



**GENEALOGÍAS
DE LA
VIOLENCIA**

COMPILADORES:
FACUNDO BOCCARDI
ADRIANA BORJA
CLAUDIA HARRINGTON

Genealogías de la violencia

Colección Libros

Debates, pensadores y problemas socioculturales



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

CEA

Centro
de Estudios
Avanzados

Universidad Nacional de Córdoba

Rector: Dr. Hugo Oscar Juri

Decana normalizadora, Facultad de Ciencias Sociales: Lic. Silvina Cuella

Directora del Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales:

Dra. Alicia Servetto

Editorial del CEA

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad

Nacional de Córdoba, Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina

Responsables Editoriales: María E. Rustán / Guadalupe Molina

Coordinadora Ejecutiva: Mariú Biain

Comité Académico de la Editorial

Pampa Arán

Marcelo Casarin

María Elena Duarte

Daniela Monje

María Teresa Piñero

Juan José Vagni

Ilustración y diseño de tapa: Santiago Guerrero

Diagramación de Libro: Fernando Félix Ferreyra

Cuidado de edición: Mariú Biain

© Adriana Boria, 2016

Boccardi, Facundo

Genealogías de la violencia / Facundo Boccardi; Adriana Boria; Claudia Harrington; compilado por Facundo Boccardi; Adriana Boria; Claudia Harrington. - 1a ed. - Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Centro de Estudios Avanzados, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-1751-38-9

1. Violencia. 2. Estudios de Género. I. Boria, Adriana. II. Harrington, Claudia. III. Boccardi, Facundo, comp. IV. Boria, Adriana, comp. V. Harrington, Claudia, comp. VI. Título.

CDD 306

Genealogías de la violencia

**Facundo Boccardi, Adriana Boria, Claudia Harrington
(compiladores)**

Índice

Agradecimientos 9

Prólogo 11

Adriana Boria, Facundo Boccardi y Claudia Harrington

Palabras preliminares 15

María Luisa Fementas

a. Género y violencia

Recuperar la investigación acción: estrategias de resistencia a la violencia en los espacios universitarios. El caso del “Programa institucional Cuerpos que importan en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco” 27
María Guadalupe Huacuz Elías

Heteronormatividad y sexismo: su invisibilización en el enfoque dominante de la violencia escolar 49
Marina Tomasini

b. Violencias contemporáneas

Violencia contemporánea. Ensayos para nominar y visibilizar nuestra condición 63
Mirta Antonelli

Capitalismo, sensibilidad y violencia 85
María Eugenia Boito

c. Teorías de la violencia

Comprender la violencia en el mundo contemporáneo 107
Adriana Boria

¿Qué es la violencia? Una aproximación teórica 125
Sergio Tonkonoff

El marco de la (no) violencia 141
Eduardo Mattio

d. Cuerpo y violencia

Injurias, groserías y otras palabrotas del montón.
Poder, placer y las genealogías de la violencia en el sexo anal 159
Gustavo Blázquez

Violencia y *cultura de género* en la producción de los sujetos 179
Elsa Muñiz

Noticias de los autores 199

Agradecimientos

Estas jornadas¹ son posibles gracias al programa de Redes VIII (2014-16) auspiciado por la Secretaría de Políticas Universitarias. Han participado en el evento las siguientes instituciones:

A la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (Área: Mujer, identidad y poder del Departamento de Política y Cultura, Maestría en Estudios de la Mujer, Doctorado en Ciencias Sociales línea Relaciones de Género),

Al Departamento de Historia y Departamento de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto (Centro de Estudios de Género, Cultura y Sociedad),

Al Área de Estudios interdisciplinarios de género del CEA, de la Universidad Nacional de Córdoba, y a sus integrantes que colaboraron en la coordinación y acompañamiento de las jornadas.

Agradecemos también a la gestión Secyt de la Universidad Nacional de Córdoba, que nos ayudó y nos permitió traer a profesores del ámbito nacional.

