³⁴

1. Politizar la vida y la muerte

Hacer vivir y dejar morir fue el lema de la biopolítica, la cual se caracterizó por administrar y cuidar la vida de la población, en su sentido orgánico, biológico. No obstante, a diferencia de la tesis de Achille Mbembe quien considera “que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir”³⁵, presente en la tesis *hacer morir y dejar vivir*, en el presente texto podemos partir de otro supuesto: *Hacer vivir y hacer morir*. Con esta última expresión se niega la posibilidad de dirimir sobre casos excepcionales donde la vida y la muerte están en juego. Si hay que *hacer vivir y hacer morir*, entonces favorezcamos la vida a través de la inseminación artificial, la eugenesia, el contrato de vientre subrogado, la comercialización de gametos, sangre y órganos, etc., y favorezcamos la muerte mediante el suicidio, el aborto, la eutanasia activa, la pena de muerte, etc. Lejos de vivir en contradicción, los *homines sacri* viven en la indistinción. Así, entre las decisiones médico-científicas y las decisiones jurídicas oscila la impolítica vida natural del hombre.

³³ Bauman Zygmunt, *Archipiélago de excepciones*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008, p. 32.

³⁴ Agamben, Giorgio, *Nota 3*, p. 180.

³⁵ Mbembe, Achille, *Nota 2*, p. 19.

El control de la *nuda vida* por parte del hombre y su tecnología, está generando la dilución de las fronteras entre la vida y la muerte. El *neomort*,³⁶ el *ultracomatoso*³⁷ y el *falso vivo*³⁸, ejemplifican fehacientemente dicha dilución.

No cabe duda que ante la politización de la *nuda vida*, aquellas prácticas nazis que se consideraron inmorales en su tiempo, tales como la eugenesia, la experimentación con seres humanos o el genocidio, se han normado permisivamente en las democracias contemporáneas.

IV. El campo

Construidos por los españoles durante la guerra de los diez años (1868-1878) contra sus colonos en Cuba, mejorados por los británicos durante la guerra contra los *Boers* entre 1899-1902 y perfeccionados por los nazis contra los judíos así como contra otras colectividades traidoras al ideario nazi durante la Segunda Guerra Mundial, los campos de concentración, en los que imperó el trabajo ancilar y el exterminio, surgieron en la modernidad no como meros campos de prisioneros de guerra, sino como los *loci* en los que la *conditio inhumana* se ha expresado inigualablemente en nuestro tiempo.

El campo de concentración no nació de la ley ordinaria en el Estado Constitucional, sino de la ley marcial en el Estado de Excepción. De tal forma, para Agamben “*el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.*”³⁹

Excluido del orden jurídico normal, el campo es la estructura en el que la exclusión-inclusiva del Estado de Excepción opera con normalidad. Es un espacio en el que la *questio iuris* y *questio facti* se tornan indistinguibles. La ley se suspende en ellos y en su interior todo es posible.

³⁶ El psiquiatra Willard Gaylin emplea el término *nuevo cadáver*, *neomort*, en oposición al concepto tradicional de cadáver para referirse a aquellos que tendrían el estatuto legal de cadáveres sin las características asociadas a la muerte. Ellos se mantendrían calientes y respirando, tendrían pulso, excretarían y sus cuerpos requerirían de atenciones médicas, dieta y en general, de cuidados higiénicos. (Cfr., Gaylin, Willard, *Harvesting the Dead*, Department of philosophy, Western University Canada, http://instruct.uwo.ca/philosophy/152-001/Gaylin_HtD.pdf)

³⁷ Es el coma “en el cual a la abolición total de las funciones de la vida de relación corresponde una abolición asimismo total de las funciones de la vida ‘vegetativa’ (Mollaret y Goulon, p. 4)” (Agamben, Giorgio, *Nota 3*, p. 204).

³⁸ Aquel que padece muerte cerebral.

³⁹ Agamben, Giorgio, *Nota 3*, p. 215.

El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos integralmente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano.⁴⁰

Las decisiones político-excepcionales del soberano, hacen indistinguible el hecho político y la norma. Las palabras del gobernante se han convertido en fuente del derecho: no es que la palabra devenga en ley sino que la palabra en sí misma es ley. Así, el soberano se vuelve una *ley viviente*.

Ahora que la *nuda vida* ha ingresado a la política mediante el abandono del poder soberano en el campo de concentración, la política es ahora decisión sobre lo impolítico, es decir, sobre la vida desnuda, vida sagrada.

El estado de excepción trajo consigo la creación de espacios, *campos*, zonas de exclusión, en el que la vida sagrada y la norma han entrado en una zona de indistinción. Ya no hay vida digna, sólo vida sagrada, insacristicable y dispuesta a que se le dé muerte en alguno de los *campos* que integran la vida práctica. No importa si es una zona de refugiados o una sala de espera aeroportuaria, una cárcel o una fábrica, en cada *locus*, empieza a prefigurarse la estructura del *campo* como la directriz que ha hecho posible la inscripción de la vida en el orden jurídico. No obstante, el horror del campo tiene lugar no en la interiorización de la exterioridad o en la exclusión-inclusiva de la que la *nuda vida* es objeto, sino cuando en el campo empieza a normalizarse lo anormal, transformando así, lo imposible en posible. En este sentido, para Giorgio Agamben, Auschwitz representa “la experiencia devastadora en que se hace que lo imposible se introduzca a la fuerza en lo real... La definición goebbelsiana de la política- ‘el arte de hacer posible lo que parece imposible’- adquiere aquí todo su peso”.⁴¹

⁴⁰ Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 217.

⁴¹ Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2012, pp. 154-155.

Bibliografía

Libros:

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2010.

— *Desnudez*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2011.

— *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2012.

Bauman, Zygmunt, *Archipiélago de excepciones*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Ed. FCE, México, 2011.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2012.

Hobsbawn, Eric, *Historia del Siglo XX*, Ed. Critica, Buenos Aires, 1999.

Marcel, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

Margadant, S., Guillermo, F., *Derecho Romano*, Ed. Esfinge, México, 2001.

Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Ed. Melusina, Tenerife, 2011.

Petit, Eugene, *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Editora Nacional, México, 1966.

Von Ihering, Rudolf, *El Espíritu del Derecho Romano*, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2005.

Otros documentos:

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789.
[www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf]

Festus Lexicon Project, Department of History, University College London.
[<http://arch.oucs.ox.ac.uk/detail/93132/index.html>]

Gaylin, Willard, *Harvesting the Dead*, Department of philosophy, Western University Canada.
[http://instruct.uwo.ca/philosophy/152-001/Gaylin_HtD.pdf]

Real Academia Española
[www.rae.es/rae.html]

9. Violencia y poder estatal en América Latina: desde la colonia al neoliberalismo

Por Carlos Figueroa Ibarra y
Octavio Humberto Moreno Velador

1. Violencia y poder estatal

Históricamente América Latina es una región en la que la *violencia* y el *poder estatal* han tenido una vinculación permanente y cambiante acorde a las necesidades del momento. La violencia como acto estatal estuvo presente en la época colonial para poder reproducir una formación social en la cual el trabajo forzado era un mecanismo esencial para la obtención del excedente. Durante el siglo XIX, la violencia volvió a aparecer para lograr la acumulación originaria que era imprescindible para volver a la región al mercado mundial (Cueva, 1977, 66). En el siglo XX observamos la violencia, en su expresión de terrorismo de estado para contener a los procesos revolucionarios y rebeldías sociales que actuaban en el contexto de la guerra fría. Finalmente en el contexto de la acumulación neoliberal a nivel mundial y la transformación de los Estados y sociedades de la región, la violencia estatal ha adquirido una nueva funcionalidad: la de la represión que desmantela sindicatos y organizaciones, reproduce ampliamente la desposesión que es necesaria para la implantación del neoextractivismo y los megaproyectos hidroeléctricos, agrocombustibles y la introducción de los nuevos cultivos que está demandando el mercado mundial.

No pueden hacerse falsas generalizaciones sobre los distintos procesos latinoamericanos, por lo que en este trabajo solamente expresaremos algunas pinceladas generales sobre lo que consideramos las tendencias más importantes. Sostenemos que en buena parte de los países de la América latina del siglo XX las instituciones de la democracia liberal y representativa fueron una mera formalidad que encubrió tanto sofisticados autoritarismos (México) como las dictaduras más represivas (Centroamérica). Cuando el régimen democrático funcionó como sucedió en los tres países del cono sur (Chile, Argentina y Uruguay), fue necesaria la ruptura abierta del mismo y su sustitución por las dictaduras militares abiertas. Sostenemos también que en el contexto de la implantación del neoliberalismo, la democracia liberal y representativa se está convirtiendo

cada vez más en una incómoda camisa de fuerza que frena las necesidades de violencia represiva que implica el modelo neoliberal de acumulación capitalista.

La relación entre violencia y poder estatal ha sido expresión de la correlación de fuerzas que guardan los diferentes grupos sociales, además de fiel testimonio de la persistencia de desigualdades sociales y grandes divisiones políticas entre los diferentes grupos que componen a los Estados latinoamericanos. Desigualdades sociales y divisiones políticas que tienen sus bases en una histórica acumulación de capital fuertemente excluyente, que ha dificultado la construcción de un Estado consensual, y la consecuente preeminencia de la coerción que en no pocos momentos se ha observado en la región. Si bien tampoco se puede generalizar que la construcción de la dominación en los estados latinoamericanos se haya basado exclusivamente en el ejercicio directo de la violencia, ésta sí ha jugado un rol fundamental. El consenso en este sentido, ha tenido fuerte presencia sobre todo en aquellos momentos históricos en los que los regímenes estatales han adoptado políticas inclusivas y de participación social que permitieron tanto fortalecer la dominación Estatal como legitimarla con las mayorías nacionales, a través de políticas e instituciones inclusivas y con tintes redistribucionistas.

Como fenómeno social, la *violencia* es una conducta que se encuentra íntimamente emparentada con el fenómeno del *poder*, este último entendido como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2005: 43); y aunque la violencia es un acto de poder, no todo acto de poder implica necesariamente violencia (Figueroa, 2001: 16). Weber conceptualizó al Estado como “un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2005:43,44)¹, un tipo de organización social en el que los grupos dirigentes y burocracias administrativas mantienen su legitimidad (la aceptación de los dominados del orden de dominación persistente y de sus detentadores) mediante el cumplimiento del conjunto de normas establecidas, para ordenar el mando y regular las disposiciones que de él emanen. Así, en un Estado “moderno” el mantenimiento del orden y la aceptación de la dominación de parte de los dominados, depende de la aceptación y el

¹ Cursivas en el original.

cumplimiento por parte de todos los miembros del conjunto de las normas jurídicamente establecidas. Insistimos: el elemento fundamental de la visión weberiana es el monopolio de la violencia legítima.

En los Estados Latinoamericanos el ejercicio de la violencia emanada del poder público frecuentemente ha sido objeto de uso faccioso por parte de grupos de intereses nacionales o internacionales que rompen con el principio de acatamiento universal del orden jurídico. Y aunque esta es una constante en el Estado capitalista, en los Estados latinoamericanos la violencia se ha ejercido de manera ilegítima porque en gran medida se ha hecho rompiendo la legalidad. De igual manera, no son pocos los casos en los que el Estado no tiene el monopolio de la violencia legítima. El ejercicio de la violencia y la coerción por parte de individuos o grupos particulares, ya sean nacionales o extranjeros, para conseguir sus fines ha sucedido en numerosas ocasiones fuera de la regulación y sanción del poder público, hasta llegar a presentarse en algunas ocasiones como poderes con potencia y facultades superiores a las del propio Estado, o bien como poderes que cuentan con el favor de funcionarios corruptos o instituciones públicas corrompidas. De igual manera, en Latinoamérica han sido frecuentes los vacíos estatales que rápidamente son llenados por actores que actúan al margen del Estado o en contra del mismo.

Todos estos fenómenos se pueden entender como expresiones de la imposición de intereses particulares por encima del interés general, un fenómeno que en no pocas ocasiones ha tomado el nivel de expropiación del poder público por parte de grupos de interés nacionales e internacionales con el afán de promover sus fines e intereses, de algunos de los cuales damos cuenta en este trabajo.

2. Colonia y orden oligárquico, los momentos fundacionales de la violencia

Como hemos apuntado en la introducción, América Latina es un subcontinente que históricamente ha estado marcado por la presencia de la *violencia*. Baste recordar que en principio el “descubrimiento” de América y su conquista, como grandes sucesos inaugurales de su historia moderna, fueron fenómenos marcados por la violencia ejercida por los conquistadores europeos. Ya es lugar común decir que se vivió en América latina un genocidio: siglo y medio después de la conquista y el inicio de la colonización la población habría descendido de 70 millones de personas a apenas 3.5 (Galeano, 1971: 59). Así

mismo, el establecimiento del orden colonial en América Latina significó la implantación de una dominación de grupos extranjeros que con base en la amenaza o el ejercicio de violencia pudieron construir órdenes sociales acordes con los intereses imperialistas de explotación colonial (Cueva, 1977:67).

De igual manera, a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX, a la par del desarrollo de las guerras de independencia, predominó en la mayoría de los nacientes Estados Latinoamericanos la presencia de caudillos civiles convertidos jefes militares, quienes arropados por milicias no profesionales, inauguraron una primera etapa marcada por la imposición de *dictaduras unipersonales* en América Latina (Rouquié, 1984: 62-73). Estas dictaduras no pueden asimilarse a las dictaduras militares que se observarían en la región a partir de la segunda mitad del siglo XX, ya que el ejército no actuaba como un ente corporativo ni era el eje vertebral del poder como sí lo era la figura del dictador. Los dictadores del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, protagonizaron en la mayoría de los casos regímenes políticos personalistas en los que la figura del líder jugaba un rol fundamental, permitido por la inexistencia efectiva de un orden estatal, una vez extinguido el orden colonial. La misión fundamental de estos caudillos fue la pacificación de las turbulentas sociedades latinoamericanas, en buena medida motivada por la necesidad de reactivar las golpeadas economías locales abocadas a la exportación (HalperinDonghi 2010:283). El respaldo de estos caudillos estuvo fundamentalmente en los diferentes grupos de poder e interés oligárquicos, los cuales otorgaban su apoyo a estos gobiernos dictatoriales a cambio del ejercicio de poder en su propio beneficio. Algunos ejemplos de estos caudillos son Isidoro Belzú en Bolivia, el general Roca en Argentina, Santa Anna en México y Miranda en Venezuela, Estrada Cabrera y Ubico en Guatemala, Trujillo en República Dominicana y finalmente arcaísmos mezclados con las dictaduras militares como el último Somoza en Nicaragua y Stroessner en Paraguay (Rouquie, 2011: 54-69).

En general podemos decir que las dictaduras del período oligárquico habrían de cumplir las tareas necesarias a la acumulación originaria en la región particularmente evidentes en México, distintos países de Centroamérica y en Colombia. Pero también presente en la difusión del cercamiento de tierras en Uruguay y Argentina y las labores de exterminio de la población originaria en Argentina y en la Araucanía chilena y el despojo y concentración agraria que se observó en Paraguay después de la cruenta guerra que diezmo

a su población (Cueva, 1977: 71-78). Las dictaduras del período oligárquico fueron el necesario orden dictatorial para garantizar el disciplinamiento de una masa trabajadora forzada o semiforzada y una población campesina arrinconada en las tierras que les fueron dejadas después del despojo. Orden dictatorial necesario pues, para la reproducción ampliada del papel primario-exportador que la región empezaría desempeñar en la segunda mitad del siglo XIX.

He aquí el proceso histórico que habría de generar en buena parte de los países de América latina una cultura de la violencia como cultura de la dominación y en algunos más, como Guatemala, la existencia de una cultura del terror (Figueroa, 2010: 131-134). Finalmente en el Estado Oligárquico, el aparato estatal era expresión de dominación directa de parte de los grupos privilegiados, a tal punto que existía una relación muy cercana entre élites oligárquicas y aparato estatal. Ciertamente esta relación era matizada por el nivel de autonomía que el dictador podía tener en el ejercicio del mando. Fuera de esta relativa autonomía, huelga decir que no había espacio para mediaciones o la construcción de consensos inclusivos. La violencia era la principal herramienta para la construcción de la dominación.

Finalmente hay que decir que en la mayoría de los países latinoamericanos, la dominación estatal tuvo entre sus asideros ideológicos el racismo y la articulación entre clase y color de la piel que surgió durante la colonia y el período del Estado oligárquico. Como se mostró en el caso del genocidio en Guatemala durante la segunda mitad del siglo XX, la articulación del racismo con el clasismo fundamentó en no pocas ocasiones la violencia represiva. El racismo de matriz oligárquica resurge actualmente con virulencia en los momentos de polarización social y política.

