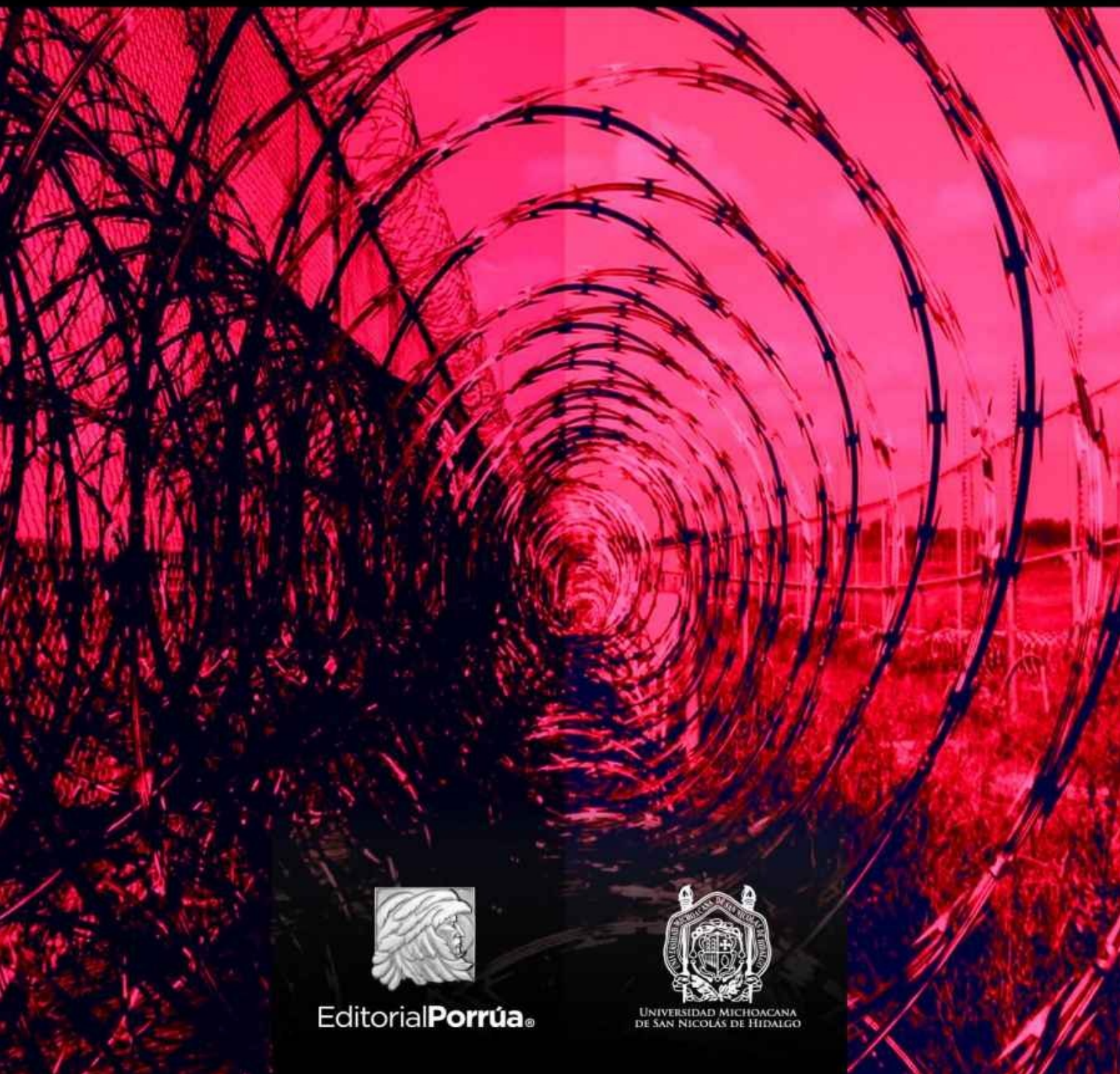
DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
NADIR LARA JUNIOR
COORDINADORES

DE LA PULSIÓN DE MUERTE A LA REPRESIÓN DE ESTADO

Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo



EditorialPorrúa®
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
NADIR LARA JUNIOR
COORDINADORES

DE LA PULSIÓN DE MUERTE A LA REPRESIÓN DE ESTADO

Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo

EditorialPorrúa®

UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Primera edición: 2016

Copyright © 2016
DAVID PAVÓN-CUÉLLAR
NADIR LARA JUNIOR

Esta obra y sus características son propiedad de
EDITORIAL PORRÚA, SA de CV
Av. República Argentina 15 altos, col. Centro,
06020, Ciudad de México
www.porrua.com

Queda hecho el depósito que marca la ley

Derechos reservados

ISBN digital: 978-607-09-2584-9

Traducción de los textos en inglés y portugués por David Pavón-Cuéllar
Corrección de originales por Nadir Lara Junior y David Pavón-Cuéllar
Revisión técnica por María Concepción Lizeth Capulín Arellano

Hecho en México por Editorial Porrúa SA de CV
Made in Mexico by Editorial Porrúa SA de CV

DE LA PULSIÓN DE MUERTE A LA REPRESIÓN DE ESTADO

Marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo

Introducción

El capital que chorrea sangre y lodo por todos los poros

David Pavón-Cuéllar, Nadir Lara Junior

I. Presentación

El presente libro colectivo reúne textos inéditos de once académicos reconocidos, provenientes de países de África, Asia, Europa y América, a quienes se les invitó a reflexionar sobre la violencia estructural del capitalismo. Además de coincidir en el tema de reflexión, los autores tienen en común su preocupación por la violencia política y socioeconómica, su orientación anticapitalista y sus posicionamientos críticos radicales en sus respectivos campos de estudio. Todos ellos comparten igualmente su adscripción a tradiciones intelectuales en las que el marxismo ha sabido encontrarse y engarzarse de un modo u otro con el psicoanálisis freudiano y específicamente con la corriente psicoanalítica fundada por Jacques Lacan.

Los recién mencionados puntos en común coexisten con diferencias cruciales entre los autores de los capítulos. Unos son filósofos, otros psicoanalistas y otros más psicólogos sociales. Hay intelectuales y académicos de tiempo completo, pero también quienes desarrollan su trabajo profesional en el ámbito clínico y algunos que trabajan en el campo social y comunitario. Entre sus filiaciones, además de las tradiciones marxista y freudiana-lacaniana, encontramos el marxismo-leninismo clásico, el althusserianismo, el maoísmo, el trotskismo, el autonomismo, el postmarxismo, el feminismo, la teoría postcolonial, el neozapatismo y el populismo latinoamericano.

Es verdad que hay importantes divergencias entre los autores, pero sus aún más importantes convergencias, aunadas a su doble relación con el marxismo y el psicoanálisis, hacen que este libro sea unitario y consistente en su pluralidad. Su lectura, facilitada por los vasos comunicantes entre los capítulos, quizás tan sólo pudiera dificultarse por la falta de una visión de conjunto sobre el campo teórico y político en el que se desenvuelven las reflexiones. Esta visión es lo que intentaremos ofrecer ahora, brevemente, a manera de introducción, intentando esbozar algunas de las principales coordenadas y líneas de tensión en las que se despliega el trabajo reflexivo de nuestros colaboradores.

Tras abordar las aproximaciones de Marx y Freud a la violencia, las articularemos en torno al aspecto esencialmente mortal y mortífero del capital. Veremos cómo este aspecto se manifiesta inmediatamente en la explotación capitalista y de modo mediato a través de la represión de Estado en el capitalismo. Nos detendremos en la particularidad de la violencia del capital en su fase avanzada neoliberal, global o imperial. Todo esto, por último, nos permitirá situar el trabajo reflexivo desarrollado en los nueve capítulos del libro. Terminaremos preguntándonos si el psicoanálisis puede servirle actualmente al

marxismo para justificar el empleo revolucionario de la violencia en la historia.

II. La violencia en el marxismo

En la historia, tal como se la representan Marx (1867) y sus seguidores, "desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato: la violencia, en una palabra" (p. 607). Sabemos que este aspecto violento de la historia tiende a explicarse aquí, en el campo marxiano y marxista, por la existencia de la propiedad. Ya en la prehistoria y en el alba de los tiempos históricos, la "afirmación y adquisición de la propiedad" hicieron que la guerra fuera "uno de los trabajos más originarios de las entidades comunitarias naturales" (Marx, 1858, p. 451). Siglos después, con la acumulación originaria de la que surgió el capitalismo, el despiadado impulso de apropiación fue lo que permitió que "el capital viniera al mundo", pero que lo hiciera "chorreando sangre y lodo por todos los poros", como se aprecia en los hechos cruciales que marcan la historia mundial jaloneada por las potencias occidentales entre los siglos XVI y XX: "la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas" de la población indígena de América, "la conquista y el saqueo" de Asia, la transformación de África en un "cazadero de esclavos" y las "guerras comerciales" entre los países de Europa y luego del resto del mundo (Marx, 1867, pp. 638-646).

Al contemplar el capital ensangrentado y las sangrientas apropiaciones que lo hicieron existir, quizás concluyamos que la violencia está en el origen de la propiedad y específicamente de la propiedad privada y capitalista. Esta idea, que no es exactamente la de Marx ni la de los marxistas, fue bien refutada en la famosa crítica engelsiana de Eugen Dühring. Mientras que Dühring sostenía que la propiedad se basaba y se originaba en la violencia, Engels (1878) observó, con buen sentido, que la propiedad "tenía ya que existir" antes de que alguien se la "apropiara" violentamente, ya que "la violencia puede modificar el estado de la fortuna, pero no crear como tal la propiedad privada" (p. 142). Los medios violentos, en otras palabras, no permiten producir la propiedad, sino simplemente arrebatarla y hacerla cambiar de propietario. De ahí que Engels afirme categóricamente que la propiedad "no aparece en la historia en modo alguno como fruto del robo y la violencia", ya que no puede llegar a ser violentamente sustraída sin haber sido antes producida "por el trabajo" (pp. 141-142).

Engels (1878) intenta demostrar que la "violencia política directa" no es "la causa decisiva del estado económico", de la producción y la propiedad de lo producido, sino que "se encuentra enteramente supeditada al estado económico" (p. 152). Para demostrar su tesis diez años después de plantearla, Engels (1888) se vale de la historia de Alemania en el siglo XIX, especialmente en tiempos del canciller Bismarck, y muestra cómo los intereses materiales de la burguesía, todos ellos relacionados con la producción y la apropiación, guiaron la práctica política de "la violencia a hierro y sangre" (p. 208). Las guerras de Bismarck se explican así por ciertas condiciones económicas en lugar de que sea la economía la que se explique por la política violenta del canciller. La violencia, en este caso como en cualquier otro, no sería la causa de la propiedad, sino más bien su consecuencia. Es, en efecto, en la esfera de la propiedad, específicamente de la propiedad privada y del capital, en donde nosotros los marxistas buscaremos el origen de la violencia.

III. La violencia en el psicoanálisis

Freud (1930), en desacuerdo con la "premisa psicológica" marxista que explica la violencia por la propiedad, sostendrá claramente: "si se cancela la propiedad privada, se sustrae al gusto humano por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso" (p. 110). Esta frase marca tres diferencias de la visión freudiana con respecto a la marxista: en primer lugar, se acepta un *humano gusto por la agresión* en lugar de considerarse exclusivamente una *determinación histórica y socioeconómica de la violencia*; en segundo lugar, la propiedad aparece como un factor *poderoso*, pero no como *el más poderoso* en las manifestaciones agresivas o violentas; en tercer lugar, la misma propiedad se concibe como *instrumento* de la violencia, y no como su *causa* o su *condición*.

Las diferencias recién indicadas resultan ciertamente decisivas, pero no son insuperables, como veremos en un momento, y además presuponen una coincidencia fundamental entre las mismas visiones diferenciadas. Tanto la visión freudiana como la marxista, en efecto, reconocen que la propiedad privada es un factor poderoso, importante y por tanto digno de atención, en el fenómeno de la violencia. Quizás el factor no sea tan poderoso para Freud como para Marx, pero ambos admiten su poder y es así como pueden llegar a establecer un vínculo entre la agresión y la propiedad privada, y también, por lo tanto, ya sea implícita o explícitamente, entre la violencia y el capitalismo.

Si Freud se aleja de Marx en la frase que nos ocupa, es fundamentalmente porque parte de la afirmación hipotética de un *humano gusto por la agresión* que habrá de constituir el factor más poderoso para explicar la violencia, que no dependerá de ninguna determinación histórica o socioeconómica particular, que será por tanto anterior e independiente a la propiedad privada, que la utilizará de modo circunstancial como su instrumento y que remitirá en última instancia a un principio tan básico y universal como el de la pulsión de muerte. Podemos entender, pues, que este principio tanático haya sido rechazado, considerado "sin base material" y reincorporado a la "teoría materialista" del principio erótico en el proyecto freudomarxista de Wilhelm Reich (1934, pp. 22-24).

IV. La violencia en la articulación entre el marxismo y el psicoanálisis

Al intentar articular el marxismo con el psicoanálisis, el concepto freudiano de la pulsión de muerte puede representar un obstáculo insalvable que debe ser eliminado. Pero el mismo concepto puede también constituir una oportunidad inigualable para profundizar el marxismo a través de una operación dialéctica en la que se trasciende, resuelve y supera su contradicción con respecto al psicoanálisis. Es lo que tenemos, por ejemplo, en Vygotsky y Luria (1925), quienes reciben con entusiasmo la pulsión de muerte, ya que permitiría "integrar decisivamente" la "vida orgánica" en la "materia inorgánica" y en el "contexto general del mundo", y así demostraría el "enorme potencial" del psicoanálisis para la ciencia marxista "materialista" y "monista" (pp. 14-17).

Situándonos en la perspectiva de Luria y Vygotsky, estaremos en condiciones de aceptar la mencionada objeción de Freud a Marx con respecto al papel de la propiedad en la agresión, pero sin contradecir necesariamente a Marx. Una configuración histórica y socioeconómica particular de la propiedad, como la del capitalismo en su fase neoliberal, podría causar y condicionar ciertos efectos violentos como las guerras del narcotráfico, el terrorismo y la supuesta lucha contra los terroristas en la actualidad, pero estos efectos no

dejarían por ello de obtener toda su fuerza del fondo inorgánico material, mineral, de la vida orgánica. El mismo fenómeno complejo de violencia tan sólo podría ser correctamente investigado por una ciencia monista y materialista, una ciencia freudomarxista de la única totalidad material, y resultaría irreductible a los objetos abstractos e ideales de las diversas especialidades disciplinarias, ya que desbordaría y atravesaría las esferas parciales de investigación de la física, la fisiología, la biología, la psicología, la sociología, la economía y la historia.

Si creemos en el proyecto de articulación entre el marxismo y el psicoanálisis, pero no queremos ni descartar la pulsión de muerte ni aventurarnos en una cuestionable síntesis entre las ciencias naturales e históricas, entonces tal vez podamos resignarnos a eludir en lugar de pretender superar la contradicción entre las opciones marxista y freudiana en la explicación de la violencia. Esto es lo que hace Marie Langer (1971) al analizar perspicazmente el citado pasaje de Freud, en el que rebate la enfatización marxista de la propiedad privada en la agresión, y al extraer de él una serie de conclusiones enriquecedoras para el marxismo: si el *humano gusto por la agresión* "sustenta" el sistema capitalista, entonces el sistema produce "culpa inconsciente" en quienes ejercen la agresión, así como "rabia, impotencia, sometimiento" o "deseo o necesidad de ejercer la violencia" en quienes la sufren, todo lo cual, en definitiva, suscita un mayor "malestar" en la cultura, ya sea porque se reprimen sentimientos como los de culpa o porque "la agresión no ejercida es introyectada" (pp. 74-75).

V. El capitalismo como violencia y muerte

Según la tesis de Langer, la violencia y el malestar, aunque indisociables de la cultura, se agravarían lógicamente en un sistema capitalista sustentado en la misma pulsión de muerte que subyace a la violencia y al malestar. Lo propio del capitalismo, aquello que lo distinguiría de otras formaciones culturales menos violentas y menos productoras de malestar, sería que su fundamento es el mismo de la violencia y del malestar, el mismo *humano gusto por la agresión*, la misma pulsión de muerte. Mientras que la cultura en general descansaría en las complejas relaciones entre las pulsiones de vida y de muerte, su expresión específicamente capitalista sólo se fundaría en la pulsión de muerte.

Al intentar eludir la contradicción entre el marxismo y el psicoanálisis, Langer nos muestra el camino para llegar a disiparla, pero no trascendiéndola, resolviéndola o superándola de manera dialéctica, sino manteniéndola reformulada como una contradicción entre dos aspectos distintos de una misma causa que explica sus efectos violentos. La violencia puede explicarse aquí tanto por la propiedad privada en Marx como por la pulsión de muerte en Freud, tanto por el capital en el marxismo como por el gusto por la agresión en el psicoanálisis, por la simple razón de que estos principios explicativos corresponden a distintos aspectos de un mismo fenómeno. Da igual decir *muerte* o *capital*, *desvitalización* o *explotación capitalista*, *mortificación* o *apropiación*. Tales términos resultan sencillamente intercambiables en cierto nivel que fue vislumbrado una y otra vez por Marx: primero, de manera intuitiva, cuando se representó "la realización del trabajo" en el capitalismo como una "desrealización del trabajador" hasta su "muerte por inanición" (1844, pp. 105-106), y al final, de modo extraordinariamente nítido, cuando nos ofreció la estremecedora metáfora del capital como "trabajo muerto

que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo" (1867, p. 179).

En la teoría marxiana, como bien sabemos, el capital, a diferencia del simple dinero, implica la extracción del trabajo vivo, o, en términos más precisos, la explotación de la fuerza de trabajo para producir plusvalía, es decir, a fin de cuentas, más capital. Digamos que el capital es siempre más capital, acumulación del capital, capitalización. Es por esto que no consiste en una cosa estática, sino en un proceso dinámico. Es valorización y revalorización de sí mismo por explotación de una fuerza, fuerza de trabajo, que no es a su vez en sí misma, en términos estrictos, sino vida reducida a la condición de mercancía, adquirida con el pago del bajo precio de su valor de cambio en el mercado y explotada en su enorme valor de uso como fuerza de trabajo. Esta explotación de la vida como fuerza de trabajo posibilita el funcionamiento del capital mediante la producción de una plusvalía, de un excedente de valor, de más capital. El producto, el capital sin vida, es aquello en lo que se transmuta la vida explotada. El trabajo vivo se torna trabajo muerto. El trabajador se mata, se muere trabajando, para mantener en funcionamiento al vampiro del capital.

VI. El capitalismo y su violencia represiva y explotadora

Como algo inanimado, el capital no puede animarse, ponerse en movimiento y funcionamiento por sí solo, sino que necesita explotar la vida. Y no puede explotarla sino devorándola, consumiéndola, matándola, destruyéndola. Esta destrucción de la vida resume para Marx toda la operación constitutiva del capital, consistente en transmutar algo vivo, el trabajo, en algo tan muerto como la plusvalía, el excedente de valor, el capital, más capital, más dinero. El dinero es, así, todo lo que se gana al destruir la vida. Lo vivo que palpita en el pecho se torna billetes que llenan la cartera del asesino. En definitiva, el capitalista, encarnación del capital, es como cualquier sicario que obtiene cierta cantidad de dinero al destruir cierta vida intrínsecamente incuantificable.

La destrucción de la vida, oficio del capitalista y operación del capital, no sólo debe caracterizarse como "violenta", sino que puede concebirse como el punto de referencia para juzgar cualquier violencia, como el criterio para identificarla, como el efecto que la define retroactivamente, como la esencia por la que habrá sido lo que fue. Esta esencia tendrá las más diversas formas de existencia en el sistema capitalista. Quizás la más inmediata y evidente sea la pobreza, la miseria, el hambre que Víctor Serge (1925) describió acertadamente como un "terror económico" y como "uno de los principales medios de la violencia capitalista" (p. 129). Para tener una idea exacta de todo lo que el capitalismo puede matar al empobrecer a quienes emplea o desemplea, no basta contar las muertes diarias por miseria, por desnutrición o por enfermedades curables, sino que debería calcularse también, por lo menos, la diferencia de esperanza de vida entre las clases favorecidas y las perjudicadas por la explotación capitalista. Veríamos así que el capitalismo asesina prematuramente a decenas de millones de seres humanos cada año. Comprenderíamos entonces que la violenta miseria del capital mata más que la suma de todas las guerras del planeta.

Otra expresión violenta del capitalismo, seguramente la más reconocida, formalizada y justificada, es la violencia represiva del Estado capitalista, el cual, en su calidad de Estado, posee el "monopolio de la violencia física legítima", según la famosa fórmula de

Weber (1919, p. 8). Esta idea, la más popular de su autor, ha terminado identificándose con su nombre, pero no hay que olvidar que Weber, para formularla, se inspiró de Trotsky, específicamente de su declaración en Brest-Litovsk: "todo Estado está fundado en la violencia" (pp. 7-8). Tal declaración, a su vez, no era más que una manera de resumir un principio básico del marxismo que ya era postulado por el joven Marx (1843) en su lectura de Hegel y en su definición de la "esencia" del Estado como "situación de guerra", incluso en tiempos "de paz" (p. 335). En relación con la guerra, como bien lo ha observado Walter Benjamin (1921), la paz misma del Estado no es más que la "sanción necesaria *a priori*" de una "victoria" guerrera por la que ciertas "relaciones", como las violentas relaciones de explotación que existen en el capitalismo, son reconocidas como un "derecho" (p. 178). De ahí que se necesite siempre de la policía, la cual, en las democracias burguesas basadas en la explotación, "testimonia la máxima degeneración posible de la violencia" (p. 183).

VII. Represión de Estado en el capitalismo

Los vínculos internos sustanciales del Estado con la violencia, pero también con la explotación, quizás encuentren su mejor formulación marxista, la más despejada y condensada, cuando Engels (1878) define el Estado como "una organización de la clase en cada caso explotadora para mantener en pie sus condiciones externas de explotación y, por consiguiente, para retener violentamente a la clase explotada bajo la férula violenta de la clase explotadora (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado)" (p. 247). Dado que la clase explotadora es actualmente la capitalista, Engels no duda en afirmar que el "Estado Moderno", el que él conoció y del que no hemos conseguido liberarnos a través de ninguna utopía ideológica posmoderna, "es esencialmente una máquina capitalista, es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo como tal" (p. 245).

Si el Estado moderno es una máquina capitalista, es primeramente una máquina de matar, de violentar, de reprimir. La represión de la máquina estatal del capitalismo recurre a toda clase de crímenes políticos, asesinatos y desapariciones, vuelos y escuadrones de la muerte, mutilaciones y violaciones, torturas físicas y psicológicas, despidos y clausuras, amenazas y censuras periodísticas, detenciones y matanzas de manifestantes. Los instrumentos van desde bombas, granadas y balas de plomo, hasta machetes, garrotes, macanas, choques eléctricos, balas de goma y gases lacrimógenos. Los ejecutores son dictadores, generales y coroneles, militares y paramilitares, médicos y psicólogos, sicarios y otros mercenarios, policías públicos y secretos, agentes migratorios y de inteligencia. Las víctimas son comunistas y anarquistas, sindicalistas y demócratas, periodistas y defensores de los derechos humanos, bases y líderes, mujeres y homosexuales, jóvenes y estudiantes, maestros e intelectuales, campesinos e indígenas, obreros y vagabundos, explotados y excluidos, pobres y más pobres. Todos han padecido la violencia del Estado capitalista en cualquier lugar, ya sea Manchester o Chicago, Río Blanco o Santa María de Iquique, Berlín o Madrid, Guatemala o Tlatelolco, Villa Grimaldi o Guantánamo, Acteal o Atenco, Palestina o Bagdad.

No hay hora en la que no haya un acto de represión de Estado en algún lugar del mundo capitalista. La función represiva del Estado es aquí la más básica y no deja de operar por más que se desarrollen sus funciones políticas e ideológicas, administrativas y persuasivas. Estas funciones relativamente pacíficas, de hecho, se imbrican de manera

cada vez más estrecha y perversa con la función violenta represiva en los actuales Estados capitalistas, los cuales, como lo ha demostrado Naomi Klein (2007), han comprendido perfectamente que violentar puede ser la mejor manera de convencer.

Para crear al *sujeto perfectamente bien convencido* que se requiere para la "instauración del capitalismo en estado puro", hay que empezar por destruir completamente al sujeto previo que no se deja convencer y así generar la "tabla rasa" en la que luego se escribirá la ideología capitalista en su "pureza ideal" (Klein, 2007, pp. 45-46). Esta generación de la tabla rasa, esta destrucción del sujeto previo, necesita lógicamente de medios violentos que han sido implementados tanto por psiquiatras y psicólogos como por economistas, políticos, policías y militares. Prácticamente no hay profesión que no haya aportado algo para despejar con violencia el camino del capital.

VIII. Estado, violencia y globalización

Muchos de los grandes acontecimientos de nuestra época tan sólo tienen sentido cuando son interpretados como demoliciones previas a la construcción del capitalismo puro, neoliberal, global o imperial. Situándonos en la perspectiva de Hardt y Negri (2000), esta "construcción del orden moral, normativo e institucional" de lo que ellos nombran "el imperio" es el propósito final de la mayor parte de la violencia que marca las relaciones internacionales de nuestra época y que ha revestido la forma de una "intervención continua, tanto moral como militar", que es "en realidad la forma lógica del ejercicio de la fuerza que surge de un paradigma de legitimación basado en la acción policíaca y en un estado de excepción permanente" (p. 59).

El Subcomandante Marcos (2003) nos muestra cómo la interminable guerra global en la que vivimos, la "cuarta guerra mundial" según él, busca "la globalización del neoliberalismo" en "una red construida por el capital financiero", una red que debilita y hace "vulnerables a los Estados nacionales", hasta el punto de "destruirlos" (párr. 28-30). Digamos que la destrucción capitalista, que lo destruye todo, termina destruyendo incluso uno de sus principales instrumentos destructivos. El Estado nacional cede su lugar a las grandes instancias imperiales, transnacionales y supranacionales, que están en mejores condiciones para ser útiles al capitalismo global. Sin embargo, como lo hemos confirmado una y otra vez recientemente, el capitalismo todavía no puede privarse de los servicios violentos represivos de los Estados nacionales. Y, además, como lo sabemos desde siempre en el marxismo, hay de Estados a Estados, y los hay que adquieren de pronto vocación imperial o imperialista, que desbordan intrínsecamente su marco nacional y que aparecen como una suerte de asimilación del capitalismo global a una de sus máquinas de matar. Es el caso de los Estados Unidos, quizás en virtud de una ventaja constitucional que le permite desplegarse en un "territorio sin fronteras" (Hardt y Negri, 2000, p. 203).

En las últimas cinco décadas, grandes regiones del mundo han sido arrasadas por la *máquina capitalista* del gobierno estadounidense, la cual, bajo el pretexto de lucha por la democracia y contra el terrorismo, ha intentado y a menudo ha conseguido implantar su imperio económico-político-ideológico del capital mediante las más diversas acciones violentas destructivas. Hemos visto desfilar invasiones sangrientas como la de Johnson en Vietnam durante los sesenta, golpes de Estado como el de Nixon en Chile en 1973, sanguinarios grupos armados como los *contras* de Reagan en Nicaragua durante los

ochenta, e intervenciones militares como las de Bush y Obama en Irak, Afganistán, Libia y Siria desde los noventa. En todos los casos, preparando el terreno para el capitalismo, la violencia de la máquina de matar ha dejado un rastro de sangre, miseria, escombros, traumas psíquicos y enfermedades físicas o mentales.

IX. Reflexionando sobre la violencia en el capitalismo

Además de ejercerse en la represión de Estado y en la explotación del trabajo, el torrente de violencia del capitalismo se canaliza también por incontables arterias que sería imposible aquí enumerar en su totalidad. Mencionemos, como simples ilustraciones, los crímenes del narcotráfico y de los demás sectores delincuenciales insertos en el sistema capitalista, los asesinatos cotidianos perpetrados por sicarios no-gubernamentales al servicio de las grandes corporaciones, las muertes y enfermedades humanas provocadas por el afán de lucro en industrias como la farmacéutica y la agroalimentaria, y ese gigantesco suicidio por el que podría terminar saldándose la destrucción del planeta para producir más dividendos, más ganancias, más capital.

Violencias capitalistas como las recién mencionadas, junto con las innumerables expresiones violentas de la explotación económica y de la represión política, son manifestaciones concretas del objeto de las reflexiones del presente libro. Sobra decir que la interpretación de tal objeto no dependerá tanto del modo en que se manifiesta como de las diferentes formas en que se reflexiona sobre él. Estas formas reflexivas dependerán a su vez del campo que ellas mismas constituyen, que ya hemos intentado bosquejar de modo panorámico en las últimas páginas y en el que ahora situaremos lo planteado en cada uno de los nueve capítulos del libro.

En el primer capítulo, a partir de la teoría psicoanalítica lacaniana de la agresividad en la identificación imaginaria, Bert Olivier explica lúcidamente la violencia del capitalismo, tal como se la representan Hardt y Negri, por una imagen especular global-imperial de identidad, unidad y totalidad, que entraría en contradicción con cualquier alteridad. El otro islámico, por ejemplo, desafiaría la reconfortante imagen ideológica del capital, especialmente cuando se atreve a mutilarla en el atentado contra unas Torres Gemelas que se tornarían sitio de identificación con el Imperio. Es fundamentalmente por esta identificación que se desataría la furia de las invasiones estadounidenses en Irak y Afganistán. La reacción agresiva coyuntural merece aquí un estudio histórico específico relativamente independiente de un análisis general de la violencia estructural del capitalismo. Descubrimos que el capital no sólo existe como es, no sólo hace lo que debe hacer, no sólo absorbe la sangre viva, sino que también la derrama en balde. Hay, pues, un desfase que requiere una consideración ideológica de lo imaginario más allá del examen económico de lo simbólico.

El autor del segundo capítulo, David Pavón-Cuéllar, se esfuerza en remontar de lo imaginario a lo simbólico y de lo coyuntural a lo estructural. Esto lo hace descubrir un elemento de conflicto, de lucha y violencia, en el origen de todo lo elaborado por Marx. Al ocuparse de la lucha de clases, el autor la reconduce a una estructura en la que ya no aparece como una lucha por la vida, sino como una lucha entre dos luchas, la del trabajo por la vida y la del capital por la muerte. Ambas luchas se describen aquí en términos marxianos y marxistas, pero también psicoanalíticos lacanianos. Si la primera lucha, la del trabajo, se atribuye al sujeto y a la resistencia de lo real, la segunda, la del capital, se

asocia con lo simbólico y con su consumo de lo real, de lo vital o pulsional, explotándolo como fuerza de trabajo. Este consumo de lo real, entendido como un autoconsumo y atribuible en última instancia a lo que Freud describe como "pulsión de muerte", le sirve al autor como principio explicativo de una violenta destrucción del planeta que terminaría desembocando en el retorno a lo inanimado.

La violenta lucha entre la vida y la muerte reaparece en el tercer capítulo, en el que Bhavya Chitranshi y Anup Dhar nos ofrecen un acercamiento conmovedor a la experiencia de las mujeres tribales solteras en la India. Los autores muestran cómo estas mujeres, descritas como "muertas vivientes", se aferran a su propia vida y encuentran la manera de mantenerse vivas aun cuando han sido condenadas a muerte por los órdenes local y global, teniendo que sufrir simultáneamente las violencias de la sociedad patriarcal polígama y del incipiente capitalismo en su fase de acumulación primitiva. Víctimas de ambas formas de violencia, las mujeres tribales padecen tanto los abusos sexuales como la extrema pobreza, tanto el maltrato por parte de los hombres como la falta de recursos para independizarse, tanto la subordinación a la familia como la total dependencia por causa de sus necesidades vitales. En estas circunstancias, la soltería de las mujeres agrava su opresión y además las condena irremediablemente a la experiencia de mayor marginación. Afortunadamente, al compartirse y colectivizarse, esta experiencia puede convertirse en una oportunidad para emanciparse.

La posibilidad de emancipación vuelve a vincularse con cierta experiencia de marginación en el cuarto capítulo de Nadir Lara Junior. En este caso, los marginados lo son con respecto al duelo representado metafóricamente por Dios y por el Diablo con sus respectivos adoradores en el contexto brasileño, a saber, la derecha conservadora cristiana y el capitalismo neoliberal demoniaco. La metáfora se precisa, de hecho, hasta el punto de hacerse la distinción, en el caso del bando capitalista demoníaco, entre, por un lado, los protagonistas que deciden vender su alma al diablo y que se enriquecen a costa de la vida humana, como sería el caso de Fausto y Kevin Lomax, y, por otro lado, los personajes secundarios que los siguen ciegamente, y que, por acción u omisión, les ayudan a realizar sus fechorías. Quedarían evidentemente los otros, las víctimas, los marginados, los *extras*, en los que estriba la única esperanza de emancipación cuando salen de su invisibilidad a través de la movilización social. Pero entonces, curiosamente, son ellos, los extras movilizados, a quienes la derecha de vocación dictatorial presenta como peligrosos demonios rojos, comunistas, que deben ser encerrados en el infierno de las prisiones clandestinas, torturados, asesinados y desaparecidos, para permitir que sigan haciendo de las suyas los Kevin Lomax, los verdaderos seres demoniacos, los que han vendido su alma al demonio del capital.

En el quinto capítulo, el de Ian Parker, nos encontramos con personajes muy próximos a Kevin Lomax. Sin embargo, en lugar de verlos actuar en la pantalla grande, ahora los descubrimos en la realidad cotidiana de los bancos de inversión de Wall Street, en donde fueron estudiados por Alexandra Michel a través de una minuciosa investigación presentada, comentada y cuestionada por el autor del capítulo. Esta vez, si hay una violencia capitalista que importa, ya no es, como en los capítulos anteriores, la ejercida sobre obreros, comunistas, mujeres tribales o enemigos del orden imperial, sino la sufrida en el propio cuerpo de quienes representan el capitalismo en el sector bancario y financiero. Los banqueros y otros empleados de la finanza no requieren de explotadores, pues ellos mismos se explotan, se violentan y acaban consigo mismos.

Digamos que entregan voluntariamente su propia sangre al vampiro del capital que personifican para sí mismos. Tan sólo así, como personificaciones del capital mortal y mortífero, pueden enriquecerse a costa de su propia vida. Tenemos aquí, en efecto, una suerte de auto-explotación que termina saldándose con la completa destrucción de la salud. Tras unos cuatro años de trabajo excesivo y de privación de sueño, los sujetos exitosos entran en depresión, padecen *burnout* y presentan diversas enfermedades que los debilitan y paralizan. Aun cuando el resultado no es tan desastroso, como lo argumenta el autor al criticar a Michel, no deja de haber un estado subjetivo caracterizado por una total alienación en el capitalismo que se manifiesta como adaptación obsesiva.

Si la adaptación misma puede ser un efecto violento del capitalismo, es porque la violencia no es una excepción o una irregularidad, sino que fundamenta y atraviesa la sociedad y la cultura, tal como nos lo muestra Svenska Arensburg en el capítulo sexto. Este capítulo busca precisamente poner de manifiesto el carácter estructural objetivo, normal o regular, de la violencia en la vida social y en las formaciones culturales. Aproximándose críticamente a la psicología de la violencia, la autora insiste en que las expresiones violentas subjetivas no suelen ser más que emergentes patentes de estructuras objetivas subyacentes que deberían desentrañarse para no incurrir en formas de psicologización, patologización e individualización del problema de la violencia. En el caso de la sociedad capitalista, en lugar de estigmatizar como violentos a ciertos individuos o colectivos que son víctimas de marginación, habría que remontar al origen de su violencia en el sistema que los violenta por el hecho mismo de marginarlos, tal como lo ilustra la autora al referirse a la situación en un barrio de Santiago de Chile.

En el séptimo capítulo, recurriendo a la teoría freudiana de la horda primitiva, Mario Orozco también reconocerá el papel del elemento violento en el origen y en la constitución del mundo social-cultural humano. Sin embargo, tras haber constatado el aspecto originario y constitutivo de la violencia, Orozco denunciará su doble fundamento en las relaciones asimétricas de poder y de propiedad que se realizan respectivamente por la opresión y la explotación. Esto le permitirá conectar la teoría freudiana con la perspectiva marxista en un esquema bidimensional en el que se distinguen perpendicularmente la verticalidad, vinculada con la violencia del padre primordial, y la horizontalidad, ligada con la igualdad, la fraternidad y la solidaridad entre los hermanos. Ambas dimensiones se ilustran a través de la matanza y desaparición de estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa en México: promoviendo y prefigurando relaciones sociales horizontales en su ideal comunista, los estudiantes fueron víctimas de la violencia ejercida verticalmente sobre ellos por el Narco-Estado capitalista neoliberal.

Así como una proporción considerable de la población mexicana celebra cualquier tipo de represión contra los estudiantes, así también muchos brasileños, como lo muestra Christian Ingo Lenz Dunker en el penúltimo capítulo, están de acuerdo con la reducción de la edad legal y demandan más cárceles y menos escuelas para los jóvenes juzgados violentos. Este fenómeno, tal como es examinado por el autor del capítulo, revela detalles fundamentales de la manera en que la sociedad capitalista contemporánea percibe la violencia: su desaprobación cuando es ejercida por sectores populares, su aprobación cuando es ejercida por el Estado y las instituciones, su invisibilidad en sus formas adaptativas económicas, su constante utilización opresiva encubierta por ideales de no-violencia y su indiferenciación interna que nos impide valorizar actualmente medios violentos de crítica y de resistencia. Lo que tenemos, en definitiva, es un prejuicio contra

cualquier violencia que no haya sido ideológicamente legitimada.

El prejuicio contra la violencia es tan falsamente universal como lo es también la noción de los derechos humanos. Esta falsa universalidad es bien demostrada por Carolina Collazo y Natalia Romé, en el último capítulo, tras evocar la famosa imagen de Aylan Kurdi, el niño sirio ahogado en las costas de Turquía. Si esta foto conmovió al mundo entero, fue porque ofendía un ideal humanitario que atraviesa fronteras y cuya universalización, por cierto, resulta indisociable de la globalización capitalista. Sin embargo, independientemente de cualquier humanismo sin fronteras, el caso es que existen fronteras y es precisamente por esta razón que Aylan se ahogó al querer ingresar a Europa. Quizás lo único verdaderamente globalizado, plenamente universalizado, sea el capitalismo con su violencia estructural, pero es también por tal violencia, después de todo, que Aylan debía terminar ahogado en la costa de Turquía. Para defendernos de esta violencia capitalista globalizada, quizás necesitemos de ciertas formas populistas, socialistas y hasta comunistas de reorganización del Estado nacional como las que se han desarrollado en los márgenes latinoamericanos en los últimos años.

X. Conclusión: de la violencia capitalista a la anticapitalista

Como hemos visto, los nueve capítulos del presente libro ilustran sus reflexiones con ejemplos actuales de procesos, contextos o acontecimientos violentos como la guerra en Siria y la muerte de Aylan en Turquía, la delincuencia y la represión en un barrio marginal de Santiago de Chile, el asesinato y la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa en México, la reducción de la edad penal y la retórica agresiva de la derecha cristiana en Brasil, el maltrato de las mujeres en India, la autoinmolación de los hombres de la finanza en Wall Street, los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York, las invasiones a Irak y Afganistán, y la inminente destrucción del planeta y de sus habitantes. Semejante visión de nuestro violento mundo contemporáneo, además de resultar desoladora, llama la atención por la falta de violencias revolucionarias que planteen alternativas y que resulten irreductibles al ciclo violento en el que se insertan, por un lado, el capitalismo explotador y su Estado opresivo, y, por otro lado, el crimen y el terrorismo fundamentalista. Las únicas alusiones a esta otra violencia revolucionaria, la prescrita en ciertas corrientes del marxismo, se refieren a épocas pretéritas, como en el capítulo de Lara, o se mantienen en el plano especulativo y evitan cualquier ilustración concreta, como en los textos de Dunker y Pavón-Cuéllar.

La falta recién mencionada resulta particularmente significativa cuando consideramos que, al invitar a los autores, les pedimos de manera explícita que abordaran tanto la violencia capitalista como la anticapitalista. ¿Cómo explicar, entonces, que la segunda no haya despertado prácticamente ningún interés? Uno habría esperado que hubiera más referencias a ella entre académicos próximos a la tradición marxista, en la cual, fuera de las corrientes reformistas y social-democráticas electoralistas, y de modo práctico-estratégico o al menos teórico-analítico, se considera el papel de la violencia como "comadrona" de la historia (Marx, 1867, p. 639), se reconoce a menudo el "carácter inevitable de la revolución violenta" (Lenin, 1918, p. 287), se tiende a concebir el acto revolucionario como un "acto de violencia" que debe recurrir a la "máxima fuerza" (Mao Tse-Tung, 1927, p. 27), y se llega incluso al extremo de valorizar la violencia como el único medio que puede satisfacer a un materialista, ya sea un académico militante o "las

masas" como el más firmemente materialista de los sujetos, en su "gusto voraz de lo concreto" que excluye cualquier "mistificación" idealista (Fanon, 1961, p. 91).

La revolución violenta resulta doblemente digna de atención cuando la consideramos en una perspectiva, como la nuestra, en la que se articulan el marxismo y el psicoanálisis. Ya en los orígenes de tal articulación, en la sesión del 10 de marzo de 1909 de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, después de que Adler hubiese rendido crédito a Marx tanto por su descubrimiento de las "pulsiones agresivas" constitutivas del capitalismo como por la manera en que logró hacer consciente lo inconsciente, Freud retomó la idea para distinguir dos tendencias históricas de la humanidad, una a reprimir cada vez más y otra a cobrar cada vez más conciencia, lo que permitió que Federn y Adler apreciaran la función de la conciencia de clase, en el marxismo, para "liberar" la "pulsión agresiva" que se mantiene reprimida en el sistema capitalista e inhibida entre los neuróticos bien adaptados al sistema (Adler *et al.*, 1919, pp. 71-176). La violenta revolución anticapitalista, como retorno de lo reprimido, no sería, en definitiva, sino un retorno contra el capitalismo de la propia violencia constitutiva del capitalismo.

Considerando el poder inmenso del sistema capitalista, ¿cómo acabar con él sin volver su poder contra él? ¿Acaso no es lo que ha hecho él con todo nuestro poder al extraerlo de nuestra vida explotada como fuerza de trabajo? ¿Cómo recuperar esta vida si no es bajo la forma de una pulsión violenta contra el capitalismo? Quizás ésta siga siendo la única forma de revolucionar algo en el mundo. Entenderíamos entonces por qué Mao Tse-Tung (1927) nos dice que "hacer la revolución" contra la violencia capitalista es incurrir simétricamente en un "acto de violencia", que este acto es el único acto revolucionario, y que no puede ser algo tan "apacible, amable, cortés, moderado y magnánimo" como "escribir una obra", un libro como el presente (p. 27). Y, sin embargo, el propio Mao (1930), aunque repudie la "tendencia a rendir culto a los libros" que nos "divorcia de la realidad", también reconoce que los "necesitamos" (p. 41). Pero los necesitamos en un sentido muy preciso: no como sustituto de una realidad de la que podemos entonces divorciarnos, sino como parte de la realidad, como su prolongación o continuación.

La realidad abarca también los capítulos del presente libro. Tal vez haya en ellos ya el ejercicio práctico intelectual de una violencia revolucionaria que retorne la violencia capitalista contra ella misma. Si así fuera, entonces estaríamos seguros de haber empezado a resolver de algún modo el problema que investigamos. Y, al empezar a resolverlo, tendríamos al menos la certeza de que empezamos a investigarlo, ya que, a fin de cuentas, en una retroactividad materialista como la nuestra, "investigar un problema es resolverlo" (Mao Tse-Tung, 1930, p. 39).

XI. Referencias

Adler, A.; Freud, S. y Federn, P. (1909). De la psychologie du marxisme. In H. Nunberg y E. Federn (editores), *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne II* (pp. 171-172). París: Gallimard.

Benjamin, W. (1921). Para la crítica de la violencia. En *Ensayos escogidos* (pp. 169-201). México: Coyoacán, 2012.

Engels, F. (1878). La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring). En *Obras filosóficas* (pp. 1-284). México: FCE, 1986.

——, (1888). El papel de la violencia en la historia. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas. Tomo III* (pp. 208-239). Moscú: Progreso, 1980.

FANON, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: La découverte, 2002.
FREUD, S. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas XXI* (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
HARDT, M. y NEGRI, A. (2000). *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005.
KLEIN, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. México: Paidós, 2014.
LANGER, M. (1971). Psicoanálisis y/o revolución social. En J. C. Volnovich y S. Werthein (compiladores), *Marie Langer: mujer, psicoanálisis y marxismo* (pp. 65-76). Buenos Aires: Contrapunto, 1989.
LENIN, V. (1918). El Estado y la revolución. En *Obras escogidas* (pp. 272-365). Moscú: Progreso, 1974.
MARX, K. (1843). Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En Escritos de juventud (pp. 319-438). México: FCE.
——, (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
——, (1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo I*. México: Siglo XXI, 2009.
——, (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
MARX, K. y ENGELS, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso, 1990.
REICH, W. (1934). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1989.
SERGE, V. (1925). *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*. México: Era, 1973.
Subcomandante Marcos (2003). ¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial? Recuperado el 12 de enero de 2016 de *http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm*
MAO TSE-TUNG, M. (1927). Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junán. En *Textos escogidos de Mao Tse-Tung* (pp. 20-37). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
——, (1930). Contra el culto a los libros. En *Textos escogidos de Mao Tse-Tung* (pp. 38-49). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
VYGOTSKY, L. y LURIA, A. (1925). Introduction to the Russian translation of Freud's Beyond the pleasure principle Lev Vygotsky and Alexander Luria. En R. Van der Veer y J. Valsiner (Eds), *The Vygotsky Reader* (pp. 10-18). Oxford: Blackwell, 1994.
WEBER, M. (1919). *El político y el científico*. México: Colofón, 2013.

La violencia en la era de la hegemonía neoliberal

Bert Olivier

I. Introducción

Es innegable que vivimos una época de violencia global bajo el régimen de un capitalismo neoliberal en el que los poderes económico y político se fusionan cada vez más a través de "un orden propiamente capitalista" (Hardt y Negri, 2001, p. 9). Esto se comprueba fácilmente al leer diarios y revistas o al ver noticieros en canales internacionales de televisión como *Al Jazeera* o *CNN*. Sin duda los representantes de los Estados dominantes del mundo justificarían su violencia (particularmente militar) como necesaria para "la guerra contra el terror" o para el mantenimiento de la paz mundial, pero el hecho es que la acción militar, aun concebida como "vigilancia" internacional, se acompaña invariablemente de un conflicto violento. ¿Cómo debería entenderse tal situación en términos históricos comparativos? ¿Y cuál podría ser su significado para el psicoanálisis? El presente capítulo intenta responder estas preguntas, aunque sólo de un modo preliminar y exploratorio.

II. El significado cambiante de la "guerra" hoy en día

Michael Hardt y Antonio Negri consideran que el presente, descrito como la época del "Imperio", se caracteriza por la aparición de un nuevo poder soberano supranacional ejercido en múltiples niveles: el político, el económico, el jurídico, el tecnológico y el cultural. En su obra *Multitud: Guerra y Democracia en la Era del Imperio* (2006), continuación de *Imperio* (2001), examinan el significado cambiante de la guerra en la actualidad, cuando se iría más allá de lo que la guerra significaba en la época moderna (la violencia legal y "legítima" del Estado) hasta el punto en que se "tiende hacia lo absoluto" (2006, p. 18). Los autores piensan que esta situación, que se ha globalizado, es algo que debe abordarse para poder concebir una democracia global.

Hardt y Negri ven la Guerra de los Treinta Años del siglo XVII, provocada por la defenestración de Praga, como un síntoma de la transición de la idea medieval de la guerra a una concepción claramente moderna, vinculada con el Estado Nación soberano. Más recientemente, en su opinión, los ataques contra el Pentágono y contra el World Trade Center de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, marcaron la transición simbólica del concepto moderno al posmoderno de guerra.

En la modernidad la guerra era concebida como una lucha armada entre dos o más Estados nacionales soberanos. Es en este contexto, según Hardt y Negri, en el que debe situarse la conocida observación de Clausewitz de que la guerra es la continuación de la

política por otros medios. Para Clausewitz y para otros teóricos de la época, la "política" era algo que ocurría entre los Estados, y no, como pensamos hoy en día, algo que sucede internamente en un país o en un Estado. Por lo tanto, cuando la "política" internacional ya no bastaba para mantener las relaciones pacíficas entre las naciones, los Estados soberanos podían declararse la guerra unos contra otros. Esto es lo que se conoce como "la guerra convencional" (Hardt y Negri, 2006, pp. 3-6).

La noción de "guerra civil" sirvió simultáneamente para designar aquellos casos en los que un gobernante soberano o una institución parlamentaria fracasaban en su tarea de resolver de modo pacífico las diferencias internas de un Estado. Esto hacía que estallara un conflicto armado intra-nacional. La diferencia entre la guerra civil intra-nacional y la guerra inter-nacional fue clara, aunque a veces una provocara la otra. Por otra parte, la guerra inter-nacional se regía por el derecho internacional, mientras que se trazaba la distinción entre la acción policial interna de un país y la acción exterior militar. Esta distinción, obtenida en la modernidad, tan sólo se mantiene actualmente cuando prevalece una mentalidad política moderna.

Hoy en día, según Hardt y Negri (2006), la guerra ya no es lo que era en términos modernos (pp. 12-14). En lugar de la diferenciación claramente reconocible entre las funciones de la policía y el papel del ejército, los militares ejecutan cada vez más misiones policiales dirigidas a "mantener la paz" en el espacio político global. Esto sucede cuando las fuerzas de las Naciones Unidas (o militares enviados por Francia o por otras naciones) intervienen en conflictos nacionales como el genocidio de Ruanda en los noventa. Así, por ejemplo, en una edición reciente de *Time*, el artículo principal y dos relacionados plantean la cuestión de si los Estados Unidos tendrían que intervenir en el conflicto de ISIS (Estado Islámico) que se extiende a través de fronteras entre naciones del Medio Oriente (Von Drehle, 2015) —algo coincidente con la tesis de Hardt y Negri de que la guerra moderna entre estados soberanos ya no es el paradigma reinante.

Lo más importante, sin embargo, es que la guerra se ha convertido en una condición generalizada en la era posmoderna de la globalización, adquiriendo cada vez más el aspecto de una *guerra civil global*, si por ésta se entienden los conflictos armados militares entre diferentes grupos dentro de un "mismo" espacio (anteriormente nacional soberano). Hardt y Negri (2006) sintetizan esto de la siguiente manera (2006):

> La guerra se está convirtiendo en un fenómeno general, global e interminable… Hay innumerables conflictos armados que se libran hoy en día en todo el mundo, unos breves y limitados a lugares específicos, otros duraderos y expansivos. Estos conflictos podrían concebirse mejor, no como guerras, sino como guerras civiles. Mientras que la guerra, tal como se concibe tradicionalmente por el derecho internacional, es un conflicto armado entre entidades políticas soberanas, la guerra civil es un conflicto armado entre combatientes soberanos y/o no-soberanos *dentro de un mismo territorio soberano*. Esta guerra civil debe entenderse ahora, no dentro de un espacio nacional que ya no es la unidad efectiva de la soberanía, sino en todo el terreno global. El marco del derecho internacional sobre la guerra ha sido socavado. Desde este punto de vista, todos los conflictos armados actuales del mundo… deben considerarse guerras civiles imperiales, incluso cuando los estados están involucrados (pp. 3-4).

Esta declaración de Hardt y Negri ha de leerse en el marco de su ya mencionado estudio anterior, *Imperio* (2001), en el que se describió el advenimiento, en distintos niveles económicos, políticos, culturales y jurídicos, de un nuevo tipo de soberanía supra-nacional (más allá de la nacional e internacional) preparada por las Naciones Unidas en una etapa de transición. Para entender lo que está en juego en esta nueva época de constante y brutal guerra mundial, los autores emplean el concepto de "estado de

excepción". La primera excepción, en el período moderno temprano (piénsese en las guerras civiles en Inglaterra y en la Guerra de los Treinta Años en Alemania), derivaría del intento de terminar el conflicto civil al relegar la guerra a condiciones "excepcionales", sacándola del interior de las fronteras de un Estado y llevándola a sus márgenes, a la frontera entre un Estado soberano y otro. La guerra, en estas condiciones modernas, "era un estado de excepción limitado" (Hardt y Negri, 2006, p. 6). Pero actualmente ya no es viable a causa de la proliferación de muchas "guerras civiles globales" cuya erupción va de la mano con el debilitamiento de la soberanía de los Estados-Naciones (p. 7). Así, en lugar del sueño kantiano de la paz perpetua en virtud de una Liga de las Naciones, está ocurriendo lo contrario, como lo indica la siguiente observación:

> Hoy, sin embargo, en vez de avanzar hacia la paz en cumplimiento de este sueño, pareciera que hemos sido catapultados hacia atrás, hasta los tiempos de la pesadilla de un perpetuo estado de guerra, en una suspensión del estado de derecho internacional y sin distinción clara entre el mantenimiento de la paz y los actos de guerra… El estado de excepción se ha convertido en permanente y general; la excepción se ha convertido en una regla que impregna tanto las relaciones exteriores como las interiores en cada país (Hardt y Negri, 2006, p. 7).

Si es que dudamos de la exactitud de la observación de Hardt y Negri, pensemos en el alcance global de la reciente guerra de drones que ha sido implementada por los Estados Unidos en contravención del derecho internacional. El "estado de excepción" adquiere aquí un segundo sentido (Hardt y Negri 2006, pp. 8-10). Si el primer sentido implicaba una suspensión temporal de la Constitución del Estado, otorgándole al gobierno poderes especiales ante una amenaza exterior, el segundo sentido, el más importante, comienza precisamente ahí en donde la "excepción" deja de ser temporal y ya no se refiere a una amenaza "exterior".