Igualmente va nuestro reconocimiento para los profesores que colaboraron con sus trabajos en estas jornadas, pero que por diversas razones no están presentes en esta publicación: el Dr. Pedro Palombo y la Profesora Maite Rodigou.

A todos aquellos que asistieron y presentaron sus puntos de vista para el debate.

Muchas gracias.

¹ Nos referimos a las Jornadas cuyo nombre es homónimo al título de este libro, y que fueron realizadas en la Universidad Nacional de Córdoba, en julio del 2015.

Prólogo

La lectura de los artículos que integran este libro amerita recuperar las ideas centrales que nos llevaron a la realización de unas jornadas dedicadas específicamente a la violencia en julio de 2015 como un modo de recuperar el marco a partir del cual se organizó este libro. En aquella oportunidad planteábamos como base del encuentro realizado en Córdoba la noción de ‘genealogía’ de cuño foucaultiano con la intención de instituir un espacio reflexivo en el que fuera posible indagar los problemas de violencia y subjetividad, no tanto para delimitar relaciones u oposiciones sino para señalar aquellos pliegues en donde encontramos paradojas, supuestos o entredichos que comprometen «la verdad» de las sociedades y de los seres humanos.

Puesto que uno de los primeros señalamientos de Foucault implica situar las relaciones de poder en una mirada histórica que dé cuenta de la discontinuidad y la heterogeneidad, tal vez deberíamos considerar estos espacios de encuentro como un lugar donde el pensamiento sea instituyente y desvelador de situaciones de discriminación, inequidad o desigualdad. En ese sentido, deberíamos pensar en historizar también el término genealogías desechando todo intento de situar un pensamiento disruptivo que no sea un pensamiento situado.

Por otro lado, a pesar de que no es este el lugar para definir el término violencia con la complejidad y el no agotamiento que se merece, solo diremos que esta convocatoria se sitúa en aquel horizonte teórico que considera que la viabilidad del concepto requiere pensar desde una doble vertiente: la de una lógica contextual y aquella más íntima pero no menos social, aquella que abarca las dimensiones que van desde los afectos, las emociones, las pasiones hasta

los miedos, el terror y el poder. En esta encrucijada se evidencia el carácter repetitivo y performativo de la violencia situada como una operatoria cultural y, por lo tanto, sociohistórica en la cual «lo personal se convierte en político».

Propusimos tres ejes de trabajo a partir de considerar posibles líneas de problematización: Género y violencia, Teorías de la violencia, Cuerpo y violencia. Recuperando una especificidad coyuntural, agregamos en este volumen una cuarta línea: Violencias en la sociedad contemporánea. Sin dejar de percibir permeabilidades y contactos entre los ejes propuestos, entendemos que demarcar estas singularidades tal vez nos permita una comprensión y una conceptualización más estricta del tema. A pesar de que una crítica de la violencia es inagotable y hartamente compleja, los trabajos de esta publicación pueden ser un aporte a dicha problemática.

Sabemos y sentimos la gravedad y el horror provincial, nacional e internacional de las violencias. Sabemos de las implicancias ético-políticas que el tema posee. Insistiendo en esta historización del término 'genealogías' volvemos a pensarlo en plural, pero al mismo tiempo sostenemos la necesidad de singularizar para mantener la tensión entre ambas dimensiones. Es la única garantía de, quizás, comprender un poco más el problema. Si bien estas reflexiones no intentan dar una respuesta definitiva al problema concreto de la violencia, podrían sugerir algunos caminos para pensar ciertas «emergencias» tanto desde el punto de vista categorial teórico como desde el punto de vista de proyectos políticos de largo alcance.