3. Populismo y desarrollismo, la antesala de las nuevas dictaduras

Son conocidos los efectos que la crisis mundial que comenzó en 1929 tuvo sobre la región latinoamericana, entre ellos el efecto devastador sobre el orden oligárquico. La crisis económica internacional generó en las economías de los Estados Latinoamericanos una gran presión, debido a que la mayor parte de las producciones nacionales estaba destinada a la exportación, obligando a las élites de los Estados Latinoamericanos a cambiar las políticas económicas estatales hacia el crecimiento del mercado interno y la

industrialización. La presencia de esta crisis además deslegitimó al Estado Oligárquico que había sido impulsado por las élites latifundistas (Skidmore/Smith, 1996: 58). Este período de bonanza económica fue un terreno propicio para la integración política de los grupos populares antes segregados en Latinoamérica. El reconocimiento del derecho a votar y la consecuente elección de gobiernos nacionalistas y desarrollistas significaron una transformación radical del status quo imperante en el orden oligárquico.

Acaso la expresión más acabada de dichos gobiernos nacionalistas y desarrollistas fueron los llamados Estados Populistas, en los que los sectores populares antes marginados cobraron una presencia legítima y activa mediante su participación política, ya fuera subordinada o no al gobierno. De igual manera, en el pacto social de los gobiernos populistas, los grupos populares resignificaron su papel en los Estados Nación bajo la apelación a la justicia social, situación que fue posible mediante la alianza con las clases medias y las burguesías nacionalistas. A finales de la década de los treinta surgió el *Estado Novo* con Getulio Vargas y en 1945 llega al poder Juan Domingo Perón convirtiéndose ambos en figuras emblemáticas del populismo, una suerte de articulación de modernización del capitalismo con una política de masas inclusiva (Hudson, 1997; Ianni, 1975: 122; Vilas, 1995:50). La ruta de la modernización capitalista seguiría también las vías revolucionarias de Cárdenas en México, Paz Estenssoro en Bolivia y Arbenz en Guatemala (Córdova, 1976; Zavaleta Mercado, 1974; Gleijeses, 1991). Pero no solamente el populismo y la revolución serían la ruta de la modernización económica (entendida como “un desarrollo hacia adentro”) (Cardoso/Falsetto, 1971: 38) sino también el desarrollismo sostenido por regímenes precariamente democráticos inspirados en las teorías económicas dominantes de la época, básicamente los planteamientos de Raúl Prebisch y la Comisión Económica para América latina (CEPAL) (Prebisch, 1982). La parte política de esta modernización, el establecimiento de una democracia liberal y representativa, quedaría severamente golpeada con el recrudecimiento de la guerra fría en la región que implicó el triunfo de la revolución cubana en 1959.

Los Estados desarrollistas y populistas fueron un terreno propicio para la modernización de los Estados Nación. Bajo su política de industrialización y de ampliación de la institucionalidad estatal fue posible la creación de una serie de mediaciones en la dominación estatal. En específico la creación de una institucionalidad destinada a la

promoción y protección de derechos sociales, de protección al trabajo, y de inclusión política de los grandes agregados populares, permitieron la ampliación del consenso entre las poblaciones nacionales para el ejercicio de la dominación. Si bien, la violencia siguió existiendo de acuerdo a las necesidades de la acumulación y al propio ejercicio de los gobiernos, esta tomó un matiz distinto respecto a los Estados Oligárquicos en los que la preeminencia de un solo grupo social imponía su dominación al conjunto nacional y al propio Estado. En este sentido el Estado se mostraba como resultado de una correlación de fuerza más amplia entre los diferentes grupos nacionales.

4. Dictaduras militares y terror en América latina

Como hemos señalado anteriormente, la dictadura es un fenómeno que acompaña a los Estados Latinoamericanos desde sus propios orígenes. Un fenómeno que mostró su expresión más acabada en los regímenes dictatoriales que se presentaron a mediados del siglo XX, quienes ejercieron abiertamente violencia y *terror* contra sus poblaciones nacionales como estrategia para impulsar la reestructuración económica y la reorganización autoritaria de las sociedades (Rouquié, 2011: 99; Cueva, 1994: 11-30).

Las condiciones que propiciaron el surgimiento de las dictaduras militares en la América Latina de mediados del siglo XX son tanto de índole política como económica, ambas de alcance internacional. A finales de los años cincuenta a raíz de las presiones ejercidas en la balanza de pagos y la dificultad en el mantenimiento de tipos de cambio estables, se complicó la continuidad de las tendencias nacionalistas y desarrollistas en los Estados latinoamericanos. El estancamiento económico generó entre las élites locales y los altos mandos militares de estos países, la idea de que mediante un férreo control político se podía estimular la inversión de capitales privados, limitando la injerencia del Estado en el control de las economías nacionales y limitando el poder que los pactos nacionalistas forjaron con la participación de las clases populares.

Las dictaduras militares también fueron una respuesta a la organización de frentes partidistas de izquierda que lograron convocar a amplios grupos sociales a través de partidos y organizaciones sociales, además de la organización de fuerzas guerrilleras tanto urbanas como rurales con apego popular y un ideario político-social cercano a las ideas socialistas. A este respecto, el movimiento liderado por Fidel Castro, que logró implantar el

régimen socialista a partir de 1959 en Cuba, jugó un papel fundamental en la política latinoamericana ya que fungió como modelo o ejemplo para las fuerzas progresistas de otros lados. El ejemplo de la revolución cubana y los intentos de réplicas que comenzaron a surgir en diversos países latinoamericanos provocaron una marcada polarización política, alentando a los grupos más reaccionarios a responder mediante golpes militares y el ejercicio del terror (Tapia Valdés, 1980:17-29).

La radicalización de la guerra fría dio pauta para que los Estados Unidos de América propulsaran una fuerte política de intervención militar en los países latinoamericanos, llevando a las respectivas Fuerzas Armadas a asumir un rol político protagónico en numerosos estados latinoamericanos. En todos los casos se siguió la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), impulsada por los mismos Estados Unidos de América y promovida desde la llamada Escuela de las Américas. Dicha doctrina se basó en el concepto de “frontera ideológica interna”, que buscaba separar lo que los grupos dominantes entendían por “nación” de las llamadas “fuerzas antinacionales”, encarnadas por los grupos de izquierda “radicales”. Bajo este supuesto se intentó justificar la intervención de los ejércitos en la vida política nacional, llamados a intervenir en aras de acabar con el enemigo “antinacional” y “subversivo” (Nieto, 2006: 121-122). Como objetivos comunes y compartidos por las dictaduras militares se pueden considerar: que las Fuerzas Armadas asumieran el poder de reestructurar la sociedad y el Estado de acuerdo a la DSN; se eliminaran o restringieran las actividades políticas opositoras mediante la prohibición de partidos; la clausura de Congresos y la cancelación de procesos electorales; se buscó la minimización de la participación política y sindical de los sectores populares buscando la desactivación de la actividad y la posterior apatía de las masas; se suspendieron las garantías individuales y la oposición más radical fue reprimida mediante la violencia, llegando en algunos casos al ejercicio del *terrorismo* de Estado. Además estos gobiernos dominados por militares, bajo fuerte influencia tanto de élites políticas conservadoras como de élites económicas relacionadas con la agroexportación, asumieron como tarea fundamental el tomar el control de aspectos vitales como los salarios, las condiciones laborales y los marcos legales de organización obrera.

Este contexto posibilitó el surgimiento de una segunda generación de dictaduras en América latina. En esta ocasión no se trataría de las *dictaduras unipersonales* mencionadas

líneas atrás, sino de regímenes autoritarios en los cuales el eje vertebral del poder no fue el dictador sino el alto mando del ejército. Estos proyectos de Estado autoritarios y de dictaduras militares, denominados por O'Donnell como Estados Burocrático Autoritarios (EBA), se sustentaron en una coalición plasmada en gobiernos de derecha autoritarios entre las fuerzas armadas y las históricamente preeminentes élites terratenientes y oligárquicas. Dicha coalición propulsó una doctrina política de carácter excluyente para con las mayorías populares y las fuerzas políticas de izquierda. Una forma de dominación política caracterizada por el ejercicio de la violencia, y donde la actividad política estatal se vio plenamente subordinada ante los intereses del grupo dominante (O'Donnell, 2009: 57).

Sin embargo, el modelo creado por O'Donnell es demasiado amplio para captar especificidades. Dictaduras militares surgieron también en países que nunca conocieron las versiones latinoamericanas de Estados de bienestar a desmontar. A diferencia de lo que sucedió en Brasil, Argentina, Chile y Uruguay este es el caso de las feroces dictaduras centroamericanas. Además, no todas las dictaduras se hicieron para dismantelar desarrollismo y estado de bienestar. En 1964 cuando surgió la dictadura brasileña, el desarrollismo todavía estaba en boga y más bien la implantación del neoliberalismo fue una obra consumada por los nacientes regímenes demo-liberales y civiles. Caso paradigmático sí lo fueron las dictaduras militares de Argentina y Chile, en donde la violencia estatal se hizo como un preámbulo necesario para destrozarse el tejido social popular construido en la etapa anterior de la vida política de dichos países y en donde el terrorismo de Estado fue un arma devastadora para poder imponer el neoliberalismo (Klein, 2007: 115-119; Izaguirre et al., 2009: 247-253).

La ferocidad represiva de las dictaduras militares en América latina fue diversa. La dictadura guatemalteca parece haber sido la campeona en materia de genocidio: entre 1960 y 1996 fueron ejecutadas extrajudicialmente 150 mil personas y desaparecieron de manera forzada otras 45 mil en el marco del terror estatal (CEH 1999, Tomo V: 21). En Argentina en un corto período (1975-1983) las cifras convencionales indican que hubo 30 mil desapariciones forzadas, aun cuando el informe *Nunca Más* indica que la gran mayoría de las 8,960 personas registradas con nombre y apellido como desaparecidas lo fueron entre 1975 y 1978 (CNDP, 1996: 16, 298). Otras dictaduras como la brasileña y la hondureña parecen haber necesitado de una menor dosis represiva. El monto de desapariciones

forzadas en Brasil asciende a 136 (CFMDP/IEVE, 1995) y el número de desaparecidos en Honduras entre 1980 y 1993 asciende a 179 según estimaciones de la Comisión Nacional de Protección a los Derechos Humanos (CNPDH, 1994).

Las dictaduras militares de mediados del siglo XX representan uno de los puntos más altos en la historia de la violencia en América Latina. Como hemos visto, en este período la dominación se impuso a través de sangre y fuego a fin de imponer una dominación sin cortapisas, sin límites institucionales o mediaciones legitimadoras. Tristemente en este período el terror se impuso directamente como forma de dominación.

5. De las dictaduras militares a las democracias neoliberales

El fin de la guerra fría con el colapso del socialismo real, así como la crisis del Estado de bienestar, implicaron para América latina dos transiciones. La primera de ellas fue recogida en los textos de la sociología y ciencia política dominantes: el desmantelamiento de las dictaduras militares merced al eclipse de la Doctrina de Seguridad Nacional. Las ciencias sociales en América latina se vieron impactadas por esa marea conservadora que sustituyó los estudios acerca de la dependencia y la naturaleza del desenvolvimiento político y social de la región por las reflexiones acerca de la transición democrática². Había en estas reflexiones una visión explícita de la democracia de la que se trataba: la democracia liberal y representativa. La valoración de la democracia después de largos años de dictaduras militares, contribuyó a esa visión acrítica de la democracia que se estaba instaurando en los distintos países latinoamericanos. Y esta visión complaciente ignoró a menudo que la transición política posdictatorial se acompañó de otra transición. Esta fue la implantación del modelo neoliberal que había comenzado precozmente en Chile y que posteriormente se fue implantando en el resto de la región. La democracia instaurada en la región fue por ello una democracia neoliberal. Por ello mismo la visión de la democracia que desde la perspectiva de la mayoría de los “transitólogos” se postuló, fue lo que Atilio Borón llamó “concepción minimalista de la democracia” (Borón, 1993: 231) en tanto que la reducía “a la

² Obras representativas de esta vasta bibliografía sobre la transición a la democracia en América latina y en el mundo son las de Huntington (1994) y los cuatro volúmenes escritos y compilados por O'Donnell, Schmitter y Whitehead (1994). También los de Karl (1991a), Schmitter y Karl (1992,1995). En América latina una figura representativa de este tipo de reflexión lo constituye la obra de Manuel Antonio Garretón, en particular Garretón (1987).

creación e institucionalización de un puro orden político, es decir, un sistema de reglas del juego que hace abstracción de sus contenidos éticos y de la naturaleza profunda de los antagonismos sociales, y que sólo plantea problemas de gobernabilidad y eficacia administrativa” (Borón, 2003).

Las limitaciones de las democracias neoliberales pueden verse en que finalmente reprodujeron lo que O’Donnell concebía como las grandes debilidades del Estado Burocrático Autoritario, mismas que, como lúcidamente lo predijo, lo llevarían al colapso (O’Donnell, 1997). Detrás de la imponente fachada del EBA había tensiones de un proceso de carácter terminal. Deslegitimada la noción de dictadura, los regímenes autoritarios en la segunda mitad del siglo XX, argumentaron su necesidad en base a una “situación de emergencia”, a una “necesidad temporal”, o bien autocalificándose como “democracias orgánicas”, “responsables” o contradictoriamente como “democracias autoritarias” (Ibid., 70). Las tensiones del EBA no terminaban allí. Ya que éste no escapaba a la condición general de todo Estado (expresión de relaciones de dominación, por lo tanto expresión institucionalizada de la coerción), necesitaba de las mediaciones a las que todo Estado apela para velar la coerción: los mecanismos del consenso. En una democracia, afirmaba un esperanzado O’Donnell, casi siempre era posible apelar a: la nación (que apela a una homogenización de las diferencias sociales y políticas a través del “nosotros”), la ciudadanía (que apela a la homogeneización de las mismas diferencias a través de la igualdad jurídica y política y la posibilidad de defensa jurídica frente al poder del Estado), y finalmente, a lo popular, que convierte a los menos favorecidos en interlocutores del Estado, a través de su demanda de “justicia sustantiva”, de las cuales derivan obligaciones estatales (Ibid., 72). Estas mediaciones, imprescindibles para no reproducir la dominación estatal meramente a través de la violencia, eran tan poco posibles en el Estado Burocrático Autoritario que este no era sino una “forma subóptima de la dominación burguesa” (Ibid., 88).

La ironía en que el desenvolvimiento histórico colocó a las esperanzas de nuestro autor, es que la instauración de la democracia representativa no pudo resolver el fracaso de las dictaduras en lo que se refiere a esas mediaciones. Justo dos años antes de la primera publicación del trabajo de O’Donnell, el capitalismo fordista y keynesiano iniciaba su bancarrota y un nuevo modelo de acumulación empezaba a instaurarse, la *acumulación*

flexible como la llamó Harvey (1998, 164-196). En este nuevo modelo de acumulación, que en este trabajo llamaremos neoliberalismo, queda poco espacio para la nación, para la ciudadanía, y sobre todo para lo popular. En el momento climático del Estado benefactor y del keynesianismo, Marshall se atrevió a imaginar la justicia distributiva como algo ligado a la ciudadanía y a la vez, a ésta última como instrumento de lucha contra las desigualdades económicas (Marshall, 1998). No ha sido esto lo que se ha observado en las democracias neoliberales latinoamericanas.

Las transiciones a la democracia impulsaron pactos políticos en los que los funcionarios electos pertenecieron a las élites políticas dictatoriales. Fueron estos últimos quienes respaldaron las políticas neoliberales al dotarlas con los marcos institucionales necesarios para permitir su implementación (Petras/Veltmeyer, 2006: 82). El modelo neoliberal y los intereses político-económicos de la élite quedaron bien salvaguardados, garantizando los marcos institucionales regulatorios que permitieron el impulso del neoliberalismo (O'Donnell/Schmitter, 1994: 115). De igual modo, las negociaciones intraelitarias dieron impunidad a los actores que ejecutaron las represiones en las dictaduras militares. Sus crímenes, muchos de ellos de *lesa humanidad*, quedaron sin sanciones (Marini, 1994; Torres Rivas, 1994, Borón 1994).