Lo recién dicho se aplica en particular a lo que Hardt y Negri describen como el "excepcionalismo" de los Estados Unidos, una vez más en un doble sentido: primero en el sentido ético por el que los estadounidenses pretenden ser la excepción mundial por su "virtud republicana" que los hace dirigir la defensa de los derechos humanos y de la democracia; en segundo lugar, en el sentido en que exigen una excepción a cualquier ley internacional. Los Estados Unidos, en efecto, se deslindan cada vez más de acuerdos y tratados internacionales vinculantes, bajo la jurisdicción de tribunales internacionales, en lo que se refiere al medio ambiente y los derechos humanos (irónicamente). En la práctica esto significa que el ejército estadounidense no tiene que cumplir con las reglas válidas para otros. A la luz de la evidencia que Hardt y Negri (2006) aducen para apoyar su argumento, es claro que somos testigos de una condición generalizada de conflicto violento global constituido por ofensivas y resistencias contra ellas (36-95, 231-240, 268-288).[1]

III. Identificación y agresividad

Aunque hayamos concebido la violencia en cuestión en una escala global, es indudable que afecta la existencia de los sujetos individuales. Podemos abordarla entonces en términos psicoanalíticos, teniendo en mente que la violencia y la agresividad no son sinónimos, ya que la "agresividad", tal como la entiende Lacan, puede ser vista como condición de posibilidad de la "agresión" o de la violencia (Evans, 1996, p. 534). A partir de esta distinción, es importante conocer el trabajo temprano de Lacan sobre los

complejos familiares (Lee, 1990, pp. 13-17), el estadio del espejo y la agresividad (Lacan, 1949 y 1948).[2] En pocas palabras, lo que aquí se aprende es que la agresividad hacia los demás es, en primer lugar, hacia uno mismo —hacia la imagen (especular) que se experimenta de manera ambivalente como ajena *y* como propia mediante la identificación con ella (Olivier 2009)—, y, en segundo lugar, hacia quien aparece como rival precisamente por aparecer como "otro". Esta "otredad" es la que se transfiere a otras personas cuando el niño se encuentra con ellas en diversas relaciones sociales. La misma "otredad" constituye posteriormente la base para la rivalidad o la agresividad como condición de posibilidad de la agresión o de la violencia hacia otras personas.

Dos trabajos tempranos de Lacan sobre los "complejos familiares" (escritos para el octavo tomo de la *Enciclopedia Francesa* de 1938) articulaban las condiciones formales del narcisismo y de la agresividad. En el primero de estos dos textos —"El complejo como un factor concreto de la psicología familiar"— Lacan distingue tres imagos que operan como estructuras familiares básicas y que organizan el comportamiento de los individuos (Lee, 1990, p. 14). Cada una de las tres imagos, materna, fraterna y paterna (esta última no será examinada en el presente capítulo), es la realización o representación inconsciente de un complejo familiar que "reproduce una cierta realidad del entorno" (citado en Lee, 1990, p. 14).

La "imago materna" es la más significativa en relación con el tema de la violencia. Está conectada con el "complejo de destete" del niño y representa "la deficiencia infantil congénita" consistente en la dependencia del pecho de la madre como fuente de satisfacción para las necesidades corporales (Lee, 1990, p. 14). Lo relevante aquí es particularmente la función estructurante de tal imago "materna". Lacan permite concebirla como responsable de todas aquellas búsquedas (fundamentalmente ideológicas) de cualquier tipo de plenitud, ya sea religiosa, filosófica (metafísica) o política, en tanto que indica la falta insuperable del sujeto ante la totalidad que desea, detrás de la cual acecha el pleno goce "real" del pecho materno (Lee, 1990, p. 14). En palabras de Lacan (citado en Lee, 1990, p. 14):

> Si pretendiésemos definir la imago en la forma más abstracta en la que se la observa, la caracterizaríamos del siguiente modo: una asimilación perfecta de la totalidad al ser. Bajo esta fórmula de aspecto algo filosófico, se reconocerá una nostalgia de la humanidad: ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria. Formas todas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración a la muerte.

No es difícil conectar lo que Lacan (1949) llama la función "ortopédica" de la imagen especular (pp. 2-4) —dada la diferencia entre la torpeza física del niño y la plena unidad deseable de su reflejo— y la "imago materna", considerando la plenitud representada por ambas, aunque la segunda se encuentre en lo real y no en lo imaginario, a diferencia de la imagen especular. Esto además resuena con lo que Julia Kristeva (1997, p. 35) describe como el *chora* semiótico del cuerpo de la madre (lo que proporciona al bebé su primera experiencia de una cuasi-totalidad). Lo que está en juego aquí es un motivo dinámico estructural que puede considerarse de manera fructífera en un nivel hermenéutico para dar sentido a las acciones y experiencias de los sujetos en la vida social, aunque hay que recordar que éstas a veces pueden operar negativamente contra la representación de la totalidad y al mismo tiempo aparecer como síntomas de un esfuerzo hacia la misma totalidad. Uno podría incluso discernir aquí una dialéctica que recuerda la que se da entre el amo y el esclavo en Hegel: una dialéctica dirigida hacia la constitución de una nueva

totalidad a través de la imagen.

La relevancia de la "imago fraterna" radica en lo que Lacan llama el "complejo de intrusión" (Lee, 1990, p. 14). Este complejo subyace a la envidia que el niño siente al descubrir que su identidad está inseparablemente unida con la de los demás. La envidia en cuestión debe entenderse primeramente como la representación de una "identificación mental" en lugar de una "rivalidad vital" (citado en Lee 1990, p. 14). Esto es compatible con lo que Lacan (1948, 1949) sostiene sobre el vínculo entre la identificación y el comportamiento agresivo, y se refiere a la conducta agresiva de los hermanos concebida como consecuencia de algo más fundamental, a saber, su identificación de unos con otros (que presupone la previa identificación con su propia imagen en el espejo). Confirmándose así las afirmaciones de Freud (1921, pp. 3812-3813) en este mismo sentido, la "imago fraterna", por tanto, puede ser vista como la base inconsciente de la conducta social humana, con la implicación de que la envidia es "el arquetipo de los sentimientos sociales" (citado en Lee, 1990, p. 15).

La pertinencia de las anteriores consideraciones para el tema de la violencia en la era de la hegemonía neoliberal nos resulta más evidente cuando consideramos la manera en que se reúnen en el escrito de Lacan sobre la agresividad (1948).[3] Todo esto se preparó en *El estadio del espejo* (1949) y especialmente en el comentario de que tal estadio "fabrica para el sujeto, atrapado en el cebo de la identificación espacial, la sucesión de fantasías que va de la imagen del cuerpo fragmentado a la forma ortopédica de su totalidad" (p. 4). Es precisamente la unidad-totalidad espuria de la imagen especular —mal reconocida como el propio sujeto— lo que funciona de forma ortopédica, es decir, corrigiendo de algún modo la auto-concepción incoherente del sujeto. Esto no deja de tener consecuencias de gran alcance en relación con la agresividad. De hecho, como lo observa Lacan a la luz de la evidencia psicoanalítica, las experiencias corporales del sujeto antes de la engañosa y seductora unidad percibida en su propia imagen especular, asumen la forma de imágenes corporales fragmentadas. Tales imagos ejemplifican aspectos de: "intenciones agresivas…, imágenes de castración, mutilación, desmembramiento, dislocación, evisceración, devoración, estallamiento del cuerpo, en definitiva, imagos que he agrupado bajo el término aparentemente estructural de *imagos del cuerpo fragmentado"* (Lacan, 1948, p. 11).

Las imágenes de fragmentación y mutilación manifiestan visiblemente la agresividad. Lacan postula, por otra parte, una correlación entre esta agresividad y el proceso de identificación narcisista con la imagen especular del sujeto: "la agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos *narcisista* y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades propias de su mundo" (Lacan, 1948, p. 16).

¿Cómo es esto posible? En vista de la falta de armonía que el niño experimenta entre su lugar de identificación —su "auto-imagen" aparentemente unitaria— y la fragmentación real de su propio cuerpo extraño, no sorprende que Lacan (1949) insista en la función "alienante" de esta identificación (p. 4). En consonancia con el punto de vista de Lacan (1948), algunos comentaristas han observado que este momento de la alienación, que implica la "otredad" de la imagen en el espejo, provoca en el sujeto una rivalidad estructural consigo mismo (Benvenuto & Kennedy, 1986, p. 57). Esta rivalidad, a su vez, conduce a la agresividad (Bowie 1991, p. 34).

La falta de armonía entre un cuerpo fragmentado y la *Gestalt* visual unitaria se

transfiere a las relaciones del infante con los demás, en la medida en que él o ella se identifica con la apariencia icónica (es decir, el cuerpo-imagen) de otros seres humanos. Y la rivalidad, junto con la "competitividad agresiva", es una parte integral de estas relaciones (Lacan, 1948, p. 19). Por tanto, esta agresividad hacia los demás, en el núcleo de la estructura del sujeto como yo (*moi*), es primeramente agresividad hacia uno mismo o al menos hacia la imagen que aparece al mismo tiempo como uno mismo y como ajena, y con la que se entra en rivalidad, precisamente por experimentarla como "otro". Esta otredad, que se transfiere a otras personas cuando el niño se encuentra con ellas en diversas relaciones sociales, es la base para la rivalidad y agresividad con respecto a ellas. Lee (1990) explica muy bien esto:

> La discrepancia entre la experiencia corporal fragmentada del niño y su identidad unificada, imaginaria, da lugar a una especie de paranoia primordial en el joven *moi*… Al modelarse a sí mismo a partir del otro, uno modela también sus deseos a partir del otro. La consecuencia inevitable de esto es una rivalidad agresiva entre el niño y el otro en relación con el objeto deseado por el otro. De esta manera la agresión dirigida hacia los demás se encuentra en el centro mismo de la estructura del *moi*… (p. 27; véase también Lacan, 1948, p. 19).

IV. Violencia, identificación y nuevo orden mundial

A partir de la teoría lacaniana de la agresividad y de la identificación imaginaria, ¿qué puede aprenderse acerca de la violencia en el nuevo orden mundial del Imperio? Somos golpeados aquí por el mismo patrón de identificación con una imagen (ideológica) de unidad espuria que simultáneamente nos atrae y nos aliena, y que provoca una rivalidad agresiva con el "otro" en uno mismo y en los demás. A este respecto, resulta esclarecedor mirar más de cerca el caso mencionado por Hardt y Negri como signo de la transición simbólica entre la guerra "moderna" y la "posmoderna", a saber, los ataques de 2001 al Pentágono y a las Torres Gemelas en los Estados Unidos. Jacques Derrida (2003) llama la atención sobre el hecho de que, aunque el 11 de septiembre "al menos se sienta" con inmediatez ostensible, para ser un acontecimiento "sin precedentes", este "sentimiento" es en realidad "menos espontáneo de lo que parece: es en gran medida condicionado, constituido, si no realmente construido, y circulando en todo caso a través de los medios de comunicación por medio de una máquina tecno-socio-política prodigiosa" (p. 86).

Como el propio Derrida (2003) lo señala, describir el atentado como un acto de "terrorismo internacional" no es un "concepto riguroso" que captaría la "singularidad" absoluta de lo ocurrido (p. 86). La impotencia del lenguaje para asignar un horizonte de significación a este acontecimiento se revela en la "repetición mecánica" de la fecha — una observación que muestra cómo Derrida tiene un profundo conocimiento de la teoría psicoanalítica y específicamente de la noción de "compulsión a la repetición" (p. 86). El acontecimiento será siempre elusivo por más eficazmente que uno lo inscriba en los discursos dominantes de la época o por más inolvidable que sea la secuencia de imágenes que representa la fascinante implosión sucesiva de las torres gemelas.

La función de la repetición compulsiva es precisamente la de tejer una red de familiaridad icónica y simbólica alrededor del "acontecimiento", el cual, remitiendo a "lo real" lacaniano, resiste a cualquier simbolización (Copjec, 2002, pp. 95-96). Esta red permite archivar "históricamente" el acontecimiento, aun cuando elude el momento en que se cree haber logrado nombrarlo. Para el tema que nos ocupa, es pertinente recordar que, según Derrida (2003), la "medida amenazadora" de repetir la fecha, "11 de

septiembre", viene de una constelación de poderes dominantes, ellos mismos dominados por un "idioma anglo-americano" en el que el "acontecimiento" no puede separarse de su modo icónico, interpretativo, retórico y globalizado (p. 88). Distinguir rigurosamente entre la interpretación y la impresión —como supuesto "hecho inmediato"— es un deber político y filosófico para Derrida (2003), quien observa, por lo tanto:

> Podríamos decir que la impresión está "informada" en los dos sentidos de la palabra: un sistema dominante le da forma y luego esta forma se realiza mediante una máquina de información organizada (lenguaje, comunicación, retórica, imagen y medios masivos). Este aparato informacional es político, técnico, económico (p. 89).

Lo que Derrida esclarece aquí es que una red total de agentes que se refuerzan recíprocamente, incluyendo medios de comunicación, tecnologías de la información e instituciones militares, económicas y diplomáticas, produjo lo que posteriormente se conoció como *el 11 de septiembre*. Uno podría considerar que se hizo visible como "acontecimiento" en sus formas constitutivas cuando se transfirió a través de los "prismas" del lenguaje, de los discursos dominantes, de las imágenes, de los medios y canales de comunicación. Lo que deseo argüir es que el nombre, *el 11 de septiembre*, en el que se ha inscrito la imagen de las torres gemelas en implosión, se ha convertido en un sitio de identificación en el espacio global dominado por las fuerzas del Imperio. Por otro lado, la lógica de la identificación y de la rivalidad, acompañada por la agresividad, resulta inseparable de un proceso de identificación a la luz de lo que significa la imagen. Además la rivalidad y la agresividad o violencia (engendrada por la agresividad latente) están operando a nivel mundial entre las fuerzas del Imperio y los agentes que se oponen a ellas. Tales expresiones violentas de carácter simbólico pueden ser entendidas, a través del enfoque analítico-discursivo lacaniano de David Pavón-Cuéllar (2010), como formas en que el discurso debe necesariamente "matar" lo real de los sujetos (pp. 284-285). Por lo tanto, en el nivel de lo "real" de Lacan, podemos decir que además de las personas que murieron en el colapso de las torres gemelas, hay sujetos que han articulado su resistencia contra la hegemonía de las naciones capitalistas constitutivas del Imperio (no sólo en el lenguaje, sino a través del trabajo y el sufrimiento de sus cuerpos), y que han sido a menudo "asesinadas" por el discurso del amo que emana de la reafirmación reaccionaria del poder global a raíz del 11 de septiembre.[4]

¿Qué podría significar la imagen del colapso de las torres gemelas? En primer lugar, de la manera más visible, significa tanto la destrucción de edificaciones que simbolizaban la supremacía económica occidental y especialmente estadounidense como la refutación de la idea del aislamiento militar "impenetrable" de los Estados Unidos con respecto al resto del espacio global. En segundo lugar, significa la existencia de un agente hostil a los Estados Unidos y a Occidente (al Imperio). Por extensión, como lo sugiere Derrida en su interpretación mencionada con anterioridad, el 11 de septiembre se ha convertido en la metonimia de una serie de significaciones en el espacio comunicacional global que ha desembocado en la convicción de que la única respuesta posible al atentado es una que reafirme la supremacía occidental y estadounidense mediante la dominación global de los medios. Se ha llegado a esto aun cuando hubo la oportunidad para que los Estados Unidos y los demás países de Occidente adoptaran una postura menos agresiva y más receptiva hacia los países que pudieran verlos como imperialistas en los planos económico, político y militar, así como inaccesibles en términos simbólicos (Sorkin, 2002; Olivier, 2003, 2007, 2012). El siguiente comentario de Pavón-Cuéllar (2010) capta bien lo que aquí está

en juego:

> Contra la violencia irracional que subyace al orden establecido y que puede llegar a subvertirlo, hay una violencia racional que sirve y obedece a la racionalidad convencional del mismo orden establecido. Considerando que la violencia racional forma parte de esta racionalidad política, podemos decir que esta racionalidad está protegida por su propia violencia racional. Está protegida contra su violencia real irracional subyacente, pero también contra la violencia racional de otras racionalidades simbólicas (p. 293).

Además, con respecto a lo que puede aprenderse de Lacan sobre el proceso de identificación con la imagen metonímica del 11 de septiembre, debe decirse que implícitamente presupone la imagen "total" yoica de las torres gemelas, que es realmente aquello con lo cual, en su ausencia, intentan identificarse los sujetos "patrióticos" en lugar de la imagen mutilada de los edificios eviscerados que motiva su agresividad (Lacan, 1948, p. 11). Aunque identificando a los sujetos con lo que esta imagen persistente parece representar —el sí mismo [*self*] o yo [*ego*] cultural colectivo—, el proceso de identificación también define lo que es el "otro" dentro del ser cultural, aquello con lo que uno entra en rivalidad por el "objeto de deseo". En este caso, por supuesto, el "objeto de deseo" es el poder político, económico, tecnológico y cultural. Esto podría considerarse al intentar explicar la intervención de los numerosos agentes occidentales y "extranjeros" —de las empresas paramilitares y de seguridad a las compañías petroleras internacionales— que compiten entre sí por el éxito económico en el espacio global de la hegemonía neoliberal (Klein 2007). Resulta evidente que tal competencia implica una rivalidad agresiva intensa que viene acompañada por una violencia incesante, como se puede apreciar al seguir la cadena metonímica de significantes desde el colapso de las torres gemelas hasta las innumerables imágenes de guerras globales y demás conflictos armados, imágenes transmitidas en medios de comunicación que son ellos mismos significantes de poderes que compiten entre sí, como es el caso de *Al Jazeera*, *Russia Today* y *CNN*.[5]

Difícil no sentirse tentado a completar la recién presentada interpretación de la violencia global en el actual régimen (o Imperio) neoliberal con un análisis basado en la teoría lacaniana de los cuatro discursos: el del amo, el de la universidad, el de la histérica y el del analista (Lacan, 1970). En el discurso del amo, el significante-amo (S1), que organiza las relaciones sociales de tal manera que la verdad sobre la falibilidad del amo como sujeto del inconsciente es reprimida, comanda el saber en beneficio propio (S1>S2) y concomitantemente produce goce. El discurso universitario, regido por el saber (cuyo significante es S2), organiza la sociedad en la persecución de un plus-de-goce (S2>a), produciendo colateralmente la escisión de sujeto del inconsciente mientras oculta o reprime la verdad de su propia relación con el significante amo (S2/S1), esto es, el hecho de que está al servicio del amo o del poder dominante. El discurso de la histérica, gobernado por el $ como significante de la escisión del sujeto, estructura las relaciones sociales al desafiar y provocar al significante-amo ($>S1), produciendo al mismo tiempo el saber y la represión de la verdad de su propio excedente de goce (de *jouissance*). El discurso del analista, dirigido por *a* como símbolo del plus-de-goce, se funda en el saber reprimido y estructura las relaciones sociales al abordar el significante de la división del sujeto (a>$) y al generar así un significante-amo temporalizado y relativizado.[6]

El discurso del amo representa el discurso dominante de cada época (la religión en la Edad Media europea, la economía en la actualidad). El discurso universitario despliega los sistemas de saber que son valorizados en la misma época, los cuales, como el esclavo

de Hegel, sirven al amo (Lacan, 1970, pp. 20-22). El discurso de la histérica remite a las posiciones discursivas que desafían los discursos del amo y de la universidad, pero también a la posición de la auténtica ciencia con su obstinado carácter interrogativo y estructuralmente indeterminado. El discurso del analista, por último, representa la posición simbólica desde la cual puede llegar a discernirse el deseo del sujeto escindido. Como podemos deducir de este breve esbozo de las diferencias estructurales entre los cuatro discursos, quienes ocupan las posiciones del amo o del poder dominante serán cuestionados por la histérica, ya sea que ésta sea encarnada por una persona patológica, por los esclavos en los tiempos pre-modernos, por los revolucionarios o por los intelectuales inconformes que resisten los poderes hegemónicos de cada época.

Hoy el discurso del amo es el del capitalismo neoliberal (independientemente de lo señalado en la nota 6), o, más ampliamente, el de la democracia liberal, dadas las formas complejas en las que se entrelazan lo económico y lo político de tal modo que el capitalismo político suministra los medios legales para asegurar las múltiples colonizaciones del mundo de la vida humana en aras de la ganancia. Como lo plantearían Deleuze y Guattari (1972), para que el capitalismo pueda sacar provecho de sus múltiples "deterritorializaciones" que establecen múltiples "flujos libres de deseo", requiere intervenciones jurídicas por parte del Estado en la forma de "re-territorializaciones" que aseguren áreas de adquisición de ganancias (pp. 33-35). La "máquina capitalista" deterritorializa flujos para extraer "plusvalía", y, al mismo tiempo, "sus aparatos auxiliares, como las burocracias gubernamentales y las fuerzas de la ley y el orden", incansablemente "reterritorializan", absorbiendo a su vez la plusvalía. Lo que oculta el significante-amo (S1), el sujeto dividido ($), ilustra gráficamente esta relación entre el capital y el sujeto *esquizofrenizante* (o *deterritorializante*) al que domina. Lo que aprendemos aquí es que este sujeto, como sujeto de deseo, puede ocupar diferentes posiciones en el discurso, en el orden simbólico lacaniano, en el lenguaje, que no es neutral o inocuo, sino que comprende un punto de convergencia entre el significado y el poder.

No hay una posición en el registro simbólico, por lo tanto, que esté exenta de la inserción de un hablante en un cierto conjunto de relaciones de poder. Aunque pueda parecer contrario a la intuición, Pavón-Cuéllar (2010) muestra, por ejemplo, que puede ocuparse la posición de "revolucionario" en la perspectiva del significante-amo (por ejemplo del capital), por el cual se es "hablado/hablada", aunque el significante-amo no pueda dar cuenta del sujeto dividido entre el Otro y su "identidad" como "revolucionario" (pp. 236-238). En el discurso articulado por un revolucionario, una vez más, uno ocupa la posición de la división del sujeto como histérica o como quien "realmente habla", aunque su propio ser "real" no pueda atraparse en la red simbólica del discurso (pp. 278-279).

V. Conclusión

Volviendo al tema de la violencia bajo la hegemonía neoliberal, diremos que las consecuencias concretas, en los cuerpos de las personas, de las funciones policiales, cuasi-militares o cratológicas de los agentes que representan al Imperio, significan efectos del discurso del amo. De modo paralelo, el dominio del discurso neoliberal a través de los medios masivos de comunicación, tal como es indicado por Derrida, presenta el discurso universitario subordinado al amo. Resulta difícil aislar un complejo discursivo como el de

la histérica, pero alcanzamos a vislumbrarlo en toda posición discursiva contemporánea que aborde el significante-amo y que lo enjuicie de tal modo que "produzca saber", como en las revelaciones de Edward Snowden sobre las operaciones de vigilancia encubierta de la NSA estadounidense (Olivier, 2013) o en la despiadada exposición del cinismo neoliberal por Naomi Klein (2007, 2014). Por otra parte, el discurso de la histérica se ha registrado globalmente de modo sintomático y violento en millones de cuerpos sufrientes en los sudoríparos talleres del Tercer Mundo en los que obreros explotados físicamente fabrican productos electrónicos o ropa y zapatos de marca para las corporaciones multinacionales, o en las minas en las que trabajadores mal pagados trabajan para extraer metales preciosos en beneficio de los accionistas de las corporaciones.

Es en la perspectiva del discurso del analista que se hace evidente la división de un sujeto deseante en cuyo discurso y en cuyo cuerpo se manifiestan su impotencia o su insuficiencia. Esto ocurre actualmente a través de un amplio espectro discursivo, por ejemplo en el trabajo de gente como Slavoj Žižek (2009), Ian Parker (2011), Julia Kristeva (1997), David Pavón-Cuéllar (2010), Kazuo Ishiguro (2005), Naomi Klein (2007) y Paul Hawken (2007), por citar sólo algunos de los autores en los que se encuentran valiosas sugerencias en cuanto a la rearticulación de la relación de uno con el poder. Es importante destacar que a través de la función mediadora del discurso del analista se produce un nuevo significante-amo, pero esta vez de un modo relativizado y revisable (Bracher 1994).

Este breve ensayo ha buscado proporcionar una visión unitaria de la manera en que podría conceptualizarse la violencia bajo el régimen neoliberal y en la época del Imperio. No hay aquí más que un ángulo de incidencia en un fenómeno multifacético que afecta las vidas concretas de millones de personas en todo el mundo. Espero que pueda contribuir a comprender el orden global y resistir contra él.

VI. Referencias

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Benvenuto, B., & Kennedy, R. (1986). *The works of Jacques Lacan. An introduction*. Londres: Free Association Books.

Bowie, M. (1991). *Lacan*. Londres: Fontana Press.

Bracher, M. (1994). On the psychological and social functions of language: Lacan's theory of the four discourses. En Bracher, M., Alcorn Jr., M.W., *et al*. *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society* (pp. 107-128). Nueva York, NY: New York University Press.

Copjec, J. (2002). *Imagine there's no woman. Ethics and sublimation.* Cambridge, MA: The MIT Press.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983.

Derrida, J. (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic suicides – A Dialogue with Jacques Derrida. En Borradori, G. (Ed.) *Philosophy in a Time of Terror* (pp. 85-136). Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge.

Foucault, M. (1975). *Discipline and punish. The birth of the prison*. Nueva York, NY: Vintage Books, 1995.

——, (1976). *The history of sexuality. Volume 1: An introduction*. Nueva York, NY: Vintage Books, 1980.

Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. En *Freud – Complete Works* (pp. 3763-3834). Ivan Smith (Kindle), 2011.

——, (1920). Beyond the pleasure principle. En *Freud – Complete Works* (pp. 3713-3762). Ivan Smith (Kindle), 2011.

——, (1930). Civilization and its Discontents. En *Freud – Complete Works* (pp. 4462-4532). Ivan Smith. (Kindle), 2011.

Hardt, M., y Negri, A. (2001). *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——, (2006). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin Books.

HAWKEN, P. (2007). *Blessed Unrest*. Nueva York, NY: Viking Penguin.
ISHIGURO, K. (2005). *Never Let Me Go*. Londres: Faber and Faber.
KLEIN, N. (2007). *The shock doctrine*. *The rise of disaster capitalism*. Londres: Allen Lane Penguin.
——, (2014). *This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate*. Londres: Penguin Books.
KRISTEVA, J. (1997). Revolution in poetic language. En K. Oliver (Ed), *The portable Kristeva* (pp. 27-92). Nueva York, NY: Columbia University Press.
LACAN, J. (1949) The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. En *Écrits: A selection* (pp. 1-7). Nueva York, NY: W.W. Norton, 1977.
——, (1948). Aggressivity in psychoanalysis. In: *Écrits: A selection* (pp. 8-29). Nueva York, NY: W.W. Norton.
——, (1978). On psychoanalytic discourse. Recuperado el 9 de mayo 2008 de *http://web.missouri.edu/~stonej/Milan_Discourse2.pdf*
——, (1970). *The other side of psychoanalysis; 1969-1970 The seminar of Jacques Lacan, Book 17*. Nueva York, NY: W.W. Norton, 2007.
LEE, J. S. (1990). *Jacques Lacan.* Amherst: The University of Massachusetts Press.
OLIVIER, B. (2003). After the World Trade Center: Architecture at the crossroads. *South African Journal of Art History 18*, 94-103.
——, (2007). The question of an appropriate philosophical response to 'global' terrorism: Derrida and Habermas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (1/2), 146-167.
——, (2009). That strange thing called 'identifying'. *South African Journal of Psychology* 39 (4), 407-419.
——, (2012). When will the truth finally emerge? *Mail & Guardian*. Recuperado el 12 de noviembre 2011 de *http://www.thoughtleader.co.za/bertolivier/2012/ 05/19/911-when-will-the-truth-finally-emerge/*
——, (2013). When fact imitates fiction: The Snowden case. *Mail & Guardian*. Recuperado el 12 de noviembre 2011 de *http://www.thoughtleader.co.za/berto livier/2013/06/14/when-fact-imitates-fiction-the-snowden-case/*
PARKER, I. (2011). *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in Subjectivity*. Londres: Routledge.
PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2010). *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious. Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology.* Londres: Karnac Books.
SORKIN, M. & ZUKIN, S. (Eds.) (2002). *After the World Trade Center*. *Rethinking New York City*. Nueva York, NY: Routledge.
VON DREHLE, D. (2015). The War on Isis. *Time Magazine*, 9 de marzo, 14-21.
ŽIŽEK, S. (2009). *Violence – Six Sideways Reflections*. Londres: Profile Books.

NOTAS

[1] Lo escrito sólo roza la superficie. Uno tiene que investigar más profundamente para comprender, no sólo la violencia física inherente a la "vigilancia" permanente en el espacio neo-imperial descrito por HARDT y NEGRI (2001, 2006), sino también la violencia intersticial que ya existe dentro de la estructura de la sociedad. En este sentido, las obras de FOUCAULT (1975, 1976) y de AGAMBEN (1998) resultan indispensables, pero no pueden abordarse aquí por falta de espacio.

[2] La primera versión del "Estadio del Espejo" fue escrita por Lacan en 1936, antes que los demás textos mencionados, aunque la versión publicada, de 1949, es posterior (ver LEE, 1990, pp. 13-17, 25).

[3] Aunque Lacan difiera de Freud en esto, la agresividad como fenómeno humano se elaboró como un concepto psicoanalítico estructural en *Más allá del principio del placer* (1920) y en *Malestar en la cultura* (1930). En la obra de Freud se manifiesta como pulsión o instinto de muerte y como tendencia hacia la inercia o la reconstitución de un estado anterior.

[4] Por falta de espacio no puedo aquí profundizar ni en la investigación de largo alcance de PAVÓN-CUÉLLAR (2010) sobre la relevancia de la teoría psicoanalítica lacaniana para la psicología social, ni específicamente en la pertinencia de sus ideas sobre la relación entre la "violencia simbólica" y la "agresividad imaginaria". Baste decir que mi análisis, hasta donde puedo juzgar, es ampliamente compatible con el argumento complejo y sutil de Pavón-Cuéllar (véase particularmente 2010, capítulo 9).

[5] No hay que ir muy lejos para ejemplificar esto. Pensemos en el más reciente escenario de conflicto armado, el de Ucrania, en el que Occidente y Rusia están luchando por el poder global. Los medios de comunicación difunden regularmente imágenes de muerte y destrucción en esta parte del mundo. Algunas de ellas ilustran lo que aquí se ha interpretado como el juego entre la identificación y la agresividad. Tal es el caso de las imágenes

fragmentadas de los restos del avión de pasajeros derribado sobre Ucrania, y que iban desde trozos de metal hasta cuerpos mutilados.

[6] Más tarde, en la llamada *Conferencia de Milán*, LACAN (1978) añade un quinto discurso, el del capitalismo, a los cuatro ya mencionados. Las características estructurales de este discurso del capitalismo sugieren que es una perversión del discurso de la histérica. La histérica está en la posición de alguien cuyo deseo y cuyo goce consisten en cuestionar al amo con insistencia, exponiendo así al saber con respecto a la posición del amo de la dominación. El discurso del capitalista, que Lacan describe como "tremendamente inteligente", es un discurso pseudo-histérico mistificador en la medida en que ostensiblemente cuestiona el discurso dominante del amo al poner engañosamente al capitalista en la posición del sujeto dividido. Sin embargo, en lugar de predicar esta organización del campo social en nombre de la verdad del plus-de-goce resultante de la división del sujeto, el capitalismo esconde la verdad sobre su dependencia encubierta del significante-amo al mismo tiempo que gobierna el saber y de paso produce un goce.

La violencia en el capitalismo

Entre lucha por la vida y paz de los sepulcros

David Pavón-Cuéllar

I. Introducción: interrogantes

¿Existe una violencia inherente al capitalismo? Si es así, ¿qué la distingue de otras expresiones violentas de la civilización humana? ¿Cómo se relaciona con ellas? ¿Tienen todas algún denominador común?

¿Podemos equiparar la violencia del capital con la que se opone al capital? ¿Es posible considerar que toda lucha histórica de clases comporta una lucha biológica por la vida? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo servirse de la biología en la teoría de la historia? ¿Qué tan compatibles o incompatibles resultan las concepciones marxianas y marxistas con respecto a los distintos evolucionismos de Lamarck, Spencer y Darwin? ¿Estos planteamientos evolucionistas involucran orientaciones políticas diferentes?

¿Hay vínculos esenciales y no sólo encuentros circunstanciales entre el evolucionismo spenceriano y el capitalismo liberal, entre la opción lamarckiana lysenkoista y el marxismo-leninismo estalinista, entre Marx y Darwin? ¿Qué significa, por ejemplo, que Marx y Darwin pongan el azar y la lucha en el origen de las transformaciones? En lo que se refiere a la concepción de la lucha en la perspectiva marxiana, ¿se lucha siempre necesariamente por la vida, como en Darwin, o puede llegar a lucharse por la muerte? Y si hay una lucha por la muerte, ¿cómo concebirla en una perspectiva darwinista?

¿Necesitamos del psicoanálisis para considerar la posibilidad misma de una lucha por la muerte? ¿La necrología freudiana de la pulsión de muerte puede complementar la biología darwinista del impulso de vida en su relación con la teoría marxiana-marxista de la historia y de la lucha de clases? Pero si el marxismo se ve asaltado por nociones como las de *lucha por la vida* y *lucha por la muerte*, ¿no hay riesgo de traicionar su materialismo al recaer en una teleología idealista y al renunciar al reconocimiento de lo contingente, lo aleatorio, lo inexplicable e incomprensible? ¿Cómo evitar esta recaída?

¿Cómo justificar la violencia revolucionaria sin pretender explicarla? ¿Cómo evitar la ilusoria comprensión de la muerte cuando nos atrevemos a reflexionar sobre ella? ¿Cómo relatar lo que sucede en un cementerio sin aspirar a resolver su misterio?

II. Marx y Spencer en Highgate

Karl Marx es el huésped más famoso del cementerio londinense de Highgate. Su tumba es la más visitada, fotografiada y adornada con flores, monedas, piedras, mensajes o listones. Contrastándola con la desolación del entorno, uno quizás llegue a sentir un poco de lástima por los demás residentes del cementerio.

Algunos vecinos de Marx, de estar vivos, envidiarían su imperecedera popularidad. Evidentemente no sería el caso de los camaradas marxistas que se las arreglaron para terminar enterrados alrededor de nuestro líder máximo. Ellos, los nuestros, deberían de alegrarse al comprobar que los vivos, al igual que ellos, los muertos, continúan rodeando y acompañando a Marx. Pero además de los marxistas, Marx tiene otros vecinos olvidados. Uno de ellos, plantado justo enfrente del busto de Marx, es nada más ni nada menos que Herbert Spencer, ese filósofo inglés evolucionista y ultra-liberal que de verdad no pudo haber escogido peor lugar para pasar sus últimos días.

Todo parece oponer a nuestros dos venerables difuntos. Marx desea el comunismo, Spencer defiende el liberalismo. La visión individualista spenceriana contradice diametralmente el proyecto socialista marxiano y marxista. Cuando Marx y sus seguidores demandan igualdad social, Spencer y sus semejantes claman por mayor competencia entre los individuos. Cuando el fatalista ultra-liberal prescribe la inevitable adaptación individual, el rebelde socialista reivindica la necesaria transformación social. La revolución del revolucionario Marx es también contra la evolución del evolucionista Spencer. El positivismo contemplativo spenceriano es aquello mismo contra lo que se posiciona la negatividad subversiva marxiana.

III. Comunismo y liberalismo en el mundo

La oposición entre Marx y Spencer corresponde a uno de los principales enfrentamientos económicos y político-sociales de los que han desgarrado las sociedades occidentales entre los siglos XIX y XXI. Es el enfrentamiento que se ha expresado en los conflictos sucesivos entre liberales y socialistas, entre capitalistas y comunistas, entre un lado y otro de la Cortina de Hierro, pero también entre dos opciones occidentales, entre la Escuela de Chicago y el keynesianismo, entre el fundamentalismo de mercado y el intervencionismo o el proteccionismo, entre defensores de la libre competencia y partidarios del Estado de Bienestar en Europa, entre el espíritu de Clement Attlee y el de Margaret Tatcher en el Reino Unido, entre el *New Deal* y la Reaganomía en los Estados Unidos, entre neoliberales y populistas de izquierda en Latinoamérica, entre cardenismo y salinismo en México.

Si pasamos por alto los desfases históricos regionales y muchos otros detalles, podemos considerar, en términos bastante vagos y generales, que el campo de Marx ganó terreno sobre el de Spencer hasta los años setenta, pero luego empezó a retroceder y perdió casi todo el terreno que había ganado. Y si ganarlo fue lento, arduo y doloroso, perderlo fue rápido y fácil. Bastó soltar lo ganado. Unas cuantas intrigas cupulares de políticos, funcionarios y empresarios anularon un siglo de sangrientas luchas y enormes sacrificios de millones de personas.

Desde hace al menos tres décadas, el marxismo está en una posición desfavorable con respecto a todo aquello de lo que Spencer puede ser el nombre. Y sin embargo, en el cementerio de Highgate, casi nadie se molesta siquiera en mirar la tumba de Spencer, mientras que la de Marx no deja de ser visitada. Quizás esto sea porque Marx pensó más en la gente que en las cosas, mientras que Spencer, como cualquier otro liberal, prefirió inclinarse hacia la riqueza, el dinero, las mercancías y su libertad de circulación en el mercado.

IV. Compañía y soledad en el cementerio

Si las mercancías pudieran desplazarse por sí mismas, de seguro se agolparían con veneración alrededor de las tumbas de todos los difuntos liberales del planeta. Pero sabemos que las mercancías, por más que las fetichicemos, no se mueven por sí mismas. Requieren del trabajo de los seres humanos. Por sí mismas, las cosas están muertas, no menos muertas que Spencer. Es entonces natural que reine la paz de los sepulcros en la tumba del ilustre filósofo inglés, mientras que la de Marx no deja de ser frecuentada por la vida.

Hay otra posible razón menos trascendente, más trivial, que también podría explicar la poca frecuentación de la tumba de Spencer. Quizás las personas que tendrían buenas razones para visitar a nuestro pensador liberal, aquellas beneficiadas por su liberalismo, estén demasiado ocupadas enriqueciéndose, gobernando al mundo y especulando en los mercados financieros, y no tengan tiempo suficiente para visitar a su benefactor y tal vez ni siquiera para conocerlo. Por ejemplo, cuando el presidente neoliberal mexicano Enrique Peña Nieto y su comitiva de ávidos empresarios y funcionarios corruptos estuvieron en Londres en junio de 2015, debían tratar demasiados negocios jugosos como para que les quedara tiempo de visitar a Spencer y a los demás pensadores desconocidos que se dedicaron alguna vez a legitimar esa clase de negocios.

Ya sea por la falta de tiempo de los mercaderes o por la falta de vida propia de las mercancías, el caso es que ni unos ni otras van a visitar la tumba de Spencer. El pobre muerto debe resignarse a la compañía de quienes fueron sus peores enemigos, los comunistas y socialistas, los cuales, en su mayoría, ni siquiera se han de percatar de su presencia. Tal vez algunos de ellos, los más advertidos, se tomen la molestia de buscar su lápida, pero sólo será porque la vieron indicada en el mapa del cementerio y les hizo recordar vagamente que aquel viejo Spencer fue el más importante representante del *darwinismo social* del siglo XIX, que es lo que suele pensarse de él, aun cuando sea una idea inexacta.

V. Darwin y Lamarck en Spencer

El supuesto darwinismo social de Spencer puede hacer al menos que se desvanezca su mencionada oposición con respecto a Marx, y que los marxistas, al ver su tumba, no la miren con odio, sino que muestren indiferencia o quizás incluso un poco de simpatía, ya que los nombres de Marx y Darwin, como bien sabemos, aparecen frecuentemente asociados en algunos lugares comunes de nuestro imaginario moderno. Los dos barbudos habrían asestado un golpe mortal a las más reconfortantes convicciones del mundo occidental. Representarían la ciencia contra la superstición, la tierra contra el cielo, el materialismo contra el idealismo. Ser darwinista sería casi como ser marxista. Spencer formaría parte de los demás buenos camaradas que rodean la tumba de Marx. Sería de los nuestros. Marx estaría entonces en buena compañía.

Lo cierto es que Spencer, aunque evolucionista, no era exactamente darwinista, sino más bien lamarckiano. Su concepto de evolución designaba el desarrollo funcional adaptativo de los órganos por el "empleo" y el "hábito", como en Lamarck (1809, p. 222), y no por la intervención sucesiva de una "desviación accidental" y de la "selección natural", como en Darwin (1860, p. 94). Aunque Spencer (1886) aceptara tanto esta fórmula natural-accidental como la correlativa "lucha por la vida", las insertaba en un

esquema explicativo dominado, al menos en el caso de las "criaturas de alta organización" tales como los "hombres civilizados", por el desarrollo necesario de los "cambios funcionales" y no por las "variaciones fortuitas de la estructura" (pp. 461-462). El "progreso" fue concebido en la teoría spenceriana, desde un principio, como "necesidad beneficiosa" y no como algo que pudiera ocurrir por "accidente" o bajo "control humano" (Spencer, 1857, p. 60).

Ahora bien, cuando reconocemos que el evolucionismo spenceriano fue más lamarckiano que darwinista, ¿esto atenúa o agrava la contradicción entre Marx y Spencer? O para plantear la pregunta en términos más generales, ¿el marxismo es más compatible con Lamarck o con Darwin? Ésta es una cuestión mucho más trascendente de lo que parece a primera vista. Sus implicaciones son profundas y determinantes en el terreno político y no sólo en el filosófico-científico. Es quizás por esto que fue una de las cuestiones más candentes y polémicas en la historia de la ciencia soviética.

VI. Darwinismo y lamarckismo en la Unión Soviética

Recordemos únicamente, sin entrar en detalles, que la teoría biológica dominante en la Unión Soviética durante la época estalinista, entre los años veinte y sesenta, fue la inspirada por Iván Michurin e impuesta por Trofim Lysenko. El fundamento de esta biología se encontraba en una forma de lamarckismo que justificaba el tratamiento dado a semillas y vegetales para producir modificaciones heredables. Michurin y especialmente Lysenko, en efecto, creyeron poder modificar especies vegetales al transformar sus ejemplares individuales a través de cambios en el ambiente al que debían adaptarse. Esta forma de proceder coincidía con las ideas lamarckianas y contradecía claramente la teoría darwinista. Para Darwin, como sabemos, los cambios evolutivos no aparecen en los individuos por efecto de su adaptación individual al medio, como lo supone Lamarck, sino simplemente por un azar que luego será favorecido por la selección natural en un proceso de lucha por la vida.

La historia de las ciencias biológicas terminó dando la razón a Darwin y no a Lamarck. Los éxitos prodigiosos de Michurin en el campo de la ciencia agrícola sólo son comprensibles en una perspectiva darwinista y no lamarckiana. Por el contrario, los errores de Lysenko, así como sus efectos desastrosos para la agricultura soviética, pueden explicarse fácilmente por la manera en que se aferró a una forma particularmente simplista de lamarckismo.

Aunque a veces haya invocado el darwinismo, Lysenko era lamarckiano y no dejó de perseguir despiadadamente a los auténticos darwinistas con el apoyo del régimen estalinista. Sabemos que su doctrina, entusiastamente respaldada por Stalin, se convirtió en el ideal y el prototipo normativo de la ciencia soviética. Hubo que esperar hasta la desestalinización para que Lysenko se viera desacreditado. Aparentemente se comprobaron sus errores, pero también sus fraudes y sus crímenes, y quedó claro para toda la comunidad científica soviética y extranjera que se trataba más de un charlatán y de un esbirro del régimen que de un hombre de ciencia. Al menos ésta es la historia oficial, aceptada y consensuada, y si nos atenemos a ella, quizá convenga que nosotros los marxistas nos deslindemos de cualquier lamarckismo de triste memoria y postulemos como principio la compatibilidad entre el marxismo y el darwinismo.

Después de todo, la concepción darwinista de lucha por la vida parece compatible

con la noción marxista-marxiana de lucha de clases, mientras que la idea lamarckiana de adaptación tan sólo parece respaldar un adaptacionismo social correlativo del autoritarismo burocrático estalinista. La actitud de Stalin ante los hombres, en efecto, no difiere mucho de la actitud de Lysenko ante los vegetales. Ambos creen poder modificar las especies al forzar la adaptación de sus ejemplares individuales. Darwin, en cambio, parece coincidir más con Marx y con sus seguidores, como intentaré mostrarlo en el siguiente apartado.

VII. Azar y lucha en Darwin

Existen ya múltiples reflexiones acerca de la relación entre el marxismo y el darwinismo (v.g. Gerratana, 1973; Ball, 1979; Mocek, 2000; Hodgson, 2006). Sin embargo, hasta donde yo sé, hay un punto crucial que no ha sido suficientemente atendido y que deseo abordar aquí de manera un tanto expeditiva. Siento que tengo la capacidad y el derecho de hacerlo, ya que se trata de un punto general de índole más bien filosófica y política, y no de algo demasiado específico y abstruso que debamos dejar en manos de los especialistas en el campo de la biología. Me refiero a la relación estrecha que Marx y Darwin establecen entre el azar y la lucha en el origen de las transformaciones.

Empecemos por la teoría darwinista y recordemos rápidamente su contradicción con respecto a la teoría lamarckiana. Mientras que Lamarck pensaba que un organismo se transformaba con el propósito de adaptarse al medio y luego heredaba su transformación a sus descendientes, Darwin consideraba que el organismo se modificaba por azar, y luego, si la modificación era ventajosa, particularmente poniéndolo en una situación de fuerza en su lucha por la vida, entonces el organismo tenía mayor probabilidad de sobrevivir, tener descendencia y heredar su modificación a sus descendientes.

Darwin pone *lo que sucede por azar* y *la subsecuente lucha por la vida* en donde Lamarck pone *lo que se hace con un propósito* y *la resultante adaptación al ambiente*. Desde luego que la adaptación juega también un rol decisivo en Darwin, ya que las modificaciones más adaptadas serán las favorecidas por la selección natural. Sin embargo, en la teoría darwinista, el individuo no cambia para adaptarse como en la teoría lamarckiana, sino que se transforma por azar y esto hace que se adapte mejor al estar en una situación ventajosa en su lucha por la vida.

El desencadenamiento de todo el proceso evolutivo, la mutación genética individual tal como la concibe Darwin (1860), es una "desviación accidental" (p. 94), una "alteración accidental" (p. 189), una "variación accidental producida por causas desconocidas" (p. 209). El primer paso de la evolución es un accidente, sucede por azar y sin propósito, ocurre porque ocurre, tiene un carácter aleatorio y no obedece a una teleología como la supuesta por Lamarck. En el segundo paso evolutivo, el individuo mutante será favorecido por la selección natural simplemente porque su mutación "accidental" habrá sido "provechosa" (p. 242). El individuo sacará provecho de su mutación, para ser más precisos, al tener éxito en una situación de "lucha por la existencia", disputa por los alimentos, rivalidad por las parejas reproductivas, "batalla tras batalla" contra las otras especies, defensa contra los "enemigos", pugna contra los "competidores", etc. (pp. 60-79). Es en esta situación de lucha, de violencia y de conflicto, en la que se decide si lo azarosamente adquirido habrá de poner al individuo en una posición de fuerza que le permita sobrevivir, reproducirse y trasmitir lo adquirido a la

especie.

Digamos que *la especie tan sólo puede adquirir por la fuerza, por la violenta lucha entre los individuos, aquello que los individuos hayan adquirido por azar*. En otras palabras, la casualidad produce individualmente lo que sólo se hace valer y se impone colectivamente a través de la competencia, la rivalidad, el conflicto, la violencia despiadada que reina en la naturaleza.

Un azar individual y una lucha colectiva están entonces en el origen de la evolución. La transformación evolutiva implica originariamente el azar y la lucha, la indeterminación y la contradicción, la casualidad y la conflictividad, lo aleatorio y lo beligerante, la contingencia y la violencia.

VIII. Lucha en Marx

Al igual que Darwin, Marx también considera el papel del azar y de la lucha en el origen de cualquier transformación. El origen mismo de la transformación de la nada en algo, el origen de todo lo que existe, implica la indeterminación y la contradicción en aquella doctrina epicúrea con la que el joven Marx (1841) parece coincidir en su tesis doctoral. Según esta doctrina del *clinamen*, tal como es expuesta en *De rerum natura*, todo se origina en una "decisión" que está "desligada del destino" (Lucrecio, 255, p. 187) y que hace "luchar en contra" de cualquier "fuerza exterior" y "estorbarla" (275-280, pp. 187-188). Todo proviene, para ser precisos, de la "desviación" contingente de las primeras partículas y de los resultantes "golpes" entre ellas (216-224, p. 185), es decir, en los términos de Marx (1841), de la "repulsión" entre los átomos que se "encontraron" unos a otros al "declinar sin causa", al "desviarse" de su "línea recta", comportándose y existiendo así de modo "carente por sí mismo de causa" (pp. 33-36). Todo empieza, en efecto, cuando el azar hace que los átomos existan y se desvíen hasta colisionar con otros átomos con los que habrán de engarzarse en una especie de lucha primigenia que permitirá su vinculación y su agregación en la composición de las cosas.

Es verdad que el elemento de lucha no está suficientemente elaborado en Lucrecio, que tiene un carácter más connotativo que denotativo, que alegoriza la física y que no puede ser pensado sino como una designación metafórica del encuentro entre los átomos. Pero también es verdad que la noción del encuentro como *encontronazo*, como choque o colisión entre las partículas, parece implicar ya cierta forma elemental de contradicción, e incluso de lucha y de violencia, aunque desde luego no —insistamos— en el plano trascendente de la realidad física, sino en la inmanencia de un discurso, que es lo que nos interesa en Marx lo mismo que en Darwin, así como fue también lo que le interesó a Marx en su comprensión de Epicuro.

El caso es que el joven Marx parece aceptar la noción profundamente paradójica de una colisión en el surgimiento de la consistencia, de una contradicción anterior a la existencia, de una oposición constitutiva de la identidad. En términos aristotélicos, la lucha es aquí la *entelequia*, la realización en acto de la esencia de todo lo que existe. El ser debe luchar para salir de su potencialidad y conquistar cierta realidad. Todo se realiza por la violencia. Esto se hará más claro en las concepciones históricas, políticas y sociales de Marx, en las que todo se origina en la violencia de las tensiones y antagonismos entre fuerzas, clases, intereses e ideologías. Un postulado marxiano fundamental, frecuentemente olvidado por su aparente simplicidad, es que "la guerra se ha desarrollado

antes que la paz" (Marx, 1858, p. 30).

En el mundo humano como en el inhumano, tal como se los representan Marx y sus seguidores consecuentes, el conflicto estará en el origen de todas las cosas y por ende también de todas las transformaciones que hacen aparecer nuevas cosas diferentes de las anteriores. La existencia es precedida por la transformación que es a su vez provocada por una lucha originaria. *Se lucha, luego se existe*. No hay manera de que algo exista sin que se violente de algún modo aquello a lo que se arranca. La violencia es anterior a la existencia. Se existe luchando. En esta dialéctica ontológica marxiana y marxista que invierte la del sentido común, se empieza por luchar, incluso antes de existir y de ser lo que se es, ya que *lo que hay* resulta de una lucha que lo hace cobrar cierta existencia y diferenciarse de lo demás, desgarrarse de lo diferente, volviéndose, al menos por un instante, idéntico a sí mismo. De ahí que Mao Tse-Tung (1939) postule categóricamente que "sin lucha no hay identidad" (p. 129).

Todo lo que existe surge de procesos y transformaciones atravesados por el elemento de lucha. Mao (1939) nos explica también cómo este elemento de lucha "recorre los procesos desde el comienzo hasta el fin y origina la transformación de un proceso en otro; la lucha entre los contrarios es omnipresente, y por lo tanto decimos que es incondicional y absoluta" (p. 128). Es a fuerza de lucha que se hace cualquier historia. La trama histórica se teje con violencia. Conocemos la escandalosa fórmula del *Capital* en la que se define la violencia como "potencia económica" y como "comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas una sociedad nueva" (Marx, 1867, p. 639). Conocemos también la proclamación final del *Manifiesto Comunista* en la que se afirma sin ambages que los objetivos enunciados "tan sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente" (Marx y Engels, 1848, p. 60). Esta concepción de la violencia como herramienta imprescindible y como partera de la historia se ha transmitido a la tradición revolucionaria marxista, especialmente a través de Lenin, quien siempre admitió el "carácter inevitable de la revolución violenta" (Lenin, 1918, p. 287) y tuvo claro que "los grandes problemas en la vida de los pueblos se resuelven solamente por la fuerza" (1905, p. 140).

IX. Azar en Marx

Además del elemento violento y conflictivo, Marx adopta el elemento contingente o azaroso del origen, el cual, como bien sabemos, ha sido enfatizado por el viejo Althusser (1988) en su "materialismo aleatorio" (pp. 30-31). Según este materialismo, el origen de las cosas no puede explicarse por una causa final o inicial. No hay originariamente nada por lo cual o para lo cual deba existir lo que existe. Si los átomos se desvían de su línea recta, si colisionan y componen las cosas, es por un simple azar y por nada más. Cualquier otra explicación tendrá que darse en el ámbito etéreo de las ideas, en el cielo del idealismo, y hará entonces que traicionemos la perspectiva materialista del marxismo.

Un verdadero materialismo, tal como lo ve Althusser a partir de Marx y Epicuro, tendrá que ser aleatorio porque sólo así encontrará el origen de todas las cosas en un acontecimiento material y no en la idea explicativa hipotética de una causa o de una finalidad. Por ejemplo, no es que se luche porque se debe existir, sino que *se lucha, luego se existe*. La existencia no tiene un valor explicativo porque *lo que lucha no lo hace porque tenga en mente existir*. ¿Cómo habría de tener algo en mente si todavía no existe?

Habrá existido retroactivamente por la lucha, pero eso no basta para explicar la lucha por su existencia. Cualquier explicación adquiere aquí un carácter idealista.

Ser materialista es reconocer lo inexplicable, incomprensible, impensable, irreductible a las ideas. En el caso de la violencia, para concebirla de modo materialista, no se le debe pensar a través de un esquema comprensivo-explicativo como el que la integra teleológicamente ya sea en una lucha por la vida o en un parto de la historia. Como veremos, este parto y esta lucha pueden admitirse de un modo materialista como formas de existencia de la violencia, pero esto supone que no intervengan como ideas referidas a las causas o los fines de los efectos violentos que intentamos comprender o explicar.

Cierta violencia puede ser por la vida, porque se está vivo y se lucha por la vida, porque la vida intenta mantenerse o perseverar en el estar vivo, pero todo esto no quiere decir que *la violencia existe para que la vida sea*. La vida no puede bastar para dar sentido a la violencia porque la vida misma no tiene un sentido, lo que no excluye, por cierto, que sea violenta o se valga de cierta violencia. De igual modo, no hay parto de la historia que no sea violento, pero esto no significa necesariamente que *hay violencia para que se haga la historia*. Digamos que el parto de la historia no es el significado intrínseco de la violencia.