En las reflexiones intervienen colegas de campos reflexivos diversos y con ello queremos significar dos cosas: primero, el carácter interdisciplinario del problema, modalidad vuelta ineludible en la investigación en ciencias sociales y humanas; segundo, la configuración de un campo de interlocución atravesado por la fuerte presencia de los feminismos como sedes de enunciación de la teoría. El último comentario: vino una reconocida teórica feminista a Córdoba, Rita Segato y, entre otros temas, se planteó el problema del desequilibrio o la asimetría de la migración o transversalización en los ejes norte sur de categorías y teorías. En otras palabras, se planteó el problema de la actividad teórica en regiones como, por ejemplo, América Latina o en países no centrales. Creemos que no hay «una»

respuesta a ese problema, puesto que el desarrollo de la actividad teórica –de la actividad teórica crítica– es un constante ir y venir y que su aparición, difusión, circulación depende de factores diversos casi siempre relacionados con el campo del poder. A pesar de todo esto, hoy se siente una emergencia de las prácticas teórico-críticas en operaciones diversificadas que, si bien no son nuevas, necesariamente tienen que ver con el contexto sociopolítico de hoy.

La construcción de teorías no parten de la nada, no hay un estado adánico pero deberíamos poder apropiarnos de fragmentos, de conceptos e ideas para hacerlas jugar en un campo de fuerzas que posibilite contactos, debates y también malversaciones y, sobre todo, lecturas. Lecturas de académicos e investigadores locales que impliquen abordajes de la realidad social de la cual son observadores y protagonistas, lecturas que puedan constituirse en el humus de políticas sociales y de la construcción de mundos mejores... Es nuestro anhelo que los aportes aquí realizados colaboren en este sentido.

Adriana Boria
Facundo Boccardi
Claudia Harrington
Córdoba - Río Cuarto, 2016

Palabras preliminares

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata

Esta obra colectiva lleva por título *Genealogías de la violencia*. ¿Qué es una genealogía? ¿Debemos, junto con ciertas teóricas, considerar que por definición «genealogía» es un concepto históricamente patriarcal?¹ ¿Qué rasgos caracterizan una «genealogía»? ¿Qué modalidades de proceder la identifican? ¿Cómo entender «genealogía» en este caso? ¿Debemos comparar la «genealogía nietzscheana» con lo que se denomina la «arqueología freudiana», en tanto que «psicología de las profundidades», donde «cavar» es la tarea a realizar? O, por el contrario, ¿debemos ver la genealogía y al genealogista desde una perspectiva foucaultiana, que cree en la diacronía de la filiación y en la dependencia? ¿O quizá debamos entender esta compilación como atravesada, de una parte a la otra de su trama teórica y en su dimensión longitudinal, por la categoría de «género»? Nuevamente, ¿debemos entender «género» como una perspectiva, una categoría o un concepto? ¿Atravesan violencia y género todos y cada uno de los trabajos que se incluyen: ¿cómo? ¿Nos estamos refiriendo a una suerte de corriente ideológica que al atravesar genéricamente todos los capítulos renuncia a identificar sus ideas como posicionamientos obsoletos para otras lecturas posibles, carentes de esa sensibilidad? Si la genealogía remite de alguna manera al sentido del «origen»², y si la transversalidad de género remite a alguna corriente que pretende defender la hipótesis de que la violencia, tal como la conocemos, tradicionalmente ha permeado generizadamente toda la estructura socioeconómica (al menos) de Occidente. Entonces, ¿deberíamos aceptar que no todos los trabajos volcados en esta compilación obedecen a ese supuesto? Porque quienes consideran que la transversalidad de género es una simple estrategia que pretende simplificar y subsumir la

violencia a un posicionamiento ideológico excluyente, asocian esa transversalización a reivindicaciones particulares, muchas veces vinculadas a las denominadas «políticas de género».