El canon del neoliberalismo consideraba como sus aspectos fundamentales: el fin del Estado regulador de la economía a través de terminar con todas las reglamentaciones y regulaciones que pudieran afectar la acumulación de recursos y el *laissez-faire*; el remate de todo activo económico que poseyera el Estado en forma de empresas paraestatales u organismos gubernamentales en favor de la iniciativa privada; y un drástico recorte de los fondos asignados a los servicios sociales como salud, vivienda y educación (Klein, 2007: 88-89). Se intentaba reducir al Estado a su mínima expresión administrativa para dejar la dinámica político-económica a una mera correlación de fuerzas entre poderosos y desprotegidos. Pronto se procedió al saqueo de la economía mediante la privatización y venta de paraestatales, mientras que las empresas multinacionales se dedicaban a adquirir bancos, fábricas locales, terrenos y bienes raíces. Se estima que durante el año 2000 la transferencia de recursos financieros de América Latina hacia el exterior se acercaba a los 100 000 millones de dólares, y si se multiplicara esta cantidad por los diez años que para el año 2000 el proyecto neoliberal tenía en la zona, nos acercaríamos a más de un billón de

dólares (Saxe/Núñez, 2001). Además se generalizó el endeudamiento de los Estados ante instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, ante lo cual se asumió como una solución la privatización de empresas de capital estatal bajo el falso argumento de que con su venta podría solventarse la deuda adquirida. Se partía del supuesto de que en una economía sana, era indispensable eliminar al máximo los gastos que implicaba el mantener un Estado con una institucionalidad fuerte y de alcance universal para su población. La implantación del modelo se vendió como una serie de “reformas” indispensables para “solucionar el problema de la inflación y de las cuentas públicas” (Sader, 2009: 67).³

Como consecuencia, en el neoliberalismo se ha dado un acelerado proceso de *desciudadanización* de amplias capas de poblaciones nacionales como producto de políticas como la reducción de los salarios, la apertura de las fronteras económicas para la libre inversión internacional,⁴ la reducción del aparato estatal destinado a la protección de derechos ciudadanos y de servicios sociales, la privatización de buena parte de las industrias estratégicas nacionales, etc. En conjunto todas estas políticas económicas y sociales han significado un fuerte golpe a las condiciones de vida de buena parte de la población de los países latinoamericanos.

Pueden darse algunos datos de lo sucedido en el período de implantación de la democracia neoliberal: en América Latina, según datos de la CEPAL, en términos absolutos el número de pobres pasó de 130 millones en 1970 a 203 millones en 1990 (un aumento del 64%), mientras que la proporción de personas en estado de pobreza alimentaria relativa pasó de 41% en 1980 a 47% en 1990. Según datos del Banco Mundial, entre 1980 y 1989, la proporción de personas en pobreza alimentaria absoluta pasó de 26.5% a 31.5% del total de la población en la región. Los pobres alimentarios relativos aumentaron en 59 millones mientras los pobres alimentarios absolutos lo hicieron en 42 millones (Figueroa, 2005: 197). Las estimaciones que se hacían indicaban que entre 1990 y 2000, el número de pobres

³ Importante es señalar el cambio en el sentido semántico del concepto de “reforma” en el contexto del neoliberalismo. A diferencia de lo que significa en la teoría política tradicional: “cambios graduales en una dirección tendiente hacia una mayor igualdad, bienestar social, y libertad para el conjunto de la población”, en el neoliberalismo pasó a tener un significado totalmente contrario (Borón, 2003: 19).

⁴ La transferencia neta de excedente financiero desde la periferia al centro del sistema capitalista, se triplicó entre el período 1972-1976 y el comprendido entre 1992 y 1995 (Vilas, 2000, 21-23).

en la región crecería de 203 a 232 millones. Ello implicaría que entre 1970 y 2000 los pobres aumentarían en aproximadamente 200 millones (Boltvinik, 1996, 32-33). Un análisis realizado en Brasil en 1989 indicaba que los bancos extranjeros poseían el 9.6% del capital social bancario, para el año 2000 tal cifra ascendía a 33%. En 2001 el capital financiero controlaba ya a 12 de los 20 bancos más importantes de dicho país y en México sucedió un proceso similar acaso más acentuado. En toda América latina más del 50% de los activos bancarios se privatizaron y desnacionalizaron (Petras/Veltmeyer, 2006: 83). El neoliberalismo ha invertido diametralmente el sueño de Marshall: hoy la desigualdad social *desciudadaniza* y la *desciudadanización* reproduce ampliamente a la injusticia.

Acaso por ello se redujeron notablemente las expectativas de los que advirtieron que las dictaduras estaban agotadas y que la restauración democrática resolvería las cuestiones de la nación, la ciudadanía y lo popular. La democracia se volvió algo que se agotaba en la esfera de la política y tenía sus actores en las diversas elites que comandaban a los distintos sectores de la sociedad. Probablemente el seminal trabajo de Robert Dahl sobre la *poliarquía* (1993) y la visión procedimental de la democracia que desde la segunda posguerra planteó Schumpeter (1947/1998), fueron los recursos teóricos útiles para desvincular a la democracia de la cuestión de la desigualdad social. Como hemos dicho, la mayoría de los analistas de la transición democrática se pronunció por la transformación gradual del autoritarismo burocrático en una mera democracia política a través de los pactos elitistas. No han sido precisamente democracias altamente representativas y formalmente institucionalizadas el objetivo logrado en la mayor parte de Latinoamérica. El mismo O'Donnell, antaño tan esperanzado en los logros de la democracia por venir, ha llamado *democracia delegativa* al resultado más común del desmantelamiento de los viejos autoritarismos. Por ésta entiende a una “concepción y práctica del poder ejecutivo según la cual por medio del sufragio se le delega el derecho de hacer todo lo que le parezca adecuado para el país” (O'Donnell, 1997: 261) Se trata de un ejercicio de la soberanía que tiene que ver más con Hobbes que con Locke: después de la elección del gobernante lo que se espera es que los “votantes/delegadores” vuelvan a ser una audiencia pasiva pero complaciente de lo que hace el presidente. Las instituciones informales (patronazgos, nepotismos, favores y corrupción) coexisten con las instituciones formales y tienen un peso mayor que éstas últimas y tienen como consecuencia ineficiencia burocrática, legalidad

inequitativamente practicada y predominio de lo privado sobre lo público (O'Donnell, 1997: 261-264, 294, 318).

Ejemplos paradigmáticos de esto han sido el *menemato* y el *fujimorato* en Argentina y Perú respectivamente, el gobierno de Salinas en México (1988-1994), y el decepcionante Aristide en Haití. La visión “politicista” de buena parte de los *transitólogos* olvidó que la transición democrática era un buen punto de partida, pero insuficiente para su consolidación y profundización. Finalmente, concluye O'Donnell, no ha sido posible la instalación de burocracias eficaces y Estados que cumplen con una legalidad efectiva (O'Donnell 1997: 268).

He aquí pues, el espacio para la violencia que las democracias neoliberales han creado en la América latina actual. En tanto la pérdida acelerada de derechos sociales y de protección estatal atentan contra la seguridad y el bienestar de las sociedades latinoamericanas, las políticas neoliberales bien pueden ser entendidas como una manifestación de violencia en contra de las poblaciones nacionales, al ir en contra de los principios de protección y seguridad reconocidos constitucionalmente, además de ir en demérito de la propia legitimidad de sus gobiernos. El cambio en la forma de entender y ejercer la política, apunta a la desestructuración del Estado y la búsqueda del predominio del mercado sobre la completa organización política y social. Una estrategia política que desconoce a la sociedad como un conjunto de personas organizadas y plantea el control social a través de hipotéticas decisiones individuales planteadas a partir de la lógica de mercado. Más aún, en el neoliberalismo se ha vuelto imposible la sustentación de los preceptos básicos relativos a la soberanía popular, dado que las condiciones necesarias para el mantenimiento de la unión entre personas se ha complicado debido al desgaste del compromiso estatal en cuanto a la protección de sus ciudadanos y la vigilancia para evitar el abuso entre ellos mismos. Cabe recordar nuevamente a Marshall (1998), quien planteó que la democracia no podía existir sin derechos sociales, civiles y políticos, ya que el sistema capitalista en sí estaba basado en la injusticia y volvía imposible el sueño de la igualdad de la ciudadanía. La ciudadanía sin un fundamento material concreto no podría realizarse, sin un mínimo de condiciones benéficas para el individuo la legitimidad era imposible de lograr. De acuerdo con esto, el neoliberalismo implantado en los Estados

latinoamericanos no ha podido lograr la justificación de su propia existencia, y por el contrario, los requisitos mínimos para su supervivencia han quedado en entredicho.

6. Acumulación neoliberal, los nuevos caminos de la violencia

Una expresión en boga de la expropiación del poder público y el uso del poder estatal para impulsar intereses económicos particulares, tiene que ver con la llamada *desposesión* de territorios y zonas ricas en recursos naturales. He aquí una de las fuentes más importantes de la violencia estatal en la Latinoamérica de hoy. En este fenómeno resultan fundamentales las recientes transformaciones que sufrieron los Estados latinoamericanos ante el embate del neoliberalismo de fines del siglo XX. Hemos dicho ya que éstas se abocaron a una reducción metódica del tamaño institucional y de las áreas de influencia efectiva del Estado.

De acuerdo a este proyecto político-económico de Estado, la prioridad debía ser el abrir paso a las inversiones extranjeras directas, aún a costa de que esto significara privar de territorios de asentamientos a grupos nacionales, de las consecuencias de daño ambiental, además de condiciones precarias en el trabajo y bajos salarios. A este fenómeno se le ha llamado “acumulación por desposesión”, es decir, de acumulación de capital, principalmente para grandes empresas nacionales o transnacionales, a costa de la desposesión de recursos naturales de propiedad nacional y muchas veces de territorios habitados por grupos indígenas o poblaciones rurales asentados durante mucho tiempo ahí (Harvey, 2003: 116-121). De igual forma, este tipo de expresiones en donde quieran que se ha presentado han ido en contra del principio de protección de ciudadanos por parte de los Estados Nacionales, una nueva forma de expropiación y ejercicio de violencia para favorecer intereses de grupos de poder.

Se trata de un proceso parecido al que se observó en América latina durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando la región entera se adecuó a las necesidades del mercado mundial y se articuló a éste a través de la primario-exportación (Sunkel/Paz, 1971: 306-343). Desmantelado el sueño desarrollista y sustituido por el de la globalización, hoy de nueva cuenta América latina se re-primariza y concurre al mercado mundial otra vez a través de la exportación de productos primarios. La diferencia es que no se trata ahora de una oligarquía local la que protagoniza este cambio, sino esencialmente de las grandes

empresas transnacionales que tienen como cometido la explotación del oro y plata a través de la minería a cielo abierto, la expropiación de grandes extensiones de tierra a las comunidades indígenas y campesina para extraer petróleo, introducir los agrocombustibles y la palma africana, la construcción de vías de comunicación, hidroeléctricas, termoeléctricas y parques eólicos asociados a estos proyectos de inversión.

Un ejemplo del arrasamiento de un país por parte del gran capital local y extranjero, resulta ser México. En el penúltimo año (2011) de las dos administraciones del Partido Acción Nacional (2000-2012), se habían entregado en concesiones mineras y extractivas alrededor de 56 millones de hectáreas (26% del territorio nacional). De los 753 proyectos extractivos en marcha, el 73% eran de capital canadiense. Las 18 principales mineras en el país durante 2010 extrajeron más de dos millones de onzas de oro (Enciso, 2011). El saqueo es tan grande que se calcula que por cada peso que las compañías pagaron al erario público, obtuvieron de ganancias 84.42. Un dato asombroso es que en los primeros 11 años del Siglo XXI los grandes consorcios mineros extrajeron el doble de oro y la mitad de la plata con respecto de los volúmenes obtenidos por la Corona española en 300 años de conquista y coloniaje (Fernández Vega, 2012). Literalmente arrasando montañas y bosques por los volúmenes de tierra que remueve, la minería envenena las aguas de ríos con cianuro y se ve acompañada de proyectos hidroeléctricos que quitan el agua para las poblaciones que se encuentran en las inmediaciones. Al igual que sucedió en la segunda mitad del siglo XIX, este proceso arrasador necesita de la violencia del Estado. Ejemplo de ello se encuentra en la masacre de Bagua en la amazonia peruana en junio de 2009, cuando 34 comuneros fueron asesinados por fuerzas policíacas peruanas que cumplieron la orden del gobierno de Alan García. Ilustrativo resulta el pronunciamiento de éste último acusando a los pueblos indígenas de la región de ser como “el perro del hortelano” puesto que “ni comen ni dejan de comer”: solo la demagogia podía decir que las tierras de los indígenas eran sagradas cuando lo cierto era que los pequeños propietarios no tenían el capital necesario para invertir y traer modernidad y progreso; eso solamente lo podría traer la gran propiedad y los grandes capitales (Diez Canseco, 2009).

Al igual que en el siglo XIX, en nombre del progreso se desaloja violentamente a miles de campesinos indígenas o se les asesina como sucedió en marzo de 2011 con los campesinos K'ekchi's del Valle del Polochic (Comité de Unidad Campesina 2011) o la

matanza de la Cumbre de Alaska en Totonicapán (octubre de 2012) en Guatemala (Autoridades de los 48 Cantones, 2012); el terror sistemático de los grandes terratenientes ávidos de tierras para introducir la palma africana en complicidad con el Estado en la región del Bajo Aguán en Honduras (Trucchi, 2011); la violencia desplegada a través de asesinatos selectivos contra dirigentes del pueblo Ngäbe-Buglé en Panamá en su lucha contra la minería (Trucchi, 2012). Noticias como estas pueden rastrearse en los distintos países de la región. Envuelto en el ropaje de la democracia liberal y representativa, el Estado protagoniza, auspicia o es cómplice de de los más diversos actos de represión estatal.

Cabe señalar que gobiernos de izquierda y progresistas en Venezuela, Bolivia y Ecuador, no escapan de las tensiones que rodean al tema del extractivismo. Estos gobiernos han seguido las políticas de explotación de recursos naturales buscando obtener ganancias principalmente de hidrocarburos y minerales. Sin embargo, no es posible decir que exista una continuidad sin diferencias en estas políticas respecto a los gobiernos neoliberales, ya que estos gobiernos han modificado las imposiciones tributarias sobre la explotación de estos recursos y sobre las regalías logradas por las empresas explotadoras. En general han convertido a sus Estados en agentes activos de control y administración de estas explotaciones. Además de que el ejercicio de los recursos obtenidos de estas actividades se ha orientado hacia la satisfacción de necesidades sociales. En este sentido es posible decir que presenciamos una forma de “neoextractivismo” que se distancia de las prácticas observadas en las décadas de los ochentas y noventas (Gudynas, 2009; García Linera, 2012). Mención aparte se debe hacer de la existencia de episodios de violencia y confrontación alrededor de la explotación de estos recursos, esta es una de la paradojas de estos gobiernos ya que dentro de su agenda progresista se han presentado lamentables sucesos como el asesinato de líder indígena Yupka, Sabino Romero en Venezuela, para concesionar los territorios Yukpas a las corporaciones mineras del carbón, el encarcelamiento de líderes sociales en Ecuador para permitir la expansión de la frontera petrolera, la minería abierta a gran escala y los biocombustibles; o bien la confrontación con las organizaciones opositoras el TIPNIS en Bolivia (Dávalos, 2013).

Por otro lado, lejos de las dictaduras militares, los diversos países viven pues bajo el signo de la violencia estatal, esta vez hecha en nombre de la democracia liberal y

representativa. Pero la violencia no solamente es protagonizada por el Estado. Hoy vemos en el narcotráfico y la violencia que le acompaña una de las fuentes más importantes de violencia. Además, el surgimiento de las ciudades violentas como se demuestra en los datos que arrojan urbes como Tijuana, Guatemala, San Salvador, San Pedro Sula, Caracas, Río de Janeiro. En algunos de los países de América latina, el Estado está a punto de convertirse en un Estado fallido o francamente ya lo es, por lo que ha aumentado el apetito por la justicia a mano propia (linchamientos), los barrios cercados, las policías privadas, los vacíos estatales en barrios marginales que son llenados por capos locales del crimen organizado (Figueroa 2005).

En el contexto del crecimiento del narcotráfico sobre todo en México y Centroamérica, las sociedades latinoamericanas también observan el crecimiento de la violencia delincuencia común, en la medida en que millones de personas se ven privadas de oportunidades trabajo o de estudio. Particularmente significativo es la situación del triangulo norte de Centroamérica, hoy convertida en la región más violenta del mundo. Hoy Centroamérica, con la excepción de Costa Rica, dista mucho de encontrar una paz social. Por el contrario, en la primera década del siglo XXI la región probablemente es la más violenta del mundo, como señalan los datos de un estudio de comparación entre 42 países del mundo (Waiselfisz, 2008). En el Cuadro 1 se aprecia además la íntima relación entre las condiciones sociales y el nivel de violencia delincuencia. Costa Rica que viene de un modelo de desarrollo sustentado en el keynesianismo y el Estado de bienestar ocupa el lugar número 22 mientras Cuba que ha implantado un modelo socialista, pese a todas las penurias y carencias que provoca el bloqueo estadounidense, ocupa el lugar 26. En lo que se refiere al homicidio juvenil, El Salvador ocupa el primer lugar del mundo con 92.3 homicidios por cada 100.000 habitantes y Guatemala se encuentra en el cuarto lugar con 55.4 (Waiselfisz, 2008: 17).