Podemos considerar, pues, que la concepción marxiana de la violencia como partera de la historia tiene un carácter idealista heredado presumiblemente de Hegel. Sin embargo, como lo ha mostrado Vittorio Morfino (2006), hay momentos en los que Marx parece liberarse de la dialéctica teleológica hegeliana, como cuando considera que la "disolución" de la estructura feudal hizo que "salieran a la superficie los elementos necesarios para la formación" de la estructura capitalista (Marx, 1867, p. 608). La violencia de las revoluciones burguesas no es aquí *para* la formación de la nueva estructura, sino *por* la disolución de la vieja estructura. Y esta desestructuración *es porque es*, de modo inexplicable, pero también inevitable, como una inevitable tendencia desviante intrínseca de los componentes de cualquier estructura.

En Marx, independientemente de cualquier hipótesis explicativa económica de la agudización de las contradicciones, los elementos estructurales tienden a desviarse, desajustarse, desorganizarse o dislocarse, lo que provoca irremediablemente una violencia revolucionaria que permite a su vez el nacimiento de la nueva sociedad. La desestructuración y la resultante violencia posibilitan así el curso de la historia, pero no suceden por la historia ni para ella. Sencillamente suceden porque suceden, *porque así es*, de manera inexplicable. No es necesario explicar la violencia para justificarla.

X. Dificultad e imposibilidad de la explicación

El reconocimiento de lo que no puede explicarse, como gesto fundacional del materialismo aleatorio, no aparece de un momento al otro en el desarrollo del pensamiento althusseriano. Althusser empieza por apreciar la *dificultad de la explicación* para terminar admitiendo la *imposibilidad de la explicación*. Antes de reconocer lo inexplicable, en efecto, el filósofo marxista francés descubre lo que distingue la dialéctica materialista marxiana-freudiana de la dialéctica idealista hegeliana, esto es, la "sobredeterminación", la "acumulación" de las "determinaciones eficaces" superestructurales o ideológicas, la infinidad de causas que sólo puede aparecer como una

infinidad de azares que resulta ininteligible y que desafía cualquier explicación económica (Althusser, 1965, pp. 87-116). La economía sólo constituye la determinación en última instancia, pero luego llega la sobredeterminación ideológica y todo se complica hasta el punto de resultar incomprensible. ¿Cómo comprender o aprehender el número infinito de factores que intervienen?

Cualquier acontecimiento histórico es demasiado complejo como para poder comprenderse por completo. Esto es algo que sentimos ya de manera muy vívida en algunos análisis históricos de Marx (1852), así como en la confianza de Rosa Luxemburgo (1905) en una espontaneidad prescrita como la mejor actitud ante una trama histórica inextricable, incontrolable, ininteligible, incomprensible. Ante algo tan enmarañado que no puede ni siquiera pensarse, no hay estrategia que valga. Mejor ser espontáneos y dejarlo todo a ese azar que es el nombre de una sobredeterminación tan compleja, tan impenetrable, tan inabarcable, que no puede tornarse consciente. Semejante complejidad inconsciente es una característica esencial del mundo en su materialidad. Lo material es irreductible a lo ideal, al pensamiento, precisamente porque su complejidad, aunque determinante, resulta impensable.

Un materialista sabe que no puede pensar la determinación en su totalidad. Es por esto que sabe también que todo aquello que lo rodea, en cuanto determinado, resulta incomprensible. No hay sujeto capaz de comprender la determinación de la trama histórica. Y si es así, mejor será considerar la historia, no sólo subjetivamente incomprensible, sino también objetivamente inexplicable, ya que *no hay nadie además del ser-humano-que-no-puede-comprenderla*. ¿Quién se la explicaría? ¿Quién la comprendería para explicarla? No hay un ser omnisciente, Dios o Gran Otro, que pueda explicar la historia. Esta historia debe aceptarse entonces como inexplicable.

XI. Marxismo y darwinismo

Hay un elemento inexplicable que suele pasar desapercibido cuando se analiza la forma en que Marx describe el origen de la violencia revolucionaria y de las transformaciones históricas. De igual modo, cuando se lee actualmente a Darwin, suele subestimarse lo que resiste a la explicación en las mutaciones biológicas individuales que se encuentran en el origen mismo de la lucha por la vida y del movimiento evolutivo. Hay aquí, en lo inexplicable, una coincidencia fundamental entre las perspectivas marxista y darwinista. Y además, en ambos casos, como lo hemos visto, el origen inexplicable tan sólo suscita sus efectos en la contradicción, en el conflicto, en la violencia y en la lucha.

Si Marx define la historia como una violenta historia de la lucha de clases, Darwin se representa la evolución como una evolución de la no menos violenta lucha por la vida. Y ambas luchas, de clases y por la vida, presentan similitudes asombrosas. ¿Cómo no sentir aquí la tentación de concebir la lucha de clases como una modalidad específicamente humana de la lucha por la vida?

¿Cómo no ver una lucha por la vida en el funcionamiento y desgarramiento interno de cualquier sociedad? Es lo que tiene en mente Plejánov (1895) cuando nos habla de aquella "lucha por la existencia" por la que se activaría y justificaría la economía (p. 127). Esta idea le permite al marxista ruso considerar en términos más amplios y generales el elemento social beligerante o conflictivo del marxismo, e ir así más allá de la simple "voluntad de vivir" de Kautsky (1909, pp. 41-48). Sin embargo, tanto en Plejánov como

en Kautsky, asistimos a una peligrosa naturalización de lo histórico, la cual, por sí misma, cuando la llevamos hasta sus últimas consecuencias, puede terminar conduciéndonos al evolucionismo social de Herbert Spencer, esta vez no a su orientación básica epistemológica lamarckiana, sino a su reorientación política darwinista, la más estrechamente ligada con su doctrina ultra-liberal.

XII. Lucha por la vida y lucha por la explotación

El razonamiento spenceriano es bien conocido y subyace a muchas justificaciones de la economía liberal y neoliberal. Es nuestra libre "competencia", entendida como "lucha por la vida", la que ha permitido que "se distinga la civilización del salvajismo" (Spencer, 1891, p. 448). Cuando consideramos que nuestra lucha de clases no es más que una manifestación específicamente humana de la violenta lucha por la vida, concluiremos que lo natural es que la lucha sea ganada por la clase dominante, es decir, por la que ha demostrado estar compuesta de los más fuertes. ¿Acaso la fuerza no se evidenciaría en la dominación? Al dominar, la clase dominante ejercería exitosamente su propia fuerza. Este éxito social de los más fuertes nos fortalecería como especie humana. Si es que ayudáramos a los débiles e impidiéramos que los más fuertes les ganaran, los dominaran, los violentaran y explotaran, entonces obstaculizaríamos la evolución e iríamos así contra los designios de la naturaleza y contra el interés colectivo de la humanidad.

Es por la evolución de la humanidad que Spencer justifica su posicionamiento ultra-liberal y anti-socialista. Su "oposición al socialismo", como él mismo lo afirma, "resulta de la creencia de que detendrá el progreso hacia un estado superior y hará que regresemos a un estado inferior" (Spencer, 1891, p. 468). Desde este punto de vista, el socialismo implica regresión, degeneración o involución, y aparece como un involucionismo social que se opone diametralmente al evolucionismo spenceriano.

El problema de la doctrina evolucionista social de Spencer no estriba sólo en la crueldad y el cinismo de sus conclusiones, sino en la falacia naturalista de la que parte su razonamiento. Podemos detectar esta falacia en dos presuposiciones tácitas. En primer lugar, se presupone que la dominación es una capacidad que procede naturalmente de la fuerza intrínseca de los grupos o individuos que dominan, cuando es claro que la clase dominante domina con la fuerza que adquiere artificialmente de aquellos a los que explota. La explotación, como transferencia de fuerza de los explotados hacia los explotadores, implica simultáneamente el debilitamiento de los explotados y el fortalecimiento de los explotadores. Estos últimos, una vez fortalecidos con la fuerza de aquellos a los que han explotado, pueden fácilmente mantener su ventaja en cualquier lucha de clases.

En segundo lugar, se presupone que las clases que se enfrentan son como especies naturales que deben contender unas con otras para sobrevivir. Así como las orcas y las ballenas lucharían por la vida cuando pelean a muerte, las primeras para alimentarse y las segundas para no servir de alimento a las primeras, así también los capitalistas y los obreros se enfrentarían por la vida, los capitalistas para vivir de los obreros y éstos para mantenerse con vida. Según la hipótesis liberal y neoliberal, nuestro mundo humano sería como el mundo animal: reinaría la ley de la selva; todos lucharíamos para sobrevivir; tanto los explotadores como los explotados estarían luchando por su vida. Quizás esto sea verdad, al menos en parte, cuando nos referimos a los explotados que efectivamente

luchan por su vida cuando combaten a quien se las arrebata para explotarla como fuerza de trabajo. Sin embargo, en el caso de los explotadores, tan sólo en circunstancias históricas excepcionales, en situaciones límite, podremos decir que hacen lo que hacen por su propia supervivencia.

Lo normal es que los explotadores no luchen para sobrevivir, sino para conservar sus privilegios, para no dejar de captar sus ganancias, para seguir explotando, para no explotar menos, para mantener la explotación en los mismos niveles o en niveles superiores. Y si el explotador dejara de explotar, no por ello dejaría de vivir. Su vida no está en juego en su explotación. Cuando lucha para explotar, no lucha para vivir. Su lucha no es por la vida.

XIII. Lucha por la vida y lucha por la muerte

Los humanos explotadores no son como las orcas, los tigres y otros animales carnívoros que deben cazar a sus presas para alimentarse y sobrevivir. En el contexto específico de nuestra sociedad, los capitalistas no se arrojan sobre sus víctimas humanas para alimentarse y sobrevivir, sino para enriquecerse, capitalizarse o acumular más capital. Digamos que los capitalistas no luchan por conservar su vida como vida, sino para explotar otra vida como fuerza de trabajo. Por el contrario, como ya Marx nos lo ha mostrado suficientemente, los obreros explotados sí que luchan por conservar la vida como vida cuando luchan contra la explotación de esta vida como fuerza de trabajo.

Aquí debemos entender bien que al ser explotada como fuerza de trabajo, la vida ya no es exactamente lo que solemos entender por *vida*. Ya no es aquello que suponemos perdido cuando nos lamentamos por *no vivir* o por *no sentirnos vivos*. Ya no es la vida poseída y experimentada como tal por el propio sujeto, la vida gozada y sufrida como experiencia pulsional tan plena como inútil, sino que se convierte en ese trabajo útil y predominantemente mecánico, *desvitalizado*, que es el trabajo del capital, es decir, la esencia misma del capital, aquello que le permite ser lo que es, aquello que requiere para poder llegar a realizarse al incrementarse y acumularse. Lo que distingue al capital del simple dinero, en efecto, es que existe al expandirse a través de una vida comprada como una mercancía y así remunerada para ser neutralizada, gastada, consumida, usada, explotada como fuerza de trabajo (Marx, 1858).

La explotación debe apoderarse de la vida para poder transmutarla primero en el trabajo del capital y luego en el capital mismo. Considerando que el capital está muerto y que sólo puede producirse al explotar la vida, podemos aceptar con Marx (1867) que la explotación capitalista, como transmutación de la vida en capital, es *creación de algo muerto a partir de la destrucción de algo vivo*. La explotación capitalista, en definitiva, es *agotamiento de la energía vital*, *consumo de lo vivo*, *muerte de la vida*. Por lo tanto, cuando el capitalista lucha por la explotación y contra el explotado, está luchando por la muerte y contra la vida, por el capital muerto y contra el trabajador vivo.

Es erróneo, pues, considerar que el capitalista lucha por la vida. Su lucha no es por la vida, sino por la muerte. Por consiguiente, si queremos abordarla correctamente, no será en una perspectiva darwinista que sólo considera la lucha por la vida y no una lucha por la muerte como la del capitalista.

La descripción marxiana y marxista del capitalismo requiere una perspectiva teórico-epistemológica en la que sea posible conceptualizar la muerte como aquello por lo que se

lucha, como fin y propósito, como impulsión y motor efectivo. Esta perspectiva no se encuentra en Darwin, pero sí en otro de los *revolucionarios copernicanos* y *maestros de la sospecha*, en Freud (1920), que por esto y por mucho más aparece como complemento indispensable de Marx. El marxismo quizás necesite del evolucionismo de Darwin para explicar y justificar una lucha como la del trabajador, pero tendrá que recurrir al psicoanálisis de Freud para entender y condenar la violencia mortal del capitalista. La necrología freudiana del capital debe agregarse a la biología darwinista de la humanidad ultimada por el capital (Vygotsky y Luria, 1925).

Sólo a través del psicoanálisis puede tenerse una visión global del desgarrador conflicto psicosocial entre el mortífero capitalismo y la vida humana en la sociedad disociada y en la individualidad dividida. Esto permite ir más allá del cuestionamiento que se mantiene aferrado, en su biologicismo, psicologismo e individualismo, a la relación biológica exterior entre un individuo y un orden social concebido como una suerte de medio ambiente. De lo que se trata es de complicar, profundizar y radicalizar la "crítica del orden social", y no, como lo imaginaba Reich (1933), de reemplazarla por la resignación ante la "voluntad biológica de sufrir" (pp. 234-235). La teoría freudiana de la pulsión de muerte no descarta el arma de la crítica, sino que la afila con la explicación de lo hasta entonces inexplicable.

XIV. Lucha entre lo vivo y lo muerto

El capitalismo crea una situación tan sólo explicable en la teoría freudiana, pero inexplicable desde el punto de vista de Darwin y en espera de explicación en la perspectiva de Marx y de sus seguidores. Tal como se concibe en el marxismo, la lucha de clases propia del sistema capitalista sólo es una lucha darwinista por la vida cuando se considera subjetivamente desde el punto de vista del obrero. Tenemos entonces lo que Lacan (1954) describía como el "mito" del "Sr. Darwin": aquella "lucha a muerte" que precede la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, una "relación destructora y mortal" entre las clases, una lucha de los "devorados" contra los "devoradores" (pp. 276-277). Es así como la lucha de clases aparece en el espejo de lo imaginario para la conciencia de clase del obrero. Sin embargo, contemplada objetivamente en su totalidad y sin abstraer sus aspectos real y simbólico, la lucha de clases no sólo es una *lucha por la vida*, sino una lucha entre dos luchas, entre *una lucha por la vida* y *otra lucha por la muerte*, entre la trinchera del obrero y la del capital, entre la resistencia de lo real y el imperio de lo simbólico, entre la fuerza vital del sujeto y la inercia mortal de un "objeto desvitalizado" (p. 278). Por lo tanto, en un sentido aún más profundo, es una lucha entre un ente personal animado y otro ente impersonal e inanimado, entre alguien vivo y algo muerto, pero también entre el trabajador que da la vida y el capital que se la quita, entre una persona vivificadora y una cosa mortífera.

De entrada, cuando el capital se encuentra con el obrero, es una cosa muerta la que se enfrenta contra una persona viva. Desde luego que el capital puede encarnarse y en cierto sentido vivir a través del capitalista (Marx, 1867). Pero el capital no es en sí mismo el capitalista, no es un ser vivo, no es un ser humano, así como tampoco es un animal, una horca o un tigre. El gran error antropológico-filosófico de Spencer y otros liberales y neoliberales consiste en imaginar que la lucha de clases es una lucha entre personas, entre seres humanos, entre seres vivos que luchan por la vida. La lucha no es entre seres vivos,

sino entre, por un lado, los seres vivos, los trabajadores, y, por otro lado, un ser muerto, el capital encarnado por los capitalistas.

A diferencia del obrero, el capital no es un ser vivo, sino un ser muerto. De ahí que Marx (1867) lo describa metafóricamente como un "vampiro" que "no sabe alimentarse más que chupando trabajo vivo" (p. 179). Este vampiro, este ser muerto y no vivo, es paradójicamente la única especie que parece luchar por la vida cuando los capitalistas luchan contra los trabajadores. Lo paradójico del vampiro del capital es que su lucha por la vida es una lucha por la muerte, por neutralizar mortalmente la vida, por apoderarse de la vida para explotarla y así mantener viva su propia existencia muerta. Es para mantener viva su propia muerte que el capital debe luchar contra la humanidad. Si quisiéramos resumir su lucha en tres palabras, invocaríamos la macabra consigna fascista en la Guerra Civil Española: "¡Viva la muerte!".

Digamos que la lucha vampiresca por la vida es una lucha por *mantener viva la muerte*. Es una lucha mortal y no vital, aparentemente más involutiva que evolutiva y por lo tanto incomprensible para el evolucionismo, indescriptible mediante las categorías darwinistas y lamarckianas, quizás porque no se trata de algo natural, sino antinatural, cultural, artificial. El vampiro del capital, en efecto, no es una especie natural, sino un monstruo creado por el hombre.

No hay aquí, en el vampiro del capital, un instinto vital como el que suscita la lucha por la vida y mantiene la vida en todos los rincones de la naturaleza. Lo que hay es eso monstruoso, tan inhumanamente humano, que destruye la vida también ya en todos los rincones de la naturaleza devastada, desnaturalizada, y que el discurso freudiano ha designado con el concepto de *pulsión de muerte* (Freud, 1920). Esta pulsión es aquello en lo que se convierte finalmente nuestra vida, nuestra pulsión vital neutralizada, explotada como fuerza de trabajo en el capitalismo. La explotación capitalista puede conceptualizarse así como el proceso por el que la pulsión vital del obrero, frecuentemente conceptualizada como *instinto vital*, se transmuta en la pulsión de muerte del capital.

Si el capital nos explota, es para matar la misma vida que transforma en su pulsión de muerte, y si el obrero se deja explotar, es por el instinto vital que lo hace querer mantenerse con vida. Lo vivo busca seguir vivo así como lo muerto busca imponer su muerte. La muerte y la vida tienden a lo mismo que son y es por eso que deben luchar entre sí. De este modo, sin recaer en una teleología como la de Hegel, podemos decir con Spinoza (1674) que tanto la muerte como la vida, tanto el capital como el trabajo, sencillamente "se esfuerzan en perseverar en su ser" (III, prop. VI, p. 142).

En un plano ontológico y no teleológico, el trabajador y el vampiro se esfuerzan en perseverar en su ser. Lo vivo lucha lógicamente por su vida como lo muerto lucha lógicamente por su muerte. La diferencia, en definitiva, es entre la gangrena y lo que resiste a la gangrena, entre la violencia de la muerte y la violencia de la vida, la segunda respondiendo a la primera, duplicándola e invirtiéndola, reflejándola, pues la violencia, aun cuando es por la vida, no deja por ello de causar la muerte.

XV. Reino de la violencia

Digamos que la violencia mata incluso cuando se desata por vivir. De ahí que la lucha por la vida, contra la muerte, aparezca también como un reflejo de la correlativa

lucha por la muerte. Quizás éste sea el sentido más general de la idea sartreana de la violencia del colonizado como la del colonizador que se le "regresa", que "reemerge" sobre él como su propio reflejo que "viene desde el fondo del espejo para encontrarlo" (Sartre, 1961, pp. 25-26).

Si debe haber en el espejo una lucha por la vida, es porque hay delante una lucha por la muerte, porque la muerte acecha y hay que luchar a muerte contra ella. Matar o morir es el dilema en cualquier campo de batalla. Como lo nota Serge (1925), una vez que hay una metralleta, "hay que elegir entre estar delante de esta cosa real o estar detrás de ella, entre servirse de la simbólica máquina de matar o servirle de blanco" (p. 106). No hay lugar aquí más que para la violencia. Ocurre lo mismo en el sistema capitalista. El capitalismo, como el colonialismo al que se refiere Fanon (1961), "es violencia y no puede inclinarse más que ante una mayor violencia" (p. 61). El reino del capital es un reino de violencia, de fuerza, ya que "entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza" (p. 71).

Entre la lucha por la muerte y la lucha por la vida, todo se decide en la lucha, en la violencia, en la muerte. Es como si fuera la muerte la que siempre terminara ganando, ya que independientemente del propósito, del contenido, es ella la que impone la forma, el método, las reglas del juego. Y la regla de las reglas es recurrir a la violencia, luchar, matar aun cuando es para vivir. Esta ley de la selva es la que impera en la civilización, al menos en la civilización occidental, en la que ya ni siquiera podría uno decir con seriedad que "la no-violencia es la ley de nuestra especie, como la violencia es la ley de las bestias" (Gandhi, 1920, p. 45). Es en la bestialidad humana, proyectada una y otra vez en las bestias, en la que no sólo *se requiere* matar para vivir, sino que *se debe* matar para vivir, para seguir viviendo, luchando, matando. La muerte es nuestro imperativo y no una simple necesidad. Es nuestro goce de la pulsión y no un medio para satisfacer el instinto. No es medio, sino forma de vida. Es incluso, en cierto sentido, el fin mismo de la vida humana. Tal vez todo esto corrobore la tesis freudiana-lacaniana: "toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte" (Lacan, 1964, p. 329).

Lacan tan sólo podría permitirnos concebir la lucha de clases entre la pulsión de muerte y la de vida, entre la explotación capitalista y la emancipación comunista, como el efecto de una tensión entre la recta mortal y su desviación vital contingente, inexplicable, que termina regresando a la muerte al enfrentarse a muerte contra ella. Sin embargo, como también lo advierte Lacan (1955), la pulsión de muerte sólo nos "devuelve a la muerte" a través de aquella vida, lucha por la vida, que "dibuja una cierta curva" (p. 116). En suma: se vive para morir, pero se muere porque se vive. Y lo que es peor: se lucha por la muerte mientras se lucha por la vida, pero sólo se lucha en la vida, con ella y a costa de ella.

Mientras luchaba por el comunismo, el revolucionario bolchevique de 1917 luchaba ya por lo que terminó de triunfar en 1991, pero no dejaba por ello de ser un comunista. Sencillamente nadie sabe para quién trabaja. Sólo *se habrá sabido* cuando llegue el momento, *après-coup*, *nachräglich*. Nada más absurdo; nada menos teleológico, menos racional, menos idealista. Estamos aquí en el más puro y opaco materialismo. Y aun aquí, las dos pulsiones, la de vida y la de muerte, consiguen diferenciarse gracias a la capacidad asombrosa que tiene la vida, incluso en su agonía, para posponer el momento de la muerte. 1991 tardó 74 años en llegar. Es una buena edad para morir.

XVI. El toro y el torero

La vida no deja de luchar por ella misma y contra la muerte. Esta *lucha de la vida por la vida* tiene una universalidad que la "post-política" intenta pulverizar en "reivindicaciones puntuales", pero la satisfacción de tales reivindicaciones resulta siempre decepcionante, y si esto es así, y si la lucha por la vida insiste y subsiste, es quizás precisamente porque su "dimensión universal" no depende tan sólo, como diría Žižek (2010), de una "universalización metafórica" (pp. 43-44). Más allá de cualquier metáfora, podría tratarse de una lucha ontológica universal, en el universo del sistema simbólico humano de nuestra civilización, entre lo muerto y lo vivo, entre el significante y el sujeto, entre el vampiro del capital y el trabajador vivo, y luego también, de manera derivada, entre las tendencias intrínsecas de lo vivo y de lo muerto: entre la pulsión de muerte y el instinto vital, entre una lucha por la muerte y otra por la vida, entre el proceso del capital y el del trabajo, entre "el símbolo" como "muerte de la cosa" y la "eternización del deseo" que tal muerte "constituye en el sujeto" (Lacan, 1953, p. 317). Es la misma lucha que se libra entre la violencia cultural y la natural, entre el sadismo humano refinado y la furia salvaje de la bestia, entre lo representado simbólicamente por el torero y lo animado realmente en el toro.

Si me refiero a la fiesta brava, es porque me parece que escenifica y dramatiza elocuentemente una de las oposiciones más fundamentales que articulan cualquier lucha de clases. Hay algo revelador en las corridas. Quizás ésta sea la única razón por la que uno podría llegar a oponerse a que las prohíban. Una vez que dejen de existir, puede ser que se nos olvide todo lo que nos descubren de nuestra cultura y del capitalismo.

De algún modo presentimos hoy en día que aquello que nos encoleriza en las bolsas de valores tiene que ver con lo que nos indigna en las plazas de toros. También alcanzamos a vislumbrar cierta identidad común entre la violencia de la fiesta brava y la del Estado capitalista, entre el torero y el esbirro del sistema, entre el rejoneador y el granadero embistiendo a los manifestantes, entre el matador y el sicario del gobierno asesinando a periodistas y estudiantes en México.

El capitalismo, con su brazo armado gubernamental, ha sido más efectivo que el darwinismo en la reconciliación de la humanidad con su animalidad. La destrucción capitalista del mundo nos hace ver las corridas con otros ojos y nos recuerda nuestra propia destrucción bajo el capitalismo. Nos reconocemos en el toro engañado, explotado y aniquilado al igual que nosotros. Como nosotros, más allá de cualquier metáfora, lucha por la vida, contra la muerte, contra la lucha por la muerte, pero al final, confirmándonos el carácter ilusorio de la teleología, es como si tan sólo hubiera luchado por su propia muerte.

No por casualidad, los colectivos que exigen la prohibición de las corridas tienen a menudo una orientación anticapitalista. La oposición a la fiesta brava es también una opción predominante en la nueva izquierda marxista. El ecosocialismo y el marxismo animalista no son fenómenos aislados, sino que forman parte de una larga serie de coincidencias e imbricaciones entre el rojo y el verde, entre el comunismo y el ambientalismo, entre el socialismo y el ecologismo: una serie que condiciona la posibilidad de "dislocación" de lo rojo a lo verde (cf. Stavrakakis, 2000, pp. 111-114) y que no parece consistir sólo en una "articulación" hegemónica de elementos cuya "identidad" es modificada por su articulación (cf. Laclau y Mouffe, 1985, p. 105). Hay

algo fijo estructural, inmodificable, que no es ni coyuntural ni contingente ni puramente metafórico y que permite la inserción de los elementos en la serie. De ahí que la serie, que se origina en Marx y que recorre toda la historia del marxismo, presente coordenadas, perspectivas, continuidades y repeticiones que insisten y que han sido bien reconocidas y estudiadas (Parsons, 1977; Benton, 1996).

XVII. El capitalismo y la naturaleza

El marxismo es también lugar de confluencia entre sensibilidad social y preocupación ambiental. ¿Pero de qué nos preocupamos, nosotros los marxistas, cuando nos preocupa el medio ambiente? ¿Qué significa la naturaleza para quienes tan sólo atisban la historia en el horizonte?

Para los marxistas, al menos fuera de las corrientes naturalistas y humanistas, ha terminado imponiéndose la convicción de que no hay manera de hablar de la naturaleza en el sentido tradicional del término. Hablar de ella supone ya recrearla, cultivarla, pervertirla, ideologizarla. El propio Marx, como ha sido mostrado en la obra clásica de Alfred Schmidt (1962), ya le da un sentido "socio-histórico" a la naturaleza y hace que presuponga una "praxis social" (pp. 11-12). Es en gran parte gracias a Marx, de hecho, que ha llegado a ser "totalmente claro que la naturaleza no es tan natural como parece", empleando los términos de Lacan (1977, p. 7).

Hoy sabemos que no es posible concebir lo natural sin desnaturalizarlo. Pero también sabemos que debemos pensar con urgencia en aquello cuya destrucción pone en peligro las condiciones mismas de cualquier pensamiento. Aunque sea tan sólo un mundo formulado por nuestro discurso, debemos salvarlo para que nuestro discurso pueda seguir siendo articulado. Y la salvación tiene también un carácter discursivo. Esto es así porque las condiciones de producción del discurso forman parte del mismo discurso, o, para decirlo en términos lacanianos, "no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o, de modo más aforístico, no hay Otro del Otro" (Lacan, 1960, p. 293).

Todo está en manos del Otro. La preservación o destrucción del mundo entero dependerá de lo que ocurra en la historia que nos contamos. Esta historia es la que habremos hecho. Su "escenario", el de los hechos que se "interpretan", es también el de las palabras que se "escriben" (Lacan, 1953, p. 259). Son ellas las que le pondrán un punto final a nuestra historia. Ésta puede terminarse en cualquier momento. El desenlace parece estar cerca. Una vez que lo hayamos alcanzado, ya no habrá nada que decir. Se habrá esfumado aquello de lo que ya no sabemos hablar entre nosotros.

La progresiva destrucción capitalista de la vida en el mundo amenaza con volverse total, fatal e irreversible de un momento a otro. Esta destrucción viene a confirmar al menos que el problema de la lucha de clases no era un problema de lucha por la vida, como se creyó a menudo en el pensamiento liberal, sino que era y sigue siendo un problema de lucha entre la vida y la muerte, como siempre lo hemos sabido en el marxismo y como siempre tendríamos que haberlo sabido en el psicoanálisis. Ahora ya no debería cabernos la menor duda de que el triunfo del capital significa ni más ni menos que el triunfo de la muerte sobre los seres humanos y sobre los demás seres vivos.

XVIII. Conclusión: el peligro de lo necesario

Al final, si permitimos que el capitalismo gane la única guerra mundial que merece tal nombre, el mundo entero se convertirá en un enorme cementerio. La guerra cederá su lugar a la paz de los sepulcros. No habrá más que tumbas, y todas abandonadas, como la de Spencer en Highgate, ya que no habrá humanos para visitar ninguna tumba, y las cosas, que habrán triunfado sobre ellos, no podrán moverse por sí mismas.

Quizás el triunfo definitivo de las cosas sobre las personas, del capital sobre el trabajo, de la muerte sobre la vida, sea el fin inevitable al que todo se dirige, el retorno a lo inanimado al que se refería Freud al presentar su concepto de *Tánatos*. Lo tanático-pecuniario habrá sido así la solución final de lo erótico-histórico. Después del breve rodeo motivado por la pulsión de vida, regresaríamos a la caída marcada por la pulsión de muerte. La recta se impondría sobre cualquier desviación. Lo necesario triunfaría sobre lo contingente. Sería un salto del reino de la libertad al reino de la necesidad. Pasaríamos de la regla de la excepción a la regla sin excepción. Escaparíamos del azar y de la lucha. Podríamos prescindir al fin de la dialéctica verdaderamente marxista, la histórica, y del auténtico materialismo, el aleatorio. Saldríamos de la historia para volver a la naturaleza, quizás arrasada, pero no por ello menos natural.

Quizás muy pronto dejemos atrás la exuberancia de lo simbólico para llegar a lo que Baudrillard (1978) llamaba el "desierto de lo real" (pp. 5-6). Entenderemos entonces, en una perspectiva lacaniana, que nuestro sistema capitalista, el más perfecto de los sistemas simbólicos de nuestra civilización, haya podido alcanzar el goce mortal absoluto al que aspiramos al satisfacer totalmente la pulsión de muerte a través de la mortificación de todo lo vivo, la simbolización de todo lo real, la conversión de todas las cosas en símbolos de su ausencia. Ya no quedará ningún testigo para comprobar que la tumba, el primero de los símbolos, fue al final también el último y quizás el único. Si así fuera, entonces nuestro mundo no habrá sido al final sino un gran cementerio de todo aquello que debió destruir para poder existir. ¿Pero habrá sido sólo esto? La cuestión permanece abierta y en suspenso. La responderemos retroactivamente. Quizás muy pronto vaya a saberse una vez más todo lo que *habrá sido* nuestro mundo hasta hoy.

XIX. Referencias

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: La Découverte, 2005.

——, (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. México: FCE, 2005.

Ball, T. (1979). Marx and Darwin: A reconsideration. *Political Theory* 7(4), 469-483.

Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.

Benton, T. (Ed.). (1996). *The greening of Marxism*. Nueva York: Guilford Press.

Darwin, C. (1860). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: Murray.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: La découverte, 2002.

Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras completas XVIII* (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Gandhi, M. (1920). La doctrina de la espada. En *Política de la no violencia* (pp. 43-48). Madrid: Diario Público, 2010.

Gerratana, V. (1973). Marx and Darwin. *New Left Review* 82, 60-82.

Hodgson, G. M. (2006). *Economics in the Shadows of Darwin and Marx*. Cheltenham: Edward Elgar.

Kautsky, K. (1909). *El camino del poder*. México: Grijalbo, 1968.

Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. En *Écrits I* (pp. 235-321). París: Seuil, 1999.

——, (1954). *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. París: Seuil, 1998.

——, (1955). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*.

París: Seuil, 2001.
——, (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En *Écrits II* (pp. 273-308). París: Seuil, 1999.
——, (1964). Position de l'inconscient. En *Écrits II* (pp. 309-330). París: Seuil, 1999.
——, (1977). *Le séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*. Version rue CB. 17 mai 1977. Recuperado el 2 de septiembre 2015 de *http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/24-INSU/INSU17051977.htm*
LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 2001.
LAMARCK, J. B. (1809). *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*. *Livre I*. París: Dentu.
LENIN, V. (1905). Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática. En *Obras escogidas* (pp. 45-147). Moscú: Progreso, 1974.
——, (1918). El Estado y la revolución. En *Obras escogidas* (pp. 272-365). Moscú: Progreso, 1974.
LUCRECIO. *La naturaleza*. Madrid: Gredos, 2003.
LUXEMBURGO, R. (1905). Huelga de masas, partido y sindicatos. En *Obras escogidas* (pp. 45-80). Madrid: Ayuso, 1978.
MARX, K. (1841). Tesis Doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. En *Escritos de juventud* (pp. 5-70). México: FCE, 1987.
——, (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
——, (1852). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza, 2003.
——, (1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Tomo 1*. México: Siglo XXI, 2009.
——, (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
MARX, K. y ENGELS, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso, 1990.
MAO TSE-TUNG, M. (1939). Sobre la contradicción. En Textos escogidos de Mao Tse-Tung (pp. 87-137). Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
MOCEK, R. (2000). *Socialismo revolucionario y darwinismo social*. Madrid: Akal.
MORFINO, V. (2006). La sintaxis de la violencia en Hegel y Marx. *Youkali 1*. Recuperado el 3 de septiembre de 2015 de *http://www.youkali.net/Morfino-Sintaxis.pdf*
PARSONS, H. L. (Ed.). (1977). Marx and Engels on ecology. Westport, CT: Greenwood Press.
PLEJÁNOV, G. V. (1895). Ensayo sobre la concepción monista de la historia. En Obras Escogidas, tomo I (pp. 9-276). Buenos Aires: Quetzal, 1964.
REICH, W. (1933). *Análisis del carácter*. Barcelona: Paidós, 2005.
SARTRE, J. P. (1961). Préface à l'édition de 1961. En *Les damnés de la terre* (pp. 17-36). París: La découverte, 2002.
SCHMIDT, A. (1962). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
SERGE, V. (1925). Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión. México: Era, 1973.
SPENCER, H. (1857). Progress: Its Law and Cause. En *Essays: Scientific, Political & Speculative I* (pp. 8-62). Londres: Williams and Norgate, 1891.
——, (1886). The Factors of Organic Evolution. En *Essays: Scientific, Political & Speculative I* (pp. 389-466). Londres: Williams and Norgate, 1891.
——, (1891). From Freedom to Bondage. En *Essays: Scientific, Political & Speculative III* (pp. 445-470). Londres: Williams and Norgate, 1891.
SPINOZA, B. (1674). *Éthique*. París: GF-Flammarion, 1965.
STAVRAKAKIS, Y. (2000). On the emergence of Green ideology: the dislocation factor in Green politics. En D. Howarth, A. J. Norval y Y. Stavrakakis (eds.), *Discourse theory and political analysis* (pp. 100-118). Manchester: Manchester University Press.
VYGOTSKY, L. S., y LURIA, A. R. (1925). Introduction to the Russian translation of Freud's Beyond the Pleasure Principle. En R. Van der Veer & J. Valsiner (Eds.), *The Vygotsky reader* (pp. 10-18). Oxford: Blackwell, 1994.
ŽIŽEK, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Diario Público.

Las muertas vivientes

Bhavya Chitranshi, Anup Dhar

> Nadie *creyó* mi historia y nadie *entendió* mi dolor. No tuve más remedio que guardarme mi *tristeza*. No podía compartirla con nadie, así que no la compartí con nadie… Pero ahora comparto mis sentimientos con mis *Sanghas* en el *Sanghathan* porque creen lo que digo y [tal vez] entienden mi dolor…
>
> Rupayi Pedenti, integrante de *Eka Nari Sanghathan*, Emaliguda.

Este capítulo se basa en un proyecto de "investigación-acción"[1] sobre la "transformación"[2] como objeto de investigación en el contexto de la formación y movilización de un colectivo formado por cuarenta mujeres solteras[3] (*Eka Nari Sanghathan*) en Emaliguda, una aldea tribal[4] remota en el distrito Rayagada de Odisha, en India.[5] La experiencia de ser soltera, la condición de soltería entre las mujeres en sociedades tribales rurales y forestales, así como el proceso de la articulación pública de la otredad, llevó al surgimiento de un colectivo en el que las mujeres que han sido abandonadas por su familias, que no se han casado, que han enviudado o cuyos maridos están gravemente enfermos, se han unido con el objetivo de preparar el camino del Sanghathan, identificar su aspiración al bienestar, forjar su propio discurso de empoderamiento y hacerse cargo de un posible futuro común más allá de las agendas de desarrollo ya dictadas y establecidas. Este capítulo abordará este movimiento Sanghathan —movimiento de la soltería para convertirse en ser-en-común emergente y contingente— que se basa, por un lado, en una ética política del pluralismo, y, por otro lado, en un establecimiento im-posible de relaciones de amor y de amistad.

I. Las muertas en vida

El presente capítulo incursionará en el mundo de las muertas vivientes [*living dead*] de Emaliguda. Se revisarán historias de mujeres tribales solteras en esta aldea, historias de *muertas enterradas en la vida* y del *hilo de lo que está vivo en la muerte*.[6] Se trata de vidas a las que se les ha impuesto la muerte, a las que se les ha silenciado por experiencias profundas y prolongadas de dolor, otredad y violencia, una violencia no forzosamente manifiesta o coercitiva, sino sutil y encubierta, aunque ubicua en tanto que violencia del capital, de la acumulación primitiva, del desplazamiento-dislocación, de la falta de tierra, del *ser-mujer*, de ser un objeto sexuado, una *mujer-soltera* en una cultura patriarcal y en gran medida polígama, un ser-tribal, *otro faltante* de lo que ha llegado a conocerse en el hemisferio sur como "desarrollo inclusivo"[7] —otro ante la posibilidad de su asimilación como "víctima"[8] en el mundo de la élite o ante el peligro de su aniquilación absoluta, ante su inclusión en las estructuras del Imperio-Nación-Estado que

a su vez conducen a una "ruptura de la forma de la vida misma…, pérdida de sentido de posibilidad de la cultura" debido fundamentalmente a la "pérdida de conceptos fundamentales" (Lear, 2008, pp. 83, 123). Habrá que lidiar, pues, con la falta de perspectiva en tres registros mutuamente constitutivos: el ser-tribal, el ser-mujer y el ser-soltera, articulados en un nudo borromeo, en lo que Barthes (1977) llama una "figura" singular, entendiéndola como un "fragmento de discurso" que se "perfila como un signo" y "debajo del cual subyace una frase frecuentemente desconocida (¿inconsciente?)" (pp. 3-5).

El presente capítulo también intenta examinar, mostrar vívidamente y tal vez documentar, aunque sea provisionalmente, *la vida en la muerte*. Esta vida se entenderá en dos sentidos: (i) la reminiscencia resistente de lo que todavía está viviendo en los muertos y (ii) el proceso de vivir incluso en la muerte a través de la vida del *Adivasi Eka Nari Sanghathan*, el *Sanghathan* como aquello que permite superar al menos la soledad, aunque tal vez no la soltería, en el mundo ampliamente muerto de la mujer soltera tribal. *Eka Nari Sanghathan* ha sido un intento de "recuperar" (en lo que Lear llama *pérdida de conceptos*) conceptualizaciones de la pérdida y de los perdidos a fin de alcanzar la constelación de lenguaje, lógica, *ethos* y ser de quienes no se encuentran ni hablando ni viviendo en el llamado *mundo desarrollado*. Por último, en este esfuerzo, exploraremos las condiciones de posibilidad tanto de esta vida en la muerte como de la recuperación de su concepto perdido y del concepto de la pérdida. ¿Hasta dónde podemos llegar en este sentido? ¿Qué tanto podemos recuperar? ¿Podemos *ver* a los muertos?[9] ¿Podemos revivirlos? ¿Los vivos en la muerte pueden hablar por los muertos?

II. Ser-tribal

Las historias de las que nos ocupamos han sido recogidas en un momento en que la mayoría de las aproximadamente 250 tribus de la India:

> se enfrentan con una India nueva [y renaciente] que desea confinarlas a la historia [como artefactos de museo], desocupando espacio para formas de desarrollo más espectaculares [centradas en el capital]… Llevadas a la indigencia, marginadas y desposeídas de los últimos vestigios de dignidad por la India moderna, las tribus [como el Otro o el doble necesario de una 'India eterna-védica-hindú'] se han convertido en blanco de dos desplazamientos (Nandy, 2013, pp. x-xi).

Los dos desplazamientos a los que se refiere Nandy son: (a) el "desplazamiento territorial" y la "dislocación cotidiana" a partir de formas tradicionales de hábitat (ver Chakrabarti y Dhar, 2009), y (b) el desplazamiento psicoanalítico marcado por la "nueva carga marrón del hombre" y una ecuación neo-orientalista: "la India tribal de hoy es lo que fuimos ayer y su futuro no es otra cosa que lo que somos hoy" (Nandy, 2013, p. xi).

La nueva India, la emergente, desprecia lo tribal. Este desprecio está dirigido curiosamente hacia el propio pasado que desea negarse. En el mejor de los casos, la nueva India siente un poco de piedad hacia las tribus, piedad hacia una insignificante figura tercermundista de "falta": figura en su viaje final hacia el olvido, figura cuyo epitafio está ya siempre escrito, figura que aquí hemos asociado a los *muertos vivientes*.

Nandy (2013) caracteriza la nueva India como un "régimen de narcisismo", y considera que tal régimen se construye, "no sólo en la psicopatología individual, como creía Christopher Lasch a finales de 1970, sino también en realidades culturales y políticas" (p. ix). El régimen de narcisismo, para Nandy (2013), está marcado, por un lado, por el egocentrismo extremo y por el egoísmo hiper-erotizado, y, por otro lado, por

"la duda paralizadora de sí mismo y el sentimiento de inferioridad" (p. xii). Esta duda y este sentimiento serían proyectados actualmente hacia la tribu. Al interiorizar la marca de lo que se proyecta sobre ellos, los seres tribales aparecen primero como "enfermos terminales" y finalmente como *muertos vivientes*. Y además pueden ser mujeres. ¿Pero qué significa ser mujer en tal crisis cultural y en tal devastación de las que no parece haber escapatoria posible (como si una especie de "inevitabilidad histórica" de la desaparición progresiva se hubiera tatuado en las partes malas que se han desprendido de la India que mantiene su confianza en sí misma)?

III. Ser-Mujer

Arnalu Miniaka (Aiya) es una mujer de 45 años que vive sola en una pequeña casa construida por ella misma. Aiya tenía 10 años cuando empezó a trabajar fuera de casa. Dado que debía compartir la responsabilidad en el trabajo, sus padres nunca le permitieron ir a la escuela. También la obligaron a casarse a los 15 años con un hombre mucho mayor de edad. Su marido, alcohólico, abusaba de ella verbal, física y sexualmente. En un principio, cuando no entendía todo lo que le ocurría, le fue muy difícil hacer frente a tanta violencia. Cada vez que su marido la violaba, ella sentía un gran dolor que se prolongaba durante mucho tiempo. Incluso antes de que pudiera llegar a recuperarse del dolor físico, tenía que soportar nuevos abusos sexuales por parte de su esposo. A veces, cuando intentaba detener a su agresor, era golpeada con la mayor fuerza. Incluso ahora, después de casi treinta años de separación de su marido, las cicatrices del matrimonio violento continúan atormentándola. Su visión quedó afectada para siempre después de que su marido la golpeara en la cabeza con un tronco ardiente.

Tras un año de matrimonio, Aiya se embarazó de su primer hijo que murió poco después del nacimiento, pero a los seis meses estaba embarazada de nuevo. Fue en ese tiempo cuando consiguió separarse de su esposo, como ella misma lo narra: "Una noche, mientras dormía, mi marido llegó a casa totalmente borracho. Estaba asustada y no quise levantarme. Él fue a buscar un gran cuchillo en la cocina y trató de cortarme el cuello. Al día siguiente me fui de su casa. Volví a la casa de mis padres".

Su segundo hijo nació, pero muy pronto, cuando tenía tan sólo unos pocos meses de edad, su marido se lo quitó. Los padres de Aiya, además, no aceptaron la separación y la obligaron una y otra vez a volver con su marido. Pero Aiya estaba decidida a *no volver* (esta decisión de *no volver* es una posición femenina política importante en una cultura tribal acentuadamente patriarcal). Aiya empezó a trabajar como obrera asalariada en una fábrica. Siete años después se enamoró de otro hombre en su lugar de trabajo y decidió volver a casarse. Este segundo matrimonio duró nueve meses. Según Aiya, sus suegros no estaban contentos con este matrimonio y drogaron a su marido con un tipo de medicamento, llamado "*Mohini*", que "desactiva los sentidos de una persona y corrompe su comportamiento". El caso es que su nuevo marido también se volvió violento y la corrió de su casa. Una noche impidió a Aiya entrar a casa; ella lloró toda la noche, esperando que la puerta se abriera, pero nadie le abrió. En la mañana decidió volver a casa de sus padres.

Cuando Aiya volvió a Emaliguda, su hermano, que vivía con sus padres, se negó a apoyarla. Tras la muerte del padre, el hermano no sólo la abandonó a ella, sino también a su madre y a su hermana mayor soltera. Aiya empezó una "nueva vida" con su madre y su

hermana; una especie de continuo mujer-mujer [*woman-woman continuum*]. Su madre y su hermana trabajaban como asalariadas en las granjas de otras personas, mientras que ella trabajaba en una fábrica. Incluso después de que su madre murió, Aiya y su hermana carecieron del apoyo de su hermano. Unos años después, la hermana mayor de Aiya también falleció. Desde entonces Aiya ha estado viviendo sola en Emaliguda, en la pequeña casa que ella misma se construyó.

Algún tiempo después de la muerte de su hermana, Aiya dejó el trabajo en la fábrica y empezó a cultivar una pequeña parcela de tierra gubernamental "invadida" (la falta de tierra sigue siendo un problema importante entre las mujeres solteras tribales en Emaliguda). Lo que ella produce en esa tierra es actualmente lo que la sostiene durante todo el año. Las incesantes luchas han hecho que Aiya sea bastante independiente, pero no por ello deja de sentir soledad e inseguridad ante el futuro. Hay días en que duerme con el estómago vacío, en que está demasiado cansada o enferma y no puede cocinar o trabajar en el campo. No tiene a nadie para compartir su dolor. Algunas noches, dice, se gastan en llanto al recordar a su hermana y a su madre.

IV. Ser-soltera

Lachchi *didi* es una viuda de 70 años que sale de la aldea a las seis de la mañana en busca de trabajo. Se casó en el mismo pueblo. Su marido falleció hace siete años, dejándole dos hijos y una hija. Antes de la muerte de su marido, ella vivía con su hijo más joven, pero luego el hijo la abandonó. Ninguno de sus hijos quiere cuidarla ahora. Su marido poseía dos acres de tierra que los dos hijos varones se han repartido en partes iguales, no dejándole nada a ella para sobrevivir.

Lachchi vivió sola durante cinco años y se las arregló para asegurar su supervivencia con un poco de apoyo de su sobrina Manika didi. Sin embargo, desde hace dos años, Lachchi ha estado viviendo con Manika y su familia, ya que la casa que se había construido se vino abajo debido a las malas condiciones meteorológicas. Lachchi ahora trabaja con Manika en su tierra. También va a trabajar en las tierras de otras personas como trabajadora agrícola asalariada. Le da todo su salario diario a su sobrina tanto para la compra de artículos para el hogar como también para el ahorro en el grupo de autoayuda (SHG).

Lachchi se explica:

> Mi sobrina me cuida y yo le doy todo el dinero a ella. ¿Qué voy a hacer con el dinero? No lo necesito. Manika me cuida y eso es todo lo que necesito. Es suficiente para mí. Me siento mucho mejor en su casa. En la casa de mi hijo siempre había peleas. Mi nuera me agredía. *Aquí soy libre. Trabajo, como, duermo*.

Como puede apreciarse en las palabras de Lachchi, las preocupaciones de las mujeres solteras de Emaliguda no giran tan sólo en torno al problema de la falta de tierra, sino también en torno al tema de falta de comida y vivienda. ¿Cómo disponer de medios de vida? ¿Cómo asegurarse un techo? ¿Cómo conseguir jabón y un par de zapatillas? Éstas son cuestiones cotidianas que se plantean para las mujeres tribales individuales. Una de ellas, Trunji didi, nos dice en voz baja y con lágrimas en los ojos:

> Creo que desde hace 7 u 8 años no me he comprado nada por mí misma. Cuando mi hermano o mi cuñada piensan que debo tener algo, me lo consiguen, pero sólo me dan lo que juzgan que es necesario. *No tengo nada que decir y no se me permite pedir nada*. Lo que visto es lo que mi madre consigue de sus hermanos. No me lavo con jabón desde hace mucho tiempo. Ni siquiera tengo un par de zapatillas.

La narrativa de pobreza esconde una sub-narrativa de falta de voz y de elección. Pero quizás lo más importante sea que Trunji didi no puede hacerle al Otro ninguna demanda sobre el mundo. Es como si ella estuviera aisladamente soltera, absolutamente soltera, sufriendo una soltería que desafía cualquier experiencia normal de soledad.[10]

Con respecto a la experiencia radical de soledad, otra soltera, Male didi, comenta lo siguiente:

> Es triste cuando una debe regresar a una casa vacía. Una se siente muy sola cuando vive sola y vuelve a una casa en la que no hay nadie esperando y con quien hablar. Basta que haya dos personas que vivan juntas para que ya no se necesite cerrar la casa. Pero volver a casa, abrir la cerradura y entrar en una casa oscura es como entrar en el abismo de la soledad.

La existencia de una mujer soltera tribal oscila entre la humillación y la impotencia.[11] También es posible decir que transcurre entre la tristeza y el silencio, entre el dolor y la perseverancia. Podemos concluir, en suma, que se trata de una vida invivible y de una muerte diferida. Es quizás por esto que la muerte, una vez que llega, puede resultar esclarecedora, como se aprecia en el siguiente relato en tercera persona:

> Gundayi didi vivía con su hermano y su familia. Se sintió bien durante mucho tiempo, aunque nadie en la familia cuidara de ella o la llevara al médico. Al final llegó el día en que murió. Después de su cremación, sus hermanos le quitaron todo el oro que tenía. Éste es nuestro lugar ante los ojos de las personas con las que vivimos. No podemos depender de nadie. La gente nos dejará morir. No hay garantía de que seamos atendidas por aquellos a quienes hemos cuidado toda nuestra vida.

También hay relatos acerca de mujeres que murieron solas como consecuencia del hambre aguda, enfermedades curables o falta de vivienda. A menudo sus cadáveres se encuentran en la selva, en donde tal vez habían ido en busca de alimentos. Ocurre a veces que se les arranque el oro y que luego se les abandone y nadie reclame sus cuerpos. Esta imagen representa una forma extrema de crueldad realizada no sólo sobre las mujeres solteras, sino incluso hacia sus cuerpos ya muertos. Apreciamos aquí la permanencia de la situación de brutalidad, crueldad y violencia, vivida cotidianamente por una mujer soltera. La situación es tan permanente que sigue acosándola en su muerte e incluso después.

V. De la soltería a la autonomía

En el marco de nuestro proyecto de investigación-acción, una vez que nuestras exploraciones de las narrativas de las mujeres tribales cobraron impulso, hubo en el grupo un movimiento simultáneo desde la comprensión de la soltería [*singlehood*] como ausencia de marido, como identidad y condición o posición en la sociedad, hacia la representación de la autonomía [*singleness*] como una experiencia cotidiana vivida, como la experiencia de sentirse solo, pero también como una opción de estar solo.[12] El movimiento de la soltería a la autonomía puso en un primer plano las negociaciones y las batallas cotidianas de las mujeres tribales. Esto las llevó a compartir sus diversas formas de lucha, sus distintas estrategias de afrontamiento, sus fortalezas internas que las han sostenido y sus posibilidades de resistencia que les han permitido vivir, aunque sea un poco, en medio de la falta de vida.

Hay que decir que aquello a lo que se enfrentan las mujeres solteras tribales que optan por la autonomía es un abanico de formas de discriminación, opresión, explotación y violencia, perpetuadas por el mundo hetero-patriarcal, que van desde el total "ostracismo social" hasta el simple sometimiento a tabúes, restricciones y controles. Entre los fines que se persiguen, están los de hacer vulnerables económicamente a las mujeres y

privarlas de sus derechos sobre los alimentos, los salarios y la propiedad de la familia y de la tierra, además de invisibilizarlas, manteniendo sus problemas y sus preocupaciones fuera del dominio del discurso político y de desarrollo.

Aunque invisibilizada, la mujer soltera tribal no deja de expresarse, pero entonces tropieza con una situación bien descrita por Rupayi Pedenti: "Nadie creyó mi historia y nadie entendió mi dolor. No tuve más remedio que guardarme mi tristeza. No podía compartirla con nadie, así que no la compartí con nadie".

Es verdad que las mujeres solteras tribales, aun invisibilizadas, son consideradas víctimas tercermundistas que necesitan el apoyo del Estado y la benevolencia del Banco Mundial. Pero el tercermundismo en el que se inserta la condición de víctima de la mujer soltera tribal es, por así decir, en términos derridianos, "una cierta organización de los lugares [*lieux*] diseñada para engañar", y que se constituye como una "cripta" que "oculta o acoge" (Derrida, 1976, p. xxxvi).[13] La presentación de estas partes del Sur como carentes, en efecto, *acoge* y *oculta* la narrativa y el dolor de la mujer soltera tribal. Lo que está en juego aquí es "lo que se lleva a cabo en secreto, o toma un lugar secreto, con el fin de mantenerse a salvo en algún lugar" (p. xiv). ¿Pero qué está a salvo? ¿Qué se mantiene en un lugar seguro? ¿Y por qué y por quién? Para llegar a responder estas preguntas, debemos antes abordar la noción de *criptónimo*:

> La palabra clave, sin duda indecible y desconocida por el momento, debería ser polisémica, expresar múltiples significados a través de una sola estructura fonética. Uno de ellos permanecería encubierto, pero otro u otros, ahora equivalentes, se expresarían a través de estructuras fonéticas distintas, es decir, a través de sinónimos… Los llamaremos *criptónimos* (palabras que esconden) por su alusión a un significado extraño o arcaico… Ciertas palabras sufrieron una exclusión extraordinaria y esta misma exclusión parecía conferirles un poder verdaderamente mágico… porque una palabra dada era indecible, lo que hizo que debieran introducirse sinónimos incluso para sus significados laterales, y que los sinónimos intervinieran como sustitutos. Es así como se convirtieron en *criptónimos*, aparentemente sin relación fonética o semántica con la *palabra prohibida* [o el *tabú*] (Abraham y Torok, 1976, pp. 18-19).