Sin embargo, el interés de esta obra parece recorrer no solo caminos transversales. En efecto, muchos artículos indagan lo que podríamos considerar los «excesos» de las líneas vertebradas por la categoría de género (tal como yo prefiero identificarla). Por eso, los trabajos de esta obra recogen, precisan y a la vez exceden, el ámbito de esa violencia. Un conjunto de aportes se articulan en torno a la violencia contra las mujeres. En esa línea se pueden incluir, por ejemplo, los textos de Guadalupe Huacuz Elías y Elsa Muñiz. Otras colaboraciones desbordan hacia otros modos de violencia genérica, como lo ilustra Gustavo Blázquez en su examen de las palabras soeces en términos de «injurias, groserías y otras palabrotas del montón». Palabras propias de una relación «poder-placer» que además, como bien señaló Judith Butler en otros contextos, «nos inscriben» y aún violentas o desdeñosas «nos instalan en el mundo»³. Nuevamente, si como sostiene la afirmación butleriana, el lenguaje *construye* la materialidad de los cuerpos, ese lenguaje tachado de injurioso podría, quizá, significar que «no puede haber referencia a un cuerpo puro, que no sea al mismo tiempo la construcción lingüística de ese cuerpo»⁴. En términos más generales, un cuerpo que simplemente *no está allí*, pues el lenguaje constataivo o referencial es siempre, y hasta cierto punto, primordialmente performativo. Solo las posiciones ingenuas o cotidianas piensan una realidad extra-lingüística «pura», y ese no es el caso que ilustra del trabajo de Blázquez.

En otro conjunto de entregas, que analiza la violencia en su polisemia, Sergio Tonkonoff⁵ y hasta cierto punto Adriana Boria, bucean en los significados en tanto desean concebir cómo se construye la subjetividad en la heterogeneidad de los procesos de violencia. Como sabemos, según Piera Aulagnier, sin violencia sería imposible constituirnos *qua* humanos en el mundo, ya que nuestra inscripción simbólica en él, lo que nos hace en y parte de él, ya es un acto constitutivo de violencia⁶. Sin embargo, el planteo de Boria es otro; busca lo que nos ayude a vislumbrar algunas estrategias identitarias presentes en los lenguajes de la cultura, partiendo del supuesto de que comprender la vida humana en la sociedad contemporánea

adquiere sentido si reconocemos la experiencia constante de violencia; de la exposición permanente que todos tenemos a esas experiencias. ¿Experiencias a partir de qué umbrales? ¿Cuáles experiencias? ¿Debería esto llevarnos a afirmar e identificar niveles, grados o estilos de violencia? ¿Podríamos preguntarnos por las «diferentes formas de violencia» que –digamos– podrían ir desde la inscripción del *infans* en el mundo simbólico para constituirlo en humano (como quiere Aulagnier), al insulto, el golpe, la guerra (Butler), la tortura? ¿Se trata de un continuo? Y si fuera así, ¿debemos pensar umbrales que permitan diferenciar entre esas experiencias? Como en las viejas fotos de cliché, por contraposición, como si de su «negativo» se tratara, ¿cómo encarar el problema de la no-violencia? Tema no menor que recorre prolijamente Eduardo Mattio, cuando se interroga por «la justicia por mano propia». La «mano propia», ¿puede hacer justicia o esa es una competencia del Estado? René Girard (1972)⁷ sitúa en el sacrificio de la «víctima propiciatoria» el precipitado que restituye el «orden perturbado», basándose en una doble concepción de la violencia: legítima cuando la ejercen las instituciones, ilegítima cuando se ejerce individualmente, violando las leyes y la moral. ¿Es ese último tipo de violencia el que examina Mattio, guiado por Butler? ¿En esa ambigüedad fundamental se traduce la violencia humana? ¿Y la dominación (agresión) sexual, puede entenderse en el marco de «reflejo agresivo milenarista» desviado o reprimido por reglas y prohibiciones sociales, agazapada en «nichos» ecológicos perfectamente coordinados? ¿Son efectivamente la violencia, la sociedad, y sus estructuras en «la cultura de la simulación» inseparables? En suma, la obra presenta un sinnúmero de preguntas y desafíos en su esfuerzo colectivo por desentrañar modos, estilos y niveles de violencia; en fin, para desnaturalizarla y exhibirla en su potencialidad, despejando las condiciones de «naturalidad» de todas las normas consuetudinarias y del comportamiento tradicional. Es preciso partir entonces de modelos explicativos complejos para comprender las situaciones de violencia; eso –en palabras citadas por Huacuz– «permite trascender las situaciones particulares de violencia [...] para adentrarnos en el análisis de los contextos socioculturales que la hacen posible visualizando los diferentes tipos de violencia que se ejercen en nuestro entorno y analizando el discurso que permite que se reproduzca y perpetúe».