Cuadro 1.

Centroamérica: Número, tasas de homicidio (cada 100, 000) e índices de victimización para la población joven.

País	Año	Número de homicidios	Tasa de homicidios				
			No joven	Total	Joven	No Joven	Total
Guatemala	2004	1359	2044	3403	55.4	21.5	28.5
El Salvador	2005	1242	2036	3,278	92.3	37.9	48.8
Honduras	2005	----	----	----	----	----	35.1
Nicaragua	2005	199	372	571	16.6	8.7	10.4
Costa Rica	2005	72	229	301	9.2	7.1	7.5
Panamá	2004	100	222	322	17.8	8.7	10.4
Cuba	2005	124	558	682	7.7	5.7	6.0

Fuente: Elaborado en base a Waiselfisz, 2008: 16, 118

7. Palabras Finales

Por razones de espacio en este trabajo no hemos abordado la contribución a la violencia que implica la dominación estadounidense en la región. El despliegue de la IV Flota estadounidense en 2008 y el aumento de las bases militares en regiones ricas en recursos naturales y con presencia del narcotráfico es algo digno de tomarse en cuenta (Diercksens/Jarquín, 2012: 46, 124, 202). Con datos de Ana Esther Ceceña Diercksens contabiliza 39 bases militares en América latina y el Caribe además de 46 buques artillados

que actúan como bases militares itinerantes (Ibid. 202). En el contexto del Plan Colombia, después rebautizado con el nombre de Iniciativa Regional Andina, solamente en Colombia se instalaron a partir de 2009, 7 bases militares convirtiendo a ese país en “un verdadero andamiaje contrarrevolucionario en la región” (ELN, 2013). A esto hay que agregar la Iniciativa Mérida y el Plan Puebla-Panamá, hoy llamado Proyecto Mesoamericano.

La historia de América latina en sus diversas fases evidencia a un Estado que ha resultado ser expresión inequívoca de los intereses de las clases dominantes. No obstante ello, la anterior afirmación debe matizarse para no dar la impresión de una visión instrumentalista del Estado en la región. En el periodo oligárquico, las dictaduras unipersonales hicieron del dictador un eje de poder que en ocasiones se imponía sobre la oligarquía aunque en última instancia sirviera a sus intereses. Es un hecho conocido que los Estados populistas gobernaron en conflicto permanente con las clases dominantes. Las mismas dictaduras militares tuvieron un margen de autonomía en el ámbito de la conducción del poder ejecutivo y particularmente en la represión aun cuando sirvieran fielmente a las cúspides empresariales en materia políticas económicas. Acaso sea el Estado neoliberal aquel en el cual de manera más diáfana aparece el dominio burgués directo, no solamente por el modelo de acumulación que reproduce sino también por la presencia empresarial directa en los distintos ámbitos del gobierno.

Tratando de alejarse de falsas generalizaciones -independientemente de la contribución imperialista a la violencia en la región-, es un hecho que a lo largo del siglo veinte en buena parte de los países de América latina los Estados y las clases dominantes observaban atavismos importantes de autoritarismo y hábitos represivos. Estos atavismos habrían de presentarse aun en países en los que existía una rancia cultura política democrática y constitucionalista. Pero los ejemplos de Chile y Uruguay en el contexto de polarizaciones y golpes de estado, rápidamente desvirtuaron el espejismo. En Argentina un conflicto hegemónico no resuelto desde el derrocamiento de Perón en 1955, habría de terminar con un baño de sangre en el segundo lustro de la década de los setentas. En la región centroamericana, con excepción de Costa Rica, la persistencia de una cultura del terror como cultura de dominación (Figuerola, 2010: 131-134) fue particularmente visible en Guatemala, escenario del genocidio más grande en la América contemporánea. Cuando una transición política se observó, el desmantelamiento de las dictaduras militares infundió

la esperanza de que la violencia represiva del Estado menguaría para darle paso a una gobernabilidad democrática.

Dos factores han conspirado contra esa esperanza. En primer lugar el establecimiento paralelo de un modelo de acumulación capitalista extremadamente excluyente al calor de la globalización neoliberal que convierte a la legalidad de la democracia liberal y representativa en una camisa de fuerza que maniatas las necesidades represivas en el contexto de una protesta social creciente. Sucede en el Estado neoliberal, que la democracia liberal y representativa se convierte en una legalidad que obstaculiza hasta cierto punto la violencia estatal que el modelo de acumulación neoliberal precisa para su reproducción ampliada. Al examinar lo que acontece en la región podría muy bien parafrasearse al Odilón Barrot de *Las Luchas de clases en Franciade 1848-1850* de Marx (Marx, 1971: 167) y en lugar de decir “la legalidad nos mata” la derecha en todos estos países podría estar diciendo “la democracia nos mata”. Un analista del desenvolvimiento mundial del capitalismo ha advertido que “La historia revela que si el derecho a la vida se deriva de la inserción en el mercado y no al revés, un neoliberalismo a ultranza en crisis podría desembocar en un neofascismo” (Diercksens, 2011).

Un segundo factor parece estar alentando la violencia de la derecha convertida en reacción. Este es el surgimiento de gobiernos que en mayor o menor medida muestran una voluntad posneoliberal, desde la victoria de Hugo Chávez en 1998 en Venezuela hasta la de Mauricio Funes en 2009 en El Salvador. La influencia de estos hechos ha sido tan grande que incluso un gobierno como el de Zelaya en Honduras inició un viraje hacia la izquierda, el cual será anulado por el golpe de Estado en 2009. Este ejemplo pone en evidencia una derecha neoliberal que a pesar de su discurso democrático no renuncia a la tentación golpista. Esto sucedió con Chávez en Venezuela en 2002, con Morales en Bolivia en 2008, con Colom en Guatemala en mayo de 2009, con Zelaya en Honduras en junio de ese mismo año, con Correa en Ecuador en 2010 y finalmente con Fernando Lugo en Paraguay en 2012 (Figueroa/Moreno, 2010).

La historia ha demostrado con creces que contextos extremos empiezan a generar situaciones de violencia que hasta poco antes se creían imposibles. El repaso de la historia de América latina en los últimos 30 años nos lleva a pensar que los contextos extremos no son muy lejanos. El neoliberalismo ha fracasado en América latina en sus promesas de una

productividad creciente y la consiguiente resolución de la pobreza y desigualdad social. La globalización neoliberal está alentando en la región gigantescos procesos de despojo que afectan a millones de personas. La sociedad neoliberal dista de ser un apacible remanso y la democracia neoliberal al no construir las mediaciones requeridas para la estabilidad estatal despierta el ánimo represivo que brota aquí y allá a lo largo de todo el subcontinente.

Bibliografía

Autoridades de los 48 Cantones de Totonicapán (2012): Sobre la violenta represión contra el pueblo indígena de Totonicapán.
[http://www.utangranser.se/esp/files/2012/10/1210_Guatemala COMUNICADO-DE-LOS-48-CANTONES-Totonicapan.pdf](http://www.utangranser.se/esp/files/2012/10/1210_Guatemala_COMUNICADO-DE-LOS-48-CANTONES-Totonicapan.pdf), 12.5. 2013.

Boltvinik, Julio (1996): Enfoques de lucha contra la pobreza en América Latina. Análisis de los planteamientos del Banco Mundial y de la CEPAL. En: Sosa Elízaga, Raquel (coord.): América Latina y el Caribe: Perspectivas de su reconstrucción. México, D.F.: Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)/Universidad Nacional Autónoma de México, 30-55.

Boron, Atilio (1994): Democracia y reforma social en América Latina: reflexiones a propósito de la experiencia europea. En: Cueva, Agustín (coord.): Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 215-248.

Boron, Atilio (1993): Estado, capitalismo y democracia en América Latina. Universidad de Buenos Aires.

Boron, Atilio A. (2003)“La sociedad civil después del diluvio neoliberal”.Emir Sader y Pablo Gentili (compiladores).*La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. 2ª. ed.. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2003. p. 192. ISBN 950-23-0995-2

Cardoso, Fernando Henrique/Faletto, Enzo (1971): Dependencia y desarrollo en América latina. México, D.F.: Siglo veintiuno.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). Guatemala la memoria del silencio. Tomo V. Conclusiones y recomendaciones. Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala C.A. Junio.

CFMDP/IEVE - Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos/Instituto de Estudo da Violência do Estado (1995): Dossie Dos Mortos e Desaparecidos Politicos a partir de 1964. Pernambuco: Companhia Editora de Pernambuco.
<http://www.dhnet.org.br/dados/dossiers/dh/br/dossie64/br/dossmdp.pdf>, 12.5.2013.

CNDP – Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas (1996): Nunca Más. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

CNPDH – Comisión Nacional de Protección de los Derechos Humanos (1994): Los hechos hablan por sí mismos. Informe preliminar sobre los desaparecidos en Honduras. 1980-1993. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, Tegucigalpa.

Comité de Unidad Campesina (2011): Desalojos violentos continúan en Alta Verapaz. 16.3.2011. <http://groups.yahoo.com/group/Noti-Educativa/message/17277>, 12.5.2013.

Córdova, Arnaldo (1976): La política de masas del cardenismo. México. D.F.: Era Ediciones.

Cueva, Agustín (1977): El Desarrollo del Capitalismo en América Latina. México, D.F.: Siglo veintiuno.

Cueva, Agustín (1994): Introducción: Las coordenadas históricas de la democratización latinoamericana. En: Cueva, Agustín (coord.): Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 11-30.

Dahl, Robert (1993). La Poliarquía. Participación y Oposición. México, D.F.: Rei.

Dávalos, Pablo (2013): Extractivismo y teoría de las instituciones. <http://alainet.org/active/63014>, 4.4.2013.

Diercksens, Win (2011): Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.

Diercksens, Win/Jarquín, Antonio (2012): Crisis y sobrevivencia ante banqueros y guerreros. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.

Diez Canseco, Javier (2009). “Perú: colmillos del perro del hortelano”. Alai-AmLatina<[alai-amlatina@alai.info](mailto:alaimlatina@alai.info). 8 de junio. Originalmente publicado en el periódico peruano La República, 08 de junio de 2009

ELN - Ejército de Liberación Nacional, Frente Internacional “Milton Hernández”: (2013): La Geopolítica de la paz en Colombia. <http://www.eln-voces.com/index.php/es/nuestra-voz/frente-internacional/235-geopolitica-de-la-paz-en-colombia>, 12.5.2013.

Enciso, Angélica (2011): Devastación, de la mano de las concesiones mineras. En: La Jornada, 8.8.2011. <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/08/politica/044n1pol>, 12.5.2013.

Fernández Vega, Carlos (2012): México S.A. Minería las Migajas para México. En: La Jornada, 16.2.2012. <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/16/opinion/036o1eco>, 12.5.2013.

Figueroa Ibarra, Carlos (2001): Naturaleza y racionalidad de la violencia. En: TischlerVisquerra, Sergio/Carnero Roqué (coords.): Conflicto, violencia y teoría social. Una agenda sociológica. Universidad Iberoamericana Golfo Centro/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. Pp.13-28.

Figueroa Ibarra, Carlos (2005): Nuevos odres y viejos vinos: la violencia en América latina en los albores del siglo XXI. En: Escudero, Teresa/Oliver Costilla, Lucio (coords. 2005): Poder y Política en América latina. México, D.F.: Siglo veintiuno, pp.186-213.

Figuerola Ibarra, Carlos (2010): El recurso del miedo. Estado y terror en Guatemala. F&G Editores/ICSYHAVP-BUAP. Guatemala C.A.

Figuerola Ibarra, Carlos/Moreno, Octavio H. (2010): La contraofensiva conservadora en América latina. En: Revista Papeles de Trabajo Nr. 19, Junio 2010, XX-XX. <http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n19/n19a02.pdf>, 12.5.2013.

Galeano, Eduardo (1971): Las venas abiertas de América latina. México, D.F.: Siglo veintiuno.

García Linera, Álvaro (2012): Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/libro_final.pdf, 12.5.2013.

Garretón, Manuel Antonio (1987). Reconstruir la política. Transición y consolidación democrática en Chile. Santiago: Editorial Andante.

Gleijeses, Piero (1991). Shattered Hope. The Guatemalan revolution and the United States, 1944-1954. Princeton University Press.

Gudynas, Eduardo (2009): Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En: CAAP – Centro Andino de Acción Popular/CLAES – Centro Latinoamericano de Ecología Social (coords.): Extractivismo, política y sociedad. Quito.

Halperin Donghi, Tulio (2010): Historia contemporánea de América Latina. Madrid: Alianza.

Harvey, David (1998): La Condición de la Posmodernidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Harvey, David (2003). El nuevo imperialismo. Madrid: Ediciones Akal.

Hudson, Rex A. (coord. 1997): Brazil: A Country Study. Washington: GPO for the Library of Congress, <http://countrystudies.us/brazil/>

Huntington, Samuel P. (1994): La Tercera Ola. La Democratización a Finales del Siglo XX. Barcelona: Editorial Paidós.

Ianni, Octavio (1975): La formación del estado populista en América Latina, México, D.F.: Serie Popular Era

Izaguirre, Inés et al. (2009): Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina. 1973-1983. Antecedentes, desarrollo, complicidades. Buenos Aires: Eudeba.

Karl, Terry Lynn (1991a): Dilemas de la democratización en América Latina. En: Foro Internacional, Vol. XXXI, enero-marzo, No. 3. pp. 388-417.

Klein, Naomi (2007): La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.

Marini, Ruy Mauro (1994): La lucha por la democracia en América Latina. En: Cueva, Agustín (coord.): Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 85-102.

Marshall, Thomas (1998): Ciudadanía y Clase social. Madrid: Alianza.

Marx, Karl (1971). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Obras escogidas en dos Tomos. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú.

Nieto, Clara (2006): *Los amos de la Guerra*. México, D.F.: Editorial Debate.

O'Donnell, Guillermo (1997), *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Barcelona/Buenos Aires/México, D.F.: Editorial Paidós.

O'Donnell, Guillermo (2009): *El Estado burocrático autoritario*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe (1994): *Transiciones desde un gobierno autoritario: una metáfora a modo de conclusión (pero no de capitulación)*. En: Cueva, Agustín (coord.): *Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 109-120.

O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe/Whitehead, Laurence (1994): *Transiciones desde un gobierno Autoritario. América Latina*. 4 volúmenes. Buenos Aires: Paidós.

Petras, James/Veltmeyer, Henry (2006): *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal*. México, D.F., Siglo veintiuno.

Prebisch, Raúl (1982): *La obra de Prebisch en la CEPAL (selección de Adolfo Gurrieri)*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Rouquié, Alain (1984): *El estado militar en América Latina*. México, D.F.: Siglo veintiuno.

Rouquié, Alain (2011): *A la sombra de las dictaduras. La democracia en América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sader, Emir (2009): *El nuevo topo: los caminos de la izquierda latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Saxe, Fernández, John/Núñez, Omar (2001): *Globalización e Imperialismo: La Transferencia de Excedentes de América Latina*. En: Saxe Fernández, John et al. (coords.): *Globalización, Imperialismo y Clase Social*, Buenos Aires/México: Lumen, pp. 87-166.

Schmitter, Philippe/Karl, Terry Lynn (1991): *What Democracy is... and is not*. En: *Journal of Democracy*, Volume 2, Summer 1991, Nr. 3, pp 75-88.

Schmitter, Philippe/Karl, Terry Lynn (1991). "Modes of Transition in Latin America, Southern and Eastern Europe", *International Social Science Journal*, No. 128 (May 1991), 269-284. Reprinted in Geoffrey Pridham (ed.), *Transitions to Democracy* (Aldershot: Dartmouth, 1995), 153-172.

Schumpeter, Joseph A. (1947/1998): *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper.

Skidmore, Thomas/Smith, Peter H. (1996): *Historia Contemporánea de América Latina*. Barcelona: Editorial Crítica.

Sunkel, Osvaldo/Paz, Pedro (1971): *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Santiago et al.: Siglo veintiuno/Editorial Universitaria.