Ante la invocación a la cripta y a la criptonimia, una duda insistente empieza a tomar forma. ¿Y si la noción de "desarrollo" fuera en sí misma un criptónimo (una palabra ocultadora)? ¿Y si escondiera una palabra clave [*key word*], sin duda indecible y desconocida por el momento? ¿Y si nos extraviara? ¿Y si disimulara lo enunciado por la mujer soltera tribal?

Hay que preguntarse si algunas palabras sufren una exclusión extraordinaria en el mundo de la mujer soltera tribal. ¿Acaso hay palabras que esta mujer no puede expresar, palabras indecibles no en sí mismas, sino para la imaginación capitalocéntrica, orientalista y androcéntrica del desarrollo (ver Chakrabarti y Dhar, 2009)? ¿Acaso el desarrollo, como un significante sustituto, como un criptónimo prohibido, como un tabú, excluye algo en el mundo de la mujer soltera tribal (ver Abraham y Torok, 1976, pp. 18-19)? La cripta del desarrollo sería entonces una "lápida de lo ilícito".

La mujer soltera tribal tiene dos caras: una de ellas es ilícita; es ilícita en el discurso dominante del desarrollo. Esta imagen ilícita es disimulada por una imagen apropiada: la imagen tercermundista de la mujer soltera tribal, que es la imagen de *la viuda*, una imagen tatuada en el discurso de la condición de víctima (el que pone de relieve la viudez como soltería, lo que ensombrece/invisibiliza/mata la experiencia misma de la soltería). Más allá de la imagen apropiada, está la otra imagen, la inapropiada, la ilícita, la prohibida: la imagen tabú de la mujer soltera tribal, que es la imagen de la soltería como autonomía [*singleness*].

Es como si una imagen particular del compuesto "mujer soltera tribal" —la imagen de la viuda— no fuera un tabú para el desarrollo. Se trata de la viuda como víctima. Basta con darle una pensión (de unos 4-5 dólares por mes, ¡por mes!). ¿El tabú será entonces la imagen de la soltera como *no-casada* [*unmarried*]? ¿Lo que debe ocultarse es la imagen de la mujer *abandonada* en la que vemos coincidir los sufrimientos de la poligamia y de varios vectores de la violencia estructural en contextos tribales? ¿Y acaso nos acercaremos a eso que Derrida llama "palabra clave", y que un lacaniano se representaría como un significante objeto de forclusión [*Verwerfung*], a través de una "elaboración progresiva" del "diccionario personal" de la mujer soltera tribal (como el *Verbario del hombre de los lobos* en Abraham y Torok), el catálogo de "jeroglíficos descifrados" y la investigación *anasémica* (sobre símbolos estudiados como un idioma desconocido que le exige al arqueólogo "restablecer un circuito funcional que implica múltiples sujetos teleológicos")?

VI. Cripta

Derrida (1976) invoca el concepto-metáfora de *cripta* para designar también "un arreglo topográfico para mantener (ocultar-conservar) a los *muertos vivientes*" (p. xxxvi). Para Derrida, el lugar secreto es también un "sepulcro", un "lugar de ningún lugar", y su habitante es un muerto viviente, una entidad muerta, semánticamente muerta, como si no pudiera insertarse en la cadena sintáctica, en la cadena de significantes, o como si fuera una "palabra enterrada viva", una "palabra difunta", una "palabra desprovista de función comunicativa" (p. xxxv).

¿Podemos considerar que la mujer soltera tribal es la muerta viviente del Estado Nación de la India como régimen de narcisismo, de imaginación desarrollista, premisa de la acumulación primitiva y de la posterior acumulación del capital? ¿Acaso el desarrollo inclusivo de la cripta —el *topógrafo delirante*— puede mantener (ocultar-conservar) a estas *muertas vivientes*? ¿O acaso quienes vivían han muerto bajo el efecto de la tercer-mundialización de la experiencia vivida por las mujeres solteras tribales? ¿Se les ha matado semánticamente aun cuando siguen biológicamente vivas? Al no poder insertarse en la cadena sintáctica de cambio del Estado-Nación-Imperial, han muerto por estar en esa condición que Spivak llama "subalterno de género".

¿Qué mujer soltera tribal es entonces la muerta viviente? No es la viuda, sino la soltera. La viuda, por el contrario, ocupa su lugar en primer plano. La figura de la viuda —la víctima tercermundista— es aquello en torno a lo cual gira obsesivamente el desarrollismo. Por el contrario, la soltera, en términos lacanianos, está forcluida. La que está en la puerta, en el umbral de la conciencia de la soltería, está forcluida. La forclusión afecta, pues, a la soltería, que es aquí, recordemos, una experiencia de *falta de vida*, pero también de *vida incluso en la falta de vida*. La siguiente sección buscará dar sentido a esta vida en la muerte o en la oscuridad.

VII. Volverse del interior al exterior

En el marco de nuestro proyecto de investigación-acción, el análisis colectivo de la soltería no sólo generó una tristeza compartida, sino que llevó a la construcción de la furia. Lo primero fue la necesidad de permanecer unidas por una misma y por las demás,

una necesidad basada en la conciencia de que "puedo ser soltera, pero no estoy sola", y de que "mi experiencia de la opresión, de ser una mujer soltera, no me pertenece tan sólo a mí, sino que es una experiencia compartida por muchas otras". Fue también por esta conciencia que se necesitó levantar la voz colectiva y del colectivo, poner en un primer plano un mundo hasta entonces excluido, evidenciar la condición de soltería y los problemas que implica, y visibilizar a las hasta entonces invisibles mujeres solteras tribales, particularmente en el sector del desarrollo y en la praxis política.

El proceso recién mencionado ayudó al nacimiento de una nueva posición de sujeto de las mujeres solteras tribales. Empezaron a tomar conciencia de su potencial político y previeron una transformación que les haría encargarse de grandes cambios en lugar de seguir siendo meros beneficiarios o víctimas. Esto marcó el inicio de la constitución de las mujeres solteras tribales de Emaliguda como agentes contingentes-emergentes de transformación. En lo que se refiere al Sanghathan que habían formado, empezó a concebirse como un ser-en-común contingente-emergente caracterizado por su horizontalidad (sin jerarquía vertical) y por su aceptación de la diferencia, la contradicción y el antagonismo.

Un sentido de pertenencia, de ética y de responsabilidad, en nombre de todas las integrantes del colectivo, surgió como una característica importante del Sanghathan. Este sentido, a su vez, amplió su camino a través de las redes de mujeres y de vidas entrelazadas. Fue así como preocupaciones hasta entonces privadas, enterradas e inmovilizadas en la esfera doméstica, se animaron al abrirse hacia el espacio público.

VIII. La vida en las muertas

El testimonio de una integrante del Sanghathan resulta revelador: "ahora comparto mis sentimientos con mis *sanghas*[14] porque creen lo que digo y [tal vez] entienden mi dolor". Vislumbramos aquí un sentimiento colectivo que nos remite a una vida en la muerte, una vitalidad en el mundo de los muertos, que implica a su vez una suerte de *vitalismo*[15] que es también el tema del presente capítulo (véase Wolfe y Wong, 2014). Este vitalismo resulta irreductible, por un lado, a la política guerrillera maoísta en contextos tribales de la India, y, por otro lado, tanto al feminismo indio subordinado al Estado como al sector de desarrollo dependiente del activismo financiado, tanto al narcisismo de la India central y emergente como al régimen de la desesperación en los remansos tribales (ver Nandy, 2013).

Lo que aquí nos interesa es la doble naturaleza de las historias de las mujeres solteras en una aldea remota de la India: historias que no se creen, que no se entienden, que se guardan entonces para una misma, que no se comparten. De ahí el silencio prolongado: un silencio que se presenta, por un lado, como el *dolor del silencio*, pero también, por otro lado, en la forja del Sanghathan —de la (in)acción colectiva de las mujeres—, como *resistencia silenciosa* o como *resistencia del silencio*. La muerte o esterilidad [*deadness*] de la lengua en la vida termina dando lugar, de un modo un tanto paradójico, a un lenguaje colectivo de vida. Mami didi —una de las integrantes más activas de la Sanghathan— afirma: "Nuestra felicidad es nuestra y nuestra tristeza también es sólo nuestra. No debemos preocuparnos por mantener a un marido satisfecho y feliz. Podemos ganar nuestro propio dinero y a veces incluso gastarlo para nosotras mismas, lo que es muy difícil para una mujer casada (en nuestro contexto)".

Al decir que la felicidad y la tristeza son suyas, Mami didi ha desplazado la cuestión desde el dilema de *si uno está feliz o triste* hasta *el sujeto* del estado afectivo de felicidad o de tristeza. Parece que las mujeres solteras pueden llegar a sentir que son comparativamente más libres y que pueden planificar su vida por su cuenta, incluso cuando sufren ciertas restricciones y formas de control. Incluso escuchamos a mujeres solteras separadas que sugirieron que no les gustaría volver a casarse porque no querían sufrir de nuevo al experimentar el mismo tipo de violencia, el mismo desapego, la alienación, la negligencia, el estrés y la crisis que debieron enfrentar cuando vivían con sus maridos. Muchas de ellas creen firmemente que el matrimonio sólo trae dolor y control a las vidas de las mujeres, y por lo tanto sienten que están mejor solteras, lejos de maridos y suegros. Una dijo, por ejemplo, que "los maridos tienden a aumentar la carga de trabajo de las mujeres, crear problemas innecesarios y disturbios en el país, y además dominan". Varias mujeres solteras del Sanghathan que habían sobrepasado la "edad de casarse" mencionaron que en realidad no se arrepentían de no haberse casado. Por lo general, de hecho, consideraban que estaban mejor que las mujeres casadas atrapadas en la rutina y monotonía de la vida matrimonial.

Desmitificando la suposición común y popular de que el matrimonio conduce a la felicidad, Jaga didi reconoce: "no es que esté muy feliz ahora, pero ¿cuál es la garantía de que hubiera estado más feliz al casarme?". Este cuestionamiento de la "garantía" es una reflexión escéptica sobre las instituciones dominantes del matrimonio, la hetero-normatividad reproductiva y la familia. Quizás el cuestionamiento esté dirigiéndose a la estructura hetero-patriarcal que decide lo que podría y debería significar la felicidad para las mujeres, y que, buscando ejercer su control sobre las mismas mujeres, ha normalizado la importancia del matrimonio en la vida. El cuestionamiento podría servir también para poner en cuestión a las feministas de la India, las cuales, aun cuando critican las instituciones del matrimonio forzado y de la maternidad obligatoria, todavía no han problematizado lo suficiente el mito del matrimonio y la maternidad que llevan a la felicidad y la seguridad. ¿Y si la mujer soltera tribal estuviera instando al feminismo indio a adoptar una posición deconstructiva ante la convivencia?

La pregunta citada en el párrafo precedente cuestiona igualmente el paradigma desarrollista dominante —paradójicamente centrado en grupos de autoayuda— por haber desatendido temas políticos personales relacionados con el matrimonio y con la familia. Quizás también haya ahí un cuestionamiento del aparente ginocentrismo de la noción de desarrollo "en las mujeres, de las mujeres, por las mujeres, pero para la familia y la comunidad", al mostrar la manera en que soslaya cuestiones fundamentales relacionadas con la situación en la que viven las mujeres. Todas estas nociones desarrollistas y otras más son cuestionadas porque aun cuando sólo pueden pensar en la mujer como agente de cambio, no se les ocurre considerar el cambio en el espacio personal del agente, en las relaciones de género, en las esferas íntimas o sexuales, en las relaciones familiares, en los grupos de parentesco y en la comunidad inmediata.

El cuestionamiento de las mujeres solteras tribales también podría poner en crisis a ese marxismo indio que aún se mantiene en gran parte ciego con respecto al género, y que sigue siendo impulsado por el economicismo y por la tesis de la inevitabilidad histórica, es decir, la tesis de la triste pero inevitable desaparición de los espacios pre-capitalistas, feudales, tribales/aborígenes o pre-modernos/tradicionales a través de la acumulación primitiva, una tesis que al final el propio Marx abandonó (ver Dhar, 2003, y Chakrabarti y

Dhar, 2009).

Es verdad que algunas de las palabras de Mami didi y de Jaga didi permanecen todavía enterradas en el desarrollismo, en el feminismo indio y en cierto marxismo. Ciertamente hay aquí palabras como aquellas que Derrida llamaba *palabras difuntas* o *enterradas vivas* o *sin función comunicativa*. Sin embargo, hay otras palabras, palabras de víctimas en tipos lineales simples de victimismo (como en la viudez femenina), que ya están en un primer plano.

Las colinas de Emaliguda nos parecen verdes en el dolor o marrones como las hojas muertas. ¿Cómo no preguntarnos qué relatos dolorosos esconden las colinas? Hay aquí un dolor acumulado en milenios interminables e intolerables. Nos hemos preguntado si hay un significante para el dolor en la lengua tribal en general y en los discursos particulares de las mujeres solteras de la tribu. ¿Será un *significante tribal del dolor* o un *significante del dolor tribal*? ¿Y qué será para el registro de la élite, para las tradiciones del marxismo y para las prácticas del psicoanálisis?

¿Puede el subalterno sexuado hablar en el marxismo y en el psicoanálisis? ¿Puede escucharse? ¿Y si el acto de hablar significara hablar en el idioma de las formas capitalo-céntricas, orientalistas y androcéntricas, o al menos en los términos del feminismo liberal, del materialismo histórico marxista o del violento maoísmo? ¿Hablar, por lo tanto, significa una pérdida de conceptos?

Por otro lado, ¿acaso el psicoanálisis puede dar sentido al dolor y al trauma que no son individuales, que no emanan de la experiencia familiar infantil, que son sociales y originariamente adultos, y que están encriptados en historias milenarias tribales de violación-sometimiento-otredad-marginación? Parece que el psicoanálisis contemporáneo carece de recursos suficientemente ricos para dar sentido a la compleja arqueología de la naturaleza discursiva y psicosocial de la niñez, la adultez y el trauma social (véase Boulanger 2007). Es quizás por esto que al investigador inspirado por el psicoanálisis le resulta difícil escuchar el lenguaje de las "pesadillas sociales". ¿Acaso nuestra escucha nos exige un cuestionamiento de nuestro propio saber interior o de nuestro propio hábito/hábitat de los conceptos? Para estremecer nuestros puntos ciegos, quizás haya que cerrar nuestros ojos, rajar nuestra propia mirada, nuestra propia visión tan familiar, demasiado familiar.

Ha llegado el momento de volver a las palabras de Rupayi Pedenti por las que abrimos el presente capítulo: "Nadie *creyó* mi historia y nadie *entendió* mi dolor. No tuve más remedio que guardarme mi *tristeza*. No podía compartirla con nadie, así que no la compartí con nadie… Pero ahora comparto mis sentimientos con mis *Sanghas* en el *Sanghathan* porque creen lo que digo y [tal vez] entienden mi dolor…".

La primera parte de la cita nos avergüenza a quienes históricamente hemos fracasado al intentar escuchar o quizás todavía no hemos aprendido a escuchar el lenguaje del dolor de quienes son Otras/os: Otras/os cuyos mundos vividos, cuyas experiencias, palabras, lógicas y éticas no tienen lugar en el capitalismo, pero tampoco en una gran parte del marxismo y del feminismo, y mucho menos en el Estado o en el Banco Mundial. La segunda parte de la cita abre un espacio para una voz subalterna que no habla en el idioma de la revolución marxista, sino en lo que podría llamarse *la palabra tribal femenina del Sanghathan*.

Al descomponer el término *Sanghathan* en *Sangha* y *Ghathan*, obtenemos, por un lado, una reunión de amigos (*Sanghas* significa amigos en oriya), y, por otro lado, una

organización para la construcción (*Ghathan* significa en hindi una reunión con el fin de construir y organizar). Así, para las mujeres tribales, *San(gha)than* designa una reunión para construir un espacio en el que las amigas puedan reunirse para ser una con la otra y estar ahí para la otra. El término también implica la organización. En suma, *Sanghathan* significa una forma de relacionarse con las demás, especialmente con la otra significativa, la Eka Nari, la mujer soltera como una misma.

IX. De cifrar a descifrar

El presente capítulo fue un esfuerzo para poner de relieve una parte pequeña, pero significativa, del ser corporal que ha venido siendo hasta ahora violado, herido y atormentado en las mujeres solteras tribales. Hemos intentado explorar posibilidades de resistencia(s) que radican en esta experiencia de la otredad y del silenciamiento. Hemos intentado también poner en un primer plano la visión del mundo de las mujeres tribales y una posible ética política de las muertas vivientes de tal (visión del) mundo.

El capítulo ha seguido un camino empático-político para incursionar en los mundos vividos por las mujeres solteras tribales de Emaliguda, en las historias no-contadas y no-escuchadas, llenas de desafíos y sufrimientos cotidianos que deben afrontarse en ausencia de una pareja sexual masculina "legítima", principalmente un marido. En medio de historias que no se comparten, que se mantienen silenciadas y perdidas, tan sólo disponibles fragmentariamente y expresándose de manera vacilante y suave, cuarenta mujeres solteras imaginaron un colectivo o lo que podría llamarse un "sueño social" (ver Lawrence, 2003), una socialización que parece un sueño en un contexto de violencia y de falta de vida que se ha vivido por mucho tiempo. Este sueño permitió que las mujeres solteras se encontraran una con otra, con Otra significativa, y que se escucharan entre sí, solidarizándose con las demás y creyéndose y entendiéndose unas a otras. El sueño adquirió así un carácter social. En este proceso, las mujeres tribales solteras empezaron a encontrar también su propio ser que había sido reprimido, forcluido, desautorizado, negado. El ser pudo reformarse en el sueño social. Este sueño social es el *Sanghathan*, llamado *Eka Nari Sanghathan*, el sueño de Rupayi didi y de todas los demás, las *Sanghas* (amigas y compañeras) que creyeron en las historias de cada una y entendieron el dolor de las demás.

¿Acaso el marxismo clásico, centrado en la lucha de clases y en la revolución violenta, puede llegar a dar sentido a la segunda parte de la narrativa de Rupayi didi, narrativa centrada en una "política no violenta entre amigos"? ¿Y puede haber una política alternativa de lo vivo en lo muerto y de los muertos vivientes? ¿Pueden el mundo de la política marxista tradicional y del desarrollo capitalo-céntrico-orientalista en el Sur (subsumido en la unicidad banal de lo moderno y de lo tercermundista) esperar una última violencia, una revolución, para aprender de la (im)posible política del pluralismo y del afecto del subalterno sexuado? ¿Pero qué implicaría aprender del *guion*[16] de la mujer soltera tribal? Derrida también invoca la cripta como "una cifra, un código", en un movimiento de la cripta como nombre a la cripta como verbo. Para Derrida, *criptar* es cifrar, una operación simbólica o semiótica que consiste en la manipulación de un código secreto. ¿Pero entonces qué podrá ser *descifrar*?

X. Referencias

ABRAHAM, N., y M. TOROK. (1976). *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986.
BARTHES, R. (1977). *A Lover's Discourse: Fragments.* Londres: Vintage, 2002.
BOULANGER, G. (2007). *Wounded by Reality: Understanding and Treating Adult Onset Trauma.* Nueva York y Londres: Psychology Press.
CHAKRABARTI, A y A. DHAR (2009). *Dislocation and Resettlement in Development: From Third World to World of the Third.* Londres: Routledge.
——, (2015). The Question Before the Communist Horizon. En *Rethinking Marxism* 27(3), 357-359.
CHAKRABARTI, A, A. DHAR and S. CULLENBERG (2012). *World of the Third and Global Capitalism.* Nueva Delhi: Worldview.
DERRIDA, J. (1976). Foreword. En Abraham, N. y M. Torok (Eds), *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy* (pp. xl-xlviii). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986.
DHAR, A. (2003). *Other Marx: Marx's Other*. Kolkata: Other Voice.
——, (2015). Action Research: Writing on Righting Wrongs. Recuperado el 21 de diciembre 2015 de *https://www.csu.edu.au/__data/assets/pdf_file/0009/1450 188/Action-Research-writing-on-righting-wrongs-Anup-Dhar.pdf*
DHAR, A y A. CHAKRABARTI (2015a). The Althusser-Lacan Correspondence as ground for Psycho-social Studies. *Psychotherapy and Politics International* 12(3), 220-233.
DHAR, A y A. CHAKRABARTI (2015b). Civilizational Futures (in Tagore): 'Political' or 'Social'. En *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism* (en prensa).
KRISHNAKUMARI, N. (1987). *Status of Single Women in India: A Study of Spinsters, Widows and Divorcees*. Nueva Delhi: Uppal Publishing House.
LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* Londres: Verso.
LAWRENCE, W. G. (ed.) (2003). *Experiences in Social Dreaming.* Londres: Karnac.
LEAR, J. (2007). Working through the end of civilization. *International Journal of Psychoanalysis*, 88 (2), 291-308.
——, (2008). *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
MALABOU, C. (2015). One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance. *Critical Inquiry.* Recuperado el 26 de diciembre 2015 de *http://criticalinquiry.uchicago.edu/one_life_only/*
MILLER, J. A. (ed.) (1997). The Seminar of Jacques Lacan. Book III *The Psychoses* (1955-1956). Nueva York, NY: Norton.
NANDY, A. (2013). *Regimes of Narcissism, Regimes of Despair.* Nueva Delhi: Oxford University Press.
WOLFE, C. T. y Wong, A. (2014). The Return of Vitalism: Canguilhem, Bergson and the Project of Biophilosophy. En M. Beistegui, G. Bianco y M. Gracieuse (Eds), *The Care of Life: Transdisciplinary Perspectives in Bioethics and Biopolitics.* Londres: Rowman and Littlefield International.

NOTAS

[1] La "investigación-acción", tal como nosotros la entendemos, comporta una *escritura* reflexiva sobre el proceso reflexivo de *rectificar los errores* [*righting wrongs*]. Nuestra investigación-acción, en otras palabras, involucra tanto la rectificación como la escritura. Se trata de la escritura en el proceso real o existencial de rectificar los errores —un proceso vivido por el investigador y por la comunidad. Rectificar los errores consiste en: (a) desencadenar un proceso *necesario* de transformación, un proceso poseído por las comunidades en las que se desencadena mediante algún tipo de actividad catalítica; (b) documentar el proceso en su infinita complejidad y en sus contradicciones internas, y (c) generar aprendizajes relativamente abstractos y marcos explicativos de la experiencia de la transformación para la comunidad. En suma, como cualquier otra investigación-acción, la nuestra conlleva: (a) investigar un problema; (b) actuar sobre la base de hallazgos de la investigación y de la identificación y posible resolución de problemas; y (c) investigar la acción de modo retrospectivo (ver DHAR, 2015).

[2] DHAR (2015), CHAKRABARTI y DHAR (2015a), y DHAR y CHAKRABARTI (2015b) sitúan la cuestión de la transformación en tres ejes mutuamente constitutivos: (a) el eje identitario/psíquico, (b) el eje político (generalmente criticado por estos autores debido a su reducción al Estado liberal con sus votaciones), y (c) el eje

social de la comunidad y de la formación colectiva.

[3] El discurso dominante suele identificar a las mujeres solteras como aquellas que: (i) han alcanzado la edad de casarse y todavía no lo hacen, (ii) son viudas o (iii) están divorciadas o separadas (ver KRISHNAKUMARI, 1987, p. 3). Sin embargo, el *Sanghathan*, como Colectivo de Mujeres Solteras, incluye también a las mujeres que tienen a un marido vivo, pero cuyas condiciones son similares a las de aquellas que no lo tienen. La condición de soltería implica entonces en gran medida la soledad ("*eka nari*" significa tanto "sola" como "soltera"), y puede remitir a una exclusión económica, política y cultural, a estados perpetuos de inseguridad financiera y emocional, y a una carga de trabajo pesando enteramente sobre los hombros de la mujer.

[4] Los descriptores "tribu" y "tribal" han sido ampliamente utilizados por antropólogos coloniales británicos para identificar a quienes se designan en la India con el término "*adivasis*", el cual, en una traducción parcial, denota simplemente a pueblos "indígenas" o "aborígenes". La comunidad tribal que aquí se menciona es la *Kondha* que se identifica a sí misma como *Kuvi-Lukon* ("*Kuvi*" significando "personas que hablan", y "*Lukon*" correspondiendo al nombre de su idioma nativo). Nos hubiera gustado mantener tanto estos términos como el de "*adivasi*", pero utilizaremos "tribu" para facilitar la comprensión de los lectores de otros países.

[5] El distrito Rayagada consta de 11 bloques, 171 *panchayats* y 2667 aldeas. El distrito está principalmente compuesto de población tribal *Kondha* y en menor medida *Souras*.

[6] La cuestión de la vida —incluso mínima y aun en la muerte— no puede abordarse como una cuestión simple en el campo de la política. MALABOU (2015) citaría aquí a Foucault: "Durante miles de años, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo con la capacidad adicional para una existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política pone en cuestión su existencia como ser vivo" (p. 143). Uno permanece consciente, a través de Malabou, de la *politización de la vida* y de la *biologización de la política*, y, por tanto, no puede aceptar la vida como una simple "metafísica de la presencia".

[7] Cuando esta iniciativa de investigación-acción parecía tender hacia una posible "in-acción colectiva", se intentó examinar críticamente la comprensión hegemónica del desarrollo mientras que el Sanghathan continuaba con su tarea de transformación en los niveles del Estado, la sociedad y el propio sujeto ético-político. Esto llevó a una interrogación en torno a la naturaleza dominante "*capitalocéntrica*" y "orientalista" del desarrollo, así como también a una re-imaginación y reformulación de las filosofías de desarrollo (ver CHAKRABARTI y DHAR, 2009). Todo esto subyace al presente capítulo y constituye una suerte de sub-texto que apunta hacia una posible filosofía de la praxis que genere formación y transformación colectiva entre los subalternos sexuados a través de un compromiso con las perspectivas transformadoras del marxismo, de Gandhi y de Tagore, así como también del feminismo y de los nuevos movimientos sociales posteriores a LACLAU y MOUFFE (1985).

[8] El rol de las comunidades tribales "en la definición de la identidad cultural, de la creatividad y de la dignidad de la India ha sido [paradójicamente] reescrita como una historia de subdesarrollo" (NANDY, 2013, p. xi). Las culturas contemporáneas del Sur que se han *tercer-mundializado* [*Third-Worldized*] suelen concebir a las comunidades tribales como *víctimas* de su pobreza estructural, de su propio atraso, de su falta de cientificidad, de la superstición e incluso de la anti-modernidad (véase CHAKRABARTI, DHAR y CULLENBERG, 2012, para una crítica de la *tercer-mundialización*).

[9] Podemos preguntarnos en este contexto si tenemos el "sexto sentido" para "ver a los muertos" y no sólo a quienes "viven en la muerte, en la oscuridad" [*living in the dead*], considerando que la India se enfrenta actualmente a una grave pérdida de sensibilidad hacia el Otro tribal, hacia el Otro Dalit y hacia el Otro musulmán. Young Cole Sear —en la película *El sexto sentido*— podía ver a los muertos. Inicialmente se asustó por las visitas de los aparecidos, pero tras compartir su angustia con un psicólogo infantil, el Dr. Malcolm Crowe, Cole consiguió establecer una relación con los muertos y con su "reminiscencia viva". En este capítulo invocamos el sexto sentido como una metáfora de sensibilidad (política) extraña o siniestra [*uncanny*].

[10] En la India, en el discurso dominante del Estado desarrollista, una mujer no se considera *sola* por carecer de familia, amigos y conocidos, sino por no tener marido. Las mujeres viudas, divorciadas, separadas, abandonadas o no-casadas aparecen comúnmente en situación de soledad para esta imaginación limitada. Parece que la "ausencia de marido" moldea fatalmente la forma de las demás relaciones sociales en la vida de una mujer tribal rural. Una mujer soltera es esencialmente su condición existencial de soltería. Su ausencia del marido es un atributo primario que dicta y determina su existencia, la cual, por lo tanto, puede ser descrita como una "*sexistencia*" ["*sexistence*"]. A veces, acusada por ser la causa de una "prematura" muerte de su marido, la mujer soltera puede verse aún más acorralada y "castigada" en la soledad.

[11] La narrativa de Tulsi didi puede servirnos para ilustrar esta existencia oscilante entre la humillación y la impotencia. Tulsi había realizado un ritual religioso para una familia, pero cuando estaba a punto de partir, se le acusó injustamente de robar el dinero que se guardaba cerca del ídolo. Su pobreza y su soltería facilitaban que la gente la culpara de lo ocurrido. Se le castigó violándola públicamente ante los habitantes de la aldea, lo que representó evidentemente un ataque a su dignidad. Sin embargo, a pesar de haber sido humillada, Tulsi debió

tomar el puñado de arroz que se le había dado como remuneración por el ritual religioso. Ella no *quería* tomarlo, pero *debía* tomarlo. De lo contrario, esa noche habría pasado hambre. Es como si se le obligara a colocar su impotencia por encima de su humillación.

[12] Como experiencia, la autonomía es algo que se vive incluso cuando se tiene un marido, una pareja o un compañero. En cambio, como opción, es una forma de ser [*way of being*].

[13] Derrida atribuye tres sentidos a su concepto. La cripta es simultáneamente: (i) "una cierta organización de lugares diseñada para engañar", para "disfrazar y ocultar", pero también para "disfrazar el acto de ocultar y para ocultar el disfraz", ya que "la cripta oculta lo que acoge"; (ii) "un arreglo topográfico realizado para mantener, conservar y esconder a los muertos"; y (iii) un "sistema de cifrado, un código" (DERRIDA, 1976, pp. xiv-xxxvi). Invocaremos después los otros dos sentidos de la cripta. Por ahora sólo nos gustaría expresar que vemos los tres sentidos como los siguientes tres anillos de una especie de nudo borromeo: (i) tercer-mundialización de la experiencia vivida, de la narrativa, del lenguaje, de la lógica y de la ética de la mujer soltera tribal; (ii) resultante conversión de las vivas en muertas, que es lo que está viviendo la mujer soltera tribal; y (iii) el necesario desciframiento de la experiencia de las muertas vivientes a través de lo que Derrida llama "la ciencia de la interpretación criptológica" (p. xv).

[14] En lengua oriya, el término "sangha" significa "amigas".

[15] Este vitalismo hace pensar en el de la tradición francesa de bibliofilosofía de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Esta tradición, asociada con los nombres de Georges Canguilhem, Raymond Ruyer y Gilbert Simondon, se distinguía de tradición anglófona porque no venía después de un momento "fundacional o normativo de la práctica científica", porque insistía en "el sentido (*sens*) de la vida", y porque se inspiraba en el vitalismo y específicamente en la filosofía de Bergson (WOLFE y WONG, 2014, p. 2).

[16] El guion corresponde tanto al discurso hegemónico (en este caso el del desarrollo) como a la "cripta" herméticamente cerrada en el interior del discurso hegemónico. El sujeto es entonces el de un guion secreto, el guion de una cripta, la cripta de un guion.

Son demonios los que destruyen el poder bravío de la humanidad

Reflexiones sobre la violencia

Nadir Lara Junior

El título del presente capítulo se basa en un fragmento de la canción "Monólogo al pie del olvido" escrita por el cantautor brasileño Chico Sciense (1966-1997).[1] Esta frase y el resto de la letra de la canción nos ayudarán a reflexionar sobre la cuestión del malestar, el sufrimiento y la violencia en tiempos de sobredeterminación del Estado Capitalista. Para ilustrar más esta cuestión, recurriremos al Fausto de Goethe y su retrato de la existencia de un hombre insatisfecho que busca el conocimiento y el sentido de la vida.

> Además de ser un relato simbólico de la vida de Goethe, el Fausto adquiere significado universal por materializar el mito del hombre moderno que busca dar significado a su vida, que precisa tocar lo eterno y comprender lo misterioso. Bajo este aspecto, el mito fáustico se transforma en un "mito vivo", un relato que confiere modelo para la conducta humana (Heise, 2010, párr. 3).

El inicio de esta obra está marcado por un diálogo en el que Dios y Mefistófeles apuestan el alma de Fausto. En este diálogo percibimos que el demonio es astuto e inteligente, hábil con las palabras, irónico ante la divinidad —un recurso en verdad interesante para este tipo de situación.

> *Mefistófeles*: ¿Qué apostáis? Todavía habéis de perder si me permitís llevarlo a mi terreno.
> *Señor*: Mientras él viva sobre la tierra, no te será prohibido intentarlo. Siempre que tenga deseos y aspiraciones, el hombre puede equivocarse (Goethe, 1808, §335-340).

Mefistófeles, que sabe manejar todas las estrategias de la fullería [*engodo*], tal vez hubiera sido un sofista del pasado o un cínico del presente. El caso es que se muestra sagaz para liberar las pulsiones humanas de las tramas de la ley, para permitir al sujeto alcanzar el paraíso en la tierra y para liberarlo de las cargas y las exigencias supuestamente impuestas por Dios. Su mejor estrategia para ganar la apuesta con Dios, en definitiva, es ofrecer el éxtasis en la tierra, el paraíso soñado sin culpa ni costo, y así allanar el camino para que Fausto encuentre el sentido de la vida.

Los personajes de la obra de Goethe demuestran cierta fragilidad, son titubeantes, pero también se muestran puros, virginales, derechos… Fausto, en este sentido, aparece como el gran representante de lo humano, deseando supuestamente el conocimiento de la ciencia, inquieto, ansioso. Como sabemos por el psicoanálisis, los neuróticos sienten culpa porque desean lo que está prohibido y por lo tanto su libido reprimida se convierte en ansiedad. "En donde existe una prohibición, debe haber un deseo subyacente" (Freud, 1913, p. 78).

El alma de Fausto se expone a deseos subyacentes a cierta prohibición para llegar precisamente a un tipo de conocimiento científico que lo pone en oposición a Dios y a sus

adoradores fundamentalistas. Mefistófeles percibe la inquietud de Fausto:

> *Mefistófeles*: Así es como me gusta que seas. Confío en que nos toleremos. Para disipar tu mal humor he venido aquí vestido de hidalgo, con traje rojo, bordado en oro, con esclavina de tersa seda, una pluma de gallo en el sombrero y una daga larga y afilada. Y ahora te recomiendo que, sin más dilación, te vistas igual para que, una vez liberado, experimentes lo que es la vida (Goethe, 1808, §1555-1556).

En este punto, la gran hazaña de Mefistófeles fue nombrar el malestar en forma de síntoma y proponer una "cura" para la ansiedad. Fausto debería entregarse a la lujuria, la avaricia, la ganancia, presentándose así como un nuevo personaje con una vida nueva en busca de la felicidad. Esta búsqueda conduce a Fausto a suscribir un contrato contra la desgracia y el sufrimiento, pues él, como cualquier otro sujeto, se rige por el principio del placer que guía y domina el funcionamiento psíquico. La dimensión religiosa de la obra (divina y diabólica) implica una propuesta clara para desviarse del sufrimiento. Es por eso que tanto Dios como el Diablo alientan la superación del sufrimiento y del dolor a través de una recompensa: el encuentro eterno con el padre —el goce planificado o inmediato a través de todo lo que la sociedad pueda ofrecer— sin el peso de la culpa (Freud, 1930).

En la lógica de Goethe, la vida entregada a Mefistófeles, como a un amo conductor de sus esclavos, permite al sujeto gozar de un montaje perverso de inmoralidades y placeres. Es como lo que ocurre en *Tótem y tabú* de Freud (1913) cuando los hijos matan al padre, dividen sus partes entre sí y empiezan a sentir, gracias al ritual totémico, como si fueran potencialmente el padre de la horda.

> *Fausto*: ¿Hay también leyes en el infierno? Me alegro de saberlo; entonces, ¿se podrá pactar con vosotros, señores? […]
>
> *Mefistófeles*: Amigo mío, ganarás más para tus sentidos en esta hora, que en la monotonía de un año. Lo que te canten los tiernos espíritus, las bellas imágenes que te brinden, no serán un vacío juego de magia. Tendrás placer para el olfato y un agradable regusto en el paladar, y al final se encenderán tus sentimientos. No es necesario hacer preparativos. Estamos juntos, vamos a empezar (Goethe, 1808, §1435, 1465).

Lo simbólico tratado en este intercambio analítico envuelve signos que se estructuran a través de un lenguaje "funcionando a partir de la articulación del significante y el significado, que es el equivalente de la estructura misma del lenguaje" (Lacan, 1963, p. 23). Siguiendo esta distinción, tomaremos aquí a Dios y al Diablo, no en su lógica religiosa ni en las creencias que los rodean, sino como dos significantes complementarios que nos remitirán a ciertos significados y que así nos ayudarán a comprender ciertas clases de violencia.

Lacan (1963) también nos muestra cómo, en el imaginario judeocristiano, Dios se define como "yo soy el que soy", es decir, como un Dios que radica en el propio nombre (p. 23). En su relación con el nombre de Dios, los sujetos desean por un Dios que habla en nombre de todos. Por eso, a través del nombre, cada sujeto puede gozar en la práctica de lo que supone ser el deseo de Dios. El nombre marca al sujeto que habla. Así, en la transferencia, el sujeto emplea esta marca para dirigirse al Otro que no tiene nombre.

En el cristianismo, por lo general, se intenta personificar la figura del demonio como un ser malvado, como un ángel caído que vive en el infierno, en el fuego ardiente, y que espera las almas de aquellos que se rebelaron contra Dios o que no siguieron sus mandamientos. El imaginario cristiano incluye la representación del demonio con cuernos, cola, tridente… Es así como aparece este símbolo del mal comprometido a castigar eternamente a las almas destinadas al infierno por el juicio de Dios. En el mismo imaginario, Dios es representado como un símbolo del bien que vive en el cielo, aguardando a los buenos seguidores de su voluntad divina para recompensarlos con el

paraíso, con el placer eterno de la presencia de Dios. Estas imágenes habitan en la imaginación, especialmente en países como Brasil, en donde el 86.8% de la población se autodenomina cristiana, con 64.6% de católicos y 22.2% de evangélicos.

En el cristianismo, como en la obra de Goethe, quizás el malestar pueda identificarse con la figura del demonio que posee a los sujetos, que los divide y que está presente en los secretos más íntimos de sus almas. Pero la astucia del demonio radica también en seducir al sujeto neurótico al permitirle tener las experiencias más indecentes sin sentirse culpable. Por ejemplo, Margarita mata al hijo que tuvo con Fausto, y él, con el apoyo de Mefistófeles, trata de rescatarla, pero ella acepta su culpa y Dios la perdona. Conviene aquí recordar que la doctrina cristiana considera que la muerte de Jesús vino a expiar todos los pecados del mundo, pues él cargaba con la culpa de todos, aminorando así nuestro sentimiento de culpa.

Gozar del montaje perverso, como lo ha señalado Contardo Calligaris (1986), significa que el sueño de todo neurótico es gozar como un perverso, sin sentirse culpable por sus actos, y que la sociedad capitalista contemporánea ofrece un escenario para que el neurótico, incluso con su estructura, pueda tener momentos de goce perverso. Tendríamos aquí una escenificación perversa recubierta por un discurso, entendido como vínculo social, que suspende la crítica y la culpa. Ciertamente las personas terminan sufriendo con esto. Sin embargo, al ser interpeladas en su actuación, tan sólo saben repetir incesantemente su neurosis de goce interminable.

Cabe citar, en el mismo sentido, el ejemplo de los torturadores del régimen nazi o de la dictadura militar brasileña, quienes buscaban exonerarse diciendo que *no sabían* o que *estaban siguiendo órdenes* como si fueran vasallos sin opción. Sin embargo, al menos en el caso de Brasil, cuando leemos los informes de las víctimas, vemos cómo denuncian la acción destructiva de los torturadores para arrancar la verdad. ¿Cuál verdad? La de ser comunista.

El diablo, tal como se lo representaba la dictadura militar brasileña, era rojo, comunista. Aquellos que se presentaban como heraldos de la verdad divina mataban a los militantes acusados de traer el "mal" y de entregar la nación brasileña a los peligros del comunismo. La horda anti-comunista incluía a mujeres católicas, dueños del capital, propietarios de los medios de comunicación y una masa identificada con discursos autoritarios. La persecución virulenta de los comunistas significaba sacarlos de sus casas, del trabajo, de la iglesia y arrojarlos a calabozos a "confesar" a los torturadores que eran comunistas, amigos de los rusos y de los cubanos, y que planeaban una revolución en Brasil.

Los relatos de los torturados nos muestran las más tenebrosas formas de infligir sufrimiento y humillación, y todo bajo la tutela estatal, con las acciones violentas organizadas y realizadas por los propios militares. En el encarcelamiento de Frei Tito, por ejemplo, el prisionero, una vez esposado, escuchó las siguientes palabras del oficial: "Ahora vas a conocer una sucursal del infierno" (Frei Tito, 1970, párr. 2). Es así como se deja claro, desde un principio, que Frei Tito encontraría al demonio y pasaría por los horrores del infierno, lo cual, de hecho, será comprobado por el prisionero, tal como consta en sus memorias. Por otro lado, los conductores de la *sucursal del infierno* tienen una sensación de integridad y bienestar, como si el mundo estuviera a sus pies: el poder, la adulación, los chistes y el reconocimiento de la posición estratégica en un vínculo social que los reconoce como detentores de un poder seductor, travestidos entregados a su

marcha enloquecida por las ciudades.

I. Dios, Mefistófeles, Fausto y Kevin Lomax

Menon (2008) muestra cómo la figura del diablo aparece en la literatura, en autores como Dante Alighieri, Milton, Goethe y William Beckford. Es interesante notar que en casi todos estos autores hay una lucha entre el sujeto, Dios y el Diablo. Se trata invariablemente de una lucha en la que uno depende del otro para conseguir sus propósitos.

Conviene recordar aquí la película *El abogado del diablo*, de 1997, en la que un joven abogado, Kevin Lomax, ejecuta su plan de crecimiento profesional patrocinado por su jefe, John Milton, el diablo. En esta película, como en el *Fausto* de Goethe, el diablo sabía muy bien lo que estaba sucediendo en el alma de Kevin. Tal vez podamos conjeturar aquí una actualización de *Fausto* en la sociedad contemporánea.

Veamos los detalles de la película. Un abogado proveniente de una pequeña ciudad de Florida, Kevin Lomax (Keanu Reeves), es contratado por John Milton (Al Pacino), dueño de la mayor firma de abogados de Nueva York. El joven Kevin recibe un sueldo alto, pero debe enfrentarse a la desaprobación de su madre, Alice (Judith Ivey), una ferviente religiosa. Al principio todo parece ir bien, pero pronto la esposa de Kevin, Mary Ann (Charlize Theron), empieza a presenciar apariciones demoníacas mientras que su marido está defendiendo a un cliente acusado de triple asesinato. Kevin descuida cada vez más a su mujer, se vuelca hacia su trabajo y cuenta siempre con el apoyo de su jefe, que le arregla todos los problemas con los que se enfrenta.

Tanto Fausto como Kevin Lomax, al abocarse al cumplimiento de sus deseos de saber y de poder, acarrean consecuencias directas para la sociedad y para las existencias de las personas que los rodean. Los colaboradores [*coadjuvantes*] de los protagonistas están siempre ahí, pero tal vez pasen casi desapercibidos en los relatos, ya que lo que está en juego es una apuesta entre Dios y Mefistófeles, así como el drama personal de Kevin o de Fausto.

Lo que les ocurrió a Fausto y a Kevin, lo que vivieron en las profundidades de sus almas, trajo consecuencias para la vida de las personas y de la sociedad. El principal rasgo característico demoniaco de esos dos personajes, de hecho, fue su disposición a corromper leyes, normas, costumbres y políticas para satisfacer sus ansias de saber. Cuanto más se valían de la colectividad para satisfacerse a sí mismos, tanto más se asemejaban y aproximaban a la figura de Mefistófeles. No está de más notar que tanto Fausto como Kevin requerían del escenario para actuar, necesitaban a sus colaboradores, al público, la ley, el reconocimiento de la mirada de los demás. Tal vez podamos atribuirles incluso un goce exhibicionista.

El gran triunfo de Mefistófeles fue entregar el cebo [*engodo*] que les permitió a Fausto y a Kevin actuar "como si" estuvieran solos. El diablo les dio por adelantado un indulto sobre la ley. Esto se ve claramente en la trama de la película: disfrutar sin culpa, utilizar a las mujeres como objetos, saquear a la sociedad, esclavizar al prójimo, hacer todo esto y más "como si" el Otro, Dios, no estuviera mirando. Esta clase de actitud es común en la sociedad capitalista contemporánea, la cual, bien reflejada en la película, mantiene su admiración por las élites y por sus éxitos. El estatus, el poder y el goce proscrito, ilegal, deleitan a los neuróticos que sueñan con deambular por estos caminos.

En la sociedad actual, Fausto y Kevin son vistos como "triunfadores" que trabajaron y tuvieron éxito. Podríamos decir, desde el punto de vista de Freud (1913), que representan un ideal para la masa de consumidores y seguidores de la lógica capitalista. Pero sabemos que también son objeto de críticas y amenazas por parte de quienes no pertenecen a esa horda, es decir, quienes no forman parte de esa cadena significante. Debemos distinguir, pues, entre tres grupos de sujetos: los miembros de la élite que se embriagan y sacan provecho de los beneficios del poder obtenido por las fuerzas demoníacas, quienes se entregan a las hordas y siguen los significantes impuestos por la élite (encantados por Fausto con apariencia de Mefistófeles como tótem) y finalmente la minoría que se opone a las dos lógicas anteriores.

En términos teatrales, podríamos decir que aquellos que cuestionan las actitudes de Fausto y Kevin pueden considerarse no como actores secundarios en una oposición binaria entre el bien y el mal (no como ángeles que vienen a rescatar a la humanidad embriagada y perdida), sino como *extras* o *figurantes*, como actores que componen la escena, pero que prácticamente no tienen influencia en el desarrollo de la pieza. Cuando a una/o se le ocurre cuestionar el guion, es rápidamente remplazada/o por alguien que simplemente sigue las reglas de la dirección de la pieza.

¿Cuál será entonces el lugar de los críticos molestos con el sistema? ¿Qué fuerza tendrán para detener el avance de los protagonistas y de los actores secundarios? Al responder estas preguntas, Marx y Engels insisten en la organización de la clase obrera, cuyos integrantes dejan de ser extras en los modos de producción capitalistas y se convierten en protagonistas.

Marx y Engels critican fuertemente la sociedad capitalista y crean un escenario en el que los trabajadores, los que realmente pueden hacer ahora la historia, dejan de ser tratados como extras, como meros objetos, como fuerza de trabajo explotada para producir plusvalía. Desde el punto de vista marxista, en cierto sentido, se denuncia la apuesta de Dios con el diablo y se demuestra la trampa en la que el diablo hace caer a Fausto. Se comprende también que las élites burguesas, al igual que Kevin, hicieron un pacto con Mefistófeles para gozar sin culpa, explotar sin piedad, destruir el planeta sin escrúpulos y devorar la vida como se come un plato de aceitunas, sin siquiera molestarse en escupir las semillas, como la basura que no se recicla en nuestros ríos y océanos.

Por otra parte, Marx y Engels (1846) rechazaron a los religiosos, así como también a quienes de algún modo participaban en la religión, como era el caso de algunos de los jóvenes hegelianos criticados en *La ideología alemana*. La crítica surge en parte porque se descarta la idea de que la sociedad deba tener santos, modelos de heroísmo, que resistan al diablo en el nombre de Dios. La libertad defendida por Marx y Engels es la de sujetos que aprenden a manejar la vida y la sociedad sin la necesidad de un Dios o un Demonio, que pueden imaginar vivir con un grado mínimo de dignidad humana y que no se dejan reducir a objetos a los que sólo se les ofrece placer (por el consumo) y goce (por la violencia).

II. La violencia y la maldad

Chico Sciense es quizás uno de los artistas brasileños actuales que mejor ha entendido las consecuencias de las apuestas entre Dios y Mefistófeles. Sus canciones se refieren a quienes murieron al tratar de construir una cadena significante que no se presta

para convertir sujetos libres en esclavos.

En el primer verso de la canción de Chico "Monólogo al pie del olvido", en el que se dice ingeniosamente que "el miedo da origen al mal", podríamos entender que el mal es encarnado por Mefistófeles, como lo hemos entendido hasta ahora. Diríamos entonces que *el miedo engendra a Mefistófeles*, que *el diablo resulta del miedo*. ¿Pero cuál sería el miedo?

Lacan y Freud nos han explicado que el mayor temor del sujeto es asumir que está castrado, que es un sujeto en falta, limitado, sujeto a la ley, fracasado en su goce, incompleto, finito, sometido a la contingencia. Para superar este miedo, Freud ya nos advirtió que el sujeto busca a toda costa crear fantasías, ya sea mediante la elección de un amo autoritario que le proporcione un supuesto sentido de protección, o bien alienándose a un discurso autoritario por el que su falta no permanezca en "carne viva" y deba ser obligatoriamente sanada.

Žižek (2003), de modo más radical, se basa en Lacan para sostener que la política del psicoanálisis es exponer "en carne viva" el miedo del sujeto (su falta…), es decir, hacer que lo real (la carne viva) demuestre que *todo el mundo sabe* y así construir un vínculo social digno de su realidad, incompleto, incapaz y temporal. Tan sólo así podría crearse una política no regida ni por los moldes capitalistas en los que Mefistófeles funciona como amo (S1) ni por el fundamentalismo religioso en el que es Dios el que está en la posición del amo (S1).

Con Marx y Engels, defendemos una sociedad en la que el sujeto en su precariedad, en "carne viva", pueda hacer política, entendiendo la política, en los términos de Badiou (1999), como la creencia en un colectivo que realice algo por sí mismo y que luego se disuelva para empezar a hacer otra política. Esta lógica supone una sociedad que no es algo que deba siempre seguir siendo lo mismo regido exclusivamente por el discurso del amo (ya sea Dios o el Diablo). En la perspectiva de Lacan (1970/1992), los cuatro discursos tienen que existir en sus campos para que haya cambio en las posiciones de sujeto y para que el poder pueda circular y hegemonizarse.

Chico Sciense también canta en otro verso que "el hombre colectivo siente la necesidad de luchar". Nos parece que esto se relaciona directamente con la idea lacaniana de la necesidad de luchar, necesidad que arroja al sujeto en busca de un mundo mejor, poniéndolo en ruptura con el *statu quo operandi*. Badiou (1999), por su parte, considera que tales iniciativas no pueden ser vistas como una psicopatología, como una falta de respeto hacia la sociedad, sino como algo que debe ser parte del vínculo social de los sujetos "en carne viva", preocupados por las formas de opresión a las que están sometidos como objetos de goce de quienes vendieron su alma a Mefistófeles o hicieron de Dios su tutor moral.

Las almas de quienes se han plegado al diablo o a la divinidad están llenas de ansias de poder. Como diría Chico Sciense, "el orgullo, la arrogancia, la gloria, llenan la imaginación del dominio". Hay razones para temer que tales sujetos, aquellos cuyas almas pertenecen a Dios o a Mefistófeles, se causen daño a sí mismos, como lo muestran sus análisis. También tenemos buenos motivos para preocuparnos por el daño aún mayor que puedan infligir a la sociedad. Recordemos las palabras de Chico: "son demonios los que destruyen el poder bravío de la humanidad".

La violencia parece ser una estrategia de Mefistófeles para silenciar a quien ose protestar. La sangre inunda calles y callejones en nombre de una supuesta defensa del

orden. Se dispara sobre hombres, mujeres, niños y jóvenes como si fueran un obstáculo para el desarrollo social y económico de un mundo embriagado, extasiado, condenado al ininterrumpido goce del fracaso de una sociedad más igualitaria. Se goza como una bestia devorando a sus presas en el coliseo abarrotado. Se grita a los emperadores como lo hacían los súbditos, aplaudiendo la corrupción, la destrucción de los cuerpos humanos como objetos sin valor.

Los religiosos fundamentalistas se valen de la violencia como estrategia de garantía de la voluntad de Dios, e imponen modelos, fórmulas morales para que sean obedecidas. Poco a poco vuelcan sus intereses al Estado para que sus aparatos regulen la vida sexual de los ciudadanos, para que los adolescentes puedan ser encarcelados, para que el lucro sea administrado por pastores-administradores-políticos que se hacen llamar "heraldos del bien" y así legitiman la ganancia capitalista (parafraseando a Marx) como un elemento constitutivo de su cadena.

Quienes apuestan por Mefistófeles gozan matando cuerpos mientras que los adeptos a Dios gozan destruyendo libertades. Las dos violencias cuentan con la regulación del Estado, tributario tanto de la barbarie como de la desigualdad social, y tomado por quienes juegan para una apuesta peligrosa entre Dios y el Diablo. Los jugadores se divierten como apátridas que aspiran tan sólo cínicamente al placer de la destrucción.

Vivimos en un mundo de violencia en donde el dolor del castigo a los cuerpos se asienta en donde menos puede nombrarse, en la propia vida. Esta vida es tomada por una lógica de dominación que afecta no sólo a los cuerpos, sino al inconsciente en el que los sujetos trabajan para el montaje perverso de la rivalidad entre Dios y Mefistófeles. El montaje reduce a los sujetos, como Fausto y Kevin, a no ser más que los objetos de la apuesta, hundidos en su propio sufrimiento y en sus almas angustiadas. Dios y Mefistófeles se divierten, mientras que la redención del sujeto es su destrucción, que aparece siempre en el mismo lugar, como trofeo de la victoria. Kevin, por ejemplo, se entrega como una cosa, consumido por su avaricia, por sus espectros más profundos, seducido por un poder embriagador que resulta insignificante al final de su aventura.

Los sujetos, objetos de la apuesta, mataron a los insurgentes como víctimas expiatorias para complacer a sus respectivos espectros, a sus deidades, al satisfacer su pulsión de muerte. Basta ver en la historia de Brasil el fin de Sepé Tiarayú, Zumbi dos Palmares, Antonio Conselheiro, Carlos Marighella, Chico Mendes y muchos otros, todos brutalmente asesinados como animales en el matadero. Fue así como murieron los sin tierra, los sin hogar, los niños y las niñas de la calle, los indios, negros y mestizos. Todos murieron bajo el poder del Estado y de las élites, las estatales y las nacionales, apoyando la carnicería.

Hay que destacar que tanto Fausto como Kevin Lomax terminaron percatándose de la artimaña de Mefistófeles y de las consecuencias de sus acciones. No queremos caer aquí en la "tentación" de pensar que sus almas fueron salvadas por Dios, lo que nos haría recaer en el dualismo de la imaginería cristiana, como ya lo señalamos al principio del capítulo. Preferimos pensar que otra lógica puede funcionar en el vínculo social que no sea la establecida por la apuesta entre Dios y el Diablo.