Aceptada, pues, la complejidad del problema y la imposibilidad de respuestas cerradas o definitivas carentes de tensiones y de resistencias, veamos someramente la estructura de la obra. La compilación está dividida en cuatro grandes partes, tituladas respectivamente: a. *Género y violencia*; b. *Violencias contemporáneas*; c. *Teorías de la violencia*; d. *Cuerpo y violencia*, cada una de las cuales articula sendos trabajos teóricos, que hacen de esta entrega un valioso aporte al campo de estudios sobre violencia. El primer capítulo, una colaboración de la mexicana Guadalupe Huacuz Elías (Universidad Autónoma de México, Xochimilco) busca recuperar líneas generales de la investigación-acción. Examina las estrategias de resistencia a la violencia en los espacios universitarios, y el particular caso del *Programa institucional Cuerpos que importan en la Universidad Autónoma Metropolitana de la Unidad Xochimilco*. El artículo analiza la violencia por motivos de género que ocurre en universidades públicas mexicanas y pone en el tapete una interesante discusión sobre los «Protocolos» contra la violencia en las universidades, tema entre nosotros totalmente vigente. Dados los marcos legales existentes en México, la autora se pregunta: ¿cuál sería la responsabilidad que las Instituciones de Educación Superior tienen ante los casos de violencia perpetrados dentro de la institución misma, en los cuales esté (o no) involucrado el personal universitario, ya sea como perpetrador/a o como víctima? A modo de introducción, Huacuz presenta una serie de datos cualitativos y cuantitativos de investigaciones realizadas en universidades mexicanas, introduciéndonos en el método de la complejidad, el feminismo y la teoría sistémica como marcos teórico-prácticos para plantear un Programa de trabajo que involucre la investigación-acción, y concluye presentando algunas actividades realizadas en el Programa mencionado de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), integrado por diferentes instancias de la universidad. Por su parte, el artículo de Marina Tomasini aborda un especial problema actual de nuestros colegios, el *bullying*. La autora examina cómo la producción de clasificaciones y tipologías de violencia ha aceptado, en los últimos años, la categoría *bullying*, la que se ha instalado como forma paradigmática en los ámbitos escolares, tanto desde ciertos enfoques académicos cuanto en el discurso mediático y en la faz legislativa a nivel nacional

y provincial. Estas consideraciones la llevan a plantearse algunos interrogantes respecto de la forma en que es concebido el género y la sexualidad desde ese enfoque. De modo pertinente, presenta lo que denomina «algunas notas» que avanzan en un planteo crítico acerca de las relaciones de género, las sexualidades y la violencia en la escuela. Para lograrlo, se basó en una revisión de categorías teóricas y de consideraciones producto de su trabajo de investigación en las instituciones educativas del contexto local. No deja de ser significativo que algunas de las hipótesis de Tomasini, centradas en Córdoba, son afines a las desarrolladas por Viviana Seoane en provincia de Buenos Aires, lo que nos muestra una cartografía más amplia de la violencia escolar.

La segunda parte de la compilación se abre con un artículo de Mirta Antonelli titulado «Violencia contemporánea. Ensayos para nominar y visibilizar nuestra condición», sobre un problema de absoluta vigencia. La autora parte de una doble interrogación: ¿dónde?, ¿dónde mañana?, en referencia a las mega-explotaciones (en sentido estricto, depredaciones) del medio ambiente. Presta especial atención a lo que denomina «expulsiones y formaciones predatorias» de la fase de acumulación, en relación con la mega-minería transnacional hidrotóxica. Examina la trama de «un juego de reenvíos entre distintos autores» que rodea las operaciones del nombrar y del (in)visibilizar formas, territorios y modalidades de violencias, que suelen recaer luego sobre los mismos denunciados, evocando casos como, por ejemplo, el del Dr. A. Carrasco, quien habiendo investigado sobre los impactos de los agrotóxicos en embriones, fue desacreditado y hostigado por agencias y *lobbistas* de transnacionales hegemónicas, como Monsanto. Finalmente, la autora advierte y hace ingresar al «orden del discurso» y por ende de la mirada, el estatuto y los rasgos que confiere este modo especial y distintivo de violencia en la historia de la destrucción.