Tapia Valdés, Jorge (1980): El terrorismo de estado. La doctrina de la seguridad nacional en el Cono Sur. México, D.F.: Nueva Sociedad/Nueva Imagen.

Torres Rivas, Edelberto (1994): Centroamérica: democracias de baja intensidad. En: Cueva, Agustín (coord.): Ensayos sobre una polémica inconclusa. La transición a la democracia en América Latina. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 155-170.

Trucchi, Giorgio (2011): Militarizar el Bajo Aguán acarreará más violencia, represión y muerte. En: Rebelión, 19.8.2011, <http://rebelion.org/noticia.php?id=134256>, 12.5.2013.

Trucchi, Giorgio (2012): Panamá: Dos muertos en protesta indígena contra la actividad minera. En: Alai, 7.2.2012, <http://alainet.org/active/52641>, 12.5.2013.

Vilas, Carlos (1995): La democratización fundamental. El populismo en América Latina. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Vilas, Carlos (2000): ¿Globalización o Imperialismo?. En: Revista Estudios Latinoamericanos, No. 14, julio-diciembre 2000, 9-25.

Waiselfisz, Juan Jacobo (2008): Mapa de la violencia: los jóvenes de América Latina 2008. http://centroamericajuven.org/sites/default/files/MAPA_DE_LA_VIOLENCIA_2008.pdf

Weber, Max (2005): Economía y Sociedad. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta Mercado, René (1974): El Poder Dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile. México, D.F.: Siglo veintiuno.

Zavaleta Mercado, René (1986): Lo Nacional Popular en Bolivia. México, D.F.: Siglo veintiuno.

10. La plaga del comunismo*

Por Michał Pospiszyl

El *stasis* como síntoma

A pesar de las críticas de Carl Schmitt hacia la democracia liberal, o las de Thomas Hobbes hacia la monarquía feudal, ambos fueron los hijos más fieles de estos órdenes sociales desvertebrados por la crisis. La apuesta de sus proyectos no fue la eliminación total de la democracia liberal (en el caso de Schmitt) o la liquidación de la monarquía feudal (en el caso de Hobbes), sino descubrir soluciones que de manera eficiente aseguraran tanto los intereses de las élites como los valores fundamentales del *ancien régime*. En una palabra, la crítica de la democracia liberal o de la monarquía feudal ejercida en medio de la crisis del viejo orden se articulaba en el convencimiento sobre la necesidad de la reformulación de estos órdenes sociales como demasiado débiles para sostener los principios en que se soportaban.

Asumir la fórmula de un conservadurismo dialectizado, en el que mantener el status quo exige la asimilación de movimientos apuntados hacia su fundamentos, provocó que las relaciones de Hobbes con Carlos I (y luego también de Schmitt con las elites de Weimar) quedaran signadas por un gran distanciamiento, cuando no por la enemistad. El filósofo inglés sabía que en una época de explosión del pluralismo religioso cualquier intento de mantener una simple legitimación teológica del poder no podía ser exitoso. En una situación donde habían sido minadas las aparentemente incólumes autoridades religiosas, ya no podía construirse una teoría del poder basada en el temor a un soberano bendecido por Dios. Quedaba formular el principio de legitimidad del poder basándose en el temor al desorden.

El pensamiento sobre el temor como afección central organizadora de toda la teoría política se presenta en el caso de Hobbes muchos años antes del *Leviatán*, ya durante sus trabajos en la traducción de Tucídides. Es precisamente en la Guerra del Peloponeso donde se halla uno de los primeros intentos de abordaje teórico – tan importante para la teoría

*Traducción del polaco a cargo de Roberto Cobas Avivar.

política moderna – del estado de anomia. En la descripción de la plaga (inserta en el capítulo 53 del segundo libro) que asoló Atenas en el 429 a.n.e. leemos:

[...] fue también causa la epidemia de una mala costumbre (*ἀνομίας* - *desorden*), que después se extendió a otras muchas cosas y más grandes, porque no tenían vergüenza de hacer públicamente lo que antes hacían en secreto, por vicio y deleite. Pues habiendo entonces tan grande y súbita mudanza de fortuna, [...], los pobres que heredaban los bienes de los ricos, no pensaban sino en gastarlos pronto en pasatiempos y deleites, pareciéndoles que no podían hacer cosa mejor no teniendo esperanza de gozarlos mucho tiempo [...]. Y no había ninguno que por respeto a la virtud [...] quisiera emprender cosa buena, que exigiera cuidado o trabajo, no teniendo esperanza de vivir tanto que la pudiese ver acabada, antes todo aquello que por entonces hallaban alegre y placentero a apetito humano lo tenían y reputaban por honesto y provechoso, sin algún temor de los dioses o de las leyes, pues les parecía que era igual hacer mal o bien¹.

Desde la perspectiva de Tucídides la plaga sería un estado del vacío de derecho, en el que la ley perdía la posibilidad de su propia ejecución. De acuerdo al señalamiento etimológico hecho por Schmitt en *Der nomos der Erde* sobre el griego *nomos*, remitiendo a la distribución de la tierra y el pasto, deberíamos pensar en la ley así entendida como primigenia en relación a las normas que luego habrían de mantener el estado de esta inicial distribución de la riqueza y las influencias políticas². De aquí probablemente la anomia descrita por Tucídides sería ante todo un estado de deslegitimación de las reglas divisorias del poder y la riqueza en la Atenas de entonces. El ímpetu con el que se disponía la expropiación de los dueños registrada en la *Guerra del Peloponeso*, desde la perspectiva de estas apreciaciones parece más bien un síntoma del *nomos* no egalitario antes que la enunciación de la caída de la condición humana en el estado de naturaleza.

Este fragmento es importante también por otro motivo. Precisamente aquí Hobbes hace dos cambios claves en su traducción, los cuales, como veremos, serán el anuncio de su futura filosofía. La primera decisión importante concernió a la expresión: “Pues habiendo entonces tan grande y súbita mudanza de fortuna, [...], los pobres que heredaban los bienes de los ricos, no pensaban sino en gastarlos ”, en la cual la sentencia griega *γλίστροφος*

¹ Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, trad. de D. Gracián, Patyta 2007, pág. 205-206.

² Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin 1974, pág. 44.

μεταβολή que expresa “cambio rápido” [“súbita mudanza”] queda traducida como *quick revolution* [revolución rápida]³. Al contrario del sonado ensayo de Reinhart Koselleck donde trata el concepto moderno de revolución, Hobbes por lo general no utiliza este concepto en el sentido del latín referente al movimiento giratorio de los cuerpos celestes⁴. De ahí que cuando ya utiliza *revolutio* en el sentido latín antiguo, como en el fragmento citado por Koselleck de *Behemoth* acerca de la revolución inglesa de 1640-1660 (“He visto en esta revolución un movimiento circular”), se vea obligado inmediatamente a explicar porqué toma justo el proceso de esa revolución como: “un movimiento circular del poder soberano desde el difunto rey a su hijo a través de dos usurpadores”⁵. El filósofo inglés como pocos de sus contemporáneos sabía perfectamente que las revoluciones no tienen que adquirir un movimiento circular. *Behemoth* había de ser ante todo una documentación inequívoca de las consecuencias destructivas de los conflictos internos y de las rebeliones. En la opinión del autor de *Leviatán*, no existen leyes algunas de la historia que determinen el regreso de las revoluciones a su punto de partida.

Al traducir el capítulo 53 del libro La Guerra del Peloponeso, Hobbes tomó otra *decisión traductoria*, probablemente aún más importante y de extendidas consecuencias filosófico-políticas. Esta vez se trataba de la expresión: “sin algún temor de los dioses o de las leyes”, en la cual la forma griega *πείρω* que significa “cohibición”⁶ quedó traducida al inglés como *awed*, es decir el pretérito simple del verbo *awe*, que significa provocar terror o espanto („Neither the fear of the gods nor laws of men awed any man”⁷). El eco de la posición filosófica que estaba detrás de esta decisión suena en el *motto* de la famosa ilustración de la portada del *Leviatán* de Hobbes: “no hay fuerza en la tierra que pueda comparársele ni alguíen que igualmente despierte ese inmenso miedo” (Jb 41, 25). En esa frase está condensada casi toda la doctrina política de Hobbes. La corrección a la que es

³ Thomas Hobbes, *Eight Books of the Peloponnesian War*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 8, red. W. Moleworth, John Bohn, London 1969, pág. 208.

⁴ Reinhard Koselleck, *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, en: *Vergangene Zukunft Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1995, pág. 71.

⁵ Thomas Hobbes, *Behemoth*, trad. de M.A. Rodilla, Madrid 1992, pág. 268.

⁶ Como la traducción española no contiene el término “*πείρω*”, este pasaje de Tucídides sería mejor traducirlo como “Ni el temor ante los dioses ni ninguna ley humana cohibían (*πείρω*) a nadie”.

⁷ *Ibid*, *Eight Books of the Peloponnesian War*, pág. 208, cf Carlo Ginzburg, *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, “Max Weber Lecture”, 2008/05, pág. 6.

sometido en el *Leviatán* el monarquismo consiste en asumir totalmente la perspectiva terrenal (o materialista). Probablemente con esta intención se ha ilustrado la pagina titular con la imagen del soberano, el que igual al mesías expuesto en la obra sacra, sostiene en una mano la espada y en la otra el pastoral, sin embargo, al contrario de las representaciones medievales de Cristo, la espada se sostiene con la mano derecha y el pastoral con la izquierda⁸. Esta aparentemente insignificante trasposición tiene unas consecuencias enormes. Como bien lo interpreta Schmitt: “la naturaleza divina del soberano resulta de la omnipotencia del poder del estado (...), tiene por ende otro origen distinto al divino: es obra del hombre, surge gracias al “pacto” asumido por la gente”⁹. El poder (*potentia*) del soberano no es por lo tanto el efecto de la unción de Dios (lo que en la época del pluralismo religioso habría sido considerado demasiado arbitrario)¹⁰, sino la consecuencia de deshacer la fuerza de todos los seres vivos en el estado a favor de un soberano que, habiendo conseguido en esa forma la omnipotencia, habría de garantizar a cada ciudadano “paz y seguridad”.

El sueño intranquilo de la burguesía

El verdadero secreto del poder (*arcana impérii*) queda oculto en la segunda parte de la cita del Libro de Job (“no hay en la tierra fuerza que despierte igualmente ese inmenso temor”). Esta expresión puede prestarse a confusión. ¿No será el miedo exactamente el estado ante el cual el soberano debía proteger a sus súbditos? Nada extraño resulta que Schmitt llame la atención sobre esto en su libro sobre Hobbes:

es este un reproche injusto. Hobbes trata sobre eliminar mediante el estado la anarquía, cuya origen estaba en el feudal, estadual o eclesiástico derecho a la rebelión, que fue una causa que llevaba constantemente a las guerras civiles, [trata sobre] contraponer al pluralismo religioso medieval y a las exigencias hacia el poder de parte de la Iglesia y otras instancias de poder “indirecto”, la

⁸ Giorgio Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, trad. de N. Heron, Stanford 2015, pág. 33-34.

⁹ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trad.de G. Schwab, E. Hilfstein, Westport, London 1996, Pág. 33. Traducción modificada.

¹⁰ Precisamente la inflación del siglo XVII de los profetas autodenominados es considerada en Behemoth como una de las causas de la guerra civil que tenía lugar en Inglaterra: Thomas Hobbes, *Behemoth*, pág. 246.

unificación racional del poder incontestable que sea capaz de la defensa eficiente y el sistema de legalidad que funcione de una manera calculada¹¹.

Esa respuesta no hace avanzar mucho las cosas. Schmitt utiliza el mismo velo que Hobbes en el *Leviatán*. Las recurrentes advertencias ante la rebelión, la guerra civil (como *stasis*-) y el estado de anomia permanente, unidas con la idea de la ruptura radical entre el estado anárquico de naturaleza y el estado civil soportado en el derecho, han de ocultar el secreto del poder de soberano en tanto el mismo permanece en constante unión con lo anómico e imprevisible. En otras palabras, la paradoja del poder consiste en que la ruptura prometida (en el contrato social) con la imprevisibilidad de la naturaleza nunca llega a realizarse. De acuerdo con el comentario del filósofo italiano Giorgio Agamben, después de inhabilitar el derecho a la guerra de cada uno contra su vecino “el único que conserva su *ius contra omnes* natural”¹² es el soberano. La soberanía deviene gracias a ello “un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley”¹³. Como la mayoría de las ideas políticas de Hobbes esta encuentra igualmente su lugar en la carta titular del *Leviatán*. Probablemente desde esta visión deberíamos entonces entender la impactante desolación de la ciudad -plasmada en la ilustración -, por cuyas calles pasean solamente soldados y médicos, conocidos estos por su resistencia a las consecuencias de la peste negra y vestidos con las características máscaras con picos de pájaros¹⁴.



¹¹ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, pág. 71-72.

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Valencia 2006, pag. 51.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid*, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, pág. 47-48.

De hecho, el estado según la idea dibujada en el *Leviatán* no sería más que un estado de *stasis* legalizado. Estado que —igual que en el caso del estado anarquizado de la naturaleza— no habría de:

basarse en la lucha o en el enfrentamiento real: el tiempo de la guerra es un lapso del tiempo en el que la decisión de la lucha está suficientemente clara (...) [Así como] la esencia del mal tiempo atmosférico no consiste en una tormenta o dos, sino en la certeza que ello ocurrirá durante un sucesivo prolongado tiempo, de esa misma manera la naturaleza de la guerra no consiste en un enfrentamiento real, sino en el tiempo de incertidumbre¹⁵.

El intento camuflado de sustituir el tiempo de incertidumbre con un nuevo – aunque esta vez totalmente legal – tiempo de incertidumbre permite plantear la hipótesis de que el *stasis* hacia el que reacciona Hobbes no era un estado de total anarquía, sino un síntoma de la crisis en la que se encontraba el temprano moderno *nomos* (entendido como un determinado sistema de distribución del poder y la riqueza). En otras palabras, la promesa del orden jurídico [“que funcione de una manera calculada”], o el anuncio de “paz y seguridad” nunca fue una garantía de la previsibilidad general y la justicia universal. La apuesta del proyecto político de Hobbes era ante todo el sueño tranquilo de la burguesía del capitalismo temprano. Mucho indica que la colocación en la portada del *Leviatán* a los médicos de la peste negra, menos que a Tucídides es una alusión a la epidemia de la peste en el siglo XIV. El problema de la plaga nunca fue una real amenaza física a las élites de entonces, las cuales estaban eficazmente protegidas contra la posibilidad de infección. El brote de la peste negra en 1348 no sólo trajo millones de víctimas mortales, sino que constituyó una de las principales premisas del estallido de las tres mayores revoluciones del mundo occidental feudal en las postrimerías del siglo XIV¹⁶. Aunque la Revuelta de los campesinos así como la revuelta de los Ciompi y La Grande Jacquerie fueron sofocadas en

¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 3, red. W. Moleworth, John Bohn, London 1969, pág. 113.

¹⁶ Sobre el desorbitado crecimiento del clima revolucionario en la segunda mitad del s. XIV: S. K. Cohn, Jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425 Italy, France, and Flanders*, Cambridge 2006, pág. 228

varios años, es difícil entender fuera de estos hechos la eliminación de la servidumbre que tiene lugar en las siguientes décadas. Nada extraño que Hobbes, viendo en estas rebeliones del “reino de la oscuridad”¹⁷ de finales del medioevo una amenaza para la hegemonía del *nomos*, entendió como imperativo tal control de la vida de los ciudadanos que impidiera una explosión de la siguiente plaga anómica. El filósofo inglés, aleccionado por las derrotas de los feudales medievales forzados a aflojar los lazos de la servidumbre en el siglo XV, sabía que la posibilidad de reapretarlos, que vemos desde el momento del surgimiento de los procesos de acumulación originaria en el umbral del siglo XVI, habría de darse con la participación de la policía y los médicos.



La exigencia de la aplicación del orden de derecho en la respuesta a la plaga de demandas egalitarias que recorría Europa, implicaba, de hecho, la masiva expropiación de los campesinos en nombre del mantenimiento de la “paz y seguridad”, el castigo recio por la “vagancia”, la eliminación sucesiva de los derechos consuetudinarios establecidos en la tradición (como el derecho al bautizo y la pesca) y, al final, la exterminación de los pueblos colonizados de América del Norte y el Sur. No ha de extrañar que describiendo el insomnio

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, pág. 603-700.

de la vida en el estado de guerra de todos contra todos, Hobbes tome como ejemplo al comerciante sobrecargado de baúles, quien - incluso cuando sabe que hay “leyes y representantes del poder armados”¹⁸ - yéndose a dormir es obligado a acerrojar la puerta y cerrar con llave el baúl ante “sus hijos y los sirvientes”¹⁹. La concepción según la cual la ley ha de servir ante todo a los propietarios, queda más fuertemente repetida en la corta apología de la sagacidad del comerciante expuesta en *Behemoth*. Disponiendo del saber sobre “la venta y la compra” el especulador hobbesiano es capaz —en provecho del estado burgués— de comprar el trabajo de “la gente pobre [...] a sus propios precios, de modo que la mayor parte de la gente pobre podría ganar más trabajando en Bridewell [una cárcel]”²⁰.