Suponemos que los sujetos pueden cambiar sus posiciones en el lazo social y en su relación con el Otro (Dios y el Diablo). Recordemos, en este sentido, otro pasaje de Chico Science: "¡Viva Zapata! ¡Viva Sandino! ¡Viva Zumbi! ¡Antonio Conselheiro! ¡Todos los Panteras Negras! Lampião, su imagen y semejanza. Estoy seguro de que también cantaron

algún día". Acciones como las de Zapata, Sandino, Zumbi y los demás demuestran que ellos, para cambiar su posición (así como la de su pueblo) en el vínculo social, necesitaron utilizar un tipo de violencia que no fue coordinada por una especie de pacto con Dios o con Mefistófeles, sino por un pacto con la libertad y la justicia social. Esto les costó la vida.

III. La violencia revolucionaria

Como hemos visto hasta ahora, en la tríada formada por Dios, Mefistófeles y el sujeto, hay un vínculo social estructurante de su actuación, de sus apuestas, rivalidades y búsquedas. Pero Fausto y Kevin son aplaudidos, codiciados y seducidos por quienes apuestan. Sus pactos se mantienen en duda. Ninguno de los dos es tratado como la encarnación de Dios o del Diablo.

La otra parte de la saga es la figurada por quienes son tratados como encarnaciones del mal, como representantes del demonio en la sociedad, como anticristos que traen un supuesto desequilibrio en la trama protagonizada por Dios, el Diablo y Fausto. Estas personas reciben todo el peso de la fuerza represora del Estado, el desprecio de la sociedad, el olvido de la historia.

El macartismo fue llevado hasta sus últimas consecuencias en Brasil. Los comunistas fueron (son) vistos como "los rojos", los del mismo color de Mefistófeles: ateos, enemigos de la propiedad privada, promotores de la toma del poder por los trabajadores. Todo esto hizo que fueran víctimas de la mayor violencia destructiva del Estado bajo Vargas (1930-1945 y 1951-1955) y durante la dictadura militar (1964-1985). El comunista sigue atemorizando hasta la actualidad. Sus actos de rebelión siempre han sido tratados como formas de terrorismo, delincuencia, destrucción, amenaza para el pacto social. El comunista, como un demonio, entraría en las mentes de las personas, las privaría de sus verdades y las llevaría por la senda del mal.

La recién mencionada representación del comunista reapareció con gran fuerza en las manifestaciones que tuvieron lugar en Brasil en marzo y abril de 2015. Las consignas de las manifestaciones exigían excluir a los políticos comunistas, perseguir a los pensadores comunistas y retirar a los profesores comunistas de las escuelas. Grupos neofascistas argumentaban que la causa de la crisis moral y económica de Brasil fue la toma del poder por el Partido de los Trabajadores y por sus aliados comunistas. Es así como se ha ido recreando un discurso que justifica la eliminación de cualquier foco comunista de Brasil. Según este discurso, que gana fuerza día con día, todos los militantes comunistas deben ser eliminados.

Para perpetrar la eliminación de los comunistas, los grupos neofascistas brasileños exigen el regreso de los militares al poder. Se espera que los militares "moralicen" y dispersen a los comunistas identificados con los pobres, los trabajadores, los activistas de los movimientos sociales, los intelectuales de izquierda, etc. Se ha hecho también un llamado a la acción policial masiva contra la amenaza comunista y en contra de los cambios en la moral del pueblo brasileño. Se ha exigido prohibir el matrimonio entre personas del mismo sexo. Se ha ido a los cuarteles a demandar más represión.

En mayo de 2015, en el estado de Paraná, los maestros de las escuelas públicas iniciaron una huelga porque el gobernador, uno de los partidarios de las manifestaciones de marzo y abril, estaba suprimiendo algunos derechos laborales de los profesores, como

los planes de pensiones y los ajustes salariales. Los maestros se movilizaron y fueron a negociar al Palacio de Gobierno. Una vez allí, el gobernador ordenó a la policía militar que golpeara brutalmente a los maestros. La sociedad guardó silencio. También hubo silencio en los medios que habían apoyado las manifestaciones de marzo y abril, y que respaldaban igualmente al gobernador de Paraná. Finalmente había llegado la violencia y la represión que se exigían.

Ante la realidad recién descrita, vimos operar la funcionalidad de la ideología, tomada en su sentido marxista clásico: sirvió como un velo para encubrir la realidad. Los medios de comunicación sensacionalistas intentaron vaciar el tema político, difuminándolo en titulares inofensivos y en cuestiones sin importancia, lo que permitió perder de vista la violencia sufrida por los profesores. No hubo ninguna declaración de la Presidenta, ningún acto coordinado a nivel nacional… ¡Silencio! Fue el mismo silencio que experimentamos en los tiempos de la dictadura militar. Ahora tenemos la dictadura del "Estado democrático neoliberal". En este nuevo régimen, la violencia es concebida como un simple resultado de la apuesta entre Dios y Mefistófeles, en la que el Estado entra como simple mediador, ocupándose de los trabajadores como objetos, extras que pueden llegar a obstaculizar la escena capitalista del lucro, de los activos, de la plusvalía y del plus-de-goce.

Ahora bien, si lo que se busca es únicamente la libertad, ¿por qué la reacción tan violenta del Estado? ¿Por qué los medios de comunicación demonizan cualquier acto revolucionario? ¿Por qué Dios estaría siempre del lado de las élites? ¿Y en dónde están Fausto y Kevin Lomax en un país como Brasil? ¿Estarán muertos como Marighella o vivos y disfrutando de la vida como muchos torturadores de los tiempos de la dictadura militar? ¿Y qué apuesta habrían hecho Dios y Mefistófeles con los gobernantes brasileños? ¿Y a quién podrían recurrir los comunistas? ¿Quién atendería sus demandas?

Contra cualquier apuesta, está la concepción de la violencia como esperanza, como lo plantea Carlos Marighella (1911-1969), militante comunista brasileño, emboscado y asesinado brutalmente por la policía de la dictadura militar. Marighella dejó dos grandes obras en las que reflexionó sobre la violencia desde el punto de vista comunista. En una de ellas, el libro intitulado ¿Por qué resistí la prisión?, relata la primera vez en que la policía de la dictadura intentó asesinarlo, el 5 de septiembre de 1964, en la proyección de una película llena de gente, incluyendo niños. ¿Y por qué la dictadura quería matarlo? Porque "la gran fuerza del marxismo es ser exactamente la fuente de inspiración de la libertad" (Marighella, 1965, p. 113).

Según el razonamiento de Marighella, la lucha revolucionaria busca libertad y justicia para todos, así como el fin de la miseria y de la esclavitud en las relaciones sociales, políticas y económicas en Brasil. Marighella no excluye que tales ideales se realicen a través de la violencia revolucionaria, la cual, por lo tanto, no corresponde a lo que Chico Sciense denomina "bandolerismo por pura maldad". El bandolerismo busca favorecer a una persona, a un grupo o a una clase social que insiste en retener el poder y la riqueza. En cambio, la violencia revolucionaria, como estrategia y no como fin en sí mismo, intenta construir un vínculo social en el que todos sean sujetos de su historia.

Marighella concibe la violencia revolucionaria como un desafío para el Estado capitalista y como un recurso para llegar a un comunismo en el que ya no habría muros y en el que la vida sería supuestamente para todos. No habría que ver estas ideas con el desprecio cínico de quien supone que desear la libertad y el fin de la opresión es una

ilusión pueril o un desvariado acto de fe ante la agresión del Estado en que vivimos. La política lacaniana del deseo nos lanza lejos de todo lo que vivimos y en lo que todo lo humano se ha vuelto inhumano.

La muerte de quienes quieren un mundo mejor no puede ser considerada como un error o como una apuesta en una utopía vacía. Si así la consideramos, perdemos la dimensión de la política entendida como lo que busca garantizar que no permanezcamos atrapados en la lógica de la excepción. El silencio y la pasividad hacen más posible que reproduzcamos una situación como la denunciada en la primera parte de este capítulo.

Al ocuparnos de la violencia revolucionaria hoy en día, quizás despertemos a los demonios adormecidos de la violencia y de la revolución. Estos demonios, como sabemos, han sido exorcizados en nuestros discursos académicos, en nuestras militancias y en nuestra ciencia. Los científicos-exorcistas nos advirtieron que esto no era algo de la ciencia, de la divinidad, y que nuestro país tan sólo mejoraría si mantenemos el orden, el progreso y la fe. Anhelar significantes como el de la revolución podría lanzarnos a violencias capaces de agrietar los muros del Estado violento y proponer soluciones para la construcción de otras posibilidades de vida.

IV. Referencias

Badiou, A. (1999). *Conferências de Alain Badiou*. Belo Horizonte: Autêntica.

Calligaris, C. (1986). O laço social, sua produção e a psicanálise. *Che vuoi? – psicanálise e cultura. Cooperativa cultural Jacques Lacan* 1, 33-42.

Frei Tito (1970). As próprias pedras gritarão. Recuperado el 26 de noviembre 2015 de *http://www.adital.com.br/freitito/por/pedras.html*

Freud, S. (1913). *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

——, (1930). *O Mal Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Goethe, J. W. (1808). *Fausto*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Heise, E. (2010). Fausto: a busca pelo absoluto. *Cult*. Recuperado el 13 de diciembre 2015 de *http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/fausto-a-busca-pelo-absoluto/*

Lacan, J. (1963). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

——, (1970). *O Seminário, Livro XVII: O Avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Machado, R. C. V. (2007). Chico Science. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Recuperado el 9 de noviembre 2015 de *http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/.*

Marighella, C. (1965). *Por que resisti à Prisão?* São Paulo: Brasiliense, 1994.

Marx, K. y Engels, F. (1846). *A Ideologia Alemã.* São Paulo: Boitempo, 2009.

Menon, M. C. (2008). O diabo: um personagem multifacetado. *Revista Línguas & Letras*. Número especial, 217-227.

Žižek, S. (2003). *Bem-vindo ao Deserto do Real. Cinco Ensaios sobre o 11 de Setembro e Datas Relacionadas*. São Paulo: Boitempo.

NOTAS

[1] Más información en Machado (2007).

Gestionando el cuerpo en el trabajo

Obsesión, organización e interpretación

Ian Parker

El presente capítulo habrá de permitirme explorar las condiciones de posibilidad para la fundamentación material del discurso psicoanalítico y para su incorporación en formas de organización en las que juega un papel crucial el trabajo lacaniano de los "estudios críticos de gestión" [*Critical Management Studies*]. Mi atención estará centrada en la gestión [*management*] y en la descomposición del cuerpo. Me preocuparé particularmente por el re-encuadre crítico de Lacan en relación con la estructura del discurso y en los primeros trabajos de Jacques-Alain Miller sobre la interpretación. Abordaré cuestiones de adaptación, gestión y estructura, y mostraré cómo Lacan, en el *Seminario VI*, *El deseo y su interpretación*, elucida y ejecuta "cortes" en estos aspectos del orden y del poder.

El trabajo psicoanalítico es un trabajo de interpretación, pero su interpretación es diferente de la impulsada por el discurso terapéutico popular. El trabajo psicoanalítico está condicionado por la construcción de marcos que filtran, que a veces prohíben y que así también invitan e incluso incitan a desear saber qué hay que decir sobre el deseo y quién ha de decirlo. No podemos dejar de participar aquí en un proceso de lectura y relectura que enmarca y replantea aquello de lo que se trata en psicoanálisis. Conduciendo tal proceso a un ámbito especializado, plantearé la cuestión general de la utilización del psicoanálisis en la investigación organizacional (Fotaki et al., 2012), luego pasaré a cuestiones específicas en torno a la incidencia de la obra de Jacques Lacan en un acercamiento distintivo a las organizaciones (Driver, 2013) y posteriormente me centraré en el *Seminario VI* de Lacan (1958-1959). Mostraré también, por un lado, cómo la discusión lacaniana de la adaptación, la gestión y la estructura se elabora en el campo de la práctica psicoanalítica de Jacques-Alain Miller, y, por otro lado, cuáles son las implicaciones de todo esto para la forma en que se realiza la investigación sobre las prácticas de gestión.

Lacan (1958-1959) nos muestra que hay algo particular en la naturaleza de la sociedad contemporánea, en tanto que "moderna" (como él dice), que provoca cierta lectura de los hechos y que nos hace construir e interpretar el deseo de cierto modo. Recordándonos así la naturaleza histórica de los fenómenos psicoanalíticos de los que se ocupa, el psicoanalista francés cita, por ejemplo, el comentario en el que Freud (1900, p. 264) reconoce "toda la diferencia en la vida mental de aquellas dos épocas de la civilización ampliamente separadas" que constituyeron a Edipo y a Hamlet como sujetos humanos (Lacan, 1958-1959, 4 de marzo de 1959). Lacan insiste aquí en la estructuración del deseo, llamando la atención sobre la diferencia crucial entre la descripción de "erupciones" del mismo, como si estuviera ya siempre ahí burbujeando bajo la superficie del lenguaje, y lo que él prefiere denominar el "desequilibrio" en la organización del

fantasma que aflige al sujeto (15 de abril de 1959).

El *Seminario VI*, *El deseo y su interpretación*, resume el ataque lacaniano contra la teoría de las relaciones objetales que había sido el centro del *Seminario IV, Las relaciones de objeto* (Lacan, 1956-1957), y que había estado muy presente en el *Seminario V, Las formaciones del Inconsciente* (Lacan, 1957-1958). En el sexto seminario, Lacan subraya la forma en que la teoría de las relaciones objetales, al operar como el enfoque dominante en lo que se conoció como la "tradición británica" del psicoanálisis, repitió e incluso profundizó los problemas planteados por la psicología del yo en los Estados Unidos (White, 2006). Lacan también hace hincapié en las contradicciones y rivalidades entre las distintas interpretaciones de las relaciones objetales en una extensa discusión del trabajo de Ella Sharpe (1937). La elección de Sharpe se explica en parte por su mayor proximidad a Melanie Klein (1986) que a Anna Freud (1936). Es quizás por la misma razón que algunos comentarios psicoanalíticos recientes, en la tradición de trabajo liderado por Jacques-Alain Miller, han sido igualmente más favorables a la contribución de Sharpe (Guéguen, 2007). Hay que recordar también que el año universitario del seminario, 1958-1959, coincidió con una época de gran tensión política organizacional en la que los grupos psicoanalíticos franceses ejercían presión sobre la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) para que tomara una decisión con respecto a su pertenencia institucional. Este proceso había comenzado cinco años antes y no se resolvió sino hasta 1963, cuando concluyeron su trabajo las comisiones de investigación de la IPA, que incluían a destacados analistas de relaciones objetales residentes en Londres (Marini, 1992; Roudinesco, 1990).

No hay una traducción inglesa autorizada de los seminarios IV, V y VI. Aunque las siete conferencias sobre Hamlet, guiadas por las notas de Sharpe, aparecieran en la revista *Ornicar?* de Miller después de la muerte de Lacan, hubo que esperar más de treinta años para que se publicara la versión oficial francesa del *Seminario VI* (Lacan, 2013). Tres de las conferencias sobre Hamlet fueron traducidas y publicadas en inglés varios años antes, en *Yale French Studies*, en un marco más teórico-literario que clínico-psicoanalítico (Lacan, 1977). Pero los lectores no captaban entonces fácilmente la preocupación de Lacan por el aparato teórico de la teoría de las relaciones objetales (Rabaté, 2001).

Aquí utilizaré el *Seminario VI* como punto de anclaje. Es de este único seminario del que provendrán todas mis referencias a Lacan en el presente capítulo. No recurriré, pues, a diferentes seminarios bajo el supuesto de que los cambios de argumento en los momentos sucesivos de la enseñanza de Lacan son acumulables o agrupables, como si formaran un todo homogéneo. Mis citas del *Seminario VI* provendrán de la traducción para "uso privado" realizada por Cormac Gallagher en Dublín (con algunas pequeñas modificaciones a la traducción cuando lo he creído necesario), con referencia únicamente a la fecha de la sesión, ya que la paginación cambia periódicamente en la página electrónica de la versión de Gallagher (Lacan, 1958-1959).

El psicoanálisis es una teoría y una práctica sobre el orden y la intervención. Cuando abordamos la cuestión del deseo y de su interpretación, podemos trasladar este par de conceptos, el deseo y la interpretación, al orden y la intervención, respectivamente. De este modo, el deseo corresponde al orden, mientras que la interpretación remite a la intervención. Es importante atenerse a tales correspondencias, ya que la interpretación no debe concebirse como una especie de rejilla que pone orden en el habla, así como tampoco debe conceptualizarse el deseo como el motor de la intervención. Por el

contrario, en la tradición lacaniana de psicoanálisis, se enfatiza que el deseo está ordenado y que la interpretación es en sí misma transformadora. Y hay aquí, en esta formulación, una alusión deliberada al marxismo que Lacan menciona en varios puntos en el seminario.

Sería fácil, concordante con las formas psicoanalíticas de sentido común, suponer que el deseo es algo constante que late a través de cada ser humano individual, y que siempre lo ha hecho, mientras que la interpretación es la respuesta históricamente variable a este deseo. Esta aparente meta-reflexión psicoanalítica, que es una mera reiteración del psicoanálisis entendido como una verdad universal e inconsciente para nosotros, no hace justicia a la naturaleza históricamente contingente, no sólo de la práctica psicoanalítica, sino también de la sustancia sobre la que opera. Decir, en cambio, que es la interpretación la más invariable, aunque no totalmente invariable, y que es el deseo el que está ya estructurado de manera particular para nosotros, muestra que se entiende mejor la importancia de la invención del inconsciente y del psicoanálisis mismo. Es así como he leído a Lacan (1958-1959) cuando afirma que "el deseo tan sólo puede ser concebido, situado, con respecto a las coordenadas fijas de la subjetividad" (15 de abril 1959), coordenadas que se fijan de manera particular para el sujeto moderno, el sujeto del psicoanálisis. Estoy leyendo esta idea junto con la afirmación de que "antes de que hubiera análisis o analistas, los seres humanos se preguntaron una y otra vez dónde radicaba su verdadera voluntad" (18 de marzo 1959).

Lo que aquí está en cuestión es más bien la relación, la separación y la articulación, entre el deseo y la interpretación. En virtud de tal relación, la interpretación viene a operar sobre el deseo como un proceso mediador históricamente significante estructurado por un fantasma del que debemos ocuparnos. Son la separación y la articulación las que dan sentido a la forma en que configuramos nuestra comprensión de nosotros mismos y las formas de alienación que caracterizan el sistema político-económico, el capitalismo y el auto-examen científico obsesivo aprovechado para su propio desarrollo. Estas formas de alienación establecen a su vez las condiciones de posibilidad para el propio discurso psicoanalítico. Es por esto, creo, que Lacan (1958-1959) sostiene que "en la medida en que el hombre moderno está en el corte del discurso cartesiano, es en grado supremo un *yo soy*" (24 de junio 1959). Es por lo mismo que Lacan nos recuerda muy pronto en el seminario, en la primera sesión, su "metáfora de la fábrica" que nos permite apreciar cómo "ciertas conjunciones de lo simbólico y de lo real son necesarias para que la noción de energía pueda subsistir" (12 de noviembre 1958). Esta manera de rastrear la metáfora de la fábrica plantea la cuestión del lugar de lo imaginario a través del cual podemos explicarnos las conjunciones entre lo simbólico y lo real. Volveré sobre esta cuestión al ocuparme de la gestión y de su malestar.

Como se ve, tomo en serio la base material de las condiciones de posibilidad para el discurso psicoanalítico. Es por esto que me interesa explorar la incorporación de este discurso en las prácticas por las que el sujeto se recluta y se adecúa para el orden social. En este orden, la gestión moderna, tanto en la fábrica como en otros lugares, juega un papel crucial, y ha merecido la oposición de un re-encuadre crítico de Lacan en relación con la estructura del discurso, concretamente en algunos de los primeros trabajos de Jacques-Alain Miller. Al retomar tal re-encuadre, me centraré aquí sucesivamente en cuestiones de adaptación, gestión y estructura.

I. Adaptación

Empecemos por la adaptación. La descripción se desliza rápidamente hacia la prescripción en el enfoque de las relaciones objetales, el cual, como Lacan (1958-1959) nos lo recuerda hacia el final del seminario, estaba llegando a "dominar toda la concepción que tenemos del progreso en análisis" (1 de julio de 1959). Este "progreso en análisis" no sólo concierne la concepción reinante del progreso en el análisis de un individuo y la forma en que se dirige el tratamiento, que es algo que Lacan (1958) había examinado antes del *Seminario VI*, sino que se refiere también a la concepción de progreso contrabandeada en el psicoanálisis por aquellos que decían saber lo que era y debía ser la realidad, y que pretendían ayudar a las personas a adaptarse a ella. Más allá de esto, el "progreso en análisis" también debe leerse en relación con la noción de progreso en el campo social, de tal modo que el psicoanálisis puede ser empleado en proyectos políticos y hasta puede llegar a funcionar por sí mismo como un proyecto político.

Con respecto al tratamiento, Lacan (1958-1959) protesta contra el análisis que se ubica "en la línea de lo que podría llamarse normativización moralizante", y señala que cuando el psicoanalista organiza su trabajo con "referencia a la realidad" que pretende conocer, y cuando piensa que sabe cómo sus analizantes deben organizar sus relaciones con sus objetos, entonces podemos suponer que se guía y guía a sus analizantes hacia una "conclusión identificatoria" (1 de julio de 1959). La diferencia entre la ética y la moralidad, esta última como sistema de normas a las que el sujeto debe adherir para ser bueno, será retomada por Lacan (1959-1960) en el siguiente seminario. La advertencia lacaniana contra la "normativización moral" a través de la cual el analizante se ve alineado, normalizado con respecto a las normas morales con las que se identifica el analista, no sólo se aplica, en primer lugar, a un mundo en el que el sujeto se relaciona con sus objetos en un espacio compartido con su analista, el aparentemente buen mundo al que hay que unirse a medida que se avanza hacia el final del análisis, sino también, en segundo lugar, a un mundo en el que el sujeto se concibe como encerrado en un reino privado organizado como constelación de objetos internos, un mundo malo en el que sólo puede aspirarse a sobrevivir.

Lacan no sólo se opone a esa primera visión psicoanalítica del sujeto en el mundo, una visión que actualmente ha renacido en las versiones del psicoanálisis relacional e intersubjetivo (Loewenthal y Samuels, 2014), sino que también discute una segunda visión que en aquella época era defendida por antiguos kleinianos tales como Edward Glover. En este segundo caso, Lacan aborda, por ejemplo, la concepción del universo paranoico infantil en el que, según una preciosa cita de Glover (1956), "el mundo exterior ha representado una combinación de carnicería, lavabo público y sala de autopsia", así como las diferentes permutaciones posibles de ese universo, como la que se encuentra en el drogadicto que convierte el universo en "una farmacia más reconfortante y fascinante, en la cual, sin embargo, el armario de los venenos permanece abierto" (Glover, 1956, p. 222).

El punto es que en cualquier caso, ya sea que el mundo esté muy bien ordenado y sea una locura no adaptarse a él, o bien que se acepte la incierta coordinación entre los fantasmas de los distintos individuos, hay que desconfiar, según Lacan, de cualquier unidad sana de la sociedad o del sí mismo. Lacan se muestra más favorable a la visión

kleiniana del sujeto perpetuamente dividido, una visión erróneamente incluida en la tradición de las relaciones objetales, al tiempo que dirige su escarnio a los psicoanalistas que se entregan a la fantasía ya cabalmente adaptativa de la perfecta coordinación entre el niño y la madre. Como lo dice el propio Lacan (1958-1959), "el hecho es que en el ser humano no hay posibilidad de acceder a esta experiencia de totalidad" (11 de febrero de 1959). El deseo no busca "juntarse con el mapa del mundo en una especie de armonía preformada, como podría suponer, después de todo, una idea armónica, optimista de desarrollo humano" (13 de Mayo de 1959).

Lacan no pierde de vista el hecho de que al otro lado de la "normativización moralizante", al otro lado del intento de adaptación del sujeto a futuras relaciones con los objetos que serán tan armoniosas como supuestamente lo habría sido la primera relación con la madre (según la teoría de las relaciones objetales), se piensa que puede saberse que el bebé está impulsado por fantasías de omnipotencia y que debe reconocer éstas con el fin de completar el tratamiento. Es la aventura típica ideal que parte de la posición esquizo-paranoide para llegar a la posición depresiva en la obra de Klein. Es también lo que sustenta el análisis de Ella Sharpe sobre el hombre con la pequeña tos que se discute en el *Seminario VI*. Aquí Lacan (1958-1959) toma la comparación de Sharpe entre el psicoanálisis y una partida de ajedrez para señalar que el analizante *guarda su reina*, y que "es en el lado de la mujer en donde estriba la omnipotencia" (11 de febrero de 1959). Este punto se inserta en una discusión más amplia sobre quién tiene el poder inexpresable que debe expresarse: "no es el sujeto que es todo poderoso", como parecen creer los kleinianos; para Lacan, "lo todopoderoso es el otro" (11 de febrero de 1959).

Lo que aquí está en juego es tan importante como lo es el rechazo de la castración simbólica y el intento de mantener a la reina en su lugar para un sujeto que "rechaza la castración del otro" (Lacan, 1958-1959, 4 de marzo de 1959). Es en esta relación con el otro, en la atribución de omnipotencia al otro, que Lacan describe el estado del obsesivo, para quien "su deseo mismo es una defensa" y que pasa su tiempo "adquiriendo mérito" para "la reverencia del otro con respecto a sus deseos" (10 de junio de 1959). Éste es el sujeto que subsiste en lo que Lacan describe como "la servidumbre de su dominio" (17 de junio de 1959). El obsesivo es el sujeto más obediente y adaptado al capitalismo, y quizás incluso el más prevalente, por lo que representa un elemento importante en cualquier análisis de las formas contemporáneas de organización.

La noción del obsesivo preocupado por mantener en su lugar las formas de orden a las que se somete a sí mismo puede complementarse con las influyentes explicaciones estructuralistas del capitalismo en que se basa precisamente Lacan. El trabajo del teórico marxista Louis Althusser se preocupa especialmente por la cuestión de la adaptación, aun cuando se le considera generalmente un crítico de la misma. Althusser, que se había encontrado por vez primera con Lacan en 1945 cuando asistió a la presentación de su trabajo sobre el tiempo lógico (Lacan, 1946) en la *École Normale Supérieure*, utilizó posteriormente la teoría lacaniana como un recurso para la descripción de la función de la ideología. En el trabajo de Althusser (1970), no sólo se atribuye un carácter eterno a la ideología y al inconsciente, sino que no parece haber interés en romper el circuito de la interpelación de los sujetos por unos aparatos ideológicos del Estado que luego sirven para reforzar y justificar las formas dominantes de organización. Es por esto que sus críticos a la izquierda lo han considerado un filósofo del orden (Rancière, 1974).

Hay que notar otro aspecto del lugar del psicoanálisis en procesos de interpelación y

adaptación del sujeto. El fracaso de Althusser al separar la descripción y la prescripción indica la profundidad del problema que se produce incluso en su versión particular del marxismo (que debería fusionar la interpretación y la transformación del mundo). Robert Castel (1973) señala el problema en su estudio sobre lo que denomina "*le psychanalysme*" en el que el discurso psicoanalítico no sólo subyace al contrato clínico, sino que determina su descripción misma. Hay aquí una crítica de la forma en que el psicoanálisis desplaza a la psiquiatría y opera de modo aún más eficaz e insidioso para normalizar a las personas en línea con un programa psiquiátrico. De esta manera, el psicoanálisis:

> ofrece un refuerzo masivo del poder de la práctica psiquiátrica; en primer lugar, facilitando la identificación de la operación de la institución con la destreza mágica del analista/psiquiatra; en segundo lugar, imponiendo una "psicosociología", en términos del discurso del inconsciente, como el medio exclusivo para interpretar las estructuras objetivas de la institución (Gordon, 1977, p. 122).

Uno puede entender entonces por qué Castel se siente atraído por Deleuze y Guattari (1977) con su aparente crítica al psicoanálisis, pero también hay que señalar que se muestra preocupado por la manera en que en realidad terminan redimiéndolo en el privilegio dado al complejo de Edipo (Gordon, 1977, p. 126). Ojalá no fuera así, pero el caso es que el discurso psicoanalítico también está implicado en la adaptación. De ahí que Lacan se tome tantas molestias para mostrarnos cómo este discurso, con su privilegio dado al Edipo, también puede ser descifrado.

II. Gestión

Pasamos ahora de la adaptación a la gestión. Cada marco disciplinario académico, incluyendo el psicoanálisis cuando está configurado como tal, corre el riesgo de respaldar lo que pretende descubrir. Esto es particularmente cierto en el campo de los estudios de gestión, que se basa en lo que se ha caracterizado como "la existencia de un ser racional, asexual y sensato, actuando milagrosamente de acuerdo con sus propias intenciones individuales" (Cederström, 2009, p. 16). Enfrentándose a las tentativas de imposición de este modelo individual y disciplinario del sujeto, aparecieron los "Estudios Críticos de Gestión" (ECG) que se concretaron como un sub-campo reconocido a principios de 1990 (Alvesson y Willmott, 1992). Ha sido en el contexto de la discusión teórica dentro de los ECG, centrada en Marx, Weber y Foucault, que surgió ulteriormente un nuevo sub-sub-campo, el de los "lacanianos de la gestión", que ha ido cobrando fuerza en las escuelas de negocios y de gestión.

Los primeros trabajos en el sub-sub-campo lacaniano de los ECG (v.g., Roberts, 2005; Harding, 2007) se basaron en la descripción lacaniana del estadio del espejo (Lacan, 1949) para mostrar cómo los empleados, "al identificarse con una imagen de unidad, se hicieron más vulnerables al control administrativo" (Cederström, 2009, p. 23), pero también, con más optimismo, cómo "el sujeto adopta diferentes identidades en diferentes situaciones" (p. 25). Contribuciones lacanianas más recientes han descrito procesos de identificación en relación con la hegemonía ideológica y las múltiples construcciones discursivas que garantizan el compromiso de los empleados con su trabajo (Contu y Willmott, 2006). Han mostrado también cómo "la fantasía hace que las identidades sean más cautivadoras y bellas, pero también mantiene el *statu quo* en una experiencia de estabilidad y sustentabilidad" (Cederström, 2009, p. 27).

La preocupación actual, en la que Lacan se refracta ya sea a través de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2001) o a través de Slavoj Žižek (1989), se centra en cómo un núcleo imposible de goce opera como lugar fascinante de la identidad (Jones y Spicer, 2005), y cómo la transgresión puede resultar funcional para la gestión, permitiendo y aprovechando el goce, pero el goce como algo que se desarrollaría más allá de la forma en que Lacan lo define en el *Seminario VI*, como simple "satisfacción directa de una necesidad" (1958-1959, 15 de abril de 1959). Este desarrollo teórico lacaniano de los ECG ha facilitado una especificación de la fantasía que también profundiza el análisis de la incidencia de la ideología en el sujeto. Un ejemplo influyente, en el que se estudian las formas de discurso que Lacan estaba elaborando en el *Seminario VI*, argumenta que "la lógica de una narrativa fantasmática es tal que estructura el deseo del sujeto al presentarle un ideal, un impedimento para la realización del ideal y el goce vinculado a la transgresión del ideal" (Glynos, 2010, pp. 29-30).

El ejemplo recién mencionado es claramente parte de un proyecto más amplio sobre la naturaleza de la ideología y de la fantasía en la economía política (Glynos, 2001, 2012). Este proyecto se basa en la premisa de que "si las lógicas políticas nos proporcionan los medios para mostrar cómo las prácticas sociales se realizan o se transforman, entonces las lógicas fantasmáticas revelan el modo en que prácticas específicas atrapan ideológicamente a los sujetos" (Glynos, 2010, p. 31). Así, dentro de los ECG, la crítica de las actuales condiciones de trabajo, su denuncia como alienantes y destructivas, ha ampliado el ámbito de competencias de los estudios tradicionales de gestión (Cederström y Fleming, 2012).

Mostraré por qué lo anterior es importante con un estudio que no es en absoluto lacaniano y que incluso trata de evitar la teoría, para luego reflexionar sobre él a través de la obra de Miller en una tradición lacaniana que ha sido atacada por ser híper-teórica (Roudinesco, 1990). Una presentación en el congreso internacional "Re-trabajando a Lacan en el trabajo" [*Re-working Lacan at Work*], realizada en París en 2013, absorbió a los estudiosos lacanianos de ECG y proporcionó una medida controlable de goce (Cederström y Hoedermaekers, 2013). La presentación y la discusión giraron en torno a un importante estudio realizado por Alexandra Michel (2011), intitulado "Trascendiendo la socialización: etnografía de nueve años del papel del cuerpo en el control organizacional y en la transformación del trabajador del conocimiento", y publicado en *Administrative Science Quarterly*, una prestigiosa revista de la corriente dominante en los estudios de gestión. El punto de partida del trabajo fue lo que se denomina la "paradoja de la autonomía" (Mazmanian *et al*., 2011), según la cual "los trabajadores del conocimiento perciben su esfuerzo como autónomo a pesar de la evidencia de que está bajo el control de la organización" (Michel, 2011, p. 325). Michel se basó en una cantidad asombrosa de datos etnográficos y de entrevistas provenientes de dos bancos de inversión de Wall Street que fueron "triangulados para reforzar la validez" del estudio (p. 334). Los datos consistieron en siete mil horas de observación, más de seiscientas entrevistas semiestructuradas formales, unas doscientas entrevistas informales y el análisis de los materiales de la compañía. El estudio "se movió iterativamente entre los datos y la teoría emergente" para mostrar cómo "los controles menos visibles pasaron por alto la mente para dirigirse al cuerpo" (p. 335).

La audiencia del congreso "Re-trabajando a Lacan en el trabajo" se vio paralizada y encantada por la manera en que los banqueros usaron de sus cuerpos, abusaron de ellos y

en muchos casos terminaron por destruirlos, empezando por un régimen de privación de sueño con el uso de cafeína y de medicinas prescritas, y terminando con la experiencia de una variedad de enfermedades debilitantes, como fenómenos de *burnout* y de quiebre, en un proceso que por lo general se volvió evidente después de cuatro años en el puesto de trabajo. Los banqueros contaron esto en los siguientes términos: "yo no diría que es control; estoy en guerra contra mi cuerpo" (Michel, 2011, p. 342); "no voy a dejar que mi cuerpo arruine mi vida" (p. 345); "estoy obligando a mi metabolismo a que haga su trabajo" (p. 350). El artículo es, de hecho, en algunos aspectos, gratificante para quien sea de cualquier manera favorable a una crítica del capitalismo, pero los presentadores pasaron por alto la forma en que Michel también ofrece un relato de redención en el que al menos algunos banqueros superaron su hostilidad hacia las panaceas de autoayuda que antes despreciaban. Finalmente, mientras proseguían los problemas de rendimiento de quienes trataban sus cuerpos como enemigos, los bancos se beneficiaron de los banqueros que trascendieron el control. El rendimiento de quienes trataban "su cuerpo como sujeto", según la expresión de Michel (2011), mejoró al tiempo que se evidenciaba una superación del antagonismo: los banqueros "se mostraron creativos al reconciliar los bancos y las demandas del cuerpo" (p. 350).

Entre los muchos puntos de interés del artículo de Michel, quiero subrayar el de la relación entre el "método" y la "teoría", y la forma en que ciertos requisitos institucionales académicos se reiteran en la elaboración de un estudio para una revista de la corriente dominante en los estudios de gestión, revista que suele publicar estudios cuantitativos y que huye de la teoría y especialmente de la teoría "crítica". Michel presenta su método haciendo referencia a la "triangulación" de los datos para tranquilizar a los lectores acerca de la validez del estudio, y subordina la "teoría" al "método" y al sentido que debe darse al material, justificando esto con la "teoría fundamentada", un enfoque metodológico que pretende construir hipótesis a partir de los datos y sólo de los datos (Glaser y Strauss, 1967). Este movimiento manifiesta pero no resuelve la paradoja de que "los empleados erróneamente experimentan autonomía" (Michel, 2011, p. 329). Y aunque Michel señale que "los trabajos monótonos gastan la vitalidad y adormecen el cuerpo de tal manera que la persona no lo siente" (p. 331), y aunque haga referencia a los trabajos de Marx (1867) y del feminismo sobre el trabajo emocional (Hochschild, 1983), el caso es que efectivamente sella el análisis contra cualquier interpretación teórica, lo que hace que los ECG y el enfoque lacaniano deban operar desde el exterior, como un metalenguaje.

Cualquier descripción del cuerpo como real, tratado como objeto para ser gestionado y representado simbólicamente, debe plantearles a los investigadores en psicoanálisis cuestiones acerca del fantasma y de la puesta en escena del sujeto en relación con sus objetos. Lacan, en el *Seminario VI*, destaca la forma en que trozos del cuerpo se movilizan en el discurso, pero de una manera tal que oculta sus funciones en el mismo momento en que parece proporcionar acceso transparente a lo que está pasando: "es con nuestros propios miembros —esto es lo imaginario— que componemos el alfabeto de ese discurso que es inconsciente" (Lacan, 1958-1959, 18 de marzo de 1959). Esta organización imaginaria de trozos de nuestro cuerpo, de lo real, en una narrativa coherente, se aplica también a lo simbólico en sí. Refiriéndose a que los bancos proveen servicios gratuitos de automóviles, comidas, clubes de salud y limpieza en seco, uno de los participantes en el estudio comentó: "Las feministas solían decir que cada mujer podía

trabajar si la esposa se encargaba de las tareas domésticas. El banco es la esposa de mi esposa" (Michel, 2011, p. 339). ¿Qué hacer con el "gran secreto" de Lacan en el *Seminario VI*, aquel según el cual "no hay Otro del Otro" (1958-1959, 8 de abril de 1959)? La lección aquí no es tanto que haya aspectos de "control de la organización" de los cuerpos en lo real, sino que hay una brecha necesaria entre lo experiencial, el reino imaginario al que Michel está accediendo al construir su "teoría fundamentada", y los procesos simbólicos que sólo pueden ser captados teóricamente como manifestaciones de la estructura, de lo real.

III. Estructura

Habiendo examinado la adaptación y la gestión como aspectos del orden, quiero pasar ahora a la cuestión de la estructura como tal. El propio interés de Lacan en la gestión y en los peligros de la adaptación resulta evidente en su cuidadosa especificación de estructuras organizativas para la Escuela Freudiana de París, fundada en 1964, cinco años después del *Seminario VI*. Un ejemplo de tales estructuras son los "carteles", grupos de trabajo de duración limitada abiertos a los no-analistas, disueltos y formados una y otra vez, pero con diferentes participantes para evitar la sedimentación de la jerarquía institucional por la que se caracterizó a la IPA (Lacan, 1964). Uno de los primeros carteles, inspirado por Althusser e integrado por estudiantes de la Escuela Normal Superior, fue dirigido por Jacques-Alain Miller y estuvo centrado en la "Teoría del Discurso". Uno de los productos de este cartel fue el texto "Acción de la estructura" de Miller (1968), que ofrecía, según su autor, una "exposición sistemática" (p. 69) del discurso del psicoanálisis y de su articulación con el del marxismo, lo que permitiría "reflejar el uno en el otro en un discurso teórico unitario" (p. 80). Este trabajo es innovador no sólo porque sistematiza la obra de Lacan hasta ese momento, concibiéndola como una reflexión teórica sobre epistemología y ontología, sino también porque anticipa una lectura particular de Lacan y de sus propias lecturas particulares de Freud en la que se prepara la arquitectura conceptual de la actual Escuela de la Causa Freudiana (por ejemplo, Voruz y Wolf, 2007).

El texto "Acción de la estructura" consta de tres partes que tratan sucesivamente de la "estructura", el "sujeto" y la "ciencia". La estructura, para Miller (1968), es "lo que instaura una experiencia para el sujeto al que incluye", aunque al mismo tiempo hay "una subjetividad ineliminable situada en la experiencia" (p. 71). Tal subjetividad es algo que distingue crucialmente esta noción de estructura de la que encontramos en el estructuralismo lingüístico mecanicista caricaturizado al que a veces se asimila el psicoanálisis lacaniano. El psicoanálisis, que se refiere a la "relación del sujeto con su palabra" (pp. 71-72), exige rastrear la estructuración de esta subjetividad sin confundirla con la "función imaginaria" que da continuidad a la realidad "por medio de la producción de representaciones que responden a la ausencia en la estructuración, y compensan la producción de la falta" (p. 72).

Es precisamente la estructura imaginaria que "se constituye en lo real", como "reduplicación del sistema estructural" que era "meramente ideal desde un principio" (Miller, 1968, p. 72), lo que se ilustra en los estudios etnográficos y de entrevistas como los de Alexandra Michel (2011). La "paradoja de la autonomía" que Michel aborda no puede entonces resolverse con las operaciones de un "orden que ajusta secretamente lo

que se ofrece a la mirada" (Miller, 1968, pp. 73-74). Hay un "desconocimiento" del lugar del sujeto en la estructura que es necesario para el propio sujeto y que también debe estar oculto para él como parte de su propia lógica interna en la que "el exterior pasa al interior" (p. 74). Ya vemos aquí un intento de Miller (1986) por describir teóricamente la extimidad del objeto *a* lacaniano en una explicación de la sobredeterminación de la estructura que da lugar a un efecto de "coherencia u homogeneidad", pero que gira en torno al "punto utópico" de la estructura que "siempre engaña al ojo" (Miller, 1968, p. 73).

La segunda parte del texto de Miller (1968), dedicada al sujeto, argumenta que la fenomenología no es adecuada como alternativa al estructuralismo, ya que "lo invisible dispone una estructura que sistematiza lo mismo visible que lo oculta" (p. 74). Lo que se necesita, por lo tanto, es "una arqueología verdaderamente radical de las percepciones que son históricas hasta la médula, que se especifican absolutamente, que se estructuran como un discurso" (p. 75). Aquí la obra de Foucault, en especial *El nacimiento de la clínica* (1963), se señala explícitamente como una guía. Esto significa que ni la transparente intersubjetividad ni la reflexión intrasubjetiva del sujeto, en cualquier tipo de estrategias paliativas de autoayuda colectiva o individual, pueden ser consideradas como soluciones para "la falta" que "persiste en el interior del sujeto", es decir, "la alienación no puede ser entendida como un infierno del que debería liberarse a fin de poseerse a sí mismo y disfrutar de su propia actividad" (p. 76). No hay escape inmediato del reino que Miller (2005) describirá más adelante con el predicamento cuantificado "uno-todos-solos" en una apreciación reflexiva más cualitativa de esa condición.

No hay, por tanto, "ninguna relación entre un sujeto y otro sujeto, o entre un sujeto y un objeto", que llene la falta, "excepto por una formación imaginaria que la suture" (Miller, 1968, p. 76). Aquí el texto ya se orienta hacia otro texto teórico, "Sobre la sutura", que complementa "Acción de la estructura" (Miller, 1966). El autor señala, en una crítica profética de la moda actual de las políticas gubernamentales en materia de salud mental, que "debemos considerar cualquier noción de una política de la felicidad, es decir, de ajuste, como el medio más seguro de reforzar la inadecuación del sujeto con respecto a la estructura" (p. 76). En otras palabras, el feliz compromiso entre los banqueros y sus cuerpos, o entre las demandas de la empresa y las de su propio bienestar, que Michel (2011) describe al referirse a quienes no han destruido por completo su salud, sólo será un espejismo. La hemorragia de vitalidad y el entumecimiento del cuerpo son irremediablemente componentes íntimos e integrales de la alienación del sujeto en una organización bajo el capitalismo.

La tercera parte del texto de Miller nos lleva directamente a las preocupaciones de Lacan en el *Seminario VI*, y en particular a la división entre los niveles superior e inferior del grafo del deseo, una división que sería histórica para los íntimos de Lacan y para el propio Miller (Roper, 2009). Miller distingue aquí entre "el campo del enunciado", como "campo en el que la lógica se establece a sí misma", y "el campo de la palabra", que es "el del psicoanálisis" (p. 77). Luego describe una "distribución topológica" que "desconecta el plano en el que el sujeto se efectúa en primera persona" y "el lugar del código en el que se inserta" (p. 78.). Esta "división" en "el interior del lenguaje" significa que "el sujeto es capaz de un inconsciente" (p. 78).

Las interpretaciones que dan sentido a lo dicho están implicadas en "el campo del enunciado" que siempre invierte el habla y que nutre las distorsiones y torsiones que

hacen de ella algo inconsciente para el sujeto. En el *Seminario VI* Lacan llama la atención sobre la forma en que los elementos del fantasma se constituyen a través de un corte que también divide aquello que será el sujeto con respecto a lo que se convertirá en objeto para él. Luego, como una alternativa a la de nutrir el inconsciente con el significado, argumenta en la sesión final que "el corte es sin duda el modo más eficaz de intervención analítica y de interpretación" (Lacan, 1958-1959, 1 de julio de 1959). Podemos hacer aquí una conexión bastante sorprendente entre el *Seminario VI* y Deleuze y Guattari, quienes consideran que "el corte" de Lacan puede equipararse con una "diferencia-en-sí". En esta perspectiva, el corte de Lacan:

> Divide la falla en dos partes asimétricas: por un lado, deja un sujeto borrado que no tiene más naturaleza que la de un rastro de lo que había antes del discurso (pasado-en-sí); por otro lado, indica un objeto más allá del discurso, que permanece para siempre fuera de su alcance (futuro-en-sí) (Mølbak, 2007, p. 482).

Para Miller (1968), de modo aún más polémico, la mencionada distribución topológica también hace posible "un discurso plano sin inconsciente", que es "el discurso científico" que "cierra el discurso sobre sí mismo", pero que "no debe confundirse con la sutura del discurso no-científico" (p. 79). Esto es importante para la posible articulación discursiva entre "la selección secundaria de la escena del Otro primordial" en el discurso psicoanalítico y lo que Miller describe como "otras escenas del Otro injertadas en el lugar del código" (p. 78). Miller dice, por ejemplo, anticipando una articulación entre el psicoanálisis y el marxismo en un "discurso teórico unitario", que "la Otra escena de la lucha de clases, cuya combinatoria involucra 'intereses de clase', es posible en una especificación de faltas" (p. 78). Sin embargo, así como este discurso científico es "sin inconsciente", así "no incluye ningún elemento utópico" (pp. 78-79). Este "campo cerrado" de la ciencia funciona como si fuera ilimitado cuando se ve desde el interior y aparece como "un espacio cerrado" desde el exterior (p. 79). Hay aquí un indicio de la futura proliferación de la "forclusión generalizada" y de la "psicosis ordinaria" en la obra de Miller (Redmond, 2014). Miller (1968) ya sostiene, de hecho, que "toda ciencia está estructurada como una psicosis" (p. 80).

Sospechando que las estrategias terapéuticas alimentan el inconsciente, Lacan y más tarde Miller (2013) argumentarán que "el deseo *es* su interpretación". Miller (1999) también criticará la prevalencia de la interpretación en la sociedad contemporánea. La describirá como una forma de lo que alguna vez fue llamado "psicoanalismo" por Castel (1973), y propondrá el "corte" como una respuesta clínica.

IV. Intervención

Lo recién dicho nos conduce a unos comentarios finales sobre la intervención. La intervención teórica de Miller (1968) ocurre en un momento histórico político muy particular. Fue publicada por vez primera en una revista, *Cahiers pour l'Analyse*, dedicada a un acercamiento entre marxismo y psicoanálisis al que sólo Alain Badiou (2007) se mantuvo fiel, según su propio testimonio. El número 9 de los *Cahiers*, en el que aparece "Acción de la estructura", se publicó en el verano de 1968, justo después de los acontecimientos del Mayo Francés, y fue el último número de la revista. Miller se lanzó a la actividad política durante un tiempo con el grupo maoísta *Gauche prolétarienne* (Hallward, 2012). En este punto debemos volvernos del psicoanálisis como objeto teórico al sujeto psicoanalítico como agente, por no decir un sano agente humanista de

transformación. Hay aquí primero un cambio de énfasis de la defensa al deseo, cambio abierto por Lacan en el *Seminario VI*, y luego otro cambio de énfasis del deseo al goce, cambio acentuado por Miller en su obra posterior.

El mapeo lacaniano del deseo en el campo del otro gira en torno a la cuestión del poder, ya sea en el caso del hombre con tos de Ella Sharpe, inscribiéndose a sí mismo en el campo de un todopoderoso otro, o bien en el caso de Hamlet invocando el poder de actuar en contra de su rival. Estas figuras sujetas al poder son tratadas, en algunos momentos del *Seminario VI*, como si fueran verdaderamente casos clínicos, aun cuando Lacan advirtió de manera explícita que Hamlet no debía ser tratado de este modo. Sin embargo, las mismas figuras son también *representaciones* de los sujetos, sujetos a la identificación de quienes leen sobre ellos. Ésta es una de las cuestiones que el propio Lacan plantea sobre Hamlet y que también se aplica a los demás casos clínicos reales.

En la última sesión del *Seminario VI*, Lacan (1958-1959) nos dice que el deseo "es un rastreo del sujeto con respecto a la secuencia [de la cadena significante] que lo refleja en la dimensión del otro" (1 de julio de 1959). ¿Acaso la política no es la organización del poder en la dimensión del otro, tanto en el campo simbólico realmente existente como en la relación del sujeto con ese campo en el marco de su propio deseo en particular, aun cuando esto sería conceder la omnipotencia al otro y disfrutar de la servidumbre de su propio dominio?

En su meditación sobre la organización del deseo y sus consecuencias para el trabajo clínico con individuos, Lacan también nos muestra algo acerca de la forma en que el poder se configura para hacer que el deseo nos encierre en ciertas formas de organización. Este deseo de hoy también incluye el deseo del psicoanálisis como un modo de interpretación que puede reconfortar al sujeto obsesivo que organiza su existencia en el tiempo del otro y que se consuela con fantasmas atemporales, "anuncios" fílmicos perversos, como dice Lacan (1958-1959), entendiendo el "anuncio" como aquello que informa sobre lo que nunca terminará haciéndose realidad (17 de junio de 1959).

Así pues, como señala Lacan (1958-1959), "el corte" es "el modo más eficaz de intervención analítica y de interpretación" (1 de julio de 1959). Tenemos aquí entonces una ocasión de reconfigurar la intervención de tal manera que reconozcamos las críticas hechas por *El psicoanalismo* de Castel, conectemos con los argumentos expuestos por Deleuze y Guattari, midamos el grado en que el Lacan de la Escuela de la Causa Freudiana de Miller siempre llegó tarde o "más tarde" (Voruz y Wolf, 2007) y apreciemos el valor del propio trabajo específico de Miller sobre la naturaleza de la estructura y de lo real (Floury, 2010).

Me he centrado en el primer trabajo teórico de Miller y en la trayectoria que ahí empieza, y esto precisamente para desentrañar sus aportes a la constelación de la estructura, la gestión y la adaptación que todavía persigue a las organizaciones psicoanalíticas. Las divisiones y rivalidades que caracterizan a las organizaciones psicoanalíticas indican que no es suficiente "aplicar" el análisis lacaniano a la estructura problemática de la IPA, así como tampoco basta desarrollar la crítica lacaniana para mejorar los actuales estudios críticos de gestión. Debemos trabajar reflexivamente sobre la forma en que el psicoanálisis entra en complicidad con la gestión y frecuentemente opera como una forma de gestión. Hay una cuestión de orden en las instituciones lacanianas a la que sólo puede responderse correctamente mediante una interpretación.

He intentado mostrar cómo las cuestiones abordadas involucran la gestión de la

subjetividad en su sentido más amplio, pero también cómo el relevante argumento de Lacan sobre la gestión del deseo es que debe entenderse el deseo de la gestión y su lugar en los estudios críticos de gestión que comparten con Lacan una profunda desconfianza con respecto a la adaptación. El psicoanálisis es en sí mismo uno de los marcos de la experiencia para nuestra reflexión sobre nuestra subjetividad hoy en día, y, como tal, funciona como una suerte de cápsula conceptual históricamente específica para el sujeto. Y el psicoanálisis, al mismo tiempo, es un método por el cual despejamos la subjetividad, orientamos la intervención contra el orden al extraernos a nosotros mismos de su constelación de conceptos, y así mantenemos abierta la posibilidad de otro mundo en el que haya otras maneras de organizarnos, de interpretar y desear.

V. Referencias

Althusser, L. (1970). Ideology and Ideological State Apparatuses (notes towards an investigation). En L. Althusser (1971) *Lenin and Philosophy, and Other Essays* (pp. 17-34). Londres: New Left Books.

Alvesson, M. y Willmott, H. (1992) On the Idea of Emancipation in Management and Organization Studies. *Academy of Management Review* 17 (3), 432-465.

Badiou, A. (2007). Theory from Structure to Subject: An interview with Alain Badiou. En P. Hallward and K. Peden (eds.) (2012) *Concept and Form Volume 2, Selections from* Cahiers pour l'Analyse (pp. 273-290). Londres: Verso.

Castel, R. (1973). *Le Psychanalysme: L'ordre psychanalytique et le pouvoir*. París: Maspero.

Cederström, C. (2009). Lacan goes business. *Annual Review of Critical Psychology* 7, 16-32.

Cederström, C. y Fleming, P. (2012). *Dead Man Working*. Londres: Zero Books.

Cederström, C. y Hoedermaekers, C. (2013). When work doesn't stop. Ponencia presentada en el Congreso Mundial Re-working Lacan at Work, ESCP Europe Paris Campus; June, París, Francia.

Contu, A. y Willmott, H. (2006) Studying Practice: Situating *Talking About Machines*. *Organization Studies* 27 (12), 1769-1782.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1977). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Nueva York, NY: Viking.

Driver, M. (2013). The Lack of Power or the Power of Lack in Leadership as a Discursively Constructed Identity. *Organization Studies*, 34(3): 407-422.

Floury, N. (2010). *Le Réel Insensé: Introduction à la Pensée de Jacques-Alain Miller*. París: Editions Germina.

Fotaki, M., Long, S. y Schwartz, H. S. (2012). What Can Psychoanalysis Offer Organization Studies Today? Taking Stock of Current Developments and Thinking about Future Directions. *Organization Studies*, 33(9), 1105-1120.

Foucault, M. (1963) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception.* Londres: Routledge, 1989.

Freud, A. (1936). *The Ego and the Mechanisms of Defence*. Londres: The Hogarth Press.

Freud, S. (1900). *The Interpretation of Dreams (First Part). Standard Edition 4.* Londres: Hogarth Press, 1953.