El artículo de María Eugenia Boito, «Capitalismo, sensibilidad y violencia», indaga el «íntimo lazo» que los une. Para ello, la autora retoma algunas consideraciones del pensador venezolano Ludovico Silva, quien en la década de los setenta describió lo que denomina la «resultante del largo proceso de reconfiguración de la experiencia social», en sociedades crecientemente mediatizadas y mer-

cantilizadas, bajo la forma de *Homo Hominis Mercator* como «fe perceptual». La hipótesis que sostiene la autora es que la violencia, que se expresa en formas específicas y particulares de crueldad, supone un proceso de modelización permanente sobre los estados de sentir y las experiencias sociales. Quizá podríamos decir que la violencia y su percepción son –tomando conceptos de Foucault– *epocales*, y que en la actualidad se la puede identificar a partir de formas perceptivas referidas al «terror dulce y crudo de la mercancía». Boito parte de una mirada genealógica, en el sentido nietzscheano, sobre la violencia y analiza la escena contemporánea a partir del «lugar de la mercancía» como *matriz de referencia* de la vida social o, más precisamente, «de los flujos de experiencia social en curso». Desde su perspectiva, cuyos espectros marxianos quedan a la vista, indagar la violencia en la *forma* «mercancía» permite identificar rasgos, dinámicas y el sentir mismo de los actores sociales del capitalismo contemporáneo.

El apartado siguiente sobre teorías de la violencia se inicia con un artículo de Adriana Boria –titulado «Comprender la violencia en el mundo contemporáneo»– que, como su título indica, nuevamente instala el tema-problema de la violencia en el mundo de hoy, pero su perspectiva es otra. Boria se centra en cómo concebir «la construcción de la subjetividad inmersa en procesos de violencia». Porque si es cierto que los sistemas de poder construyen los sujetos que luego los vienen a representar (como quieren Foucault y Butler) entonces la propuesta de Boria no solo es pertinente sino necesaria a fin de desentrañar lo que otros han denominado «escalada de violencia». Boria propone «vislumbrar algunas estrategias identitarias presentes en los lenguajes de la cultura». Para ello, parte del supuesto de que «comprender la vida humana» en la sociedad actual «adquiere sentido si la concebimos como una experiencia constante de violencia». Es decir, la subjetividad actual se inscribe, conforma y está expuesta a «permanente[s] experiencias violentas». Para Boria, de ello se desprende que «pensar la violencia se halla inextricablemente atado a la idea que tengamos de los sujetos y del hacer humano». Distanciándose de rasgos universales y abstractos, la autora intenta no obstante marcar dos que le permiten abrir sendas reflexivas: el sufrimiento y la búsqueda-del-placer, en términos de «figuras signifi-

cantes» del sistema cultural. Tensionadas en aparentes contradicciones operan el odio y el amor, la tristeza y la felicidad, la nostalgia y olvido, que para la autora también podrían definir otros rasgos de la condición humana —conceptualización de Umberto Eco, que Boria retoma— en tanto pares opositivos no absolutos, que suelen percibirse como unidades culturales. Estas configuraciones móviles, advierte la autora, circulan en espacios sociales y designan, al mismo tiempo que construyen, la condición humana. Sin embargo, como bien señala Boria, hay un resto que se debe acorralar, sitiar, señalar y concebir como «eso». ¿Lo humano?, se pregunta, ¿lo que guarda permanencia? Así, acompañada de Adriana Cavarero, Judith Butler, Hannah Arendt y Slavoj Žižek, entre otros, Boria explora los insondables laberintos de la violencia como experiencia/inscripción/constitución de la subjetividad humana, porque, con Walter Benjamin, «El estado de emergencia en el que vivimos no es la excepción sino la regla» y he ahí, al menos, una condición «universal».