Se trata entonces del establecimiento de un ordenamiento jurídico en el que articuladas por los fanáticos religiosos la comunidad de los bienes y la posibilidad del control democrático del poder, quedan totalmente bloqueadas. “Antes de someterse al yugo de la sociedad civil —leemos en *De Cive*— todas las cosas eran comunes a todos los hombres”²¹. Hobbes sabía que el estado de naturaleza en el que “no había ni propiedad ni poder”²², no ha de tratarse como un origen metafísico del cual surgía de una vez por todas la historia del derecho y el estado. Las fuerzas de la anomia y la descomposición eran una tendencia constante en la historia de la humanidad. De ahí viene la agresividad con que Hobbes escribirá sobre todos aquellos, que como las brujas del temprano modernismo, los profetas autodenominados, los piratas o el populacho de entonces van a querer eliminar las reglas no egalitarias de distribución de los bienes y del poder²³.

El temor de comunismo del modernismo temprano o la hidra de muchas cabezas²⁴ —tal como se le llamaba— no era una afección temporaria ni mucho menos (útil solamente para la construcción de un estado de derecho estable), sino un estado permanente en el que

¹⁸ *Ibid*, pág 114.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibid*, *Behemoth*, pág. 164.

²¹ *Ibid*, *De Cive*, trad. de C. Mellizo, Madrid 2000, pág.198.

²² *Ibid*, *Leviathan*, pág 115.

²³ Sobre el tema del papel de las brujas en las luchas sociales y del miedo de Hobbes ante ellas: Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y la acumulación primitiva*, trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, <http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf> [acceso: 22,02,2011], pág. 197-198.

²⁴ Thomas Hobbes, *Behemoth*, pág. 94, *cfr*: Peter Linebaugh, Marcus Rediker, *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston 2000, pág. 69-70.

habría de apoyarse la efectividad del poder. Este desplazamiento lo capta bien Carlo Ginzburg: “Hobbes no quiere eliminar el temor, todo lo contrario, quiere hacer del temor el fundamento del estado”²⁵. En definitiva, esta tendencia —presente también en Hobbes— de someter al *Leviatán* toda la existencia, asumida como la única vacuna efectiva contra la plaga de desorden, lleva al nacimiento de la biopolítica²⁶, sobre la cual varios siglos después (haciendo referencia a la filosofía de Hobbes) va a despotricar Carl Schmitt²⁷.

El estado comunista de la naturaleza

Precisamente esta paradoja deviene el fundamento de la formulada en el siglo XX por Walter Benjamin crítica al concepto de soberanía y relacionada con ello la violencia de derecho. A este asunto el filósofo alemán dedicó directamente tres textos (*Para una crítica de la violencia*, un fragmento sobre la soberanía en *El origen del drama barroco alemán* y la octava tesis de *Sobre el concepto de historia*). El fin del texto *Para una crítica de la violencia* escrito en 1921 (el cual también va a guiar a Benjamin durante la escritura de un texto sobre historia en 1940) era desnudar la ficción del estado moderno de derecho. Yendo por la ruta que conocemos ya de la crítica de Hobbes, el filósofo alemán demuestra el carácter arbitrario de la violencia de derecho y su relación con el concepto de destino. El efecto de esta anomia del derecho es la desaparición real en el estado moderno de la diferencia entre la violencia que legisla y la violencia que sostiene el derecho. De esta manera cada acto de violencia cometido por el estado se convierte en un acto legal: “su poder – describe la violencia Benjamin en el apartado sobre la policía – es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados”²⁸. Aunque en dicho texto se puede sentir el eco de la nostalgia schmittiana por el poder soberano, desplazado por la administración biopolítica del estado, la apuesta de *Para una crítica de la violencia* sería una crítica al derecho que renunciara a la fe utópica en una fuente impoluta del estado soberano y justo. “La máxima degeneración posible de la

²⁵ Carlo Ginzburg, *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, pág. 8.

²⁶ Michael Foucault, *Seguridad, territorio, población*, trad. de M. Pons, Buenos Aires 2006, pág. 76-77

²⁷ Carl Schmitt, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, „Volk und Reich“, 1933, pág. 81-94.

²⁸ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, trad de H. A. Murena, Buenos Aires 1995, pág. 27.

violencia”²⁹ presente en la institución de la policía sería, en la opinión de Benjamin, más bien un paradigma del funcionamiento de derecho en el Occidente que una anomalía moderna tardía. En la estructura del funcionamiento de derecho moderno, Benjamin encontrará una concepción mitológica del destino.

El concepto de destino pertenecía a los términos técnicos del diccionario del cual se servía entonces Benjamin. De acuerdo con *El destino y el carácter*, un texto corto escrito un poco antes, “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable”³⁰. Se trata entonces de la estructura conocida de la tragedia griega en la que a cada vida le corresponde una culpabilidad originaria e imposible de superar. Es como resultado de ello —y no de la violación de alguna ley concreta— que condenada por Apolo y Artemisa queda Níobe. En la crítica de Benjamin a este “culto que profesa el paganismo”³¹ no se trata de la simple sustitución de la culpa natural de toda vida con la visión vital de la inocencia natural del hombre³², sino de la investigación sobre la función que habría de cumplir el concepto de la vida sometida al destino. “Y aunque el hombre no queda afectado por esto [i.e. el destino], sí se afecta la mera vida en él, que, en virtud de la luz, participa en la culpa natural como participa en la desdicha”³³. El objetivo esencial era entonces el descubrimiento del mecanismo, según el cual la vida natural que funciona más allá de la culpa y la no-culpa, queda construida como originariamente culpable. En otras palabras, se trataba de recuperar un concepto de vida tal que pudiera conservar su doble sentido: la vida que reactivamente se somete al destino y a la culpa y la vida que bajo la fuerza de un gesto cómico destruye la culpa y el destino.

Un esquema parecido rige el argumento presentado en *Para una crítica de la violencia*. La violencia del derecho —aunque ejercida para preservar “la calculabilidad” así como “la paz y seguridad”— constituía solamente un caso especial de la violencia mítica, igual a aquella con la que fuera castigada Níobe. No se trata aquí de una simple igualación de los mecanismos de violencia del estado y el derecho con aquellos que rigen el orden de la naturaleza. Benjamin nunca fue entusiasta del concepto de la segunda naturaleza,

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibid*, *El Destino y el Carácter*, en: *Ibid*, *Obras*, libro 2, vol. 2, trad. de Madrid 2007, pág. 179

³¹ *Ibid*, pág. 182.

³² *Idem*.

³³ *Ibid*, pág. 179.

introducido varios años después en el pensamiento crítico por György Lukács y Theodor Adorno, con el fin de describir la crueldad con la que el capitalismo moderno da cuenta de la vida singular. La violencia del derecho sería más bien la petrificación de ciertas tendencias presentes en la naturaleza y no su intensificada repetición. Este aparentemente escolástico señalamiento tenía una importancia fundamental para la crítica de Benjamin al mito y su violencia. La crítica efectiva no podía consistir en la ejecución desde afuera de la destrucción de los mecanismos de la ilusión que regían el orden del mito y la violencia de derecho. La condición de salida del mito era ir tras esa vida que se resistía a las fuerzas del destino y sus intentos de hacer la vida originariamente culpable. Mucho indica que estas fuerzas de resistencia eran exactamente aquellas mismas sobre cuya existencia en el siglo XVII despotricaba Hobbes. En este contexto la tarea del materialismo histórico de Benjamin habría sido solamente su liberación.

Sin embargo, en *Para una crítica de la violencia* el asunto de cómo habría de parecer dicha liberación queda bastante nebuloso. Benjamin analiza en su texto dos salidas posibles. En la primera sigue la diferenciación que hace George Sorel entre la huelga política general y la proletaria. Como la condición de salida del mito habría de ser la renuncia a la realización de demandas políticas concretas e incluso a la intención de tomar el poder, sólo la huelga proletaria podría establecer las condiciones prohibitivas del verdadero rompimiento con la violencia y el mito. Poniendo como objetivo “la destrucción del poder del estado”³⁴ él ya no se incluye en el campo del derecho mítico, sino que funcionaba según el principio de los medios – que no necesitaban de legitimación, pues estaban despojados de la violencia. A estos medios, debido a que no tenían relación con la violencia, Benjamin los llamaba puros. La materialización durante la huelga proletaria de la esfera de medios puros, aunque rompía con la hegemonía del mundo mítico-jurídico, debía haber sido por algunas razones insuficiente, ya que después de su corta caracterización Benjamin pasa al segundo camino de salida del mito, el cual habría de ser la violencia divina.

De una manera diferente al caso de los medios puros, la segunda solución no renunciaba a la violencia, aunque su carácter habría de ser en cada consideración distinto a la violencia del mito y el derecho:

³⁴ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, pág. 33.

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre³⁵.

Esta enumeración la acompañan dos cuadros. El primero es la leyenda bíblica acerca de la Legión de Korah, a la cual habrían de pertenecer los levitas privilegiados. Así como en la definición enigmática de la violencia divina, en la historia bíblica los legionarios son no tanto asesinados por la fuerza de la violencia mítica, como engullidos por la arena del desierto. El segundo cuadro tampoco parece aclarar mucho. Como ejemplo de la violencia divina se menciona la violencia educativa. Conociendo los textos posteriores de Benjamin sobre la idea de la pedagogía comunista, podemos suponer que también en este texto el concepto de educación no tiene mucho que ver con su significado burgués de sentido común. De lo contrario no sería más que otra institución responsable de la sustentación del orden mítico, por una parte, introduciendo de una manera paternalista un conocimiento útil en las cabezas de los educandos, y por otra, matando las predisposiciones infantiles, capaces de poner el mundo mítico al revés con gestos cómicos.

De acuerdo con el desarrollado por Benjamin junto con Asja Lācis proyecto de la pedagogía comunista, la educación debía superar la tendencia específica burguesa a la formación abstracta de los niños, según la idea de “hombre completo y ciudadano”³⁶. En vez de ello se trataba de mantener el espíritu propio de los juegos infantiles de invertir las reglas y jerarquías reinantes. Sólo un modelo así establecía la posibilidad de mantener la alegría presente en los juegos que daba la constante repetición, la cual resultaba darse cada vez de una forma distinta a la anterior. Las repeticiones diferenciadoras que se sucedían no sólo en los juegos, sino también en las fiestas populares, en las películas de Charlie Chaplin o en los cuentos del Ratón Mickey no tenía nada en común con la repetición de la violencia de derecho. Si el objetivo de la repetitividad de la violencia mítica era dirigir golpes

³⁵ *Ibid*, pág. 41.

³⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, t.3, pág. 206.

sistemáticos a cada singularidad que no se sometía a la ley, el efecto de las repeticiones diferenciadoras habría de ser ante todo un movimiento de destrucción de los límites estables y las jerarquías inamovibles. Es decir, un movimiento tal ante el que se deslegitimaba permanentemente cada *nomos* vigente en una época dada (entendido como un determinado sistema de distribución del poder y la riqueza). El objetivo de la educación que se contenía en la violencia divina sería entonces la liberación de esa vida infantil o anómica, porque sólo en ella – y no en algún conocimiento externo – está contenida la fuerza que permite una real crítica de la violencia de derecho.

En esta perspectiva queda más clara - Siendo el objeto de las múltiples controversias interpretativas - la relación entre los medios puros libres de la violencia y la violencia divina. No parece que - tal como lo quiere ver por ejemplo Michael Löwy - Benjamin prefiriera de una manera unívoca la violencia divina antes que los medios puros³⁷. Sin embargo, contrariamente a muchas interpretaciones (como las de Judith Butler o Massimiliano Tomba) es difícil eludir completamente esta diferenciación tal como si la violencia divina y los medios puros fueran sencillamente unos nombres diferentes de la misma estrategia³⁸. A su vez es totalmente inaceptable la lectura de Jacques Derrida, para el cual la violencia divina simplemente habría de ser la prefiguración del nazismo³⁹. Yendo tras la teoría de la pedagogía comunista y unas varias sugerencias que Benjamin plasma en el texto sobre la violencia, es muy probable que esa relación debe ser entendida justamente en el contexto de la idea de la educación materialista. La violencia divina sería entonces una fuerza que debía arrancar de “la forma burguesa de pensar”⁴⁰, de tal forma que los medios puros —estando funcionando en las grietas del mundo mítico— quedarán liberados⁴¹.

La idea que asistía a Hobbes y Schmitt de sellar esas grietas, habría de impedir los brotes de unas nuevas plagas de demandas egalitarias deslegitimadoras de las distribuciones del poder y la riqueza reinantes. No obstante, una de las paradojas del poder soberano

³⁷ Michael Löwy, *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Haymarket Books, Chicago, Illinois 2013, pág. 148.

³⁸ Judith Butler, *Walter Benjamin and the Critique of Violence*, en: *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*, New York 2012, pág. 69-98.

³⁹ Jacques Derrida, *Force of Law*, „Cardozo Review” 1990, nr. 11, pág. 1044-1045.

⁴⁰ Walter Benjamin, *El Libro de los pasajes*, trad. de L. Fernández Castañeda, F. Guerrero, I. Herrera Baquero, Madrid 2005, N 2, 2, pág. 234.

⁴¹ *Ibid*, *Para una crítica de la violencia*, pág. 45.

(descrita por Benjamin) no consistía en que eliminando todas las grietas de anomia ese poder habría de convertirse en un poder de administración biopolítica, cuyo objetivo era - infame desde la perspectiva de Schmitt - el control absoluto de toda la vida humana. Parece que precisamente en esta tendencia piensa Benjamin, cuando en los últimos párrafos del ensayo sobre la violencia reflexiona sobre el dogma de la santidad de la vida. Allí leemos que este dogma es enteramente un descubrimiento nuevo, probablemente uno de los efectos de la —descrita varias décadas después en las conferencias de Foucault— sustitución del poder soberano por la administración biopolítica de la población.

Lo que en realidad llama la atención de Benjamin es el hecho de que el objeto de santificación resultó exactamente lo mismo que “según al antiguo pensamiento mítico [fue] el portador destinado de la culpa: la vida desnuda”⁴². La evolución se ve perfectamente en el contexto de la vagabundería castigada tal en el medioevo, como en la temprana modernidad. En tanto en el primer caso los vagabundos y los juglares libres eran reprimidos por su actitud desmoralizadora ante las estructuras, la jerarquía y los mecanismos de inculpación vigentes, en la época del capitalismo naciente el vagabundo sustraído al biopoder constituía, además de una fuente de enfermedades peligrosas, un cuerpo capaz de trabajar en las manufacturas. Nada extraño que el poder que se extendía sobre él, hasta “el grano más fino de los comportamientos individuales”⁴³ santificara esta vida nuda y sometida. Contrariamente a Foucault (y también a Schmitt), el filósofo alemán argumentó que en el caso de la soberanía y la biopolítica “tenemos aquí dos economías de poder que [...] parecen muy distintas”⁴⁴, así que en ambos casos la base está constituida por la inscripción de la vida en el mecanismo del destino y la culpa primigenia⁴⁵. De esa manera los conceptos arcaicos de destino y culpa no desaparecen para nada con el advenimiento de la modernidad en el movimiento de negación secular, todo lo contrario, de acuerdo con la aparición en el inicio de los años veinte del siglo XX del texto *El capitalismo como*

⁴² *Ibid*, pág 44.

⁴³ Michael Foucault, *Seguridad, territorio, población*, pág. 87.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ La diferencia entre Foucault y Schmitt consistía en que si el primero establecía la compenetración de estas dos lógicas, el segundo veía un abismo entre ellas. Michael Foucault *Defender la Sociedad Curso en el Collège de France. (1975-1976)*, trad. de H. Pons, Buenos Aires 2001, pág. 226-227. El objetivo de Benjamin era por otra parte la demostración de la unidad estructural del poder soberano y administrativo-directivo (llamado por Foucault la biopolítica).

religión: “probablemente el capitalismo es el primer caso de culto no expiante, sino culpabilizante”⁴⁶.