Glaser, B. and Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research.* Nueva York, NY: Aldine.

Glover, E. (1956). *Selected Papers on Psychoanalysis Volume 1: On the Early Development of Mind*. Nueva York, NY: International Universities Press.

Glynos, J. (2001). The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies* 6 (2), 191-214.

——, (2010). Lacan at work. En C. Cederström y C. Hoedermaekers (eds.) *Lacan and Organization* (pp. 13-58). Londres: MayFlyBooks.

——, (2012). *The Place of Fantasy in a Critical Political Economy: The Case of Market Boundaries. Cardozo Law Review* 33 (6), 101-139.

Gordon, C. (1977). The unconscious of psychoanalysis. *Ideology & Consciousness* 2, 109-127.

Guéguen, P.-G. (2007). Women and the symptom: The case of the post-Freudians. En V. Voruz y B. Wolf (eds.) *The Later Lacan: An Introduction* (pp. 242-258). Nueva York, NY: SUNY Press.

Hallward, P. (2012). Introduction: Theoretical Training. En P. Hallward y K. Peden (eds.) *Concept and Form Volume 1, Selections from Cahiers pour l'Analyse* (pp. 1-55). Londres: Verso.

Harding, N. (2007). Essai: On Lacan and the Becoming-ness of Organization/Selves. *Organization Studies* 28 (11), 1761-1773.

HOCHSCHILD, A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling*. Berkeley, CA: University of California Press.
JONES, C. and SPICER, A. (2005). The Sublime Object of Entrepreneurship. *Organization* 12 (2), 223-246.
KLEIN, M. (1986). *The Selected Melanie Klein*. Harmondsworth: Peregrine.
LACAN, J. (1946). Logical time and the assertion of anticipated certainty: A new sophism. En J. Lacan (2006) *Écrits: The First Complete Edition in English*. Nueva York, NY: Norton.
——, (1949). The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience. En J. Lacan (2006) Écrits*: The First Complete Edition in English*. Nueva York, NY: Norton.
——, (1956-1957). *La relation d'objet*. Recuperado el 4 de septiembre 2014 de *http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-La-relation-d-objet-1956-1957*
——, (1957-1958). *The Seminar of Jacques Lacan Book V: The Formations of the Unconscious*. Recuperado el 4 de septiembre 2014 de *http://www.lacaninireland.com/web/published-works/seminars/*
——, (1958). The direction of the treatment and the principles of its power. En (2006) *Écrits: The First Complete Edition in English.* Nueva York, NY: W. W. Norton & Co.
——, (1958-1959). *The Seminar of Jacques Lacan Book VI, Desire and its Interpretation*. Recuperado el 4 de octubre 2014 de *http://www.lacaninireland.com/web/published-works/seminars/*
——, (1959-1960). *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan Book VII*. Londres: Routledge, 1992.
——, (1964). Founding act. *October*, 40 (1987), 96-105.
——, (1977). Desire and the interpretation of desire in *Hamlet*. *Yale French Studies*, 55/56, 11-52.
——, (2006). *Écrits: The First Complete Edition in English*. Translated with notes by B. Fink in collaboration with H. Fink and R. Grigg. Nueva York, NY: Norton.
——, (2013). *Le seminaire livre VI, Le désir et son interprétation*. París: Éditions de La Martinière/Le Champ Freudien.
LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (2nd Edition)*. Londres: Verso.
LOEWENTHAL, D. y SAMUELS, A. (eds.) (2014). *Relational Psychotherapy, Psychoanalysis and Counselling: Appraisals and reappraisals*. Nueva York, NY: Routledge.
MARINI, M. (1992). *Jacques Lacan: The French Context*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
MARX, K. (1867) *Capital: A Critique of Political Economy*. Recuperado el 4 de septiembre 2014 de *https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/*
MAZMANIA, M., ORLIKOWSKI, W. y Yates, J. (2011). The autonomy paradox: The implications of wireless email devices for knowledge professionals. Working paper no. 4884-11. Boston: Sloan School of Management.
MICHEL, A. (2011). Transcending socialization: A nine-year ethnography of the body's role in organizational control and knowledge worker transformation. *Administrative Science Quarterly* 54, 1-44.
MILLER, J.-A. (1968). Action of the Structure. En P. Hallward y K. Peden (eds.) (2012) *Concept and Form Volume 1, Selections from Cahiers pour l'Analyse* (pp. 69-83). Londres: Verso.
——, (1986). *Extimité*. En M. Bracher, M. Alcorn, R. Corthell y F. Massardier-Kenney (eds.) (1994) *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society* (pp. 1-16). Nueva York, NY: New York University Press.
——, (1966, 1977). Suture: Elements of the logic of the signifier. *Screen* 18 (2), 24-34.
——, (1999). Interpretation in reverse. *Psychoanalytical Notebooks of the London Circle* 2, 9-18.
——, (2005). A Fantasy. *Lacanian Praxis: International Quarterly of Applied Psychoanalysis* 1, 6-17.
——, (2013). Presentation of Book VI of the Seminar of Jacques Lacan. Recuperado el 4 de septiembre 2014 de *http://www.lacan.com/actuality/?page_id=293*
MØLBAK, R. A. (2007). A Life of Variable Speeds: On Constructing a Deleuzian Psychotherapy. *Theory & Psychology* 17 (3), 473-488.
RABATÉ, J.-M. (2001). *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature.* Londres: Palgrave.
RANCIÈRE, J. (1974). *Althusser's Lesson*. Nueva York, NY: Continuum, 2011.
REDMOND, J. (2014). *Ordinary Psychosis and the Body: A Contemporary Lacanian Approach*. Londres: Palgrave Macmillan.
ROBERTS, J. (2005). The Power of the 'Imaginary' in Disciplinary Processes. *Organization* 12 (5), 619-642.
ROPER, B. (2009). Practices, provenances, homologies? *Annual Review of Critical Psychology* 7, 91-100.
ROUDINESCO, E. (1990). *Jacques Lacan and Co.: A History of Psycho-Analysis in France 1925-1985*. Londres: Free Association Books.
SHARPE, E. (1937). *Dream Analysis: A Practical Handbook for Psycho-Analysts*. Londres: The Hogarth Press.
VORUZ, V. y WOLF, B. (eds.) (2007). *The Later Lacan: An Introduction*. Nueva York, NY: State University of New York Press.

WHITE, J. (2006). *Generation: Preoccupations and Conflicts in Contemporary Psychoanalysis*. Londres y Nueva York, NY: Routledge.
ŽIŽEK, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

Violencias silentes

Apuntes para una discusión contemporánea

Svenska Arensburg

I. Presentación

Como profesionales e investigadores de las ciencias sociales, nos enfrentamos frecuentemente a la demanda académica y profesional de responder a problemas que están presentes en la sociedad actual y que se vinculan de una u otra manera a la denominada "violencia social". Cuando nos ocupamos de niños vulnerados en sus derechos, de mujeres agredidas por sus parejas o de fenómenos vinculados a la criminalización, la prisionización o el abuso policial, muchas veces nos hemos visto en la necesidad de abrir un diálogo que nos haga posible pensar en los problemas sin anteponer prejuicios, miedos o discursos míticos que finalmente nos impiden pensar. Uno de los aspectos preocupantes en el abordaje de tales fenómenos, como lo hemos planteado en otras publicaciones (Arensburg y Pujal, 2014; Arensburg y Lewin, 2014), es que las respuestas institucionales pueden agravar el problema. Las salidas planteadas para enfrentar los estados límites que tales situaciones imponen a los sujetos, a menudo empeoran las formas de padecimiento o expanden sus consecuencias mortíferas hacia otras esferas de la vida. Es por lo anterior que consideramos una tarea preliminar el poder ofrecer algunos de los argumentos que nos pueden llevar a repensar qué estamos entendiendo por violencia.

El término "violencia" constituye en nuestros días una noción densa desde la que se califican múltiples fenómenos de proveniencias distintas y con recorridos históricos diferentes. Como tendremos oportunidad de revisar aquí, podríamos estar de acuerdo en pensar el campo de análisis de la violencia como conectado con la tradición del estudio sobre los conflictos y el estatuto posible de la convivencia social. Las reflexiones contemporáneas al respecto apuntan a repensar estas formas de inteligibilidad sobre la violencia desde el punto de vista de sus condiciones de posibilidad históricas, proponiendo una discusión sobre las operaciones y las vías por las cuales un fenómeno fue juzgado y calificado como "violento", mientras que otros fueron silenciados o invisibilizados en cuanto tales (Galindo, 2009).

Aceptaremos, para comenzar, que habría fenómenos que nos interesaría calificar de "violentos", y, sin embargo, fueron sistemáticamente silenciados. Tal es el caso de las violaciones a los derechos humanos perpetradas en dictaduras latinoamericanas, así como esos encuentros/desencuentros cotidianos que de tan naturalizados no tuvimos oportunidad de detectar, pero que en la actualidad se denuncian como hechos violentos, entre ellos la homofobia, el sexismo, el clasismo y el racismo. Para abordar este problema, se desarrollará una discusión en la que se considerarán algunos de los

argumentos expuestos en filosofía política, en ciencias sociales y en psicoanálisis.

II. La violencia como fuerza constituyente de lo humano

Ignacio Martín-Baró (1985) iniciaba su libro sobre violencias en Latinoamérica recurriendo al *Diccionario de la Real Academia Española* que por "violencia" considera "una noción que indica la fuerza que saca a alguien o algo de su natural estado, situación o modo" (p. 368). En la misma línea, Izquierdo (1998) se apoya en igual definición:

> Si retomamos que "violencia" es la palabra que nos remite a la cualidad de violento, o a la utilización de la fuerza en cualquier operación, la violencia tiene que ver con lo que se hace y cómo se hace, siendo violenta cualquier cosa que se hace u ocurre con brusquedad o extraordinaria fuerza o intensidad. […] También violencia tiene que ver con mantener o realizar las cosas contra su tendencia natural (p. 66).

Esta noción de sentido común resulta ser fundante de la cuestión-problema de la violencia como fuerza tal que transforma la naturaleza de aquello que resulta ser su objetivo. Como vemos en lecturas de la Biblia o en consideraciones antropológicas, decir "violencia" es también decir "fuerza", una fuerza que se apodera de los hombres, que se vuelve incontrolable y arrasadora, que puede provenir de la naturaleza, de la potencia divina o del impulso salvaje animal, y que conduce a la muerte de la propia humanidad (en su acepción singular o colectiva). Quienes han abordado, como Girard (1972), el problema de la violencia en su vinculación con la cultura, advierten que cada reducto de colectivización humana habría nombrado de alguna manera su relación con lo que llamaremos preliminarmente su "violencia/destrucción". Es frente a esta figura que se habrían inaugurado las formaciones culturales como intentos de pensar y hacer algo, apropiarse y manejar lo que conduce a la muerte y al desastre de la comunidad humana en cuanto tal.

A propósito de lo anterior, Girard (1972) escribe sobre el surgimiento de la vida social como efecto de tramitar la violencia: "las sociedades humanas han vivido en relación a la violencia y ésta tiene que entenderse como fuerza inevitable (…) sólo se puede engañar a la violencia en la medida en que no se la prive de cualquier salida" (pp. 10-12). Es decir, si la cultura está atravesada por la violencia, será infructuoso pensarla como una aberración o una falla del estado de cosas, ya que será inevitablemente expresión y cuerpo de una formación cultural. Como no puede escaparse de la violencia, las prácticas rituales habrían inaugurado formas de tratar o vérselas con ella, o de encauzarla o tramitarla de algún modo. Los pueblos iniciales, según relata Girard (1972), intentaban darle curso a la violencia enviándoles sacrificios a los dioses, o sea, usando la violencia, construyéndole un cauce y ocupando sus materiales de tal modo que se apaciguara durante algún tiempo.

De ahí que, para Girard (1972), las formas colectivas de vida de las sociedades sacrificiales intentaran desviar en una víctima relativamente indiferente (víctima sacrificial) una violencia que amenazaba con herir a sus propios miembros. En un sentido retrospectivo, este acto de desviación y de praxis ritual no sólo resolvía contingentemente un problema, sino que fundaba la cultura, por cuanto el ritual del sacrificio cumplía una "función social" al proteger a la comunidad de su propia violencia (p. 15).

Al cumplirse con la función de regular la violencia de la comunidad a través de una salida ritual, se habría diferenciado, por un lado, una violencia inmanejable, y, por otro lado, una violencia interna que sería posible manejar, por lo que, lejos de ser impedida,

sería usada como acto y proceso inaugural para su elaboración. Las distinciones entre violencia intestina y purificadora, o entre violencia mimética y sagrada, posibilitarían "hacer algo" frente a lo que destruye (Girard, 1972). Propulsar un sistema de distinción entre violencias que purifican y que destruyen apuntala también la marca de un tipo de sociedad, sin pretender extinguirla, sino encauzarla.

Siguiendo a Girard (1972), sólo con la decadencia de lo sagrado y con la crisis de la función del sacrificio se muestra que lo aquí sostenido era un orden de diferencias. La pérdida de la diferencia entre violencias impura y purificadora muestra la pérdida de diferencias del orden cultural en su conjunto. Partiendo de la diferencia fundamental entre las violencias que purifican y las que destruyen, se establecían todas las diferencias internas en la comunidad humana que dividía lo puro de lo impuro, así como lo que conserva y lo que destruye. En ese sentido, desde la matriz propuesta por Girard (1972), la transgresión de un tabú como el del incesto o el del parricidio ocupa el lugar de violencia porque expresa la crisis de valor que esa diferencia sostenía para cierta organización comunal-familiar (p. 56). Cuando paulatinamente se fue "profanando" lo sagrado, cuando se fue divorciando la violencia humana de la divina y se fue consolidando una acción respecto de la violencia interhumana, comenzaron a producirse nuevos lugares para la violencia.

III. Modernidad y violencia

La modernidad marcará el momento de pérdida de una noción sagrada de violencia. Para abordar esta pérdida, retomemos el motivo de la violencia como momento inaugural de la pregunta por lo humano que entraña una formación cultural. El conflicto interhumano con sus imágenes de violencia y de muerte, según Esposito (2009), es fuente de inspiración para casi todas las formaciones culturales. Desde esta exploración, la *violencia humana* no sólo se sitúa al comienzo de la historia, sino que la comunidad misma está fundada en una violencia homicida que sería el emergente de una mismidad indiferenciada apoderándose de la comunidad. De acuerdo con Esposito, en efecto, la exploración moderna sobre el comienzo cultural consideraría que los humanos no habrían combatido a muerte por ser demasiado diferentes —como hoy en día tenderíamos a creer — sino porque no había distinción alguna entre ellos.

En el proceso de instauración moderna, según Esposito (2009), las sociedades se habrían conducido hacia formas históricas de "inmunización". Esta inmunización sería el precio pagado para formar parte de una sociedad que quiere preservar su distancia con respecto a la violencia pretérita de la comunidad originaria de la que nos diferenciamos como civilización moderna. Las operaciones de inmunización se habrían consolidado con el propósito de alejar la contaminación o el germen barbárico de la mismidad indiferenciada por las vías de la expulsión, exterminando o desalojando lo que amenaza, perturba o hace peligrar las formas de vida protegidas. Como consecuencia, nuestra cultura habría dejado de lado el examen político y ético de la violencia, para concentrarse en el problema técnico de cómo administrarla, cómo generar tipificaciones y protocolos, cómo asentarla institucionalmente, cómo aislarla y medirla.

Es interesante rescatar los dos planos discursivos involucrados en la inmunización: por un lado, el establecimiento de la propiedad privada —Locke— vía individualización del sujeto-propietario; por otro lado, el pacto social —Hobbes— por medio del Estado de

derecho, a través del cual cedemos nuestros derechos individuales en pos de la protección que el Estado nos ofrece (Esposito, 2009). Aquí se abren dos recorridos en el pensamiento sobre la violencia: de una parte, las fuentes de diferenciación entre civilización y barbarie; de otra parte, el problema de la hegemonía jurídica sobre la distinción legítimo/ilegítimo. Partamos de esta última argumentación. Sostener que la violencia puede manejarse a través del ordenamiento legal-legítimo será una clave de lectura en la teoría social y el pilar para la argumentación penalista (Arensburg, 2011). Esta economía de la violencia será el proceso de instituir en la figura de la ley y sus representantes el lugar desde el que se garantice la legalidad del pacto y desde donde legítimamente la racionalidad jurídica pueda identificar y perseguir las violencias condenables que rompen el pacto o lo amenazan: violencias frente al derecho a sabida cuenta, violencias criminales que infringen la ley instituida, que amenazan el orden legítimo, tal como lo presentara Hobbes (1651).

Al amparo del Estado de Derecho, se hará la distinción entre una violencia legítima, ejercida por el Estado, y una violencia ilegal que debe ser perseguida, expulsada y exterminada, y que será particularmente entendida como violencia física que atenta contra la paz social, la convivencia y el contrato. En este punto, Elias (1980) distingue la violencia física y otras violencias. La modernidad política habría sido eficaz para alejar la violencia física de diversas esferas de la actividad humana, aplacándola y concentrándola en el Estado (Galindo, 2009, p. 216). Esto hará que el Estado retenga el control de la violencia recíproca, es decir, el monopolio de la violencia como medio de dominación (Weber, 1919).

Como consecuencia de lo anterior, la violencia fundacional del orden social quedó sepultada en tanto violencia, para representarse como ejercicio político legítimo representado en la autoridad del Estado de Derecho. Su estatuto violento, como acto supremo de regulación, terminó por sepultarse en cuanto tal. Sin embargo, a partir de los genocidios de la primera mitad del siglo XX, el Estado de Derecho fue examinado en la *banalidad de su mal*. Se hizo necesario asumir históricamente que el propio devenir del Estado moderno supuso derivar en formas de exterminio y horror frente a las cuales los ciudadanos habían quedado sin herramientas jurídicas para defenderse.

Un aspecto que nos interesa destacar aquí es cómo se fueron articulando formas de impugnación de los discursos hegemónicos que habrían intentado expulsar la violencia fuera de la civilización. La administración moderna se habría conducido evadiendo las formas violentas que el mismo ordenamiento simbólico y material produce para sostenerse como tal, cuestión detallada contundentemente en la tradición de pensamiento crítico (Benjamin, 1991; Arendt, 2006; Galtung, 1981; Bourdieu, 2000; Agamben, 2003; Žižek 2003; Žižek 2009). A continuación revisaremos algunos de esos pasajes.

IV. Pensamiento sobre la violencia: ¿una crítica posible?

Recuperemos el planteamiento de Benjamin (1921), para quien el problema político de la violencia está situado en el estatuto de autoridad del derecho mismo. Benjamin se formula como interrogantes: ¿cuál es el examen que podemos dar a los medios para juzgar la violencia? y ¿en dónde se funda el derecho a juzgar un acontecimiento histórico como violento?

Para el autor que citamos, la violencia sólo puede ser criticada en la esfera del

derecho o de las relaciones morales, puesto que el concepto de violencia que conocemos en la modernidad pertenece al orden simbólico del derecho, la política y la moral. Benjamin (1991) se plantea lo siguiente: "¿Cómo hemos llegado a apreciar algo como violento? (…) En la historia se reconoce cómo bajo ciertas condiciones algo ha recibido su legitimación o su sanción. (…) Esos fines históricamente reconocibles son fines de derecho y no naturales" (pp. 2-4).

Revisemos el planteamiento de Benjamin. Por un lado, sostiene que la violencia que no es aplicada desde el derecho (Estado de Derecho) pone en peligro el orden legal porque entonces es posible una violencia fuera del derecho. Por otro lado, el interés del derecho en el Estado de Derecho es conservarse, mantener el interés que él representa, y su misión es excluir lo que amenaza su orden. Esto quiere decir que, al monopolizar la violencia por parte del Estado, los individuos ya no pueden ejercer un *derecho a la violencia,* porque atentarían con el fundamento del derecho mismo. A partir de este planteamiento, la violencia que funda o conserva el derecho sería la que debe someterse a crítica (Benjamin, 1921, p. 5). El ejemplo de la policía es claro. La policía funda y conserva el derecho: funda porque administra-interpreta la ley en sus manos, y conserva porque está al servicio de los fines del derecho.

> La policía es la forma en que el Estado persigue empíricamente sus fines a todo precio. La policía es innoble porque suspende la diferencia entre violencia fundadora y conservadora, y se expande permanentemente. La policía está facultada para ejercer la dictadura, es decir, la violencia del poder, pues no se justifica ante ninguna ley preexistente, sino que legisla permanentemente (p. 9).

Bajo esta perspectiva, las consecuencias de la relación violencia-derecho se establecen explícitamente. La fuerza que hace posible usar violencia desde el Estado moderno proviene del derecho. Lo que llamamos "violencia de Estado" es un tipo de violencia que recurre a la fuerza proveniente del derecho o delegada en él, como creencia constitutiva del pacto social, para fundar y sostener su acción con el fin de mantener al Estado, o bien destruir lo otro, su amenaza. Por eso es tan claro el ejemplo de la policía en la que fundación y conservación de derecho son simultáneos en su actuar. Este proceder ha sido muy estudiado en criminología, como veremos más adelante.

El examen será sustantivo desde el momento en que logre abrir la paradoja que envuelve una sociedad que apacigua a sus individuos por medio del sometimiento al monopolio de la violencia por parte del Estado de Derecho. Tal como lo plantea Derrida (1997), el momento fundador del derecho implica siempre una fuerza que proviene de la creencia. El derecho tiene así una relación interna y compleja con la violencia (que en alemán es simultáneamente, además, *poder* y *fuerza*): "Cuando se instituye un derecho, (…) éste rompe el tejido de la historia. (…) Es una irrupción de fuerza que funda la ley. (…) El acto fundador está encerrado en una estructura violenta" (Derrida, 1997, p. 33).

Esta perspectiva nos ha parecido relevante para analizar contextos problemáticos actuales. Hemos recurrido a ella, de hecho, en un trabajo de investigación-acción que venimos desarrollando desde el año 2013 junto con algunas organizaciones sociales de una población urbana de Santiago altamente criminalizada y cercada por policía militarizada (Arensburg, Olivari, Reyes *et al*., 2014). Al respecto, cuando Wacquant (2000) se refiere al concepto de "civilización de la ciudad", cobra interés examinar cómo las políticas de seguridad ciudadana habrían privilegiado una estrategia de *tolerancia cero* donde la relación derecho-violencia resulta paradigmática. Este tipo de programas de seguridad ha sido implementado en Latinoamérica y particularmente en Chile y en la

población urbana de Santiago a la que nos hemos referido. Por un lado, para el gobierno y los medios de comunicación, en la población reina la barbarie bajo la forma de la delincuencia, el narcotráfico y el crimen organizado, por lo que se reclama imponer el Estado de Derecho policial y penal. Por otro lado, para muchos de los pobladores a quienes pudimos conocer, lo que está en disputa es el territorio mismo, donde el valor del suelo de los urbanistas es una pieza clave, junto con el interés percibido de desarticular el tejido de una población emblemática por su resistencia social.

Bajo la mencionada configuración, para los vecinos de la población, el reconocimiento de la violencia no está en la visible violencia criminal condenable desde el Estado y los medios de comunicación, sino en las múltiples formas cotidianas de: discriminación (cuando buscan trabajo y ocultan en el currículum el barrio donde viven), vigilancia (cámaras de vigilancia en el perímetro de la población y registro fotográfico de vehículos frecuentes) y persecución policial que experimentan dentro de la población (control de identidad que ha llegado a implicar prácticas abusivas y degradantes, incluso de violencia sexual, denunciadas ante el Instituto Nacional de Derechos Humanos). Esta forma de *tolerancia cero* opera ella misma como una violencia conservadora, como "una imposición extremadamente discriminatoria contra determinados grupos de personas en ciertas zonas simbólicas", por lo cual "sería más exacto describir las formas de actividad policial realizadas en nombre de la *tolerancia cero* como *estrategias de intolerancia selectiva*" (Wacquant, 2000, p. 17). La represión policial selectiva sólo es posible a partir de la creación cultural de ciertos estereotipos criminales que atemorizan especialmente a la población y que suelen incluir a los adolescentes y jóvenes urbanos con baja escolaridad, a los tóxico-dependientes, a los desempleados y a las personas sin calificación profesional. Retomando tales estereotipos en la prevención situacional del delito, la seguridad pública gestiona los márgenes y sostiene la segregación.

Como vemos, el ejercicio de poder del Estado de Derecho, al pretender cubrirse de legitimidad, se revela inconsistente, toda vez que encubre un sometimiento social pretérito. Si asumimos que las civilizaciones se fundan y se conservan violentamente, destruyendo lo que las precede y lo que las amenaza, entonces, para estudiar cómo un acontecimiento ha sido calificado como violento, debiera al menos considerarse una discusión sobre su trayectoria y situación histórica, y, en especial, respecto a qué establece relaciones y distinciones.

V. Relaciones de dominación o el devenir sujeto desde las relaciones de poder

En el estudio de la cuestión sobre violencia y subjetividad, lo denominado como "actos de violencia" se ha examinado a partir de dos grandes esquemas de pensamiento. El primero concibe la violencia como expresión de lo interno en el individuo, fuerza destructora del propio sujeto que atenta contra otro o sí mismo. Esta suerte de violencia constitutiva, presente de forma dominante en el pensamiento psi, identifica violencia con agresividad. Desde nuestra aproximación, tal postura es cuestionable porque a partir de ella se ha tendido a naturalizar, por ejemplo, la violencia sexista perpetrada por algunos varones. El otro esquema considera que las formas de imposición exterior, por medio de las cuales se civiliza, impactarían a los sujetos, quienes reaccionarían con violencia frente a ellas.

Este debate es planteado por el psicoanálisis freudiano en su doble constitución: o los

medios que la cultura ofrece para tramitar la violencia primigenia no resultan suficientes y/o las formas de regulación de la sociedad violentan a los individuos y éstos reaccionan contra ellas (Freud, 1930). Es decir, los andamiajes culturales podrán operar de forma insuficiente o bien de forma excesiva respecto a su relación con la tramitación de la violencia para el sujeto.

Retomando el mismo debate, Arendt (1969) recupera la crítica de Benjamin (1921) al Iusnaturalismo, el cual, al separar la violencia humana de la animal, naturalizó y así justificó la violencia. La violencia que emerge de los individuos se habría entendido como natural e inevitable, y es por eso que se haría necesario imponer formas políticas que la regulasen y controlaran. Sin embargo, lejos de ubicar la violencia en ese plano, Arendt (1969) afirmará que la violencia no se relaciona con la biología, sino con la política, pues está vinculada con su potencial de acción. Es decir, cada violencia visible responde a un tipo de organización social, y no a un impulso salvaje o a una barbarie primitiva.

Despejando el problema de la condición interna e inevitable de la violencia primigenia, la emergencia violenta proveniente del sujeto puede figurarse de la siguiente manera. Cuando el Estado traiciona la promesa contenida en el pacto social con su ilusión de unidad del ordenamiento de la sociedad, se fractura el lazo posible que haría que los sujetos se identifiquen a un mismo ideal, divorciando lo que los une y haciendo emerger los intereses particulares y el imperio de la fuerza.

Como lo explicara Freud (1932):

> Al propósito homicida se opone la consideración de que, respetando la vida del enemigo, pero manteniéndolo atemorizado, podría empleárselo para realizar servicios útiles. Así, la fuerza, en lugar de matarlo, se limita a subyugarlo. Sin embargo, (…) una sociedad formada por elementos de poderío dispar, por hombres y mujeres, hijos y padres, y al poco tiempo, a causa de guerras y conquistas, también por vencedores y vencidos que se convierten en amos y esclavos, (…) donde las leyes serán hechas por y para los dominantes, retornará el recurso a la violencia (p. 5).

En esta figuración es posible mostrar cómo la suspensión del derecho como acto fundador, así como la frágil legitimidad que sostiene la conservación del derecho, se fundamentan en una vinculación entre violencia y poder a partir del problema que entraña el ejercicio de dominación. Así, el pacto social es una intermediación histórico-cultural que hace posible una vida para un tipo de sujeto. Sin embargo, el derecho que lo fundamenta configura esa intermediación, instituyendo unas determinadas relaciones de dominación.

A partir de los aportes precedentes, el problema del pensamiento social sobre la violencia quedará planteado respecto a la relación entre violencia y poder, donde la noción de violencia como abuso de poder sigue vigente hasta la actualidad (OMS, 2003). Como advierte Foucault (2001), una conformación de violencia pudo ser el pretérito de una determinada relación de dominación. Al mismo tiempo, retroactivamente, podemos advertir cómo ciertas formas de ejercer poder pudieron tener como resultado efectos violentos, en el sentido de abatir, quebrar o destruir al otro.

VI. Estatuto violento de la dominación contemporánea

Es en este contexto que adquieren sentido las nociones de *violencia estructural* (Galtung, 1981), *violencia simbólica* (Bourdieu, 2000) y *violencia objetiva* (Žižek, 2009), para dar cuenta del problema entre unas violencias estructurantes del orden (orden social que posibilita la convivencia y orden psíquico que organiza las posiciones de sujeto)

versus unas violencias visibles, manifestaciones de violencia subjetiva, "verdaderas" violencias que aparecen en tanto dañan, matan y muestran aquello que ocurre por fuera de los límites de lo permitido. Siguiendo las categorías de Žižek (2009), mientras que la violencia objetiva no puede atribuirse a los individuos pues es sistémica y anónima, la subjetiva es ejercida diariamente por los actores sociales, siendo posible hacerla pública.

En este enfoque, la noción de violencia subjetiva o visible se presenta como un emergente psíquico y social de formas de violencia objetiva (Žižek, 2009). Las emergencias de violencia subjetiva han de entenderse dentro del problema de la conformación cultural de las violencias contemporáneas, abriendo la discusión sobre los efectos estructurales y simbólicos de la violencia. Por un lado, no es posible comprender las formas de violencia subjetiva con independencia de las formas de subjetivación, por lo que las violencias subjetivas no pueden analizarse como emergencias solipsistas, pues conforman y se encarnan en posiciones de sujeto culturalmente constituidas. Por otro lado, las violencias objetivas no justifican los actos de violencia subjetiva, pero sí permiten explicar su emergencia y lugar cultural, cuestión que favorece el examen de sus enunciados.

Bourdieu (2000), por su parte, reconoce en la violencia simbólica el fundamento para sostener determinadas relaciones de dominación:

> Se aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer como naturales, favoreciendo el proceso de auto-denigración del dominado. La dominación es violencia, pues el dominado se adhiere obligatoriamente a la posición que le ofrece el dominado, pues no imagina otro instrumento posible que el conocimiento dominante (p. 28).

Femenías (2009) recuerda, en este sentido, que la dimensión simbólica inherente a las relaciones de dominación se presenta en los discursos de legitimación a través de los cuales los dominadores intentan obtener la adhesión voluntaria de los dominados. El poder simbólico constituiría el mundo al enunciarlo y actuaría sobre él al instituir una cierta representación de ese mundo.

En un estudio precedente en el que abordamos el problema de la violencia de género en la pareja, mostramos cómo los excesos visibles, en el nivel de los conflictos de género, pueden entenderse como derivados de una violencia estructural naturalizada bajo las formas del sistema sexo/género, violencia que se despliega en el propio tejido articulado por el patriarcado para sostenerse como tal (Arensburg y Pujal, 2014). Esto tiene importancia porque muestra que la violencia contra las mujeres en la pareja no puede disociarse de la comprensión del género como dispositivo de poder, no puede analizarse con independencia de una concepción de relación de dominación y no puede desatender el vínculo entre condiciones de producción históricas y relaciones intersubjetivas (Arensburg y Lewin, 2014).

Las violencias objetivas, sean sistémicas y/o simbólicas, suelen perderse de vista bajo los efectos de la naturalización, la invisibilización y/o la banalización. Para trabajar con violencias de género, sería necesario desarmar estas operaciones de desconocimiento de las mismas. Como lo señala Femenías (2009): "La violencia física es el emergente excesivo de una violencia estructural más profunda. En parte, esa violencia queda invisibilizada hasta tanto no sobrepase un umbral tenuemente delimitado por la cultura, la clase social o la base cultural y religiosa de sus miembros" (p. 56).

La violencia sexual, que fundamenta distintas formas de hacer visibles las violencias contra las mujeres, es un instrumento que tiene el efecto de limitar las libertades de las

mujeres y mantener formas de sometimiento. La violencia de género es una violencia por la dominación patriarcal. El "patriarcado", el "sexismo", la "heterosexualidad obligatoria" o la "masculinidad hegemónica" han sido formas de nominar esas relaciones de dominación. El género puede entenderse, así, como dispositivo de violencia simbólica sobre las mujeres cuando sus efectos son hacernos inferiores, reducirnos a un ideal virginal o sexual, o bien cuando nos obvian, subsumiéndonos dentro de una humanidad pensada desde la virilidad. A través de expresiones triviales, es posible ridiculizar, instituyendo una norma valorativa encubierta contra las mujeres que opera como dominación. Es así como los discursos sexistas terminan por explicar, disciplinar y formar los deseos y expectativas de las mujeres.

VII. Comentarios finales

Desde nuestro punto de vista, el problema de cómo pensar las violencias puede explicarse a partir del sentido y el peso que se les otorga dentro de una discursividad social moderna (Verón, 1987) que ha tendido a individualizar la violencia en los sujetos, haciéndolos portadores de unas características internas que los hacen proclives ya sea a ejercerla o bien a padecerla, dejando sin interrogar las bases culturales desde donde esos sujetos han devenido tales. Ingresar al campo de discusión actual sobre la violencia nos permitió interrogar un cierto registro hegemónico, abriendo la trama de respuestas que han resultado especialmente útiles a determinados intereses políticos e institucionales, o, si se quiere, a determinadas tramas semiótico-materiales que componen una matriz cultural, conduciendo la praxis hacia un cierto destino.

Cuando se estudian las violencias sociales, como pueden ser el sacrifico, la venganza, la guerra, el aparato jurídico, la tortura, etc., se examinan formaciones sociales que han sido calificadas como "violencias", es decir, formas sociales que han cumplido una función en la configuración colectiva y psíquica de la vida. Esto significa que se constituyen históricamente, sufren transformaciones históricas y están determinadas por las definiciones de una formación cultural. Por lo tanto, el término "violencia" no puede reducirse al modo, pauta o impulso agresivo que se vuelve insoportable y condenable en las formas de convivencia humana. En el estudio de la violencia como fenómeno social, por "violencia" se entenderá una realidad anudada en el conjunto de prácticas económicas, sociales, políticas, jurídicas y culturales (López, 2003). Es decir, estas discusiones dejarán planteada la cuestión de la violencia como un asunto de realidad, pero del orden de una realidad constituida socialmente, por lo tanto, no natural, no neutral, no objetiva, no universal.

Bajo esta reflexión, mientras no se abran los campos que conecten el orden compuesto por una violencia objetiva y las formas de violencia subjetiva emergentes, el problema de las violencias sociales visibles y cotidianas no podrá ocupar un lugar dentro del análisis histórico de las relaciones de dominación. Por ejemplo, las formas de psicologizar, individualizar y patologizar la violencia, silencian y obstaculizan abordar el problema en su estatuto estructural e impiden localizar el vínculo entre una violencia sistémica u objetiva y las subjetivas. Entonces no podemos olvidar que las formas del conocimiento psi que objetivan/clasifican a los sujetos, patologizándolos, victimizándolos, etc., operan subordinando al sujeto al discurso hegemónico. Este tipo de vinculación entre el saber psi y el sujeto puede fraguar efectos globales de dominación

(Rose, 1996).

Por lo tanto, respecto al pensamiento psi, es necesario revisar su producción discursiva, reparando en las formas en que estimula ciertas prácticas o inhibe otras. Hay que detectar las violencias estructurales que preserva y las que funda sobre las subjetividades. Por su parte, de modo específico, la investigación psicosocial sobre fenómenos violentos visibles o condenables tendrá que reconstruir la historia frente a la cual esa violencia subjetiva responde estructuralmente.

VIII. Referencias

Agamben, G. (2003). *Estado De Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, A. (1969). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006.

Arensburg, S. (2011). *Dispositivo jurídico y tramas de calificación victimal. Estudio cualitativo: víctimas de delito y ruta procesal penal en Chile*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Arensburg S. y Pujal M. (2014). Aproximación a las formas de subjetivación jurídica en mujeres víctimas de violencia doméstica. *Universitas Psychologica* 13(4), 1429-1440.

Arensburg S. y Lewin E. (2014). Comprensión de los nudos institucionales en el abordaje de la violencia contra las mujeres en la pareja: aportes de una lectura feminista a la experiencia chilena. *Universitas Humanística* 78, 187-210.

Arensburg, S., Olivari, A., Reyes, M. J. (2014). Intervenir vidas cotidianas en emergencia: Reflexiones a propósito del plan "Iniciativa Legua". Ponencia en el XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Argentina, 23 al 26 de Julio de 2014.

Benjamin, W. (1921). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991.

Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Barcelona: Anagrama.

Derrida J. (1997). *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Taurus, 2008.

Elias N. (1980). *El proceso de civilización*. México: FCE, 2011.

Esposito, R. (2009). *Comunidad y violencia*. Madrid: Círculo De Bellas Artes.

Femenías, M. L. (2009). Violencia de sexo-género: el espesor de la trama. En Laurenzo, P., Maqueda, M. L. y Rubio, A. (coordinadores), *Género, violencia y derecho*. Buenos Aires: Del Puerto.

Freud, S. (1930). *Malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1996.

——, (1932). *Por qué la guerra*. Madrid: Minúscula, 2001.

Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En Dreyfus H. y Rabinow P. (compiladores), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Galindo, J. (2009). Apuntes para una sociología de la violencia. En Barbosa M. y Yebenes Z. (compiladores), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*. Barcelona: Anthropos.

Galtung, J. (1978). Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías. En Joxe, A. (coord.), *La violencia y sus causas* (pp. 91-106). París: UNESCO.

Girard R. (1972). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2002.

Hobbes, T. (1651). *Leviatán*. Madrid: Alianza, 2009.

Izquierdo, M. J. (1998). Los órdenes de la violencia: especie, sexo y género. En Fisas, V. (coord.), *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*. Barcelona: Icaria.

López, F. (2003). La violencia: una gramática social perversa. En Barros, L. (coord.), *Los sentidos de la violencia*. Santiago De Chile: Universidad De Chile.

Martín-Baró, I. (1985). *Psicología social desde Centro-América. Acción e ideología*. San Salvador: UCA, 1996.

Organización Mundial de la Salud. (2003*). Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, DC: Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas.

Rose N. (1990). *Governing the soul. The shaping of the private self*. Londres: Routledge.

Verón, E. (1987). *La Semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

Weber, M. (1919). *La política como vocación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

Wacquant L. (2013). *Los condenados de la ciudad: gueto, periferia y estado*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.

——, (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

Voluntad sadiana de Estado y quebrantamiento de fraternidad

Mario Orozco Guzmán

I. Germinación mítica del miedo: la ideología en el mito

La violencia y la transformación social han sido experiencias y situaciones solidarias en diversos momentos de la historia. En sus ejercicios de posicionamiento radical, no hay violencia que no apueste por transformarlo todo o por impedir la más ligera modificación en el orden social.

En el caso del psicoanálisis, su inserción comprometida en el cambio social implica a su vez un proceso violento. Como lo concibe Tort (1984):

> El psicoanálisis es una disciplina teórica inscrita en el continente del materialismo histórico, como teoría del proceso de producción y de reproducción de los individuos soportes bajo el doble aspecto antagónico de sujetamiento/desujetamiento (*assujettissement/dés-assujettissement*) requerido para su funcionamiento en la instancia ideológica, y, a través de ésta, en las otras instancias de las formaciones sociales (jurídico-política, económica) (p. 9).

Sujetar y de-sujetar son procesos violentos de los que participa el psicoanálisis en los empeños subjetivos y sociales de transformación. No hay sujetamiento que no impele y movilice inflexiones críticas, procesos correlativos de desujetamiento, de desasimiento de coerciones del poder autoritario. Sin embargo, no hay desasimiento que no involucre un ulterior acontecimiento de sujeción a otro orden que jalone, en su dialéctica misma, retornos de posturas autoritarias.

Freud localiza procesos de sujetamiento/desujetamiento en el mito, impregnado de violencia, del asesinato del *Urvater*, el padre primordial. Mito fundante de un origen, pero grávido de ideología, en la medida en que reproduce la ideología dominante de una clase que se erige como dueña de todos los bienes, particularmente, en este caso, de las mujeres y los hijos como propiedades materiales. Se tiene aquí una propiedad privada primordial, de sentido narcisista, ostentada y sustentada por un *Padre sin Historia*. A este Padre, surtido por la ideología freudiana, estarían sujetadas/os mujeres e hijos como primeras víctimas de sus celos y de su intolerancia.

Engels (1884a) refiere cómo Marx ya señalaba que en la familia moderna se podían situar los antagonismos que se desplegarán ulteriormente en la sociedad y el Estado. En estos antagonismos de clase, las mujeres y los hijos también personifican la clase dominada, la clase oprimida, por este gran macho del orden autoritario mítico. Las ganancias que obtiene este primer gran capitalista tienen que ver con la explotación del sexo y del poder, una explotación que se vierte en goce y que se anuda con una soberana exclusión. Los hijos están lejos de los privilegios de disfrute propios de esta posición dominante de un primigenio amo violento.

Freud proyecta hacia un mítico origen cargado de violencia una condición ideológica de la división de clases. Es lo mismo que Hobbes planteará en la lucha lupina entre hombres, de todos contra todos, donde es el libre mercado en su cruenta pugna, en su competencia atroz y sanguinaria, lo que se vierte en la proyección a un pasado legendario. Pero el mito de Hobbes rehúsa o refuta un acuerdo primordial de vinculación fraterna, a diferencia del mito freudiano, que requiere el acuerdo para tensar la oposición y rebelión contra el tirano.

La proyección constitutiva de un mítico pasado de la lucha de clases es lo que se cierne en la asimetría de relación violenta del *Urvater* con sus vástagos y sus mujeres. En realidad, también es un mito del origen de la violencia. Ésta nacería de una sectorización primigenia en las relaciones entre los seres humanos. La violencia provendría, en efecto, de una forma primitiva de autoritarismo en función de una apropiación y explotación de todos los medios de producción y reproducción detentados por ese *Urvater*. Y el progreso parece adherido a esta condición de emergencia primordial de la violencia: "encontramos con asombro que el progreso ha hecho alianza con la barbarie" (Freud, 1939, p. 156). El progreso pacta con la violencia del poderío absoluto, del imperio absoluto del *Urvater*, de la opresión de los primeros excluidos del disfrute de su ser propio, de su cuerpo, de su fuerza material de vida y trabajo.

Desde las primeras caracterizaciones del *Urvater* en *Tótem y Tabú*, Freud (1913) recurre al significante "violento", "*gewalttätig*" (p. 171), como uno de sus principales y primordiales atributos. El poder del *Urvater,* promotor de intenso miedo, aparece en *Psicología de las masas y análisis del yo* como "ilimitado", "absoluto", "*unumschränkt*" (Freud, 1921, p. 136). La mera presencia de otros, de los hijos, supone, para este amo que se pretende absoluto, un riesgo, la posibilidad de que en algún momento pasen de la intimidación a la rebelión. De allí que también, desde un principio, se trate de un *Urvater* necesariamente celoso, como el supremo Dios de los judíos en las primeras descripciones de su carácter. Este padre presuntamente narcisista, que parece no requerir ni querer a nadie, necesita, sin embargo, del miedo de sus allegados. Necesita tenerlos sujetos por la vía del miedo. Esto es así porque, tal como lo señala Sofsky (1996):

> El miedo aprisiona a su víctima. No es el ser humano quien tiene miedo, es el miedo quien lo tiene. Poco importa que esté encerrado en una celda. Allá donde reina el miedo, el mundo se estrecha en el entorno inmediato. Aquel a quien atormenta el miedo está consignado en su lugar, dondequiera que se encuentre. Quiere escapar al peligro, pero no puede. El impulso de huida se encuentra bloqueado. El miedo no es otra cosa que este antagonismo de parálisis y huida (p. 64).

No debe sorprendernos, pues, que los gobiernos despóticos se definan por sus estrategias de miedo, por sus violentos esquemas y sistemas para hacer reinar el miedo en la población.

II. El miedo como producto del progreso

Planteamos que el progreso social, que no es otra cosa que el progreso bárbaro, el avance del poder despótico de unos cuantos sobre una mayoría trabajadora, implica la progresión del miedo en función de diversas maniobras de la violencia de Estado. En la implementación de las mismas, convendría adscribir un atributo suscrito a una autoridad primordial, un atributo que no aparece en Freud, pero sí en Lacan (1958). Es el atributo de "capricho" (p. 195), entendido como algo afín a la ley incontrolada de la madre. Faltaba por decir y argüir que el *Urvater*, el padre violento y celoso, el poder autocrático,

es siempre veleidoso. Tiene a la población en condición de sujetamiento abyecto, de sujeción a su voluntad caprichosa. Éste es un ejercicio primordial de violencia en tanto se sustenta en una ley, en la ley de la veleidad materna, en la ley de la no-ley, en una ley carente de sanción simbólica por el consenso colectivo. Como remite a una condición de indefensión original en la víctima, la instrumentación de este capricho como ley involucra al parecer una cuestión de supervivencia. De ahí que atrape al sujeto en una situación de miedo vital. El sujeto está expuesto a lo que se le antoje al jefe de Estado, al dueño del capital, al patrón de una empresa. Es súbdito de sus caprichos. El jefe lo posee en función de la angustia que le suscita, del miedo bajo el cual lo paraliza.

Lacan (1958) insiste en que ese capricho de la ley de la autoridad materna está "articulado" al discurso y como discurso, predominantemente al discurso político y como discurso político, pero también con las fuerzas del poder represor, el poder de persecución y exterminio (p. 195). Hay que decir al respecto que la violencia ha sido puntal del desarrollo y el progreso para los dueños del capital. Engels (1884b) señala cómo la "posibilidad de explotar libremente la mano de obra masiva fue la primera condición del progreso industrial" (p. 398). Esta explotación se extiende mediante la sujeción de esta fuerza de producción al miedo ligado a la competencia y a la obsesión punzante de la utilidad. Se extrema en hacer germinar de maneras cruentamente diversas la sobreexplotación, pues "la economía capitalista no reposa sobre la simple explotación, sino sobre la sobreexplotación" (Balibar, 1996, p. 80). Y ésta, en última instancia, determina lo que Ogilvie, citado por Balibar (1996), denomina la "producción del hombre desechable" (pp. 80-81). Agregaríamos que es también capacidad de transformar al hombre en desecho y de desechar la condición de humanidad mediante las distintas prácticas de la violencia. El escenario de la crueldad como pasión radical de la violencia, en efecto, desemboca en la "negación de la humanidad en el otro que se extermina" (Héritier, 1996, p. 16). Del escenario de la explotación de la fuerza de trabajo a la condición superflua y utilitarista de ésta, se recorre el tenso hilo de una violencia que sitúa al ser humano en la condición de materia o recurso del tipo "úsese y tírese".

Luego, entonces, en el terreno político, el progreso no puede desconocer la vocación de conflicto: "en política no existen más que dos fuerzas decisivas; la fuerza organizada del Estado, el ejército, y la fuerza no organizada, la fuerza elemental de las masas populares" (Engels, 1976, p. 418). La misma violencia del ejército puede remitirse a esta organización del poder del Estado, mientras que la violencia de las masas no se presenta como organizada, pero sí como fuerza tumultuosa de oposición, como "movimiento" (Sorel, 2005, p. 88). Wieviorka (2005) propone que esta fuerza elemental, no organizada, de los movimientos de masas, puede responder a lo que concibe como sujeto flotante. Es una violencia para hacerse valer y reconocer en sus demandas y exigencias. Tiene que recurrir por su cuenta a los elementos de amenaza y miedo para conseguir lo que pretende:

> El sujeto flotante puede estar advertido por un vivo sentimiento de injusticia, de no-reconocimiento, que exacerba la perturbación o la cólera y se transforma en violencia por el hecho de un simple acontecimiento que viene a mostrar cómo es negado lo prohibido, y subrayar la discriminación social o racial vivida, la brutalidad de la policía, las carencias inicuas de la justicia… De este modo, es frecuente que la violencia urbana explote cuando la negación de las personas como sujeto se vive como intolerable por el hecho de un "abuso" policiaco o de una decisión de la justicia particularmente inadmisible (Wieviorka, 2005, p. 293).

En realidad, el sujeto está advertido de y por la violencia de las fuerzas represoras del Estado que siempre se extravían y gozan extraviando con sus abusos. La experiencia de la

injusticia llega a ser la de la violencia cotidiana que responde a la del programa instituido, supervisado y operado por el poder del Estado. Es la organización discriminatoria del aparato de justicia del Estado lo que hace flotar a los sujetos, la que los desconoce y anula como sujetos, hasta que éstos responden con la violencia para hacerse escuchar y validar en sus exigencias económicas y sociales. La impresión de esta validación o revalidación subjetiva, en su reclamo desatendido o desconocido, lleva como factura y fractura social la firma-*grafiti* en el teatro mismo del acto violento. Se necesita que se sepa que esta violencia pasa de ser algo que se resiente y que se respira, a poseer un carácter propiamente "operatorio" en la lucha de reconocimiento y liberación (Fanon, 1961, p. 62).

Tendríamos, por un lado, un Estado que organiza su violencia, explotando el miedo del pueblo. Por otro lado, estaría el pueblo que se propone desujetarse de los mecanismos de dominación del poder ideológico del Estado. En el esfuerzo de desujetamiento que implica violencia, se pueden dar, y de facto se dan ya, pasos de organización popular. Ilustremos todo esto con el caso específico del México actual.

En nuestro territorio mexicano, el Estado se ha vuelto en los últimos tiempos algo más que temible. Se ha vuelto terrible, horrible, a raíz de los lazos que ha venido estableciendo con el crimen organizado. En su esmero de proteger los intereses mercantiles del gran capital del progreso del narcotráfico, de los cuales ha llegado a coparticipar, se construyen negocios que requieren fortificaciones y consorcios de enorme alcance político. Aliarse o pactar con el poder del narco ha llevado al Estado a una declinación institucional. Si antes inspiraba miedo en su control político, ahora pondría a los ciudadanos en una situación de horror al hacerlos advertir, a partir de su extrema condición inerme, la poderosa capacidad de destrucción derivada del pacto entre el Estado y el crimen organizado. Si el Estado organizaba crímenes para acallar la oposición y la rebelión política, ahora el crimen organizado recurre al Estado, a sus fuerzas represivas, para expandir o proteger sus territorios financieros y sus capitales.

Más allá del miedo, se trata de infundir y promover horror en la población, arrojando cuerpos despedazados o colgados para que se expongan a la mirada y la atención pública. Se suscita horror también sistemáticamente con amenazas, con discursos de extorsión, con desapariciones forzadas que funcionan eficientemente como tácticas de control en el sistema de persecución política que implementa el Estado en su intolerancia feroz a las posiciones críticas que movilizan la conciencia de opresión del pueblo y su capacidad de insurrección. La inseguridad campea, ya que no sólo ha declinado el orden institucional, sino también el orden fraterno. Al respecto, Freud (1921) destacaba que lo que permitía hacer resistencia y superar el régimen dictatorial del *Urvater* era la alianza fraterna. Para ganarse la libertad, el derecho a desear por fuera de la veleidad de la ley del Otro, puede volverse acuciante confiar en el otro, en el hermano, que se encuentra en la misma condición de indefensión y vulnerabilidad que el sujeto.

En la verticalidad de asimetría, en el diagrama del poder, radica el miedo, mientras que en la horizontalidad de la identificación se inscribe la solidaridad. El horror radicaliza la asimetría, pues sitúa al prójimo en una condición degradante. Suscribimos esta categoría del horror en función de los planteamientos de Adriana Cavarero (2009) acerca de la exigencia de una manera distinta de nombrar acontecimientos que desbordan el campo bélico, pero que ciñen las masacres, la depravación de Auschwitz y otras en las que se convoca una violencia que ataca sobre todo a los más vulnerables, a los más

inermes, que son finalmente la mayoría de los ciudadanos y ciudadanas de un pueblo: "el horrorismo, aunque con frecuencia tenga que ver con la muerte, o si se quiere, con el asesinato de las victimas inermes, se caracteriza por una forma particular de violencia que traspasa la muerte misma" (Cavarero, 2009, p. 61). Se trata de una violencia que no se detiene con la muerte del otro, sino que se excede. Ésa es la incidencia de una voluntad sadiana que desborda los límites de la muerte, no sin dejar de solazarse y recrearse de manera desafiante en ellos, en su inminente disolución.

Horrorizado por la fuerza mortífera del crimen organizado que parece haber sustituido al Estado o tenerlo bajo su poder, el ciudadano se encuentra perplejo y frenado en su pretensión de denuncia. Entonces la impunidad se recrea en la imposibilidad de tomar la palabra, y renuncia a la denuncia. En relación con esto, Freud (1921) había descubierto que el pánico provenía de la ruptura de dos tipos de ligazones fundamentales en la estructura de una formación grupal. Los lazos que se hacen polvo son los que sostienen la relación con el conductor en jefe y con sus compañeros en relaciones de igualdad y reciprocidad, de homogeneidad y fraternidad. El pánico surge cuando no puede contarse ni con el sustituto del Padre ni con el hermano para hacer frente a una situación adversa, cuando no se puede ser asistido por una autoridad ni se puede ser respaldado por un hermano. Entonces el sujeto recula y recae en una individualidad fragmentaria y sin compromisos diferentes de los que dependen de sus apetencias utilitarias o mercantiles. El horror se desencadena precisamente en esas condiciones de vulnerabilidad propiciadas por la ruptura de los vínculos a los que el sujeto podría asirse y en los que podría reconocerse protegido y comprendido identificatoriamente.

III. Consumo horrífico de la violencia

El horror de Ayotzinapa, que parece derivar de la voluntad sadiana mencionada anteriormente, es propio de una condición en la que el crimen organizado parece haber instrumentado el poder represor del Estado, o bien éste haberse apoyado en aquel, para hacer desaparecer a jóvenes que encarnan precisamente la fuerza elemental y fundamental de desujetamiento, una fuerza de liberación de conciencia o de conciencia emancipadora que siempre ha estado articulada con la formación ética y política de los profesores y las profesoras rurales en México. El crimen organizado puede constituirse ahora en la gran coartada para que el Estado elimine a los que considere como amenaza para un sistema corroído por sus engranajes y manejos corruptos. Cualquiera puede constituirse en sujeto sospechoso de tener relación con el crimen organizado bajo una especie de panóptico paranoico del Estado. La sociedad, sobre todo sectores críticos de ella, tendría que hacerse cargo especularmente de tal panóptico para descubrir y desmantelar las trampas y embustes del poder ideológico y político del Estado. Como lo sugiere un personaje de la novela de Umberto Eco (2015), *Número Cero*: "Vivimos en la mentira, y, si sabes que te mienten, debes vivir instalado en la sospecha. Yo sospecho, sospecho siempre" (p. 43).