El artículo de Sergio Tonkonoff. «¿Qué es la violencia? Una aproximación teórica», que está a continuación, mantiene la línea de la búsqueda de los orígenes de la violencia, pero se centra en estudios sobre la violencia realizados en la Argentina, reconociendo que se trata de un campo que está todavía en vías de articulación en un «espacio heterogéneo donde no existen aún agendas comunes de investigación y donde conviven enfoques teóricos diversos». Acertadamente señala el autor que no puede hablarse aún de abordajes generales compartidos, ni de un conjunto coherente de herramientas conceptuales que permitan las interlocuciones necesarias para alcanzar una visión de conjunto de los fenómenos parciales investigados. Esta situación —que a mi juicio puede tener la riqueza de la novedad y de la exploración creativa de miras, perspectivas y herramientas de análisis— carece efectivamente de un marco común que pueda dar cuenta de los logros alcanzados y que permita desarrollos «teórico-metodológicos e investigaciones empíricas verdaderamente convergentes». Esto hace que el autor se interrogue sobre «qué es lo que podrían tener en común los distintos fenómenos y acontecimientos habitualmente presentados como violentos», pregunta que a su juicio debe formularse con claridad (y precisión). ¿Está Tonkonoff abriendo el desafío de una interrogación por el *quid* de la violencia? Para Tonko-

noff, el interrogante solo puede comenzar a responderse si los términos en cuestión se definen teóricamente. El término es «polisémico y expansivo»; se repite en diversos discursos (sociales, políticos, mediáticos, académicos), y en contextos diversos. Asirlo, como señala el autor, implicaría el esfuerzo de transformarlo en un concepto, tarea –me atrevo a señalar– imposible, ya que deberíamos instalarnos en un universo cerrado, de casos finitos. Como bien señala Tonkonoff, elaborar su campo semántico en el interior mismo de una sintaxis teórica articulada llevaría a un concepto que –desde su perspectiva– solo podría ser paradójico, y ahí es donde busca ubicarse su análisis, en el «filo de la paradoja», para usar palabras que Rosi Braidotti acuñó para otros problemas, también teóricos. Por eso, «el problema de la violencia no es otro que el de la constitución de la sociedad a través de la producción de sus fronteras simbólicas», para el autor del artículo. Y agrega, con reminiscencias foucaultianas, que «el espacio que le es propio se encuentra configurado por prohibiciones consideradas fundamentales por el conjunto societal al que instituyen, por las transgresiones a esas prohibiciones y por los castigos penales que tienen lugar con relativa autonomía respecto de esas transgresiones». Por mi parte me pregunto si no convendría entonces desplazarse hacia la vieja fórmula de «aire de familia» entre los hechos de violencia, en la línea del *segundo* Wittgenstein, sin por ello entender necesariamente que «la cuestión de la violencia» es, como para el autor, «el otro nombre de la cuestión criminal».

Un encuadre diferente propone el artículo de Eduardo Mattio en «El marco de la (no) violencia». De espíritu butleriano, y en relación a diversos fenómenos de violencia urbana que pretenden ejercer «justicia por mano propia», este trabajo explicita algunas condiciones que hacen posible plantear una ética de la no-violencia. El autor se propone, primero, esclarecer el lugar de la violencia de la norma en la formación del sujeto y su vínculo con la capacidad misma de ese sujeto para registrar la demanda de no-violencia. En segundo término, con claridad argumental, el autor explicita los recursos éticos que toma Butler de Levinas respecto de la naturaleza misma del vínculo ético con el Otro. Por último, y más allá de Levinas, Mattio examina cómo Butler muestra críticamente las condiciones bajo las cuales se hace viable la demanda del otro de no-violencia en

el espacio público. El objetivo del autor es impugnar ciertos presupuestos que pretenden habilitar «la justicia por mano propia» para sustituirlos por aquellos que favorecen la convivencia pacífica, ética y política entre quienes son diferentes.