Benjamin estaba convencido que esa degeneración religiosa y jurídica con la que nos topamos en el estado capitalista moderno, ha de tratarse como un caso extremo de las reglas presentes en cada religión y cada sistema jurídico. Exactamente a ello se refiere la sonada tesis de *Sobre el concepto de historia*: “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla”⁴⁷. La importancia de esta declaración – demostrativa de la similitud estructural entre el fascismo y el estado liberal de derecho – es aún más significativa, porque Benjamin no la formula a principio de los años veinte sino en el año 1940, cuando – como escribe – el fascismo vence en todos los frentes. Más aún, con la responsabilidad de la victoria del fascismo están cargados todos aquellos que se opusieron al fascismo ignorando su relación esencial con el capitalismo moderno y la democracia liberal. De ahí que la única solución eficaz fuera “promover el verdadero estado de excepción”⁴⁸. Este un tanto enigmático concepto se esclarece desde la perspectiva de un texto corto publicado por el autor del *Libro de los Pasajes* bajo un seudónimo en 1935 y titulado *Gespräch über dem Corso*. El texto, siendo una transcripción de la conversación sobre el tema de la fiesta carnavalesca que tenía lugar durante Mardi Gras en Nicea, constituye un interesante indicio acerca de lo que Benjamin entendía por el concepto de estado de excepción verdadero:

El carnaval es un estado de excepción. Originario de las antiguas Saturnales, cuando todo quedaba al revés y los señores servían a los esclavos. El estado de excepción carnavalesco se destaca como una fuerte crítica al comportamiento diariamente obligatorio⁴⁹.

El fin que guiaba la filosofía de Benjamin era romper con el concepto hobbesiano de la naturaleza como *bellum omnium contra omnes*, cuyos herederos modernos eran tanto los seguidores de Spencer, que veían en el mercado libre la realización social de la teoría de la

⁴⁶ Walter Benjamin, *El capitalismo como religión*, trad. de E. Foffani, J. A. Ennis, pág. 11.

⁴⁷ *Ibid*, *Sobre el concepto de historia*, trad. de B. Echeverría, pág. 3.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibid*, *Gesammelte Schriften*, t. 4, s. 765. (subrayado propio), *cfr.*, Michael Löwy, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's «On the Concept of History»*, tłum. Ch. Turner, Verso, London, New York 2005, pág. 60.

selección natural, como los nazistas que pregonaban la teoría de la lucha de razas natural. El concepto utilizado por Benjamin se acuñó ante todo en la lucha de clases del siglo XIX y en el nacimiento desde ella de la antropología anarquista. No se trataba entonces de unas siguientes reflexiones de gabinete, sino del seguimiento de los procesos históricos con mucha atención. En este contexto fue formulada la famosa indicación de Karol Marx sobre la interpretación de la Comuna de París, cuya "gran medida social [...] fue su propia existencia"⁵⁰. Así como quisieron pues sus críticos liberales, la Comuna fue un descenso al estado pre-social de la naturaleza. Sin embargo, contrariamente a lo que se había anunciado, la realidad descubierta durante la revolución parisina estuvo mucho más cerca de las teorías antropológicas de Piotr Kropotkin o de William Morris, en las cuales los principios básicos de la posibilidad de supervivencia no eran ni la competencia ni la violencia, sino la ayuda mutua y la cooperación⁵¹.

Situada en las grietas del mundo del siglo XIX la Comuna constituía una especie de *stasis* contemporánea o de una plaga no contenida a tiempo. Escribiendo sobre la necesidad de introducir el estado de excepción verdadero, Benjamin tenía probablemente en la mente una especie de retorno dialéctico al materializado en 1871 estado comunista de naturaleza. De una forma similar al caso de la liberación de los medios puros insertos en las grietas del mundo del mito, el movimiento de este retorno no tenía nada en común con la idea de la actualización del utópico siglo de oro. Retorno o inversión (*Umkehr*) constituía desde el inicio de los años veinte del siglo XX también uno de los términos técnicos del diccionario que utilizaba Benjamin. Así mismo como en *Aufuf zum Sozialismus* de Gustav Landauer, no se trataba del retorno de lo mismo, que era característico del mundo del mito. La repetición de la Comuna de París, pero también de los movimientos egalitarios que sofocaban toda la historia o de las comunas del matriarcado primario, debió haber sido una forma de repetición diferenciadora, consistente en la activación de las posibilidades contenidas en los pasados acontecimientos más que su abstracta repetición. Sólo entonces contenida en ellos la carga vitalista puede resultar suficiente para deshacer las tendencias

⁵⁰ Carlos Marx, *La Guerra Civil en Francia*, trad. de Fundación Federico Engels, Madrid 2007, pág. 77.

⁵¹ Kristin Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso, London-New York 2015, pág. 76-77.

presentes en la naturaleza, de las cuales se aprovecha el mito en su operación de construcción de la “vida nuda”.

Bibliografía

Libros:

Agamben, Giorgio, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, trad. de N. Heron, Stanford 2015.

—*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Valencia 2006.

Butler, Judith, *Walter Benjamin and the Critique of Violence*, en: *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*, New York 2012.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, t.3.

—*Para una crítica de la violencia*, trad de H. A. Murena, Buenos Aires 1995.

—*El Libro de los pasajes*, trad. de L. Fernández Castañeda, F. Guerrero, I. Herrera Baquero, Madrid 2005.

—*El capitalismo como religión*, trad. de E. Foffani, J. A. Ennis, Benjamin, Walter (1985) “Kapitalismus als Religion”. *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp, tomo VI, 1; 100-103.

—*Sobre el concepto de historia*, trad. de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México 2004.

Cohn, S. K. Jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425 Italy, France, and Flanders*, Cambridge 2006.

Foucault, Michael, *Seguridad, territorio, población*, trad. de M. Pons, Buenos Aires 2006.

—*Defender la Sociedad*, Curso en el Collège de France. (1975-1976), , trad. de H. Pons, Buenos Aires 2001.

Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 3, red. W. Moleworth, John Bohn, London 1969.

—*De Cive*, trad. de C. Mellizo, Madrid 2000, pág.198.

—*Eight Books of the Peloponnesian War*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 8, red. W. Moleworth, John Bohn, London 1969.

—*Behemoth*, trad. de M.A. Rodilla, Madrid 1992.

Koselleck, Reinhard, *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, en: *Vergangene Zukunft Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1995.

Löwy, Michel, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's «On the Concept of History»*, tłum. Ch. Turner, Verso, London, New York 2005.

—*On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Haymarket Books, Chicago, Illinois 2013.

Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus, *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston 2000.

Marx, Carlos, *La Guerra Civil en Francia*, trad. de Fundación Federico Engels, Madrid 2007.

Ross, Kristin, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso, London-New York 2015.

Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde*, Berlin 1974.

—*The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trad. de G. Schwab, E. Hilfstein, Westport, London 1996.

Tucidides, *La Guerra del Peloponeso*, trad. de D. Gracián, Patyta 2007.

Artículos:

Derrida, Jacques, Force of Law, „Cardozo Review” 1990, nr. 11, pág. 1044-1045.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y la acumulación primitiva*, trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza,
<http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
[acceso: 22,02,2011], pág. 197-198.

Ginzburg, Carlo, *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, “Max Weber Lecture”, 2008/05.

Schmitt, Carl, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, „Volk und Reich“, 1933, pág. 81-94.

A manera de Epílogo

“Pensar la violencia como la parte consubstancial y oscura de la modernidad”

Entrevista con Matthieu de Nanteuil¹

Matthieu de Nanteuil es profesor de sociología en la Universidad católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente funge como presidente del Instituto de análisis del cambio en la historia y en las sociedades contemporáneas (IACCHOS). Miembro asociado del Grupo de filosofía práctica *Europé* de la Universidad de Lovaina y del Grupo de investigación TEOPOCO (Teorías Políticas Contemporáneas) de la Universidad Nacional de Colombia. Con-fundador de la plataforma ColPaz, plataforma de información en tres idiomas sobre el conflicto armado y los derechos humanos en Colombia. Entre sus publicaciones: *La vulnerabilidad del mundo. Democracias y violencias al tiempo de la globalización* (con L. Munera Ruiz, eds.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2014; *Pour une économie de la confiance en Europe. La contribution de l'économie sociale et solidaire* (con N. Alix, eds), *L'Option de Confrontation Europe*, Paris, 2014 ; *La democracia insensible. Economía y política a prueba del cuerpo*, Uniandes, Bogotá, 2013.

Luis Martínez Andrade: *¿Cómo debemos entender la relación entre violencia y modernidad? ¿Son dos nociones antagónicas o se trata de un binomio complementario?*

Matthieu de Nanteuil: No se trata solamente de pensar la violencia como una excepción de la modernidad sino como su parte consubstancial y oscura. La modernidad no ha resuelto sino profundizado el problema de la violencia. Me gustaría decir unas palabras sobre mi trayectoria intelectual, a partir de una reflexión comparativa entre América Latina y Europa. Pareciera que en muchos análisis la idea dominante presenta a Europa como un “continente de paz” y que América Latina no ha sido capaz de superar la violencia y, por tanto, sería atrasada en relación con estos temas. Dentro de esta visión dominante surge la pregunta: ¿Qué podemos nosotros, los europeos, transmitirles a los latinoamericanos de lo que, supuestamente, hemos superado?

¹ Entrevista realizada el 28 de octubre de 2015 en la ciudad de Bruselas, Bélgica.

Por mi parte, me parece que debemos invertir completamente esta visión para formularla en otros términos: ¿Qué podemos *aprender de* América Latina sobre el tema de la violencia en la modernidad? Desde mi marco intelectual pienso que debemos invertir la relación que ha planteado la perspectiva dominante. En mi caso, yo he aprendido mucho a partir del conflicto colombiano, a partir de las reflexiones de intelectuales y de amigos que han reflexionado desde dentro, esto es, como sujetos afectados por el conflicto y capaces de repensar lo político a partir de esta experiencia. Es una reflexión que parte desde la misma violencia. En esta perspectiva, me gustaría hacer dos observaciones:

- la primera es que el conflicto colombiano no es un conflicto arcaico sino que es un conflicto que revela en su desnudez la matriz violenta de la modernidad liberal.
- la segunda observación sigue la primera: este conflicto indica que no es posible superar la violencia sin cuestionar de manera radical el proyecto moderno como ha sido desarrollado desde hace ya un par de siglos, más o menos, en el mundo occidental, especialmente a través de su cristalización en la tradición liberal.

En otras palabras, tenemos que cuestionar a la modernidad como un “proceso civilizacional” que permitió, y se construyó alrededor de, la confusión entre modernidad y liberalismo. Eso dio nacimiento a una forma económica hegemónica – el capitalismo – que encontró en este proceso las condiciones prácticas y normativas de su legitimación.

Luis Martínez Andrade: *En un artículo titulado “De la paz a la solidaridad. Pensar el común en Europa y Colombia”² usted aborda la relación entre la paz y la solidaridad con la finalidad, y a la luz de la experiencia europea, de proponer un análisis socio-filosófico sobre el conflicto colombiano. Ahora bien, la fragmentación amenaza la solidaridad, es decir genera una ausencia de formas éticas de la vida social. Sobre ese punto, ¿cómo contribuye la lógica del capitalismo – en particular en su expresión neoliberal – en dicho proceso de fragmentación? ¿Piensa que esta lógica se expresa con la misma intensidad en los países del Norte como en los del Sur?*

Matthieu de Nanteuil: De nuevo, contestar a esta cuestión nos confronta al hecho de reflexionar sobre la confusión entre modernidad y liberalismo. Tal confusión, reproducida por muchos intelectuales occidentales, no nos permitió ver que el liberalismo produce

² http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/item/de-la-paz-a-la-solidaridad-pensar-el-comun-en-europa-y-colombia?category_id=220

simultáneamente formas de paz muy importantes y formas de violencia muy profundas, que se van a incrustar al tejido social. El liberalismo produce nuevas formas de paz, sobre todo en el hecho de que permite una co-existencia entre diferentes religiones o entre ideologías diversas, que no es poca cosa. Pero, al mismo tiempo, considera que cada proyecto es de “naturaleza religiosa”. Lógicamente – como lo muestra Karl Polanyi –, estigmatiza cualquier visión “sustantiva” sobre la sociedad y la economía, para valorar exclusivamente reglas y ajustes “formales”. A partir de este punto de análisis – y con la perspectiva de neutralizar la generalización de conflictos religiosos – promueve el modelo del individualismo y de la competencia generalizada como el único modelo normativo, lo que va a socavar las bases de una ética social, de una solidaridad de la vía ordinaria. Resuelve una forma de violencia por la construcción de otra, menos visible pero no menos profunda. Lo que es grave se limita a tal “desplazamiento” de las formas de violencia; tiene que ver con la operación epistémica que la condiciona, la misma que permite considerar que estas formas indiscutibles de intercambio no son violentas – o que su violencia será legítima. ¿Por qué? ¿Qué pasó en nuestra cultura para autorizar esto? Una respuesta parcial es que esto solamente se puede visibilizar si nosotros, intelectuales críticos, tomamos distancia de la cultura europea y aceptamos aprender de otras culturas.

Pero insisto. La idea que la modernidad se confunde con el liberalismo incluso es contradictoria con nuestra misma historia. La historia de Europa no es sólo la historia del liberalismo; también es una historia que produjo al Estado social, luchas sociales, movimientos en defensa de los grupos minoritarios, etc. Es la historia de la emergencia de una crítica social y cultural frente al proyecto de la modernidad. En Europa, no somos países únicamente liberales. Somos países que han afirmado la fuerza y las debilidades, el aporte y la violencia del modelo liberal. Sobre estos temas, debemos desarrollar una perspectiva sociológica e histórica más seria, más fina también. En particular para entender lo que sucedió en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, cuando se inventó la idea del “continente de paz”. Tal continente no se limitó a una ausencia de agresión belicosa sino que permitió la producción de una “cultura de paz”. Tal cultura fue mucho más allá de la simple idea de convivencia entre enemigos. Fue la invención del modelo social y la posibilidad de inscribir la paz en una construcción social que tiene como referencia no a la competencia sino a las formas de justicia nacionales. Un proceso que,

estos últimos veinte años, se debilitó de manera estructural, en razón de la globalización – la competencia entre sistemas sociales – pero también de la ausencia de responsabilidad y de compromiso de los líderes políticos al respecto.

Actualmente, el problema no sólo radica en el capitalismo, como única fuente de fragmentación. El problema es que estamos perdiendo la visión del papel de lo político que vislumbra la renovación de un horizonte ético-político. No quiero fetichizar al capitalismo como el único factor. Hay una complejidad de factores. Por supuesto, que las diversas formas de capitalismo han acentuado los efectos de fragmentación. Pero estos se desarrollan en un momento de crisis de la acción política y del sentido ético.

Al propósito de la distinción entre Norte y Sur, hay que ponerla en perspectiva. No debemos soslayar el hecho de que existe un “Norte en el Sur” y un “Sur en el Norte”, como dice Boaventura de Sousa Santos. En ese sentido me gustaría precisar que no existe una única frontera como tal. Hay fronteras, móviles y complejas. En todas las naciones existe un proceso de fragmentación y de crisis de lo político; y se construyen nuevas fronteras globales, donde aparecen nuevos territorios de desigualdad y de exclusión.

Luis Martínez Andrade: *Usted sostiene que “la paz no existe sin la solidaridad”. En la formación social hegemónica de una sociedad capitalista como la nuestra los vínculos sociales son frecuentemente desgarrados y, en consecuencia, la solidaridad se encuentra amenazada y, en ocasiones, destruida. ¿Es posible renovar los vínculos sociales sin tocar la formación social actual? ¿Cuál es el papel de los movimientos sociales en este proceso?*

Matthieu de Nanteuil: La sociedad capitalista no ha destruido todas las formas de solidaridad. Al contrario, esta sociedad ha producido formas de solidaridad que son compatibles con el proyecto de la acumulación incesante e ilimitada. Sociológicamente hablando, podemos decir que existe un capitalismo intenso en Alemania, Francia, Estados Unidos... pero aún allí hay formas de solidaridad. Hay una solidaridad filantrópica, existe el corporativismo y formas de solidaridad conservadoras o reaccionarias. Por ejemplo, hay formas de solidaridad entre los grupos religiosos neoliberales que están en concordancia con el proyecto que promueve el individualismo y la competencia como principios de organización normativa de la sociedad. Ellos se protegen en la manera en que promueven estos principios para el grueso de la población. El hecho de que los principios del liberalismo nunca se hayan aplicado es una observación que se puede hacer en la historia de

la modernidad. En mi libro sobre trabajo y sentido de justicia³ muestro que la cultura de la autonomía moral que se promovía antes de la Revolución Francesa fue pensado para aplicarse a todos salvo a los trabajadores. En otras palabras, la tradición liberal es una forma ideológica que siempre excluyó, desde su concepción, a grupos particulares. Esto permitió disimular sus contradicciones internas. Esto es una constante en la historia del liberalismo, que nos remite a lo que comentaste: no puede haber renovación del vínculo social sin tocar la formación social actual. Aquí me gustaría hacer dos observaciones. La primera radica en que no debemos fetichizar al capitalismo ya que no existe solamente una sola formación hegemónica. Hay capitalismo, hay formaciones capitalistas: en Estados Unidos, China, Alemania, Francia o Bélgica, no se tiene la misma experiencia de lo económico. ¿Podemos pensar la superación de la violencia sin tocar formas concretas de capitalismo? La respuesta es no y, por tanto, tienes toda la razón. No podemos evitar confrontarnos a estas formas concretas.