Pero el horror se encuentra especialmente prendido de un relato oficial que ostenta una presunta verdad histórica sobre la desaparición y secuestro de los 43 normalistas, y que parece dar cauce cruento a una especie de segunda muerte (Lacan, 1960). Cada uno de los jóvenes habría sido incinerado, pero sin dejar huella ni rastro alguno, tanto de presencia humana como de crimen. Habría una eliminación, entonces, que tampoco tendría derecho a la memoria. Parece una sentencia de que lo humano, devenido desecho,

pierda todo tipo de derecho humano. Se les habría dado muerte a los estudiantes como si fueran animales sin derecho a ceremonias ni sepultura, sin derecho al recuerdo, a un recuerdo que patentiza un lazo de fraternidad humana. Este derecho es el que refrenda Antígona, puesto que consiste, como dice Lacan (1960), en que "mi hermano es mi hermano" (p. 334). Más allá de lo que haya sido, el sujeto, por ser mi hermano, por serlo más allá o más acá del parentesco, por la condición básica (que a todos nos hermana) de desvalimiento y vulnerabilidad, posee el merecimiento de "rendirle los honores fúnebres" (pp. 334-335).

El relato oficial estimula el horror al describir los detalles de una crueldad específicamente humana en la medida en que se deleita en y con la degradación de la víctima. Este tipo de violencia, que Wieviorka (2005) denomina "de anti-sujeto", se emprende de manera gratuita, sin más ganancia que la satisfacción de ver reducida a la víctima a una condición deshumanizada o sub-humanizada, externa y ajena a toda relación social. Es por esto que hablamos aquí de un componente sadiano a menudo asociado a otro eventualmente masoquista. Si los restos de este cuerpo explotado hasta convertirlo en una especie de desecho se arrojan en bolsas de basura o en un basurero, se completa el cuadro de una transformación cruenta de la fuerza humana en objeto de consumo de horror. Así se expande la violencia sadiana, la violencia por la violencia, donde se cancelan los elementos de humanidad y sociabilidad del otro. Más bien el otro pasa a constituirse en medio material de producción y reproducción de goce. La gratuidad en la violencia se adjunta a la gratuidad en el consumo. Violentar por violentar, consumir por consumir. Consumo de violencia y violencia en el consumo se anudan bajo el signo del rendimiento de goce. Nos encontramos aquí atrapados en la lógica descrita por Marcuse (1984):

> El sistema reacciona aumentando la producción de bienes y servicios que, o no incrementan en absoluto el consumo individual, o lo incrementan con bienes superfluos; bienes superfluos frente a una pobreza persistente, pero imprescindibles para ocupar una fuerza de trabajo suficiente para reproducir las instituciones económicas y políticas establecidas. En la medida en que este tipo de trabajo aparece como superfluo, absurdo e innecesario, pero necesario para ganarse la vida, la frustración queda enraizada en la misma productividad de esta sociedad y la agresividad se activa; y en la medida en que la sociedad se vuelve agresiva en su misma estructura, la misma estructura mental de sus individuos se ajusta de modo paralelo: el individuo se vuelve dócil y sumiso, ya que se somete a una sociedad que, en virtud de su opulencia y poder, satisface sus profundas (y por otra parte enormemente reprimidas) necesidades instintivas (p. 118).

La estructura de la sociedad se vuelve, por expansión e irradiación ideológica, inevitablemente sadiana, pues el Estado modela un ejercicio de violencia que puede ser diverso y apuntalado en medidas estratégicas y tácticas de represión social. Sus operadores se desenvuelven como instancias contumaces de frustración y desaliento mortífero ante una población que se pertrecha voluptuosamente en actitudes acríticas, así como de indolencia, docilidad y sumisión. La indiferencia y la indolencia son el suministro masoquista que se ofrece para el esparcimiento del cinismo del poder del Estado. Todo parece resumirse y concentrarse, según el abordaje oficial de la violencia que nos sacude cotidianamente, en ajustes entre sectores del crimen organizado, pero sin dejar de apelar a la veleidad o contingencia política. Ni siquiera se evocan ni retoman historias de persecuciones políticas, historias de violenta eliminación de dirigentes de agrupaciones populares o desaparición cruenta de perseguidos políticos.

La muerte puede adjuntarse a una pulsión que gusta de retrotraer la especie humana a la condición inorgánica, pero también se atribuye a los poderes intolerantes de la

organización criminal del Estado. La noción de "pulsión de muerte" exige inventariar otros posibles empleos. En principio Freud la propone para situar una instancia subjetiva inherente al ser, pero también como fuerza trans-subjetiva que busca, más allá del dominio del placer, una repetición que haga función de ligadura simbolizante, pero igualmente paradojal, en la medida en que posibilita el pasaje a una anulación del sujeto, a una ausencia de representación, para sumergirse en la inercia silenciosa de una sumisión plena al otro revestido de poder. Como lo observa Žižek (1989):

> Tomemos la noción freudiana de la "pulsión de muerte". Hemos de abstraer por supuesto el biologismo de Freud: la "pulsión de muerte" no es un hecho biológico, sino una noción que indica que el aparato psíquico está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación de la conformidad del hombre con su medio (p. 27).

Nada más mortífero que la conformidad, que el conformismo, que el grito de protesta y crítica ahogado por el miedo o difuminado por el horror. Nada más mortífero que lo repetitivo de un ciclo adaptativo. No obstante, la pulsión, erótica o mortífera, no necesariamente debería reducir el ser humano a biología, a organismo, pues se trata fundamentalmente de demanda de surgimiento de palabras que abran paso al deseo en el campo de la acción libertaria.

Si la violencia, en el plano explicativo, se remonta predominante y exclusivamente a los extravíos de la pulsión de muerte, puede no ser sino un artificio ideológico. Hace obtusa u opaca una mirada que sitúe críticamente el estatuto subjetivo originario al que empuja su arremetida brutal. Éste es el estatuto de la indefensión:

> Negamos la existencia de un instinto violento originario, tanto en nombre de las pulsiones como de una teoría sexual, pero porque la violencia, originaria o no, es el efecto de una relación con el otro, más que fundadora de una tal relación. La violencia no está en el origen, sino en la relación recurrente con el origen, lo que concierne a su distribución y al hecho de que de todas maneras esté mal distribuida (Sibony, 1998, p. 41).

Como efecto de una relación con el otro, la violencia remite entonces al modelo originario de relación con el otro que estableció el capitalismo, un modelo de intercambio mercantil en el que se señala cómo las personas sustentan su actividad en "sus intereses egoístas", cada quien procediendo "como un bien utilitario" (Žižek, 2012, p. 52). Lo que pasa con la violencia, pasa con las riquezas: mal reparto. Y este mal repartido, esta distribución inequitativa de las riquezas, se encuentra en el origen de toda violencia.

IV. Agencias políticas del sadismo

La violencia posee siempre una potencia y un alcance desmesurados, un poder "plus". Puede ser instrumento y garante de sostén de represión, pero también exige exceso en la medida en que se convierte en el recurso preponderante del odio. No es que el amor no comprometa un caudal de violencia. De hecho, en nombre del amor, se pueden racionar y racionalizar tormentas virulentas de violencia. Múltiples formas de castigo derivan de un vehemente amor dirigido hacia algo tan abstracto-ideológico como la disciplina, o bien hacia Dios, hacia la patria, pero también hacia algo tan concreto como las ganancias del mercado competitivo. Sin embargo, tan pronto como se ingresa en el torbellino del odio, la violencia, por más organizada que pueda estar, hace que el sujeto se pierda en la fuerza de su vértigo, en la potencia de su goce, potencia ante la cual el sujeto se muestra impotente. El amo se pierde ineluctablemente en el torbellino del goce de la violencia. El sujeto es llevado por un vendaval donde puede que lo único que detecte, que

lo único a lo que se afiance, sea a una sensación de voluptuosidad emanada de la opresión del otro, el cual, tras participar de lazos de solidaridad y fraternidad, se convierte en vil instrumento para la expansión narcisista del Yo de ese otro erigido en autoridad presunta y presuntuosamente omnipotente. Esta violencia por la violencia reproduce la explotación del hombre por el hombre en la que puede extraerse, en función de su ejercicio coactivo, la fascinante "plusvalía", el excedente sustancioso, de ver reducido al otro a cosa productora de bienes mercantiles.

La exaltación del Yo del amo capitalista en función de la degradación y vejación del sujeto es correlativa del éxtasis vigorizante de la explotación, del consumo y consumición de la fuerza de producción de éste. La sociedad industrial, fraguada en la explotación laboral en los límites de la condición humana, sembró los fundamentos impíos de la violencia anti-sujeto, pues se trata inobjetablemente de una violencia sadiana hecha de jirones y desgarramientos musculares y cutáneos del cuerpo del otro. Como ya se había indicado, la violencia sadiana, tan imperante e imperiosa en estos momentos, hace del miedo y su más allá, el horror, estímulos y nutrientes del goce. Esta violencia sadiana radica en la fuerza, en el dominio que se ejerce de manera sofisticada y hasta solemne contra el otro reducido a piltrafa, pero sobre todo a grito de dolor y sufrimiento. No basta entonces con fomentar el miedo y el horror. En esta forma de violencia, se trata de vivir y alimentarse del miedo y el horror. Es una forma de violencia que así se sistematiza, se hace sistema, sistema de gobierno y de ejercicio a ultranza de poder.

La violencia sádica sistematizada aparece en uno de los principios del "supuesto practicante", el "*vorgebliche Praktiker*", que Kant (2012) expone en su texto *La Paz Perpetua* (p. 41). Estos principios se plasman en su rigor práctico como máximas y exhortaciones que orientan astutamente un plan político inyectado de violencia. No se explicita la ganancia de goce que se extrae de su aplicación. No se advierte, por ejemplo, el beneficio gozoso que se obtiene de la primera máxima que dicta que *primero hay que actuar y luego excusarse*. Se trata de sorprender apoderándose de los derechos sobre tal o cual territorio, pero lo que se impone de inmediato es la expropiación de los derechos humanos. Primero se actúa y luego se justifica esta violencia. Siempre se darán *a posteriori* las razones de esta acción violenta. Se trata, entonces, en los términos de Wieviorka (2005), de una violencia de *hiper-sujeto* que se yergue saturada de motivaciones que la explican y determinan. En el campo laboral, es una máxima recurrente para anticiparse a cualquier movimiento sindical, coartando derechos y luego dándose razones de la exacción. En el ámbito político, es la maniobra conocida como "madruguete",[1] táctica de truculenta aplicación en las recientes reformas puestas en acción por el actual régimen político en México. La segunda máxima se deleita en la *negación y exoneración del mal atribuyéndoselo a los otros*: no es el Estado o la empresa lo que falla, no es la corrupción sistémica de sus intrincados negocios, sino el crimen organizado o las fuerzas del mal en el ser humano. El hecho de que el culpable sea el otro, identificado como enemigo de Estado sobre el cual deben dirigirse las fuerzas represivas, alienta y promueve una satisfacción sadiana. Por último, la sentencia de *divide e impera* sacia su goce en la suscitación de un conflicto entre los que conforman un frente de oposición a un régimen arbitrario. Ver pelear entre sí a los adversarios, pero sobre todo ser al autor y creador de este escenario de violencia, auspicia un engrandecimiento narcisista voluptuoso en este político portentoso.

Deleuze (1969) tiene razón al plantear que en Sade existe un hondo pensamiento

político, pero "organizado como provocación contra toda tentativa contractual y legalista de pensar la política" (p. 72). El sadismo en la práctica política se organiza como provocación invisible e invencible. Una de las apuestas radica en inducir y provocar que los opositores políticos se enfrenten y confronten entre ellos. Es la inducción de una violencia que puede resultar redituable, capitalizable. Se apuesta a que los iguales de base fraterna, en su condición de oprimidos, se peleen entre ellos, que agoten sus fuerzas de rebelión compitiendo y haciéndose la guerra entre ellos. Fue lo que ya observó Fanon (1961) en su momento:

> Al nivel de los individuos, asistimos a una verdadera negación del buen sentido. Mientras que el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado. Porque el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual. Las luchas tribales no hacen sino perpetuar los viejos rencores arraigados en la memoria. Al lanzarse con todas sus fuerzas a su venganza, el colonizado trata de convencerse de que el colonialismo no existe, que todo sigue como antes, que la historia continua… como si anegarse en la sangre fraterna permitiera no ver el obstáculo, diferir hasta más tarde la opción inevitable que desemboca en la lucha armada contra el colonialismo (p. 48).

Se objetiva una especie de ilusión transferencial, pues se desvía la lucha contra el Gran Padre opresor en dirección al hermano con el que se presenta un evidente pero sutil "narcisismo de las pequeñas diferencias" que predispone a la intolerancia (Freud, 1921). Se observa así una anulación retroactiva de la memoria como autoengaño defensivo que se vuelca contra el que debería ser el aliado en la lucha contra el amo opresor. A diferencia del mito de la horda primordial, tenemos una guerra de desgaste de la fraternidad y de la confianza en el compañero con el que hay identificación comprensiva. Pero el plus-de-goce recompensa a este "presunto practicante" que ha puesto en acto su máxima, su imperativo poderoso y de poder, haciendo que se anulen y cancelen las fuerzas de oposición, las fuerzas que se anudan como lazos comprometidos de fraternidad y camaradería, fuerzas de emancipación de base fraterna contra un tirano, fuerzas anuladas incluso antes de que otro tirano surja de ellas mismas para repetir esta trágica historia de la idealización del Urvater.

La ilusión transferencial es engendro de voluntad sadiana del supuesto práctico kantiano en su afán máximo de control y dominio político. Lacan (1961) esclarece, como interpretación, la intervención de Sócrates diciéndole a Alcibíades que el discurso amoroso "que se iba enroscando alrededor de él" en verdad tiene como destinatario a su estimadísimo Agatón (p. 186). La lucha contra el tirano, contra la reencarnación política del *Urvater* autoritario, es algo que se enrosca alrededor de los identificados con la sujeción y el sometimiento, algo donde los hermanos de lucha se enroscan para mayor satisfacción gozosa de dicho tirano. Las máximas de voluntad sadiana minan toda comunidad de oposición al poder despótico y a su orden utilitario y competitivo. Lo que se procura es debilitar a quienes se identifican como enemigos del Estado. Toda una perspectiva paranoica se diseña y reedita para que se genere un ambiente de enorme suspicacia entre los compañeros y compañeras de lucha, para hacer sucumbir masoquistamente a la indolencia.

Bajo una orientación paranoica de la política dictatorial, la violencia siempre parece justificada. Es decir, como en el caso de Ayotzinapa, la violencia desprendida de esta visión paranoica se funda en que todo ataque resulta siempre ser autorizado como necesariamente preventivo (Zoja, 2013). Para prevenir la expansión del mal, de ese terrible mal identificado con el comunismo, con la lucha popular, la voluntad sadiana

sembrada por el poder económico y político-social del capitalista no escatimará ninguna medida de disuasión e intimidación, ninguna alianza ni pacto con una barbarie como la que el crimen organizado es capaz de gestar y desencadenar.

El quebrantamiento de los lazos fraternos, auspiciado por una política criminal de Estado o por una política del crimen organizado cooptada por el Estado, contrasta con el movimiento ciudadano con ocasión del terremoto de 1985 en la Ciudad de México. Apareció en esas circunstancias lo que Krauze (2015) denomina "el milagro de la fraternidad" (p. 7) y Hernández Navarro (2015) la "epopeya cívica" (p. 16). En ese momento el gobierno tampoco supo qué hacer y lo que intentó hacer fue bastante desatinado. La carencia de sentido de esta catástrofe de la naturaleza, para decirlo en términos de Heidegger (1974), exhibió a su vez carencias e indolencias de la autoridad.

La catástrofe da la impresión de un acontecimiento violento en la medida en que "rebasa el alcance de su comprensión o el mismo rebasarlo" (Heidegger, 1974, p. 343). La mejor manera de intentar comprenderlo es mediante lazos de comprensión identificatoria, lazos que se anudaron y fortalecieron precisamente en una situación como el terremoto de 1985, que denotaba la vulnerabilidad e inermidad de los seres humanos, pero también la debilidad del Estado. La heroicidad, que Freud reservaba para aquel que emprendía de manera decidida e individual la liquidación de la autoridad despótica del *Urvater*, fue en este caso del colectivo ciudadano fraterno que organizó una labor infatigable de brigadas de salvamento y auxilio a damnificados. Es el mismo tipo de colectivo que ahora puede sacudir su conciencia y la conciencia de los indolentes, la inercia masoquista de la indiferencia civil, ante los embates de esta nueva catástrofe, de este terremoto social consistente en las políticas mercantilistas de Estado, el crimen organizado y su consorcio perverso, que arruina y devasta pueblos. Este terremoto social genera las mayores condiciones de horror, pues no es algo que ocurra eventualmente. No ocurre por un movimiento puntual de capas teutónicas, sino por el constante movimiento proteccionista-armamentista de capitales y mercancías, por los intereses voraces, por la búsqueda insaciable de extender el mercado y expandir o reciclar las ganancias. A diferencia de lo carente de sentido de la catástrofe natural, lo que enfrenta hoy la población civil, en esta urgencia solidaria y fraterna, es una catástrofe plagada de sentido, la catástrofe de los seres humanos convertidos en eslabones desechables de la maquinaria criminal de los intereses financieros del mercado globalizado. Es la misma maquinaria que desde el poder de Estado declara y apuesta por un estado de guerra total "donde no puede haber fraternización" (Berlin, 2005, p. 44).

V. Referencias

Academia Mexicana de la Lengua (2010). *Diccionario de mexicanismos*. México: Siglo XXI.

Balibar, E. (1996). Violence: idéalité et cruauté. En Héritier, F. *De la violence*. París: Odile Jacob.

Berlin, I. (2005). Prefacio. En Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Cavarero, A, (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos-UAM.

Deleuze, G. (1969). *Sacher Masoch y Sade*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.

Eco, U. (2015). *Número Cero*. México: Lumen.

Engels, F. (1884a). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso, 1976.

——, (1884b). *El papel de la violencia en la historia*. Moscú: Progreso, 1976.

——, (1961). *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 2001.

——, (1913). *Totem und Tabu. Gesammelte Werke IX*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

——, (1921). *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke XIII*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

——, (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke XVI*. Frankfurt am Main:

Fischer, 1999.
HEIDEGGER, M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
HÉRITIER, F. (1996). *De la violence*. París: Odile Jacob.
HERNÁNDEZ NAVARRO, L. (2015). Jesús Villaseca y los sismos de 1985. *La Jornada*. 15 de septiembre 2015.
KANT, I. (2012). *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam.
KRAUZE, E. (2015). ¿Dónde está la sociedad civil? *Provincia*. 13 septiembre.
LACAN, J. (1958). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
——, (1960). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
——, (1961). *La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
MARCUSE, H. (1984). *La Agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza.
SIBONY, D. (1998). *Violence. Traversées*. París: Seuil.
SOFSKY, W. (1998). *Traité de la violence*. París: Gallimard.
SOREL, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
TORT, M. (1979). *El psicoanálisis en el materialismo histórico*. Monterrey: Cuadernos de Salud Mental, UANL, Psicología.
WIEVIORKA, M. (2005). *La violence.* Barcelona: Hachette
ŽIŽEK, S, (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 2012.
ZOJA, L. (2013). *Paranoia. La locura que hace la historia*. México: FCE.

NOTAS

[1] MADRUGUETE: "En política, anticipación artera a los movimientos o decisiones de un contrincante para ganarle la delantera" (Academia Mexicana de la Lengua, 2010, p. 341).

Estado, política y justicia

Reflexiones éticas y epistemológicas sobre derechos, responsabilidades y violencia institucional

Christian Ingo Lenz Dunker

I. Mayoría y minoría de edad de la razón

Un reciente debate sobre la reducción de la edad penal en Brasil plantea una pregunta incómoda para psicólogos y psicoanalistas: ¿a qué edad y en qué circunstancias puede asignarse a alguien la responsabilidad plena de sus actos? Esta pregunta impone un límite entre lo educativo y lo legal. En Brasil, el menor de 18 años no comete un crimen, sino una infracción. Recibe una medida "socioeducativa", no una pena. No se ve privado de su libertad, sino internado o tutelado por el Estado. Sin embargo, también para mayores de 18 años, la prisión no es un instrumento de castigo, sino de reeducación y reinserción social. Esto muestra que la línea divisoria entre lo educativo y lo judicial, entre los niños y los adultos, entre los imputables y los no-imputables, debería pensarse más como un litoral con contornos móviles que como una frontera fija.

A veces, en el mencionado litoral, la marea es alta para los delincuentes adolescentes. Perpetran crímenes de barbarie atroz que invitan a que se les considere automáticamente mayores de edad por su ingenio y por su astucia mórbida. Los crímenes crueles son propios de los adultos, de modo que deben ser juzgados por la ley de los adultos. Los actos que envuelven un placer sádico, una desconsideración por el otro, deberían ser considerados aún más graves, y por ende más adultos.

El caso más extremo sucede cuando alguien sabe lo que está haciendo, goza con ello y además instrumentaliza la ley a su favor. Ser capaz de "jugar con la ley", cometiendo actos ilícitos justo antes de alcanzar la mayoría de edad, es la mejor evidencia de que la persona ha interiorizado la ley tan bien como cualquier otro adulto "experto" y "lúcido". La paradoja es que este modelo de adultos crueles, inteligentes y malintencionados, es tan sólo una forma de contra-ideal en relación con lo que suponemos que es la infancia. Pero aquí hay que dar una mala noticia: en realidad los niños son crueles, inteligentes y malintencionados. Basta darles los medios, la ocasión y las circunstancias, para que rápidamente empiecen a ejercer su tiranía, su sadismo y su capacidad de quebrantar la ley. Freud sigue estando en lo cierto al insistir en que reprimimos a nuestra infancia. Y lo que permanece de esta represión es una imagen falsa de lo que debería ser un niño.

El tema de la minoría de edad no es originariamente educativo, psicológico o legal, sino filosófico. En el siglo XVIII, introduciendo el concepto de autonomía, Kant llegó a definir la edad adulta como el uso libre de la razón en el espacio público, en contraste con la minoría de edad, en la cual somos protegidos por la familia y por el Estado. Desde entonces la autonomía se asocia con la individuación e implica habilidades morales,

discursivas y cognitivas convergentes con el proceso de incorporación de la ley. Generalmente entendemos que este proceso concluye cuando somos capaces de cumplir con la ley porque ésta adquirió un sentido impersonal y necesario, y no porque seamos inducidos por el miedo o por el deseo, guiados por inclinaciones o por intereses, impulsados por ejemplos y normas, sino porque libremente elegimos someternos a la ley. De ahí que la autonomía implique el sentido de autoridad, como si fuéramos todos autores de la ley. Tenemos aquí la teoría moral del deber, que encontró su contraparte psicológica en Piaget y en Kohlberg, y su equivalente sociológico en Habermas y en Rawls. Según esta teoría, ser autónomo es ser capaz de reconocer las leyes que nos rigen y hacerse reconocer ante ellas, incluso para aplicarlas, cuestionarlas o violarlas. El psicoanálisis agregó un suplemento importante a esta concepción al señalar que nuestra relación con la ley es homóloga a la relación que tenemos con el deseo.

Para postular una reducción de la responsabilidad penal, habría que basarse en una concepción de la responsabilidad y de la autonomía. Esta concepción dependerá de la idea que se tenga sobre cómo, para un sujeto dado, se combinan sus condiciones de actuar, conocer y posicionarse frente al placer. Pero el litoral entre el goce y el saber es un mar agitado durante la adolescencia. En una semana el sujeto muestra signos del mayor pensamiento reflexivo y lógico-formal, mientras que en la semana siguiente actúa según principios de flagrante heteronomía irreflexiva o mera impulsividad.

La capacidad para contrarrestar casos y reglas, establecer excepciones y generalizaciones, o crear y negociar la ley, esta capacidad por la cual se organizan los vínculos con los otros, forma el saber que llamamos "responsabilidad". El terrible recorrido adolescente es aún más peligroso porque además de principios, el sujeto es llamado a dar pruebas de mayoría de edad, es decir, producir actos. En la lógica de acceso a la mayoría de edad, encontramos actos de reconocimiento y valentía, pruebas de incertidumbre y desafío, de obediencia y fe en un líder humano, inhumano o extra-humano al que le suponemos autoridad.

El dominio del cuerpo, de las emociones y de los placeres, de sus usos y abusos, constituye el tercer ángulo de exploración de la responsabilidad. La antigua noción de carácter no era más que tal amalgama de experiencias corporales derivadas generalmente del mundo del trabajo, experiencias de saber creadas por los dispositivos de educación moral y experiencias de prueba o calificación que los antropólogos denominan "rituales de pasaje".

Ante la cuestión de la imputabilidad, hay que investigar cada uno de los ángulos que definen la posición de un sujeto. La forma en que la ley de su deseo se articula narrativa y discursivamente con el Otro social debería definir el régimen de retribución, reparación o equilibrio al que debe someterse. Es por eso que muchos países adoptan un sistema penal basado en el concepto de "adulto joven" que permite decidir caso por caso la mayoría o minoría de edad criminal del sujeto. En Brasil, por extraño que parezca, esta idea no cuajó, tal vez porque incrementaría imaginariamente el carácter excepcional del delincuente que explota su condición de menor de edad para cometer delitos. En los países que adoptan una estrategia más gradualista para la decisión de la imputabilidad, ésta depende de un consejo formado por instancias legales, educativas, médicas y psicológicas. Es así como se distribuyen las determinaciones por las cuales la autoridad se ejerce en la formación del caso social antes de la partición entre el caso jurídico y el educativo. Lo que el sujeto dice acerca de lo que hizo, la manera en que se sitúa ante su

acto, decide la diferencia entre su destino penal o educativo e indica si recibirá cierta clase de tratamiento médico o psicológico. Responder por los actos es una función del lenguaje, lo que supone la existencia de preguntas. Responder no sólo es pagar, sino asumir e imponer consecuencias.

El progreso hacia la subjetivación de la ley del deseo varía según las conquistas de cada uno en la relación entre la responsabilidad y la autoridad. La adolescencia introduce una inconsistencia adicional entre el saber, el placer y el actuar que da una forma indeterminada a la responsabilidad de cada uno en cada caso. Por último, cada cultura o subcultura tendrá su gramática particular de exigencias que relacionan autoridad y responsabilidad. La verdadera cuestión, por lo tanto, no debería ser si 18 años es un criterio mejor que 16 o 12. Hay sujetos de 12 años que responden con autonomía de 18 años. Éste es un burdo ejemplo de la minoría de edad de nuestro pensamiento penal. Pero hay también sujetos de 18 años que actúan subjetivamente como si tuvieran 10 años. La reducción de la edad legal para imponer miedo y respeto a los jóvenes adultos es una manera de soslayar esta diferencia.

La datación de la edad legal conduce a una falsa elección. O enfatizamos la tendencia universal de la ley, tornando a más personas iguales ante una frontera común más inclusiva, o elegimos una ley más particularista, haciendo que su aplicación esté regulada por litorales de transiciones en los que las excepciones se convertirán en la regla. Los países de tradición protestante, en los que dominan formas jurídicas que incorporan mejor los usos y costumbres, como Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y los países escandinavos, tienden a elegir los sistemas de litorales, con la responsabilidad penal juvenil empezando a los 12 o 14 años de edad. Brasil y los demás países de tradición católica, en los que la herencia del derecho romano y del código napoleónico tiene mayor importancia, tienden a elegir los sistemas de frontera más inclusiva, con la edad penal de 18 años. Es decir, la responsabilidad nunca es un proceso exclusivo del individuo, ya que está relacionado con el tipo de rendición de cuentas, ya sea tutelar o de mayoría, al que adhieren el Estado y otras instituciones sociales. Pensar que la reducción de la edad legal desempeñará un efecto de miedo, suficiente para imponer la autoridad que falta para prevenir delitos, es otro signo de la minoría de edad de nuestro pensamiento penal.

La forma en que el debate sobre el tema se llevó a cabo en Brasil desestimó argumentos elementales, como los recién mencionados, remplazándolos por una lógica punitiva del tipo: “si alguien tiene la responsabilidad de tomar un arma, debe ser responsable de sus efectos”. Pero esta clase de pensamiento es minoritaria en sí misma, pues está claramente amparada en una falacia particularista. Después de todo, es precisamente por el poco aprecio y consideración por el valor de la vida que alguien puede recoger y utilizar un arma de fuego como un juguete.

El error de tomar lo particular por lo universal se relaciona con un segundo equívoco que radica en el texto latente vengativo de quien se sabe protegido por la ley. Es decir, si la redacción de la ley es falsamente kantiana, su enunciación es verdaderamente sadeana: para los hijos de los ricos, que demoran más tiempo en “crecer” en su infancia protegida y postergada, mantenemos la indulgencia de la justicia, beneficiando así a quienes pueden pagar por ella. En cambio, para los hijos de los pobres, de quienes se espera que crezcan más rápido en su media-educación para el trabajo, debe aplicarse la ley más pronto. Indirectamente legitimamos así la masacre de adolescentes pobres y negros que se está realizando hoy en día en las periferias de las grandes ciudades.

Conclusión: la aprobación de la ley de reducción de la edad legal es otro capítulo de nuestro nuevo resentimiento social. Tal aprobación hace eco a quienes piden más cárceles y menos escuelas. Es más una ley hecha por aquellos liquidadores que piensan el país como un gran condominio.

II. ¿Prisión para los vándalos juveniles?

Si hay un consenso más allá de nuestra era post-ideológica y sobre todo en Brasil y ante sus conocidas tasas epidemiológicas, este consenso tiene un nombre: "violencia no". No hay aspiración más justa e indiscutible que la paz. Ahora bien, si la paz universal entre los hombres es el horizonte de conclusión de la declaración de los derechos humanos, ¿qué hacer con los vándalos?

En su libro *Violencia*, Slavoj Žižek (2008) destaca los usos ideológicos de la violencia, en particular su función de *punto de acolchamiento* ideológico universal, mandamiento posmoderno, consenso preliminar para cualquier posible debate, en un intento de desmantelar la falsa pregunta planteada por la interpelación: *¿está usted a favor o en contra de la violencia?* La pregunta muestra cómo estamos contaminados por falsas alternativas. Si elegimos que estamos a favor de la violencia, se nos excluirá inmediatamente de la conversación porque apoyamos todas las formas de barbarie, desigualdad e inhumanidad. Sin embargo, si optamos por la *no violencia*, más allá de la obviedad, ¿qué es exactamente lo que estamos eligiendo?[1]

En 1932 Albert Einstein fue invitado por la Sociedad de las Naciones (precursora de la ONU) para iniciar una conversación epistolar entre intelectuales sobre el significado de la violencia y de la guerra entre los hombres. Einstein (1932) elige a Sigmund Freud como su interlocutor y le envía una carta persuasiva sobre cómo los hombres deberían entenderse, ya que el odio y la violencia no serían innatos. Freud (1932) respondió que eso le parecía altamente improbable y que la violencia emanaba de una cierta operación de la cultura, o de un efecto de la cultura sobre la subjetividad, y que superarla sería muy difícil, si no imposible. De hecho, cuando se discute sobre la actualidad del psicoanálisis, por lo general se comenta que nuestras costumbres sexuales han cambiado para mejor y que nuestra civilización no es tan represiva como lo era en el centro europeo a finales del siglo XIX. Es raro que se recuerde que el psicoanálisis no sólo habla de la represión de nuestras pulsiones sexuales, sino también de nuestras tendencias hostiles. Y la palabra "hostil" viene de "*hoste*", es decir, agrupación o pandilla generalmente orientada hacia la consecución de una violencia colectivamente instrumentalizada como en las tribus de los vándalos.

El axioma de *no violencia* tiene un valor distinto cuando es enunciado por el Estado, que dispone de todos los medios para ejercerlo de manera invisible y justificada, y cuando es enunciado por quienes no tienen otros medios que no sean la revuelta contra la injusticia y la desigualdad. Por un lado, está la violencia que instituye la ley, que funda y mantiene el Estado con su ejército, policía, reglamentos y fuerza de ley. Por otro lado, está la violencia que viola la ley, es decir, el crimen, la impunidad, la corrupción, la opresión. Si consideramos el universo cerrado de estas dos alternativas, la cuestión adquiere una segunda formulación: ¿qué violencia preferimos, la del Estado o la de vándalos que pueden atacarnos, robarnos y dañarnos? Llegamos una vez más a una respuesta obvia e ineficaz.

Intentando romper el círculo de hierro de la falsa pregunta, Žižek recurre a un argumento retórico —*Gandhi era más violento que Hitler*— y a un concepto provocativo —*la violencia divina*.

Recordemos rápidamente las tesis de Benjamin sobre la violencia divina tal como han sido redefinidas por Axel Honneth (2009). La violencia sería un pseudo-tema en el derecho moderno porque auto-justifica la discontinuidad que da lugar al Estado y a su ejercicio exclusivo de la violencia. Esta violencia es un tema que redefine la acción política en cada época, asegurando que la política no tiene fin. La violencia es un concepto ético dividido entre el que hace la ley y el que la transgrede, pero dejando de lado el estado anterior a la ley. Éste es el estado de suspensión entre medios y fines que permite hablar de violencia divina. Desde este punto de vista, habría que entender cómo la formación de la ley, en sí misma, es un momento patológico de constitución del sujeto. La ley sirve a la seguridad, y tiene, por lo tanto, orígenes egoístas, pero algo en ella permanece y debe permanecer indeterminado: su contexto de aplicación, su agente fundador, sus zonas de exclusión, sus fronteras internas y externas de excepción. De ahí que el problema político sea cada vez decidir cuál violencia debe ser sancionada y cuál repudiada. Este momento de decisión, en la esfera pública y privada, es algo sobre lo cual el neurótico "no quiere saber", ya que prefiere obedecer simplemente para "no saberse en la ley". Esta indeterminación de la relación entre medios y fines de la violencia puede ser productiva o improductiva. La policía, por ejemplo, se caracteriza por la violencia excesiva porque debe lidiar con la contingencia de la ley, y debe decidir a cada momento cuáles son las circunstancias que cuentan. La suposición de la pureza de la ley, es decir, la idea según la cual la ley fue engendrada sin violencia, justifica el sistema de complementariedad entre la violencia mítica y la subjetiva. En este sistema, la violencia nunca puede justificarse porque sería *un medio para*. La violencia educativa, la utilizada para enseñar al proletariado a comportarse, la de género, la simbólica, son siempre un medio por el cual la palabra (la ley) mata y reemplaza la cosa (la violencia). Y ésta es la gramática fundamental del proceso civilizatorio. Pero el mismo argumento puede utilizarse para justificar la *no-no-violencia*. De ahí que para Benjamin la solución pase por una tercera forma de violencia: la violencia divina, que no es un medio para nada, sino sólo un acto.

En el meollo de la cuestión, pasando ahora a Žižek, nos preguntamos si la violencia puede suprimirse por completo en el proceso de cambio social. Una pregunta similar, para un psicoanalista, sería si la violencia puede o debe eliminarse en la transformación constitutiva del sujeto. Pero ahora es preciso decir que sabemos que la civilización y la educación que reprimen toda forma de hostilidad, que se guían por un ideal purificador absoluto de no violencia, producen ellas mismas las formas más perniciosas y más feroces de violencia. La conclusión obvia es que un ideal de no violencia puede ser utilizado violentamente para oprimir al individuo. Ahora la elección entre "paz o violencia" deja de ser una apuesta como la de Pascal (si Dios no existe, no perdí nada por creer en él, pero si existe, entonces gané todo, por lo que debo apostar que Dios existe, como debo apostar igualmente por la paz y no por la violencia, ya que así no pierdo nada).

La operación de Žižek, que ya se anunciaba en otros momentos de su trabajo, no es ni por la pacificación ni por la "violentización" de la sociedad, sino por la desactivación de la retórica de la violencia y por su uso más advertido en el análisis de acontecimientos sociales.

> Rechazamos una falsa violencia y llegamos a la aceptación de la violencia emancipatoria. Empezamos por la hipocresía de quienes, combatiendo la violencia subjetiva, se sirven de la violencia sistémica que engendra precisamente los fenómenos que detestan. Situamos la causa última de la violencia en el miedo a la proximidad[2] y mostramos cómo este miedo se basa en la violencia inherente al lenguaje, que es precisamente el medio para superar la violencia directa (Žižek, 2008, p. 161).

No es suficiente decir que el comunismo fracasó porque hizo uso de la violencia o que el estalinismo estaba equivocado porque utilizó medios erróneos como el exterminio de los pueblos y de los opositores políticos. No basta el obsceno conteo de víctimas para decretar quién está equivocado o al menos quién está más equivocado. Sería lo mismo que argumentar que un estalinismo sin violencia podría ser tolerable, o que la lógica del prejuicio y de la segregación podría permitirse, pero siempre y cuando sus partidarios permanecieran en paz y tolerancia.

Gandhi fue más violento que Hitler, dado que el Mahatma consiguió engendrar la violencia divina, mientras que el Führer se mantuvo en la violencia mítica del Estado y de sus aparatos ideológicos. El argumento de Žižek, apoyado en las categorías de Walter Benjamin, es que cuando cerramos la unidad social en torno a este Uno formado por quienes utilizan la violencia para crear el Estado con sus leyes y quienes la usan para quebrantar la ley y violar los fines del Estado, estamos pasando algo por alto y estamos recubriendo también una falta con una significación que no es la suya. La violencia divina no es la transgresión de las leyes impulsada por sistemas de intereses privados que sólo defienden el establecimiento de otras leyes, sino la violencia que estaría fuera de esta gramática que divide el mundo entre los que tienen y los que no tienen (acceso a los medios legítimos de la violencia).

La violencia de Estado que no es "en nombre de" la justicia, la paz y la democracia, no puede reconocerse *a priori*, e incluso *a posteriori* se reduce a una de las otras dos categorías: la violencia mítica o la violencia criminal. En términos psicoanalíticos, la violencia del *pasaje al acto* y la del *acting out* se distinguen porque la primera es trágica y refunda coordenadas simbólicas por la asimilación del sujeto a la condición de objeto *a*, mientras que la segunda es cómica y representa una escenificación que el sujeto hace de su propia fantasía inconsciente al atacar al Otro que se encarna en el semejante o en el prójimo con el que el sujeto se identifica sin saber. Por eso es que el vándalo siempre adquiere el aspecto de nuestro vecino, del extranjero y del bárbaro violento. Fue lo que sentí cuando vi cómo algunos de mis alumnos y de mis pacientes fueron llamados "vándalos" únicamente porque se manifestaron caminando por las calles de São Paulo.

La violencia divina o real es rara y difícil de mantener. Nos escapa porque estamos demasiado apegados a ciertas imágenes prototípicas de lo que es la violencia ilegítima y su narrativa convencional, es decir, sabemos demasiado bien convertir a las víctimas en un capital de violencia legítima todavía sin usar. Ahora bien, esta negativa a pensar en experiencias, violentas o no, que tengan un potencial productivo de indeterminación, nos ubica en una cierta contabilidad imaginaria. La guerra más violenta del siglo pasado no fue ni la de Hitler ni la de Stalin ni tampoco la Revolución Cultural de Mao Tse-Tung, sino el exterminio de 4 millones de personas en la República Democrática del Congo por la violencia política (Žižek, 2008).

En el relato acerca de quién es dueño de la significación de la violencia, el significante "vándalo" aparece siempre en el punto de torsión destacado por Mauro Iasi en el epílogo del libro de Žižek:

> La disección de lo real produce, por un lado, "ciudadanos" que por el éxito del actual gobierno serían llevados

a pedir más, y, por otro lado, "vándalos" y "alborotadores" que recurriendo a la violencia contra las personas y contra el patrimonio público y privado, pueden y deben ser contenidos por la fuerza (Iasi, 2008, p. 173).

Recordemos que los vándalos eran bárbaros germánicos que llegaron al norte de África en el siglo V de nuestra era, y que fundaron un Estado en el que anteriormente hubo la ciudad de Cartago. El 2 de junio del año 455 (¡siempre junio!), saquearon la ciudad de Roma, destruyendo numerosas obras de arte. El término "vándalo" significa vagabundo, y está emparentado con el alemán *Wandeln*, sin hogar, errante. La palabra "vandalismo" fue introducida por un obispo francés, en 1794, para denunciar la violación del patrimonio artístico cultural impulsada por la Revolución Francesa en su odio hacia el pasado.

Para quienes quieren ver en Slavoj Žižek al rey moderno de los vándalos (Eslovenia, por cierto, bien podría ser el lugar de nacimiento de esta tribu germánica), nada más decepcionante que encontrar en su libro, nominalmente, al principio y al final, una sola actitud: "Hay situaciones en las que lo único realmente "práctico" es resistir la tentación de la acción inmediata para "esperar y ver" a través de un análisis crítico y paciente" (Žižek, 2008, p. 21).

O bien: "El problema de los monstruos históricos que masacraron a millones de seres humanos estribó en que no fueron suficientemente violentos. A veces no hacer nada es lo más violento que podemos hacer" (p. 169).

La cuestión planteada por Iasi, de que Žižek flirtea con la posibilidad de que la ideología pueda llegar a producir lo real, permite recordar que en Žižek la ideología no es tan sólo discurso, sino práctica social concreta, creencia y sustento continuo de las leyes cotidianas, tácitamente indiscutidas y aceptadas. El acto de resistencia debe ser un *acto suspensivo de efectividad simbólica* y no un acto reactivo.

La amenaza de hoy no es la pasividad, sino la pseudo-actividad, las ganas de "estar activo", de "participar", de enmascararnos en todo lo que nos mueve. La gente interviene en todo momento, siempre "haciendo algo"; los universitarios participan en debates sin sentido y así sucesivamente. Lo realmente difícil es dar un paso atrás y abstenerse (Žižek, 2008, p. 169).

O también: "He aquí lo que significa *acheronta movebo* como práctica de crítica de la ideología: no cambiar directamente el texto explícito de la ley, sino más bien intervenir sobre su suplemento virtual obsceno" (p. 135).

Este suplemento se compone, por ejemplo, del gesto que se hace para ser rechazado, como quien dice "no debe disculparse", pero solamente lo dice después de que el prójimo ya se disculpó. Es preciso que el acto haya sido primeramente reconocido, luego disculpado y por último las excusas pueden ser rechazadas. Si nos dijéramos de entrada que "no hace falta disculparse porque él sabe que no fue a propósito", estaríamos incurriendo en violencia. Nuestra cordialidad nos pone ante una supuesta indulgencia de los poderosos caracterizada por el opcional y excepcional no-ejercicio de la fuerza. Éste defiende el punto de apoyo no ético de toda ética.

Los vándalos, de hecho, después de vagar por toda Europa, se establecieron en el norte de África, en la región de Cartago, y de allí se enfrentaron al Imperio Romano, llegando en dos ocasiones a ganar una ventaja militar considerable. Sin embargo, en la batalla de Tricamaro (533 d. C.), Tzazo, hermano del jefe vándalo, cayó en plena batalla. Ante la caída de uno de sus guerreros más respetados, los vándalos se retiraron, suspendiendo la victoria militar inminente por la deferencia ética hacia uno de sus líderes. Esta suspensión ética de la ley de la guerra nos recuerda lo que Žižek, Honneth y

Benjamin llaman "violencia divina". Los romanos no alcanzaron a reconocer esta suspensión, lo que permitió que el general romano Belisario avanzara despiadadamente sobre Hipona y consiguiera conquistar a los vándalos. Nosotros, como los romanos, no queremos saber o suponer que a cada momento estamos estableciendo activamente qué tipo de sufrimiento y de violencia debe ser castigado y qué tipo debe ser alabado.

> La pregunta aquí es: ¿será que toda ética necesita basarse en una postura de negación fetichista del semejante? ¿No será que incluso la ética más universal está obligada a trazar una línea de exclusión de ciertas formas de sufrimiento? […] Lo sé, pero me niego a asumir plenamente las consecuencias de este saber, por lo que puedo seguir actuando como si no lo supiera (Žižek, 2008, p. 43).

Nuestra violencia es diferente porque nos entendemos en una era post-ideológica, se nos invita a gozar y aprovechar de la vida, como si el problema ético se resolviera por la moral de la tolerancia, por una asepsia sexual como la del movimiento del "*masturbatón*" (Žižek, 2008, pp. 37-38), por el derecho a "no ser acosado" (p. 46) y por la elección no-forzada del axioma de la "no violencia". Después de todo, si se me preguntara nuevamente si escojo la violencia o la paz, tan sólo podría responder: "somos todos vándalos".

III. "Educación y cultura como lujo para todos en lugar de más gente en las alcantarillas de las prisiones"

Esta frase de José Miguel Wisnick, pronunciada en la Feria Literaria de Parati en 2015, refleja y sintetiza el tema recién discutido, el de la mayoría de edad como proceso de conquista de la autonomía, esto en contraste con la retórica del uso de medios violentos (carcelarios) para restringir la violencia, potencializando y disimulando la violencia ya practicada por el Estado.

Cuando el 87% de la población aprueba la reducción de la edad legal, tenemos un acontecimiento que nos tendría que avergonzar, un hecho que no debería decirse. Pero nuestra miseria cultural avanza desvergonzada. Pensemos en los cines con público decreciente, los editores en crisis crónica, el teatro sólo para excéntricos, las artes visuales convertidas en mercancías. El Brasil profundo renunció incluso al lujo de poseer librerías. Entretanto el 87% de las personas están dispuestas a ver "medidas concretas y reales", en términos de "castigos ejemplares", para los marginales que deben "sufrir y ser castigados como se lo merecen" aquí y ahora, y no en procesos abstractos y genéricos, tales como los de "educación y cultura". Esta ley pirotécnica es fácil de aceptar. Nos convence de que "por lo menos algo se está haciendo". En su simplicidad, no se preocupa por nada que dure más de tres meses. Desconfía de todo lo que es institucional, colectivo y complejo. Atribuye una fuerza indudable a lo que "todo el mundo piensa". Pero esta forma de pensar como la mayoría es simplemente legitimar los prejuicios. Así es como "todo el mundo piensa" con prejuicios, estereotipos, normas morales. Es un lujo decirse que "cada uno es cada uno" y hacer valer eso por cosas que las personas todavía no saben, ni con respecto a lo que quieren, ni en relación con su manera de pensar.

No basta con decir que la reducción de la edad legal no traerá una purificación y que la venganza no es justicia. Resulta inofensivo recordar que tal medida sanciona jurídicamente, de modo elíptico, el cataclismo que está sobreviniendo entre los jóvenes negros de la periferia, diariamente sacrificados en cifras comparables a las de una guerra civil y peores que las de Gaza o Afganistán. Parece tonto señalar que ya somos la cuarta

potencia mundial en términos de encarcelamiento y que esto no ha servido para que nuestro crimen disminuya. Tampoco se vale observar que debemos volver a nuestros policías menos violentos antes de promulgar más leyes para legitimar la exclusión y alentar el linchamiento.

Volvimos a la teoría del carácter hegemónica en los cincuenta. El carácter del bandido no puede concertarse. El único lenguaje que él entiende es el de la violencia. Su único límite es una bala. Y así, concibiendo al bandido como violento y tratándolo como peligroso, privándolo de lujos como la educación y la cultura, cortando su palabra, es como llegamos a la respuesta de la violencia, la delincuencia y la inadaptación. Nuestra profecía autocumplida nos ha hecho semejantes a los ridículos romanos que levantaban empalizadas contra los bárbaros.

Lo que no se vale sostener es que el 13% puede estar en la verdad, en una verdad debilitada que puede perder ante un criterio de eficacia pragmática, incluso después de haberse demostrado que un criminal en la cárcel cuesta más al Estado que un profesor en la escuela. Esta verdad puede ser derrotada en las votaciones, pero no será por ello menos democrática.

La verdad aclara nuestra ilusión: "la responsabilidad penal para el hijo de los demás". Los sociólogos nos han dicho desde hace mucho tiempo que en Brasil los hijos de las clases altas se mantienen en soberana infantilización protectora, mientras que los de clase baja tienen que empezar más pronto, no pueden jugar ni educarse, y se dirigen directamente hacia el trabajo o hacia el crimen. En este contexto, hablar de edad mental es un crimen cínico de clase. Además se pierde el concepto mismo de la escuela cuando se pretende que la prisión es la escuela de los vándalos juveniles. El problema es que la escuela es cara, y aún más caros son los salarios de los profesores calificados. El 87% de las personas está diciendo que prefiere la barbarie de las prisiones que el lujo de la escuela.

Quedó claro que había una presencia mayoritaria del 13% de inconformes con la reducción de la edad penal a los 16 años. Ellos son nuestra élite intelectual, impotente y culpada. Esto no quiere decir que sean una élite económica o moral. De cualquier modo el 13% ha debido salir de su vergüenza de hacer declaraciones, y asumir, en contra de los prejuicios de la mayoría, que más allá de la cuestión de ser mayor o menor de edad en el plano penal, existe la mayoría de edad de la razón.

Es necesario suspender el discurso de que nuestro malestar puede ser designado, fácilmente designado, en la forma de la violencia. Tal designación, además, es violenta en sí misma, como se ve en la cobertura de noticias y en la cosmética sensacionalista de la violencia. La violencia del discurso sobre el aumento de la violencia se vuelve imperceptible. Y la violencia, como nombre de nuestro malestar, comienza a captar por sí mismo, de manera convergente, todas nuestras narrativas de sufrimiento.

1. Si nos sentimos inseguros, es porque hay entre nosotros un objeto intrusivo, potencialmente violento, y, por lo tanto, se justifica nuestra actitud violenta "preventiva" contra los negros, los del noreste, los homosexuales y todos aquellos otros que vienen desde "fuera" de nuestra ciudad para perturbar nuestro orden social.

2. Si nos sentimos inseguros, es porque alguien está violando el pacto que habíamos establecido, y, por lo tanto, se justifica nuestra actitud violentamente represiva contra corruptos, manipuladores y desobedientes que no están siguiendo nuestras leyes ni respetando la división "natural" entre quienes tienen el poder y quienes lo sufren, entre

quienes tienen los medios y quienes únicamente sufren los efectos de poder.

3. Si nos sentimos inseguros, es porque alguien pone en riesgo un fragmento de nuestra felicidad, nuestros hijos, nuestra moral, nuestra forma de vida, lo que explica nuestra actitud violenta que crea enemigos para aumentar la fuerza de cohesión e identidad entre "nosotros".

4. Si nos sentimos inseguros, es porque hay una anomia generalizada, una falta de autoridad o una dispersión de nuestro "espíritu" que necesita ser rescatado por una especie de retorno a los orígenes y por un restablecimiento del orden, lo que puede hacer que la violencia deba movilizarse para restaurar la paz.

Vemos cómo la designación masiva del malestar como "violencia" crea fácilmente más violencia. Vemos así también que la designación inequívoca de lo real nos devuelve a lo peor. Podemos resumir ahora lo que está excluido por la función plural-unívoca de "la violencia" como nombre del malestar:

1. La ausencia de una tematización directa de la violencia del Estado y de sus instituciones, de tal modo que la violencia opera como sinónimo omnipresente del fracaso del Estado.

2. La homogeneización de la violencia en las fronteras entre lo público y lo privado, neutralizando así la violencia crítica y la violencia como resistencia.

3. La banalización tanto de la violencia simbólica representada por los ideales de adaptación como de la violencia al servicio de la precariedad y de la productividad en el trabajo. La invisibilidad de las zonas cotidianas en las que la violencia no es sistémica.

4. La neutralización de la diferencia entre las gramáticas en las que la violencia está implicada, entre clases, entre géneros, entre posiciones sociales, entre quienes tienen medios para "rentabilizar" el monopolio estatal del uso de la violencia y quienes únicamente pueden sufrir sus consecuencias y sus efectos.

IV. Referencias

Einstein, A. (1932). Carta de Einstein. En Sigmund Freud, *Obras completas XXII* (pp. 183-186). Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Freud, S. (1932). ¿Por qué la guerra? En *Obras completas XXII* (pp. 187-198). Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Honneth, A. (2009). Saving the sacred with a philosophy of history – on Benjamin's "Critique of Violence". En *Pathologies of reason: On the legacy of critical theory* (pp. 87-125). Nueva York: Columbia University Press.

Iasi, M. (2008). Epílogo. En Žižek, S., *Violência* (pp. 171-194). São Paulo: Boitempo, 2014.

Žižek, S. (2008). *Violência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

NOTAS

[1] "¿Apoya la prohibición de vino o no? Si por vino usted entiende la terrible bebida que arruinó a millares de familias, convirtiendo a los hombres en fracasados que golpeaban a las mujeres y olvidaban a sus hijos, entonces soy enteramente favorable a la prohibición. Pero si por vino entiende usted la noble bebida de sabor maravilloso que hace un placer enorme de cada comida, entonces estoy contra la prohibición (Žižek, 2008, p. 105).

[2] Lo "próximo" se define como "alguien que apesta (Žižek, 2008, p. 132). También se dice que "aquello que se resiste a la universalidad es la escala inhumana de lo próximo" (p. 56). Por último se considera que lo próximo está siempre, por definición, "demasiado próximo" (p. 48).

¿Soberanía o derechos?

Aproximaciones a una falsa disyuntiva sobre la violencia, el Estado y la emancipación

Carolina Collazo, Natalia Romé

I. Controversias e intervenciones: las aporías de la coartada de los derechos humanos

En un artículo titulado "En contra de los derechos humanos", Slavoj Žižek (2005) propone un regreso singular a una vieja discusión, no sólo al interior del campo marxista, sino de la filosofía política de más larga data. Se trata, en realidad, de movilizar viejos pares de dicotomías asociados a la tensión derechos/soberanía, que, como ha demostrado cuidadosamente Étienne Balibar, remiten, en última instancia, a un par de categorías que recorren la historia misma del pensamiento político occidental: la díada libertad/igualdad.

Žižek (2005) convoca este espectro de cuestiones a propósito de la cuestión de los Derechos Humanos (DDHH), una cuestión tan difícil de pensar críticamente, cuanto más urgente se vuelve pensarla. No se trata de una pregunta producida en el vacío de la especulación filosófica, sino que se inscribe en una compleja trama en la que se entrelazan desarrollos conceptuales, análisis políticos y tomas de posición en una coyuntura marcada por la experiencia del límite de la humanidad, o, como ha sugerido Blanchot (1980), la "experiencia del desastre".