De allí surge mi segunda observación: ¿cómo? Aquí me parece que la dificultad radica en el cómo. En mi último libro sobre el trabajo y el sentido de justicia⁴, muestro que los movimientos progresistas – más específicamente las izquierdas políticas – están perdiendo un marco de interpretación único de lo que sucede en la esfera económica. Por ejemplo, en el libro abordo que existen diferentes maneras de definir, de observar y de superar la injusticia en el mundo del trabajo. No hay una única manera y esto acarrea dificultades. Porque no creo que la gramática sobre la explotación sea la única gramática en el trabajo, es una posibilidad pero no es la única. En esta situación, me parece que hay que iniciar un movimiento doble. Por un lado, la construcción de regulaciones exógenas al capitalismo más fuertes y globales. Una regulación sustancial sobre la esfera financiera – a través de una nueva política fiscal –, en la rendición de cuentas de los agentes económicos en relación a sus asalariados, regulaciones más fuertes para la protección de la naturaleza, etc. Por otra parte, tenemos que realizar un movimiento inverso de relocalización de la acción política, comenzando a escuchar a los actores sociales. Al nivel local, la acción política se puede reducir a la “aplicación estricta” de lo que ha sido definido al nivel global.

³ *Rendre justice au travail. Ethique et politique dans les organisations*, Paris, PUF, 2016 .

⁴ *Idem.* .

Me parece que la crisis del sindicalismo surge de la desaparición de una gramática única sobre la injusticia en el trabajo, pero también de esta “exigencia doble”: promover regulaciones macro-económicas y macro-sociales al nivel internacional; soslayar a los actores locales para permitirles luchar concretamente sobre la resolución de sus problemas, especialmente con respecto a la justicia social. No tenemos movimientos sociales en este momento, al menos en Europa, capaces de inventar una nueva síntesis entre estos elementos. Es difícil. No estoy diciendo que los sindicatos no hacen nada. Todo lo contrario. Pero nos encontramos en un momento de reconstrucción de una esfera crítica que es muy difícil.

Luis Martínez Andrade: *Usted ha llamado la atención sobre la crisis del neoliberalismo expresada en la emergencia de la ecología política, la desconfianza hacia el capitalismo por parte de ciertos políticos conservadores y la popularidad de los partidos nacionalistas en Europa⁵. ¿Podría hablarnos más sobre ésta último punto? ¿Cómo explicar el hecho que en países -como España y Grecia- donde la crisis económica fue muy fuerte surgieron coaliciones o partidos progresistas, mientras que en países donde la crisis no fue tan evidente (Suiza o Austria) la extrema derecha se fortaleció? ¿Cuáles son para usted las causas de dicha recomposición?*

Matthieu de Nanteuil: Me parece que el capitalismo, al menos en su forma neoliberal, se encuentra en una crisis de legitimidad muy profunda: gran parte de las derechas no creen en la fuerza de esta forma hegemónica. Esto es muy importante. Hay una resistencia en el mundo conservador hacia la forma capitalista neoliberal. Me parece que no hemos tomado consciencia de este hecho. Como lo he mencionado antes, hay la voluntad de promover el capitalismo para los demás y de protegerse, a través de formas de solidaridad conservadoras, del movimiento global del intercambio neoliberal. En este contexto se da una resistencia por parte de las derechas frente al modelo capitalista.

Las izquierdas europeas que cumplen con alguna función de responsabilidad están actuando como si el capitalismo fuera la única forma legítima de producción e intercambio económico, una forma que tendrían que “limitar” por algunas regulaciones, pero sin cuestionar su dinámica misma. Esto es interesante, porque algunos movimientos

⁵ http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/item/la-crisis-del-neoliberalismo-y-la-caida-de-las-izquierdas-el-caso-frances?category_id=220

conservadores de tintes nacionalistas y excluyentes como la NVA (Nueva Alianza Flamenca / Nieuw-Vlaamse Alliantie) en Bélgica o el FN (Front National) en Francia ya están cuestionando la legitimidad del capitalismo. Marine Le Pen tiene un discurso muy crítico al respecto. Ella intenta proteger a sus electores, a sus grupos. Por supuesto que es una posición muy reaccionaria la que se encuentra detrás de ese discurso.

Pero frente a eso, me parece que la social-democracia no se ha dado cuenta que el capitalismo genera problemas para gran parte de la población. En su visión, parece que no hay alternativas; el papel de la acción política se reduciría a limitar la esfera de influencia del capitalismo como si esta esfera estaría exclusivamente material – un conjunto de funciones o mecanismos precisos. Pero no es el caso. El modelo normativo que produjo la confusión entre la modernidad y el liberalismo, que permitió al capitalismo surgir como la forma económica hegemónica, es un modelo normativo, por parte inmaterial, que construye la propiedad individual y la competencia generalizada como fenómenos socio-culturales indiscutibles. Eso es el núcleo de su dominación.

Por eso, a las izquierdas les hace falta una capacidad de *deslegitimar* al menos partes de esta formación, para dar nacimiento a un nuevo sentido político. Deslegitimar no significa desaparecer. No creo, al corto plazo, a la desaparición del capitalismo. Deslegitimar puede significar pluralizar los intercambios económicos, apoyar formas no capitalistas como la economía solidaria, construir nuevos marcos de análisis y de acción para los trabajadores, contrarrestar la destrucción ecológica, etc. Se tiene que atacar a la base social-cultural de nuestra economía global. Esto debe verse como un proceso que busque una regulación más fuerte al nivel global – una globalización de lo político – pero también un proceso de relocalización de lo político, a través de lecturas nuevas de lo que la gente vive, prueba, sufre. De aquí la necesidad de apoyar a los sindicatos, pero también a los actores locales, movimientos asociativos, etc.

Luis Martínez Andrade: *Desde las movilizaciones populares en América Latina (el caracazo de 1989 en Venezuela o en 2001 en Argentina) los programas de ajuste estructural fueron puestos en cuestión. Posteriormente, con la llegada al poder de los gobiernos progresistas (desde Hugo Chávez en 1999 hasta los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa en 2006) y con la configuración de nuevos actores sociales se abrió un*

nuevo ciclo de luchas. ¿Cómo reflexionar, en este nuevo contexto, la relación entre Instituciones y democracia? ¿Qué lecciones nos deja del proceso latinoamericano?

Matthieu de Nanteuil: No soy un especialista de las izquierdas latinoamericanas. Pero desde mi punto de vista podemos aprender algunas lecciones. Mi primera observación refiere a que es muy importante que las izquierdas en su pluralidad hayan llegado al poder en estos países. Es muy importante para el fortalecimiento de una cultura democrática. Hablo aquí de Hugo Chávez, Evo Morales o Rafael Correa pero también de Michelle Bachelet o Lula da Silva. Mi segunda observación va en un sentido opuesto. La tendencia de algunas izquierdas – por lo menos en Venezuela y en Ecuador, que se centraron en la toma del poder – es de subestimar la base procedimental de cualquier cultura democrática. No se puede aceptar de las izquierdas formas diversas de cooptación del poder, incluyendo con la retórica de “proteger la democracia de la amenaza de los ricos”. Eso no es justificable. Por supuesto, es complejo y no estoy diciendo que las elites de América Latina sean muy amables y no tengan un espíritu revanchista. Pero eso no justifica la tendencia a una concentración del poder en estas experiencias políticas de izquierda.

Me parece que hacen falta dos cosas en estas experiencias políticas recientes: por un lado, una ética de lo político y, por otro lado, una renovación de sus vínculos con los movimientos sociales. Hay que tomar en serio la ética de lo político. No es una concepción solamente liberal de lo político. Es también una herramienta para criticar el hecho de que en la tradición liberal hay formas de monopolios y oligopolios. Lo ético no pertenece a lo liberal sino que pertenece a una consciencia crítica del mundo. La tendencia de Hugo Chávez en el pasado, actualmente de Nicolás Maduro y de Rafael Correa, de prolongar el poder no es un signo positivo. Y estos procesos son criticados por los mismos movimientos sociales, de los cuales estos gobiernos están alejándose. No hay que olvidar que estos movimientos fueron los responsables que les permitieron acceder al poder. Y son movimientos que mantienen su autonomía y que cuestionan la relación siempre compleja entre el poder y la sociedad. La sociedad no se coloniza por el poder. La sociedad no es el objeto del poder. Hay que disociar el poder y lo social. Esas izquierdas que han desarrollado iniciativas interesantes no permiten a la sociedad criticar su poder mismo. Por eso, en su forma actual, son preocupantes.

Acerca de los autores

Aminata Traoré (Mali)

Escritora y activista política, se ha desempeñado como Ministra de Cultura y Turismo de Mali en el periodo de 1997 al 2000, también ha sido coordinadora del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas. Actualmente coordina el Foro para otra Mali, así como coordinadora asociada de la Red Internacional por la Diversidad Cultural, fue electa para el comité del Servicio Internacional de Prensa en Julio del 2005.

Israel Covarrubias (México)

Doctor en ciencia política por la Universidad de Florencia, Italia. En la actualidad, es profesor investigador de tiempo completo en la UACM. Desde 2007 es Director editorial de la revista de teoría política *Metapolítica*. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de su país. Sus libros más recientes son como autor: *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión* (México, UACM-Gedisa, 2015); como coordinador: *Figuras, historias y territorios. Cartógrafos contemporáneos de la indagación política en América Latina* (México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Publicaciones Cruz, 2015). Contacto: icovarrubias76@hotmail.com.

Luis Martínez Andrade (México)

Doctor en Sociología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. En 2009 recibió el Primer Premio del concurso Internacional de Ensayo “Pensar a Contracorriente” organizado por el Instituto Cubano del libro, el Ministerio de la Cultura de Cuba y la Editorial en Ciencias Sociales. Es autor del libro, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, (Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas, 2011) y editor, junto a José Manuel Meneses, del libro *Esperanza y Utopía. Ernst Bloch desde América Latina* (Taberna Libraria Editores, 2012). Recientemente publicó en España *Las dudas de Dios: Teología de la liberación*,

ecología y movimientos sociales (Otramérica, 2015) y en Francia *Écologie et libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération* (Van Dieren, 2016).

Hugo César Moreno Hernández (México)

Escritor, doctor en Ciencias Sociales y Políticas. Ha realizado investigación acerca del fenómeno de pandillas juveniles en México, El Salvador y Ecuador, observando el tema desde las aportaciones teóricas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, entre otros. Desarrolló la investigación sobre la Organización Homies Unidos de El Salvador y Pandillas transnacionales en El Salvador y Ecuador: criminalización versus integración. Publicó el libro *La pandilla como ejercicio de micropoder* (2011). Ha publicado diversos artículos sobre teoría social y el fenómeno de las pandillas transnacionales en revistas académicas nacionales e internacionales. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Maestría Gestión de la convivencia en la escuela, violencia, derechos humanos y cultura de paz en la Universidad Pedagógica Nacional y adjunto en la línea Jóvenes y sociedades contemporáneas del posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Laura Suárez González de Araújo (España)

Doctora en Filosofía y Psicopatología. Investigadora asociada a las Universidades Paris VII-Diderot y Complutense de Madrid. Licenciada en Ciencias Políticas y de la administración en la Universidad Complutense de Madrid, Master Oficial en Estudios Avanzados en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con especialidad en metafísica y mundo contemporáneo.

Octavio Moreno (México)

Doctor en Sociología, Maestro en Sociología y Licenciado en Ciencias Políticas. Con temas de investigación de política latinoamericana: populismo en América Latina, gobiernos Nacional-Populares en América Latina, procesos políticos y movimientos sociales en México y América Latina. Profesor en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y de la Universidad Iberoamericana Campus Puebla. Con diversos artículos y capítulos de libro publicados a

nivel nacional e internacional. Su publicación más reciente es “Los senderos Tortuosos de América Latina” publicado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” BUAP.

Carlos Figueroa Ibarra (México)

Carlos Figueroa Ibarra. Doctor en Sociología. Profesor Investigador del Posgrado de Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor Investigador Emérito de FLACSO Guatemala. Especializado en estudios sobre violencia política, autor de varios libros sobre el tema entre ellos El proletariado rural en el agro guatemalteco (1980); El Recurso del Miedo. Ensayo sobre Estado y Terror en Guatemala (1991, 2011); Paz Tejada. Militar y Revolucionario. (2001,2004). Los Que Siempre Estarán en Ninguna Parte. La), ICSYH-BUAP (CIIDH). (1999). ¿En el umbral del posneoliberalismo? Izquierda y gobierno en América latina (2011).

Célida Godina Herrera (México)

Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Diplomada en bioética por la UNESCO. Presidenta de la *Fundación Atenea, por más formación e investigación filosófica y humanística A.C.* y directora de la Revista de Bioética. Sus líneas de investigación: Bioética, filosofía de la existencia, antropología filosófica y filosofía de la técnica.” Ha sido profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Juan Antonio Mújica García (México)

Profesor de la Universidad Tecnológica de Puebla (UTP), Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, graduado con honores; de la misma manera es Maestro en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México donde obtuvo la máxima calificación en su disertación pública. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía con una tesis sobre el concepto de vida desnuda del filósofo Giorgio Agamben y su relación en la realidad política latinoamericana.

Michał Pospiszyl (Polonia)

Candidato al Ph.D. en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Varsovia, es editor de "Praktyka Teoretyczna". Actualmente escribe un libro acerca de Walter Benjamin titulado *Proletarian Shabbat. Historical Materialism of Walter Benjamin*. Su interés principal incluye el marxismo autonomista, la teología política, la cultura visual, las teorías de la dependencia, así como los movimientos *undreground* desde la Edad Media hasta los principios de la Modernidad.

José Manuel Meneses Ramírez (México)

Filósofo y filólogo. Doctor en Filosofía Política por la UAM-Iztapalapa. Actualmente se desempeña como Profesor de Griego clásico y Hebreo bíblico en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de la Veracruz, es miembro activo de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos (AMEC). Ha coordinado junto a Luis Martínez Andrade el libro *Esperanza y Utopía: Ernst Bloch desde América Latina*, publicado por Taberna Librería y la Universidad de Zacatecas en el año 2012.

Editores:

José Manuel Meneses Ramírez

Filósofo y filólogo. Doctor en Filosofía Política por la UAM-Iztapalapa. Actualmente se desempeña como Profesor de Griego clásico y Hebreo bíblico en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de la Veracruz, es miembro activo de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos (AMEC). Ha coordinado junto a Luis Martínez Andrade el libro *Esperanza y Utopía: Ernst Bloch desde América Latina*, publicado por Taberna Libraria y la Universidad de Zacatecas en el año 2012.

Luis Martínez Andrade

Doctor en Sociología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. En 2009 recibió el Primer Premio del concurso Internacional de Ensayo “Pensar a Contracorriente” organizado por el Instituto Cubano del libro, el Ministerio de la Cultura de Cuba y la Editorial en Ciencias Sociales. Es autor del libro, *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, (Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas, 2011) y editor, junto a José Manuel Meneses, del libro *Esperanza y Utopía: Ernst Bloch desde América Latina* (Taberna Libraria Editores, 2012). Recientemente publicó en España *Las dudas de Dios: Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales* (Otramérica, 2015) y en Francia *Écologie et libération Critique de la modernité dans la théologie de la libération* (Van Dieren, 2016).

PARTICIPAN:

**AMINATA TRAORÉ / ISRAEL COVARRUBIAS / LAURA SUAREZ GONZÁLEZ / CÉLIDA
GODINA / HUGO CÉSAR MORENO / MICHAL POSPISZYL / LUIS MARTÍNEZ
ANDRADE / CARLOS FIGUEROA / OCTAVIO MORENO / JUAN ANTONIO MÚJICA
MATTHIEU DE NANTEUIL / JOSÉ MANUEL MENESES**