Lo primero que debe decirse del artículo de Žižek, publicado originalmente en 2005, es que quizás su circunstancia no sea hoy la misma, y que, en ese caso, toda la discusión que podemos entablar llega, como el búho de Minerva, cuando cae el sol. Sólo alcanza con recordar que en 2005 el mundo se enfrentaba al umbral del desastre de Haití, pero también era un año en el que el gobierno israelí liberaba a 500 palestinos y anunciaba la retirada de tropas de algunas ciudades. Siria desocupaba el Líbano, se iniciaba el desmantelamiento de ETA, perduraba todavía cierta tendencia afirmativa de la unidad europea e incluso España tenía una ley que avalaba el matrimonio homosexual. En el marco de ese mundo, era sumamente pertinente el debate en torno al oxímoron "políticas humanitarias".

Acaso deberíamos preguntarnos si seguimos bajo una suerte de hegemonía ideológica del significante "humanitarismo", o si acaso, después de las manifestaciones violentas de la crisis financiera de 2008, no hemos pasado a formas de belicismo más descarnadas, incluso revanchistas, que en gran medida tienden a prescindir de todo eufemismo. Y, no obstante, parece que el humanitarismo se las ingenia para persistir como forma ideológica de una organización geopolítica que combina, del modo más cruel, exterminio y expulsión. En septiembre de 2015, el mundo global se conmueve por la foto de un niño sirio ahogado con su familia en el intento desesperado y frustrado de escapar de la guerra. [1] El epígrafe que acompaña esa imagen es por sí solo contundente: "la humanidad se hunde en las orillas de Europa".

El artículo de Žižek (2005) no pierde actualidad en los elementos que aporta para pensar la *democracia*, sus límites y sus posibilidades. Es ahí donde quisiéramos detenernos para subrayar la necesidad de pensar esa figura de la orilla. Podríamos decir que es la democracia misma la que parece ser empujada hacia sus propios márgenes, y nos obliga de esta forma a pensarla en las difusas demarcaciones de sus límites. América Latina tiene allí una tarea porque ha sido siempre, en un sentido u otro, un *pensamiento de los márgenes*. Y es en América Latina donde surge hoy un modo de abordar el espacio liminar de la democracia que opera, en otras latitudes, como lo prácticamente impensable de la democracia; nos referimos a sus tensiones con la idea de comunismo.

La tensión o dicotomía *democracia/comunismo*[2] incluye un tercer término que aparece en juego y como presencia ausente entre los otros dos, el *totalitarismo*. Podríamos decir, de un modo muy general, que ese extraño *ménage a trois* es una de las marcas intelectuales de una derrota política.

Es en relación con el totalitarismo que se produce una oscilación de las categorías, cuya distancia es la que está en disputa. Porque en función de cómo definamos cada uno de los términos, es que resulta el mapa categorial. Entre otras cosas, lo que se juega allí es la posibilidad de hacer del comunismo un sinónimo del totalitarismo y un término opuesto a la democracia (como su riesgo inherente o su *momento político)*. Esto tiene consecuencias para pensar los procesos actuales en América Latina. Lo que ofrece Latinoamérica a la cuestión desesperada de los límites de la democracia europea es una torsión que regresa como otra pregunta: *¿Qué puede ser hoy el comunismo?* En principio, podríamos decir que esta pregunta es la dimensión ausente de toda pregunta actual por la democracia, y, por lo tanto, es la que organiza el campo intelectual. Las posiciones se organizan en torno a ella en función de la disposición de cada teorización a visualizar y hacerse cargo de esta tensión o a seguir balbuceando a causa de ella, viéndola sin verla.

Pero al mismo tiempo es necesario indagar críticamente, no sólo qué respuestas se vuelven factibles hoy a la pregunta por la posibilidad de un pensamiento comunista, sino también las lógicas que constituyen el terreno para formularla. Si al menos parece ser necesario mantener viva la pregunta, su fecundidad exige también un movimiento que trascienda el terreno de las dicotomías sin tensión. En ese viejo terreno, donde la pregunta por el comunismo se debate entre su fracaso irreversible o sus posibilidades efectivas o latentes, lo que se anula es la tensión que permitiría pensar la pregunta más allá de su propia encrucijada. En todo caso, se trata de indagar la tensión en su exterioridad (en la paradoja de una "exterioridad inmanente"), esto es, en los límites de su vínculo con otras tensiones. Si la pregunta por el comunismo se vuelve políticamente potente hoy, es porque permite pensar los límites de las democracias actuales. De lo que nos interesa hablar, entonces, es de la tensión en la que se anudan ambos problemas.

Sin duda, emplazar la cuestión de los límites de la democracia en el marco de su tensión con el comunismo implica, desde el principio, seleccionar un campo de discusiones y descartar muchos otros. Esa elección es ya una intervención teórica que supone una toma de posición que demarca el terreno en que los diálogos se habilitan, reforzando los acuerdos teóricos y los acercamientos políticos, pero también, y sobre todo, jerarquizando las voces de la disputa.

II. Žižek, y la (re)politización de los Derechos Humanos

El primer movimiento que Žižek (2005) pone en juego es el señalamiento de la operación ideológica que, en las sociedades liberales-capitalistas, encubre el mecanismo por el cual los discursos sobre los DDHH se presentan como una apelación por sí misma justificada. Uno de los supuestos principales que sostienen esa operación es que la defensa de los DDHH son el arma más potente para combatir los fundamentalismos contemporáneos. Apelar a los derechos básicos, principalmente el derecho a la libre elección, es la primera coartada para combatir un fundamentalismo que la propia lógica liberal, en realidad, reproduce de manera cínica.

La controversial tesis que Žižek (2005) plantea es que, si en todo caso hoy todavía resulta necesario sostener una defensa de los DDHH, lo es en la medida en que éstos se consideren como una "ficción simbólica". Esto quiere decir que habría que sostener una lectura crítica sobre aquellas "causas" que, bajo la bandera de los DDHH, no dejan de inscribirse en la lógica propia de las sociedades liberales capitalistas. Esa mirada crítica, entonces, apunta a encontrar las aporías internas dentro de las suposiciones básicas del discurso ideológico que hoy hegemoniza el radio de injerencia de políticas en torno a los DDHH. Sólo a partir de allí sería posible pensar en una politización progresiva de las actuales relaciones socioeconómicas.

Entre los diversos antecedentes de los que se sirve Žižek (2005), quizás el más sobresaliente —especialmente para pensarlo en relación con los conflictos migratorios actuales— es el reconocimiento especular que Europa despliega en su relación con la otredad de los Balcanes. Al mismo tiempo que Europa occidental se enreda en sus ya viejas promesas de tolerancia multicultural y en las diversas manifestaciones muy concretas de intolerancia, combate el fundamentalismo oriental bajo el argumento de una supuesta degeneración del Islam, la cual, en realidad, es una operación surgida en el seno de Occidente. De modo que, bajo su propio legado histórico, Europa combate el reconocimiento sintomático de su sí mismo reprimido.

Así, resulta que los conflictos étnicos-religiosos, al naturalizar el conflicto como única fuente de legitimación, se vuelven funcionales a la propaganda de una democracia global al entero servicio de la lógica capitalista. En consecuencia, la política adquiere cada vez más la forma de una administración social experta bajo la cual todas las grandes "cuestiones públicas" se traducen en actitudes destinadas a regular las idiosincrasias "naturales" o "personales". Esta operación, por la cual la democracia cree resguardarse atentando contra sí misma en "pequeñas dosis", puede identificarse en innumerables ejemplos a lo largo del siglo. Si bien es posible rastrear cierta vigencia de esa "lógica inmunitaria" en la actualidad, hay que notar que la apelación al bien de la humanidad se vuelve una retórica cínica. Sin embargo, para Žižek (2005), esta ausencia de eufemismos no obtura la eficacia de los estados de excepción —como la forma más recurrente de esos "auto-atentados democráticos"— para garantizar la reproducción de un aparato estatal. La primacía del Estado en la retroalimentación de ese círculo es particularmente notoria en el caso de la ficción simbólica que encarnan los DDHH.

En este punto, Žižek recurre a Arendt para señalar otra cuestión a tener en cuenta: hay que problematizar la oposición entre los derechos humanos universales (pre-políticos), que posee el ser humano "en cuanto tal", y los derechos particulares de un ciudadano o miembro de una comunidad política específica. En su análisis de migraciones masivas en el período de entreguerras, Arendt (2006) analiza las contradicciones del carácter inalienable de los DDHH a partir de los apátridas que no

pueden ni siquiera inscribirse bajo la figura de "extranjeros", ya que sus Estados han desaparecido como consecuencia de la guerra.

Los DDHH se definen como inalienables; su Declaración Universal los pone al resguardo de todo particularismo gubernamental. Sin embargo, resultó que el "ser humano" al que se referían estos derechos no existía más allá de una abstracción, y que la única forma efectiva de concebir tales derechos era en realidad por referencia a un pueblo y no a un individuo particular. La "Humanidad", entonces, sólo resulta pensable como un conjunto de naciones, y los hombres solamente tienen garantizados sus derechos si gozan de una ciudadanía. Los Derechos del Hombre, finalmente, no pueden prescindir de los Estados. Por otro lado, la cualidad humana no resultó suficiente para resguardar ningún derecho cuando la guerra llevó a muchas personas a perder su ciudadanía ante la literal desaparición de las comunidades políticas a las que pertenecían. En la realidad, la ley internacional no es universal y no podría trascender el orden de las naciones; opera, por el contrario, siempre en términos de acuerdos recíprocos entre Estados soberanos determinados:

> La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse— y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado (Arendt, 1951, p. 381).

¿Qué sucede entonces con los DDHH de aquellos excluidos de una comunidad política, es decir, cuando los DDHH son inútiles porque son los derechos de quienes justamente carecen de derechos y son tratados de inhumanos?

Guerra, *Democracia* y *Derechos Humanos* son parte de la misma paradoja: se justifica la guerra cuando ésta busca la prevalencia de la paz, se defiende la democracia atentando contra ella, se apela a los derechos para distribuir ayuda humanitaria como injerencia del estado de emergencia permanente. De ello resulta que los DDHH cobran sentido en el discurso occidental predominante como la bandera bajo la cual los Estados más poderosos se adjudican el derecho a intervenir política, económica, cultural y militarmente en otros Estados en nombre de la defensa de los DDHH que no parecen estar garantizados sin esa intervención. Los derechos humanos universales deben ser defendidos incluso si se hace necesario privárselos a seres humanos particulares.

En esa línea, Derrida podría compartir parte del diagnóstico, cuando afirma que la referencia prioritaria a los derechos humanos en las instituciones del derecho internacional entra en absoluta contradicción con el principio de soberanía de los Estados nacionales:

> Por referencia democrática a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, es por lo que se intenta, con frecuencia en vano, imponer unos límites a la soberanía de los Estados-naciones. Un ejemplo, entre otros muchos, sería la laboriosa creación de un Tribunal Penal Internacional. Pero la Declaración de los Derechos del Hombre no se contrapone, para limitarla, a la soberanía de los Estados-nación como un principio de no-soberanía contra soberanía. Los derechos del hombre plantean e implican al hombre (igual, libre, auto-determinado) en tanto que soberano. La Declaración de los Derechos del Hombre declara *otra* soberanía y revela pues la auto-inmunidad de la soberanía en general (Derrida, 2003a, pp. 111-112).

Si todas esas instancias internacionales que apelan a un derecho universal están exigiendo otra soberanía, ésta tomaría la forma de una soberanía total, una soberanía del Hombre sobre el Hombre. Pero una soberanía por encima de la humanidad debería ser, por definición, *ahumana* (Dios o bestia). Sólo lo que no pertenece al género humano

podría ocupar la posición de excepcionalidad por encima o más allá de la humanidad misma. Sin embargo, esta paradoja introduce necesariamente una distinción entre lo *ahumano* y lo *inhumano*, ya que "no se dirá ni de las bestias ni de Dios que son inhumanos". Lo inhumano requiere, para usar una expresión de Esposito (2005), una lógica de "inclusión excluyente", o una "exclusión inclusiva", que es el modo en que funciona el proceso inmunitario. De modo que sólo los seres humanos pueden ser acusados de cometer actos que atenten contra la humanidad, es decir, que atentan contra su propia esencia, mostrándose indignos de ese nombre:

> Haber perdido la dignidad humana por ser inhumano está reservado a los seres humanos; en modo alguno al mar, a la tierra o a la bestia. O a los dioses (…) el crimen contra la humanidad es un crimen cometido por una parte de la humanidad contra una parte de la humanidad, o contra la esencia de la humanidad, o contra la dignidad humana; es, por consiguiente, un crimen de estructura sui-cidaria y auto-inmune. Y, dado que todo crimen, que toda culpabilidad, supone la libertad y, por consiguiente, la soberanía del criminal acusado, es en el seno de esa soberanía donde el re-torno suicidario y autoinmune presuntamente opera (Derrida, 2003b, p. 186).

La idea de la *canallocracia* en Derrida (2003a) alude precisamente a la mencionada lógica auto-inmunitaria, la cual, en el caso de los sucesos del 11 de septiembre de 2001, muestra cómo ese proceso ya no se presenta como una guerra entre Estados. Tras la Guerra fría, ya no parece posible identificar territorialmente a un enemigo. No se trata de un Estado atacando a otro, sino que puede leerse como un ataque al interior de un "orden de interpretación".[3] No queda ya claro que la identificación de la diferencia política radique en la delimitación de la pregunta *¿quién?*, sino más bien en la dislocación que se produce al interior de ese "aparato conceptual" que se violenta a sí mismo, a partir de esta lógica suicida con la que se busca proteger lo que al mismo tiempo la vulnera: la lógica propiamente inmunitaria.

Sin desatender toda una serie de equívocos en torno a su reciente traducción, Derrida (2003a) refiere el término "canalla" [*voyou*] al modo en que la administración norteamericana definía a los Estados bribones [*rogue States*], es decir, aquellos Estados que no respetan o que pervierten la ley de la comunidad mundial. Los Estados canallas son unidades políticas acusadas por no ajustarse a la convención del derecho internacional que hace primar su lógica regulatoria por encima de las soberanías nacionales. El bribón es aquel que no cumple con sus deberes, que incurre en "la subversiva falta de respeto por los principios, normas y buenos modales, por el derecho y las leyes que gobiernan el círculo de la buena sociedad, de la sociedad bien-pensante y de buenas costumbres", de tal modo que requiere "la exclusión o el castigo" (Derrida, 2003a, p. 38). La misma idea de soberanía se vuelve así incompatible con la universalidad cuando ésta es precisamente requerida por los principios democráticos.

Para Derrida (2003a), no hay soberanía sin la fuerza del más fuerte, cuyo ejemplo más acabado en su aporía es el mecanismo por el cual el veto soberano del Consejo de Seguridad de la ONU puede frenar soberanamente las decisiones tomadas por las deliberaciones democráticas de la propia ONU. Así, tras los atentados, los Estados Unidos fueron autorizados por la ONU a tomar las medidas que fueran necesarias en contra del "terrorismo internacional" del que supuestamente debía protegerse.

Al adjudicarse la decisión excepcional en nombre de la humanidad, el principio democrático y el principio de soberanía se articulan, "por turnos", en la aporía que hace que la soberanía, al igual que la democracia, no existan más que en la impureza de afirmarse desmintiéndose, negándose a sí mismas. La soberanía se afirma traicionando a

la democracia, de la que sin embargo no puede prescindir para constituirse. Por lo tanto, la soberanía no podría formalizarse sin un manejo abusivo del poder: "*a priori*, los Estados que están en situación de hacer la guerra a los *rogue States* son ellos mismos, en su más legítima soberanía, unos *rogue States* que abusan de su poder" (Derrida, 2003a, pp. 126-127). Por consiguiente, concluye Derrida, ya no hay ningún Estado canalla porque simplemente todos los son. La *canallocracia* es una guerra de "hombres-lobo contra hombres-lobo" (Derrida, 2003b, p. 101).

Así como la soberanía y la democracia se articulan por turnos allí donde resulta necesario poner a la humanidad de un lado u otro del conflicto, así también la democracia misma requiere "por turnos" aplicar una serie de principios que se vuelven incompatibles al pretender su convivencia simultánea.

El principio igualitario que, ante todo, parece definir la aspiración democrática más sublime, no parece a su vez posible si su lógica no se inscribe en un régimen canallocrático. Es decir*, para que la democracia pueda albergar a todos los hombres por igual, éstos no sólo deben ser parte del género humano, sino que deben cumplir con sus funciones de ciudadanos*. Esto quiere decir identificarse en el lazo fraternal con sus conciudadanos en una similitud reconocible en sus derechos y sus deberes. Tal identificación es posible cuando puede identificarse la contracara de quienes no cumplen con dichas condiciones y que por lo tanto se sitúan por fuera de la ley de la buena convivencia (en definitiva, *canallas*). La exclusión de algunos es necesaria para la inclusión de otros, la desigualdad es condición de la igualdad. El canalla es aquel que es necesario identificar como intruso y que no obstante hay que cuidar y reproducir. Su erradicación se llevaría consigo el principio democrático mismo. O, dicho de otra forma, si la democracia depende de la lógica "por turnos", la desaparición de uno de los principios que se alternan hace desaparecer inmediatamente al otro. El resultado de esa deriva irrealizable sería la de una homogeneidad absoluta, utópica por lo menos en este mundo, diría Schmitt (1927).

Cuando Schmitt (1927) decía que la aspiración a un "Estado mundial" no era más que una retórica vacía, se refería al cinismo justificador del liberalismo que argumentaba a favor de un mecanismo global que, sin ajustarse a leyes particulares de ningún Estado nación, haría que el mundo funcionara sólo por su propia lógica auto-regulativa. La falsa consecuencia de esa utopía es que los hombres serían verdaderamente iguales, ya que no habría hombres gobernando a otros hombres, y, por lo tanto, todos serían completamente libres. Esta imagen ficticia, casi publicitaria de un "mundo feliz", sólo sirvió para desvirtuar, dice Schmitt, la verdadera pregunta: "la pregunta es justamente 'libres *para qué*', y se podrán ofrecer respuestas basadas en conjeturas optimistas o pesimistas, pero todas dependerán en último extremo de una u otra confesión de fe antropológica." (Schmitt, 1927, p. 87).

En este punto, Derrida estaría de acuerdo con Schmitt, al sostener que la libertad es impensable sin la soberanía. Sin embargo, la objeción radica en que esa libertad se deduce, en Schmitt, de la pureza del concepto de lo político, y, como no es pensable al margen de esa pretensión esencial, no sería —estrictamente hablando— más que una consecuencia lógica (no real) del argumento schmittiano. En todo caso, si la libertad queda sujeta a la figura estatal, ésta, a su vez, se mueve al ritmo de las tensiones de la democracia que sostiene y del corrimiento incesante de sus límites. De hecho, la abstracción utópica de una libertad absoluta a nivel global es para Schmitt tan sólo la

forma que adquiere la retórica liberal, una retórica que opera como una suerte de método para combatir los alcances de la figura del Estado, para controlar y reducir su poder más que para anularlo, llevándolo únicamente al terreno garantista de la libertad individual y la propiedad privada. Más allá del acierto schmittiano sobre el avance de la lógica liberal y de las objeciones sobre la radicalidad de sus consecuencias, Schmitt queda preso de una dialéctica que pivotea entre la esencia y la utopía.

Por lo tanto, una libertad en general sólo podría ser correlativa del sentido abstracto de la igualdad. Su convivencia concreta sólo puede sostener el ideal democrático bajo la paradoja de la alternancia. Y en esa paradoja, la democracia se define al mismo tiempo que ella misma habilita las vías para atentar contra sí misma. En este sentido, Derrida se pregunta si es más o menos democrático hablar en contra de la democracia, si la democracia efectivamente puede garantizar el derecho a pensar y actuar libremente, incluso si se toma partido en contra de ella. Finalmente, lo que intenta Derrida es torcer la *doxa* que soporta la pregunta: ¿qué es en definitiva la democracia? o ¿por qué parece que cada vez menos se atreven a hablar en contra de ella? A partir de esa torsión, hay que pensar cuáles son sus implicancias concretas y reflexionar si todavía hoy resulta necesario al menos sostenerla cuando se tienen en cuenta las urgencias de nuestro tiempo y sus exigencias efectivas.

Sólo una lectura *política* —o *subversiva* como diría Žižek— de las urgencias de nuestro tiempo puede permitirnos ofrecer un diagnóstico sobre el cual, pese a todo, se fundaría una defensa de la soberanía del Estado-nación. Esta defensa es hoy necesaria, al menos como resistencia a la hegemonía ideológica.

III. Jerarquizando el diálogo, delimitando la disputa

Ahora bien, Žižek (2005) se pregunta si es suficiente afirmar que los DDHH constituyen una universalidad ideológica falsa que enmascara y legitima una política concreta del imperialismo, las intervenciones militares y el neocolonialismo de Occidente. Insistir sobre la identificación de un contenido particular con una forma universal, un contenido caracterizado por el giro burgués del concepto de DDHH, constituye sólo una parte del problema. Según Žižek, para orientar el problema hacia una lectura crítica que tome posición en torno a sus determinaciones coyunturales específicas, habría que comenzar por preguntarse: ¿Cómo y en qué condiciones históricas logra la universalidad abstracta convertirse en un hecho de la vida social? Al pensar esta pregunta en el marco de lo que se viene desarrollando, podríamos también preguntarnos, por ejemplo, ¿a qué democracia sirven los DDHH? Esta pregunta, a su vez, invita a considerar con detenimiento cómo la centralidad de la figura del Estado puede pasar de pensarse como puro efecto de la ideología democrática liberal, a un ámbito posibilitador de formas progresivas de politización, aun asumiendo su ficción simbólica, permitiendo una redefinición crítica de las actuales relaciones socioeconómicas.

Para comenzar a inscribir su posición en el debate, Žižek propone una suerte de delimitación ampliada que recapitula y mapea las tres principales posiciones críticas respecto de las experiencias terroríficas del siglo XX, especialmente en cuanto a sus modos de explicar la violencia a escalas sin precedente. A grandes rasgos, la primera de esas teorizaciones es aquella que sostiene que no existe potencial totalitario alguno en el programa de la Ilustración: que toda catástrofe sucedida en su proceso de desarrollo, lejos

de ser inherente a su lógica, es sólo el síntoma del carácter inconcluso de un proceso positivo y emancipador. Frente a esta teleología positiva, que es la de Habermas, habría una versión proporcionalmente opuesta, en la que Žižek ubica la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno, y más recientemente a Agamben, según la cual el totalitarismo es precisamente la inclinación inherente de la Ilustración y hacia donde, sin ninguna duda, se encaminan su programa y su lógica; esa teleología negativa de la historia total de Occidente encuentra su corroboración en los campos de concentración y en los genocidios, que son su verdadera consecuencia.

Habría, no obstante, una suerte de incómoda "tercera posición" que piensa la modernidad como la apertura de nuevos campos de libertades, no sin riesgos ni sin nuevos peligros, pero exentos de toda constricción teleológica, y, por lo tanto, sin ninguna garantía ulterior a su desenlace. Žižek encuentra esa posición en Balibar. Como veremos enseguida, es precisamente en este punto donde las aguas se bifurcan. Pero, en principio, hay que destacar que esta suerte de jerarquización más específica del debate recusa al menos dos operaciones de su encuadre más general. En primer lugar, ocurre que las perspectivas de reivindicación de derechos suelen quedar enmarcadas del lado "liberal" de la dicotomía igualdad-libertad, por la propia operación que Žižek señala en el reduccionismo de la lectura que anula la aporía y recae en la simple alternancia. Segundo, puede observarse la misma mecánica cuando la cuestión del Estado se dirime en la reducida (y abstracta) dicotomía soberanía/derechos. De modo que, en ambos casos, las discusiones rumean en los estrechos límites, claros y determinados, de binomios conceptuales, y, en consecuencia, dejan a un lado lo que hace de ellos una problemática, es decir, las tensiones que sólo pueden ser leídas en sus inscripciones concretas.

IV. ¿Marx o Hegel? Sí, ¡por favor!

Si no se trata de resolver por alternancia las dicotomías que parecen dominar los debates en torno al vínculo entre democracia y totalitarismo, tanto Balibar como Žižek entienden que allí se juega una tensión inherente al problema. Esa tensión da lugar, en la coyuntura actual, a las dificultades con las que se encuentran las democracias para demarcar sus límites. En este sentido, retomando la idea de que las tensiones democráticas se anudan a su vez en su tensión con el comunismo —desarticulando la sinonimia comunismo/totalitarismo a la vez que su mera opción a la democracia—, Žižek (2010) plantea una pregunta que ciertamente interesa retener: *¿cómo se revoluciona un orden cuyo principio es la auto-revolución?* Si el capitalismo adquiere cada vez más la forma de un sistema que se revoluciona de manera constante, ¿cómo pensar un proyecto emancipatorio?

La respuesta de Žižek (2010) es que una política emancipatoria debería asumir la forma de un acontecimiento de ruptura que permitiera un salto trascendente a esas tensiones. Esa exterioridad absoluta es la salida que Žižek encuentra para quebrar el círculo de la perversidad mítica —circular— a partir del acto que, al producir la ruptura, se convertiría en el momento propiamente político. Ese *momento político* resulta necesario para que una inversión radical pueda tener lugar.[4] Es, por lo tanto, un momento totalitario. A ese momento de violencia revolucionaria, Žižek lo llama "violencia divina".

La conjugación de las tesis de Žižek sobre la violencia divina, como momento trascendente de inversión del universal ideológico, supone un sujeto revolucionario que se

mueve en la lógica de la *contra-identificación*. Ese sujeto llamado a cumplir esa función adquiere entonces un carácter negativo que se traduce en la parte no tenida en cuenta, en lo *incontado*, en lo incalculable, en la parte de los que no tienen parte, para usar la expresión de Rancière (2010). Ese sujeto es el *proletariado*.

La negatividad total del proletariado entendido como clase "incapaz" (incapaz de ejercer el poder) puede ser también traducida como el síntoma del fracaso de la interpelación, o, dicho de otra forma, como el sujeto que no logra configurarse identitariamente porque no se reconoce por efecto de la interpelación. Su negatividad reside en la propia represión ejercida en la cuenta para que la interpelación pueda presentarse como la evidencia de su eficacia. En este sentido, y tal como se advierte en su artículo "De la democracia a la violencia divina", Žižek (2010) introduce su apuesta por la revitalización del concepto de "dictadura del proletariado" para señalar que "cuando se habla de poder, no se trata de saber si es democrático o no, sino cuál es el carácter específico de su soberanía, es decir si ésta se produce en favor de la igualdad o de la jerarquía" (p. 122).

Partiendo de la premisa de que todo poder supone un "exceso obsceno" de la representación en relación con los representantes —como componente de la soberanía—, la *dictadura del proletariado* sería el momento totalitario de la democracia (momento en que se anula la distancia de la representación). Žižek (2010) explica al respecto que "los sin parte son del poder en el sentido pleno y soberano del término", y que "no es que sus representantes ocupen el 'vacío en el poder', sino que giran a su favor el espacio mismo de la representación estatal" (p. 123).

En términos generales, Žižek (2010) plantea que la debilidad de la democracia está relacionada con ese "exceso constitutivo" de la representación con respecto al representado, basado en un mínimo de alienación entre el Pueblo y quienes ejercen el poder. Por lo tanto, no hay "autonomía" en la democracia; no hay auto-fundación de sus sujetos. Es esto lo que justifica la idea de un momento totalitario, es decir, un momento interno de la democracia y a la vez su subversión que deviene en un cambio radical. De allí que resulte necesaria la intervención de un elemento "sublime" de terror, externo a la dialéctica misma, cosa que ciertamente debe mucho a una interpretación extrema de la descripción hegeliana del "terror" revolucionario, *das Schrecken,* y explica por qué, en cierto momento, lo "real", en un sentido lacaniano, irrumpe en el ámbito ideológico, y, por así decirlo, *invierte su función*, como diría Balibar.

El elemento totalitario o de irrupción de la violencia divina es efecto de una lectura que separa la complejidad (unidad contradictoria marxista), enfatizando sólo el vector de la tensión entre formas de conciencia ideológica y formas jurídico-políticas. La violencia divina es el nombre de su "anticipación imaginativa" del entendimiento. Marca así un gesto que va "más allá de la dialéctica (incluso de la de Hegel) hacia una pregunta por la inversión sublime de lo ideológico entendida como "irrupción de lo real". *Esta mirada es efecto de la disociación de la complejidad paradójica del concepto de historia.* Aquí Žižek (2010) se coloca incluso más allá de Hegel, en una posición que, según Balibar (2011), se acerca más a Robespierre, y que conduce a un gesto en el que la emancipación es entendida como una *operación contra-tautológica*, es decir, una inversión de la tautología en la que descansa el exceso obsceno de todo poder (entendido, claro está, como ley simbólica y como universal ideológico).

Sin duda, el esfuerzo de recuperación de la idea de dictadura del proletariado es

índice de una serie de intuiciones interesantes que invita a revisar, por ejemplo, las relaciones del proletariado (sujeto de la emancipación) con el poder. Y tales relaciones exigen asimismo volver a pensar el Estado. En este sentido, por ejemplo, Žižek (2010) sugiere que el fracaso de la política del estado del Partido Comunista es el fracaso de la política anti-estatal, y que mientras no tengamos una idea clara acerca de cómo reemplazar al Estado, no tenemos derecho a eliminarlo simplemente.

Lo anterior no debería desteñir los puntos claves del debate que estamos reconstruyendo. La idea de un momento trascendente que invierte el universal ideológico supone una concepción del sujeto revolucionario que se mueve en la lógica de la contra-identificación. Este sujeto, por su propia negatividad como clase incapaz, permite pensar en la posibilidad de una dictadura del proletariado. Pero quizás el punto central que marca definitivamente su distancia con respecto a Balibar —y también con respecto a Derrida— es la concepción subyacente de un *tiempo total y sublime*.

Žižek sin duda despliega un lúcido diagnóstico y produce con él una interesante invitación a repensar las relaciones entre Estado, poder y sujeto de la emancipación. Pero frente a este escenario, la apuesta a la violencia revolucionaria de un sujeto al que define como pura negatividad, implica no sólo una respuesta basada en la incapacidad del proletariado para gobernar, sino también y principalmente un proceso de transformación basado en la colocación del no-Estado dentro del Estado. Es decir que, a la reapertura de la pregunta sobre el Estado, le sigue la clausura de una afirmación que se apoya en la pura inversión de la alienación.

La operación se traduce en una crítica puramente contra-ideológica porque coincide con una pura dislocación de la ideología dominante. O bien hay identificación, o bien hay un salto trascendente afuera de toda interpelación. Por lo tanto, hay sujeción o no la hay, y lo que allí se pierde es la dimensión aporética del proceso de subjetivación. Es por esto que Žižek (2010) puede sostener que:

> De la misma manera en que no existe el autoanálisis y la transformación analítica sólo se puede producir por medio de la relación transferencial con la figura externa del analista, hace falta un jefe para fomentar el entusiasmo por una causa, encabezar una transformación radical en posición subjetiva de aquellos que lo siguen y "transustanciar" su identidad (p. 122).

La transgresión de la ley resulta equivalente al terror (definido como la ausencia colectiva de miedo a las consecuencias de una apuesta por la igualdad y la justicia, es decir, el miedo a dar la muerte o morir). Y lo que está en juego es una interpretación radical del concepto de "negación de la negación". La única salida a la ficción del universal ideológico es, una vez más, contra-tautológica.

La violencia divina aparece como una tautología contra el fondo irracional (tautológico) del universal ideológico que constituye el principio de la Ley. Es por ello que la temporalidad que soporta la apuesta de Žižek como golpe total reduce todo proceso dialéctico a la síntesis de un acto absoluto, sólo que éste es radicalmente externo, es decir, trascendente a la dialéctica misma. Es el fin de toda dialéctica.

Este golpe total, que Žižek llama también una *suspensión político-religiosa de lo ético*, es una violencia *perfectamente opuesta* a la violencia opresora. Aquí Žižek se apoya en su lectura de la idea hegeliana del derecho a rebelarse que tienen aquellos que no son contados en la racionalidad de un orden ético universal. El proletariado, en esta lectura hegelianizada de Marx, es el elemento irracional de la totalidad social. La "dictadura del proletariado" es el nombre del sesgo de clase del proceso de

transformación de estas características; no es una forma de Estado, sino *un proceso negativo en el Estado.* Porque lo que define al proletariado es su incapacidad estructural para organizarse y es esto lo que hace de él la única clase revolucionaria.

La violencia divina, como inversión del exceso democrático alienado en comunidades imaginarias como la nación o la raza, hace de la "dictadura del proletariado" el oxímoron que nombra un proceso de transformación mediante el cual gira el vector de la representación. Pero el problema —y en gran medida el abandono de Hegel mismo— radica en que no se trata para Žižek, en rigor, de un "proceso". La transformación es concebida como un "salto" trascendente, como plenitud (identidad con el líder) de una violencia radical. La pregunta sería si bajo este acto total se puede seguir sosteniendo la idea de un sujeto emancipador, y si el sujeto que encarna el acontecimiento de ruptura podría, al mismo tiempo, constituirse en la base de la nueva representación.

Si la relación de emancipación da un golpe de violencia radical, los efectos de este golpe no encuentran conexión entre sí: por un lado, el líder todopoderoso, resultado de una alienación plena, de una identidad total(itaria) con las masas; por otro lado, la clase incapaz de gobernar que se destruye a sí misma. Lo que propone Žižek, en consonancia con estas consecuencias, es un movimiento teórico que constituye un "salto afuera de la dialéctica", es decir, de la historia, porque apunta a una intrusión sublime de lo real. Pero esto real no es en sí mismo aporético ni desigual. Un pensamiento comunista entendido de esta forma sólo podría tener lugar como la "anticipación" imaginaria, en el presente, de un acto trascendente, y saltando así fuera de la dialéctica, saltaría entonces hacia su propia pulsión de muerte.

En contraposición con la postura de Žižek, la posición comunista de Balibar (2011) no es una afirmación subjetiva, sino un *proceso de desubjetivación y (re)composición*. Esta idea se deduce de una confrontación con la idea de un "momento trascendente" que en cierta manera suprime el tiempo. La suspensión del tiempo es la que demarca la democracia y el comunismo en un acto de ruptura en el que toda tensión contradictoria es la lectura retroactiva de una superposición que nunca fue tal. La respuesta de Balibar a las tensiones democrática y comunista es una lectura de una tercera tensión entre ambas. Por lo tanto, la transformación no suprime la contradicción, sino que se produce en el proceso de su despliegue. Esto se traduce en un movimiento dialéctico entre procesos de democratización y des-democratización en el que ninguna suspensión temporal podría tener lugar. El comunismo no es aquí el pensamiento de un movimiento de "inversión totalitaria del exceso" propio del poder en favor de los "sin parte", basado en una identidad o en un punto de contacto pleno entre pueblo y líder, que suprime por un momento la alienación democrática. Es, más bien, un trabajo de desplazamiento de las interpelaciones dadas en tanto que interpelaciones de "partes". Las particiones quedan desdibujadas y dan lugar a una dialéctica que no se juega entre lo calculable y los incontados, sino en un proceso que podría entenderse como *sobredeterminado* en la medida en que deja sin efecto la inversión de una subjetivación alienada en una auto-subjetivación.

La respuesta de Balibar (2011) pone el énfasis en la tensión de una dialéctica sin teleología, ya que no encuentra resolución ni en una síntesis interna ni en el acontecimiento de una ruptura trascendente. Entre una idea de tensión entre lo positivo y lo negativo que se resolvería de manera externa y absoluta (Žižek) y una idea de coexistencia que presenta el problema de no resolverse jamás y que (en el caso de

Rancière) supone un proceso de desidentificación constante de los incontados (necesario pero irresoluble), la réplica de Balibar (2013) está caracterizada por "momentos de una *dialéctica* donde figuran al mismo tiempo los movimientos y conflictos de una historia compleja" (p. 8).[5] En este sentido, el proceso sobredeterminado de la dialéctica que ofrece Balibar es concreto, porque, por ejemplo, no prescinde del Estado, pero no por ello puede ser leído en clave de un tiempo absoluto. Aquí también hay una invitación a repensar la figura del Estado, pero esta revisión tendría lugar bajo el supuesto de una temporalidad heterogénea, a través de la cual la tensión adquiere una forma distinta. A diferencia de Žižek, esa temporalidad se inscribe al interior de las aporías del par democracia-comunismo, no como binomio oposicional, sino como efecto de sus propias tensiones. Esta suerte de "trascendencia inmanente" ofrece muchos elementos para repensar la figura del Estado en la especificidad del presente Latinoamericano.

Algunos indicios para desplegar la fecundidad del planteamiento de Balibar se pueden rastrear, principalmente, en la complejidad temporal que resiste a la trascendencia del salto y abre la posibilidad de pensar la conflictividad en términos de una "lucha de tendencias". Y si, en todo caso, hay algún momento político, lo será estando ya atravesado por un movimiento que no se interrumpe pese al acontecimiento. La politicidad se juega entonces en ese desdoblamiento temporal donde el acontecimiento político tendrá, para usar una expresión de Derrida (1967), "la forma simultánea de una ruptura y un redoblamiento" (p. 383).

En Balibar, desarticular la posibilidad de un momento absoluto, que es lo mismo que un punto de suspensión temporal, significa la imposibilidad de suspender el tiempo de la interpelación. *La emancipación no es un momento sin interpelación*, sino un *proceso de desplazamiento de las interpelaciones existentes*. Esto, a su vez, plantea la necesidad de asumir la aporía radical entre subjetividad y estatalidad. El acontecimiento político es en definitiva un momento abstracto, y, por lo tanto, no existe si no es capaz de consistir en una *duración*, de tomar la forma de una tendencia, adquiriendo así alguna forma de *estatalidad*.

Balibar discute directamente con el efecto de un golpe de inversión. Siguiendo su argumento, se puede decir que del "momento sublime" en Žižek, se deduce una temporalidad simple. Al asociar esta idea de temporalidad con la política, podría aducirse también que Žižek piensa la política como pura lucha ideológica y se olvida de inscribir lo ideológico en la *complejidad sobredeterminada de la formación social*.

Revitalizar la categoría de sobredeterminación para reafirmar una posición en el terreno de estas disputas es, finalmente, apostar a una transformación política bajo una forma radicalmente distinta de la pura inversión ideológica. En síntesis, es pensar *procesos* revolucionarios en términos materialistas.

V. Intervenciones, herencias y porvenires

La pregunta entonces no es ya *¿qué es la democracia?*, sino *¿qué es lo que resiste todavía a su cálculo, a su medida común, a la reciprocidad de ese viejo nombre que nos exige ser heredado en los síntomas de la historia de su supervivencia?* Ni represión del síntoma ni consagración acrítica de lo puramente incalculable. En el hiato abierto entre esa falsa alternancia, se impone la responsabilidad de asumir que los gestos implicados son, en toda tematización, en todo decir y en toda formalización, tomas de partido

(lecturas) de un proceso ininterrumpido de deconstrucción.

En el discurso imperante sobre la democracia, o, en términos de Derrida (1994), "al menos si nos atenemos a la acepción recibida de esta palabra" (p. 127), algunas nociones como "soberanía", "Estado-nación", "libertad" e "igualdad" conforman el modo en que cierta tematización y cierta formalización se han impuesto. La exigencia es leer esos conceptos en su *inadecuación necesaria,* que no surge de una voluntad de ruptura, sino de la propia *necesidad* de la coyuntura, leída como compleja y concreta articulación de eficacias, atendiendo a sus contradicciones.

La "humanidad", para el Schmitt de Derrida, es sólo una palabra, pero una palabra cuyo alcance instrumental sirve unos intereses particulares para enmascarar la soberanía de un Estado-nación determinado y para librar una guerra cuya justificación estaría dada por principios universales. De esta "retórica mentirosa", se deduce sólo la eficacia del monopolio de una totalidad ilusoria, al precio de negar al enemigo su cualidad humana. Pero lo universal es también un efecto de la política. Para evitar la cuestión de la universalidad, hay que dejar de pensar "en general" la pregunta *¿qué es la democracia?* y comenzar a pensarla *en* la historia, en sus determinaciones concretas y sus formas singulares, contaminadas, jamás puras. En este sentido, Derrida (2003a), al igual que Balibar, piensa el problema en clave inmanente:

> La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra la hegemonía ideológica, religiosa o capitalística [sic], etc., incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares (p. 188).

El acuerdo entre Derrida y Balibar se basa principalmente en el sostenimiento de las figuras del Estado y de la democracia misma. Sin embargo, para Balibar, pensar la democracia en un sentido no unívoco supone pensarla en una dialéctica tendencial, es decir, como un proceso que oscila entre tendencias hacia la democratización y hacia la des-democratización. Esto sería semejante a lo que Derrida concibe, no tanto como dialéctica, sino como un pensamiento de la incondicionalidad, definido en la tensión misma entre estructura y acontecimiento. Lo que para Balibar es "lucha de tendencias", para Derrida son modos de disputar la herencia, diferentes formas que asume la figura del heredero. Y casualmente, para Derrida (1993), es el espíritu revolucionario del marxismo el que llama a ser heredado, ya que "somos ante todo herederos de Marx", y "no hay porvenir sin Marx".

Quizás en este punto sea donde con mayor claridad puede advertirse la bifurcación entre la perspectiva althusseriana (estructuralista), en la que conviven Derrida y Balibar, y la posición encarnada por Žižek, que reivindica a la vez una temporalidad del acto y formas de universalidad que tienden a diluir el espesor contradictorio y procesual de la dialéctica misma. Derrida y Balibar comparten finalmente una idea de *temporalidad diferencial,* en cuyo desajuste habría que pensar la política, y, en ella, la tensión propia de un proceso que se rehúsa a toda tendencia de reubicación precisa, es decir, a su estabilización, ya sea ésta por efecto ideológico de su neutralización, o bien por el efecto de su inversión. Se trata de evitar reinscribir el problema de la política en la estela religiosa de la pregunta por la *génesis*. He aquí la gran lección materialista de Louis Althusser (1975).

Asumir el momento político en relación inmanente a las tensiones democráticas es

sostener una posición al resguardo de todo recurso a la exterioridad radical como solución a la mera alternancia. Al mismo tiempo, sostener el problema en esa tensión irresoluble exige una complejidad temporal que puede explicarse por la coexistencia de diversas tensiones conviviendo en un mismo y heterogéneo despliegue histórico, lo que resulta más fecundo para comprender los procesos latinoamericanos actuales sin abstraerlos del escenario internacional, pero sin hacer de sus especificidades un simple efecto de ese contexto.

Si para evitar la pregunta por la universalidad hay que pensar en la historia, la potencialidad de un pensamiento político que se da en el desajuste de una temporalidad compleja llama a pensar también el desajuste histórico en la convivencia actual de coyunturas específicas y diferenciales.

En la actualidad, Europa se pregunta de forma trágica por los límites de la democracia, mientras que América Latina vive una nueva hegemonía del Estado que convive con búsquedas heterodoxas (y, en el mejor sentido, *anacrónicas*) del socialismo en Venezuela y Cuba, e incluso del comunismo (arcaico) en Bolivia, y esto en el mismo contexto de una expansión global del capitalismo financiero. Leer el anudamiento de las tensiones democráticas en términos de sobredeterminación implica asumir la convivencia de diversas contradicciones en un mismo presente. *América Latina* es un *nombre* atravesado en su interior por una contradicción insuperable que se aprecia en la aporía misma de sus términos y denomina hoy la posibilidad misma de leer ese *desajuste, para pensar desde allí* la potencialidad política de la coexistencia sobredeterminada de temporalidades diferenciales. Se trata, sin duda, de una lectura política que, sirviéndose de esas tensiones, devenga ella misma una tendencia en disputa.

VI. Referencias

Althusser, L. (1975). *Iniciación a la filosofía para no filósofos*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Arendt, H. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1982.

Balibar, É. (2011). El comunismo como compromiso, imaginación y política. En S. Žižek (ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference 2011* (pp. 21-48). Madrid: Akal.

Balibar, É. (2013). *Ciudadanía.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Blanchot, M. (1980). *L'écriture du desastre*. París: Gallimard.

Derrida, J. (1967). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

——, (1993). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.

——, (1994). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

——, (2003a). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.* Madrid: Trotta, 2005.

——, (2003b). *Seminario. La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial, 2011.

Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Schmitt, C. (1927). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2005.

Žižek, S. (2005). Against Human Rights. *New Left Review 34*(2), 115-131.

——, (2010). De la democracia a la violencia divina. En G. Agamben *et al*, *Democracia ¿en qué estado*? (pp. 105-124). Buenos Aires: Prometeo.

NOTAS

[1] Alan Kurdi, de tres años de edad, fue hallado en las costas del Mediterráneo, ahogado junto a su familia en el frustrado intento de huir de la guerra. La imagen, distribuida por una agencia de noticia de Turquía, Dogan, ha circulado en Twitter acompañada por el hashtag #KiyiyaVuranInsanlik (que en castellano se traduciría como "la humanidad que trajo la marea"). Alrededor de 350,000 emigrantes intentaron cruzar el Mediterráneo para alcanzar las costas de Europa entre enero y septiembre de 2015, de acuerdo con datos divulgados por la Organización Internacional de Migraciones (OIM). En ese lapso, más de 2,600 emigrantes se han ahogado intentando cruzar el mar.

[2] Es de notar que tensión o dicotomía no son sinónimos, sino polos de un movimiento ambivalente que señala los límites del espacio en el que se despliegan las discusiones.

[3] Esto, por supuesto, no se da con independencia del hecho concreto de que los recursos están cada vez más concentrados, sino que, por el contrario, es un efecto de la hegemonía de esa desigualdad: "Con todas las premisas que el fin de la guerra fría nos ha legado (…), cuando la susodicha mundialización concentra y confisca, a un nivel inaudito, en una parcela del mundo humano, los recursos naturales, las riquezas capitalísticas, los poderes tecno-científicos e incluso tele-tecnológicos, reservándose así esas dos formas de inmunidad que son la sanidad pública y la seguridad militar, entonces los conflictos de fuerza con vistas a la hegemonía no oponen ya un Estado soberano a un enemigo con una forma actual o virtualmente estatal." (DERRIDA, 2003a, pp. 184-185).

[4] Que sea "necesario" no invalida el orden del acontecimiento, sino que refiere más bien a la ausencia de alternativas. ŽIŽEK (2010) aclara que no es posible contar con "criterios objetivos" para identificar un acto de "violencia divina" (p. 240).

[5] Es necesario aclarar que esta dialéctica tampoco debería confundirse con lo propio de una antinomia (aunque ésta no pretenda, como en Žižek, una ruptura), como sería, por ejemplo, la versión "afirmativa" de la lectura que hacen HARDT y NEGRI (2002) de Rancière para pensar la relación entre un *poder constituido* y un *poder constituyente.*

SEMBLANZA DE LOS AUTORES

Coordinadores

NADIR LARA JUNIOR

Es profesor e investigador en la Universidad del Vale do Rio dos Sinos, en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Coordina el Grupo de Estudios e Investigaciones en Ideologías Políticas y Movimientos Sociales. Forma parte de la *Discourse Unit* y del Consejo Editorial de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*. Cuenta con un doctorado en Psicología Social de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y un Posdoctorado en Psicología en la Universidad de São Paulo. Ha publicado varios artículos y capítulos en los campos de la psicología social crítica, el marxismo y el psicoanálisis lacaniano. Sus investigaciones están centradas en los movimientos sociales y la salud colectiva. Dirigió recientemente el libro *Metodologias de pesquisa em psicologia social crítica* (con Aluísio Ferreira de Lima, Porto Alegre, Sulina, 2014).

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

Es profesor en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Forma parte del *Critical Institute*, la *Discourse Unit*, el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México y la International Society of Theoretical Psychology (ISTP). Se desempeña como director de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, editor asociado de *Psychotherapy & Politics International* y miembro de comités editoriales de varias revistas académicas. Es doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela y doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen. Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis de discurso. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (México, Paradiso, 2014), y *Lacan, Discourse, Event: New Psychoanalytical Approaches to Textual Indeterminacy* (con Ian Parker, Londres, Routledge, 2014).

Colaboradores

SVENSKA ARENSBURG

Académica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile. Autora de *Psicología del conflicto* (con Cecilia Avendaño Brau y otros, Barcelona, UOC, 2006).

BHAVYA CHITRANSHI

Investigadora en el Departamento de Práctica de Desarrollo en la Universidad de Ambedkar, Nueva Delhi, India.

Carolina Collazo

Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Anup Dhar

Profesor en el Departamento de Estudios Humanos de la Universidad de Ambedkar, Nueva Delhi, India. Autor de *Dislocation and Resettlement in Development* (con Anjan Chakrabarti, Londres, Routledge, 2009), y *World of the Third and Global Capitalism* (con Anjan Chakrabarti y Stephen Cullenberg, Nueva Delhi, Worldview, 2012).

Christian Ingo Lenz Dunker

Profesor del Instituto de Psicología de la Universidad de São Paulo, Brasil. Autor de *The Constitution of the Psychoanalytic Clinic: A History of its Structure and power* (Londres, Karnac, 2011).

Bert Olivier

Profesor Investigador de Filosofía en la Universidad del Estado Libre, Bloemfontein, Sudáfrica. Autor de *Philosophy and psychoanalytic theory* (Berna, Peter Lang, 2009).

Mario Orozco Guzmán

Profesor en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México. Coordinador de *Psicología de la violencia* (México, Manual Moderno, 2015) y *Estremecimientos de lo real: ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia* (México, Kanankil, 2012).

Ian Parker

Profesor de Gestión en la Universidad de Leicester, y docente de Estudios Psicosociales en la Universidad de Londres y de Educación en la Universidad de Manchester, Reino Unido. Autor de varios libros en el campo del psicoanálisis y la psicología crítica, entre ellos *Lacanian Psychoanalysis: Revolutions in Subjectivity* (Londres, Routledge, 2011), y *La Psicología como Ideología: Contra la Disciplina* (Madrid, Catarata, 2010).

Natalia Romé

Docente en la Facultad de Ciencias Sociales la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Autora de *La posición materialista* (La Plata, EDULP, 2015) y compiladora de *La intervención de Althusser* (con Sergio Caletti, Buenos Aires, Prometeo, 2011).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

EL CAPITAL QUE CHORREA SANGRE Y LODO POR TODOS LOS POROS. DAVID PAVÓN-CUÉLLAR; NADIR LARA JUNIOR

I. Presentación
II. La violencia en el marxismo
III. La violencia en el psicoanálisis
IV. La violencia en la articulación entre el marxismo y el psicoanálisis
V. El capitalismo como violencia y muerte
VI. El capitalismo y su violencia represiva y explotadora
VII. Represión de Estado en el capitalismo
VIII. Estado, violencia y globalización
IX. Reflexionando sobre la violencia en el capitalismo
X. Conclusión: de la violencia capitalista a la anticapitalista
XI. Referencias

LA VIOLENCIA EN LA ERA DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL. BERT OLIVIER

I. Introducción
II. El significado cambiante de la “guerra” hoy en día
III. Identificación y agresividad
IV. Violencia, identificación y nuevo orden mundial
V. Conclusión
VI. Referencias

LA VIOLENCIA EN EL CAPITALISMO

ENTRE LUCHA POR LA VIDA Y PAZ DE LOS SEPULCROS. DAVID PAVÓN-CUÉLLAR

I. Introducción: interrogantes
II. Marx y Spencer en Highgate
III. Comunismo y liberalismo en el mundo
IV. Compañía y soledad en el cementerio
V. Darwin y Lamarck en Spencer
VI. Darwinismo y lamarckismo en la Unión Soviética
VII. Azar y lucha en Darwin
VIII. Lucha en Marx
IX. Azar en Marx
X. Dificultad e imposibilidad de la explicación
XI. Marxismo y darwinismo
XII. Lucha por la vida y lucha por la explotación
XIII. Lucha por la vida y lucha por la muerte
XIV. Lucha entre lo vivo y lo muerto
XV. Reino de la violencia
XVI. El toro y el torero
XVII. El capitalismo y la naturaleza
XVIII. Conclusión: el peligro de lo necesario
XIX. Referencias

LAS MUERTAS VIVIENTES. BHAVYA CHITRANSHI; ANUP DHAR
I. Las muertas en vida
II. Ser-tribal
III. Ser-Mujer
IV. Ser-soltera
V. De la soltería a la autonomía
VI. Cripta
VII. Volverse del interior al exterior
VIII. La vida en las muertas
IX. De cifrar a descifrar
X. Referencias

SON DEMONIOS LOS QUE DESTRUYEN EL PODER BRAVÍO DE LA HUMANIDAD. N ADIR LARA JUNIOR

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA
I. Dios, Mefistófeles, Fausto y Kevin Lomax
II. La violencia y la maldad
III. La violencia revolucionaria
IV. Referencias

GESTIONANDO EL CUERPO EN EL TRABAJO

OBSESIÓN, ORGANIZACIÓN E INTERPRETACIÓN. IAN PARKER
I. Adaptación
II. Gestión
III. Estructura
IV. Intervención
V. Referencias

VIOLENCIAS SILENTES

APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA. SVENSKA ARENSBURG
I. Presentación
II. La violencia como fuerza constituyente de lo humano
III. Modernidad y violencia
IV. Pensamiento sobre la violencia: ¿una crítica posible?
V. Relaciones de dominación o el devenir sujeto desde las relaciones de poder
VI. Estatuto violento de la dominación contemporánea
VII. Comentarios finales
VIII. Referencias

VOLUNTAD SADIANA DE ESTADO Y QUEBRANTAMIENTO DE FRATERNIDAD. MARIO OROZCO GUZMÁN
I. Germinación mítica del miedo: la ideología en el mito
II. El miedo como producto del progreso
III. Consumo horrífico de la violencia
IV. Agencias políticas del sadismo
V. Referencias

ESTADO, POLÍTICA Y JUSTICIA

REFLEXIONES ÉTICAS Y EPISTEMOLÓGICAS SOBRE DERECHOS, RESPONSABILIDADES Y VIOLENCIA INSTITUCIONAL. CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER

I. Mayoría y minoría de edad de la razón
II. ¿Prisión para los vándalos juveniles?
III. "Educación y cultura como lujo para todos en lugar de más gente en las alcantarillas de las prisiones"
IV. Referencias

¿SOBERANÍA O DERECHOS?

APROXIMACIONES A UNA FALSA DISYUNTIVA SOBRE LA VIOLENCIA, EL ESTADO Y LA EMANCIPACIÓN. CAROLINA COLLAZO NATALIA ROMÉ

I. Controversias e intervenciones: las aporías de la coartada de los derechos humanos
II. Žižek, y la (re)politización de los Derechos Humanos
III. Jerarquizando el diálogo, delimitando la disputa
IV. ¿Marx o Hegel? Sí, ¡por favor!
V. Intervenciones, herencias y porvenires
VI. Referencias

Semblanza de los autores