La última parte de esta compilación se inicia con un artículo de Gustavo Blázquez titulado «Injurias, groserías y otras palabrotas del montón: poder, placer y las genealogías de la violencia en el sexo anal». El autor instala como parte de una genealogía de la violencia, las relaciones poder-placer a partir del «análisis de los usos de vulgarismos relacionadas con la sodomía». Le interesa específicamente considerar dos enunciados regulares del habla cotidiana argentina, que se asocian con la práctica del sexo anal: «romper el culo» y «hacer la cola». Retomando las nociones de «injurias» y «discurso hegemónico» de Butler, en este caso sobre la sodomía, el autor presenta la relación metonímica entre prácticas sexuales y poder, al tiempo que se sustituye el placer erótico por la violencia, asociando una acción (inserción/recepción), con una identidad (macho/hembra), que (tácitamente) (re)produce la táctica del binarismo sexo-género, con su hegemonía heterosexual y la subordinación femenina. Blázquez discute esta acción de feminización que desplaza, a su juicio, el homoerotismo y reinstala jerarquías y formas de clasificación social que disocian/asocian el poder-placer, que los vulgarismos en examen ponen en juego.

Por último, cierra esta compilación otro trabajo de una colaboradora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en este caso Elsa Muñiz, actual directora del programa de Género, con su artículo «Violencia y *cultura de género* en la producción de los sujetos». En una línea afín a la de Teresa de Lauretis, el trabajo, que retoma expresamente una perspectiva feminista y de género, se propone como ejercicio para reflexionar cómo la violencia, en tanto que dispositivo de la corporalidad, constituye a los sujetos *qua* generizados (normativamente). Es decir, invirtiendo algunas de las miradas que ofrece esta misma compilación, Muñiz se centra en la violencia como productora de género: la violencia como «el envilecimiento de quien la ha padecido [...] como delito» y el grado de inferioridad y vulnerabilidad que inscribe en mujeres, menores o, simplemente en «los diferentes» en general. Como señala Muñiz, esa reiteración de

mandatos de la carne como *locus* del castigo, la subordinación y la apropiación, inhiere «contra de la parte más incorpórea de la persona», constituyendo a una de las formas más acabadas de «la producción semiótica del género, entre la retórica de la violencia y la violencia de la retórica», en palabras de De Lauretis, que la autora hace suyas. Es decir, la violencia de los discursos y de las prácticas, que constituyen cuerpos generizados de varones y de mujeres, obligan a la autora a reflexionar sobre el significado actual de tales prácticas, lo que le permite abordar nuevas formas de comprensión de un fenómeno y, por contraposición, de las maneras de erradicarlo. Si bien, como reconoce la autora, es imposible exponer y analizar el conjunto de discursos y de prácticas productoras de sujetos y la violencia que producen, la intención de Muñiz es contribuir a examinar la violencia de nuestros días, no solo en tanto participa del estado de cosas que exhibe la sociedad contemporánea, sino como instrumento, es decir, como conjunto de prácticas que en combinación, naturalizan, normativizan y regulan la corporalidad, como lugar donde «canalizar las ansiedades de una sociedad que se aprecia distorsionada y decadente».

Por último, el presente volumen enfrenta a sus potenciales lectorxs con un conjunto de temas-problemas vinculados a la violencia, que la recorren según niveles diversos de abstracción, enfoques y contextos. La compilación desafía así los debates actuales sobre la multiplicidad de registros de las violencias, la diversidad de sus estructuras simbólicas, y hasta la paradójica posibilidad de examinarlas en y desde la densidad del espesor sociohistórico de las tramas que las sostienen.

Notas

¹ Pateman, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1994.

² Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.

³ Butler, J., *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997.

⁴ Butler, J., *Bodies that matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, New York, Routledge, 1993: 10.

⁵ Para una lectura divergente de la obra de Bataille, cf. Puleo, A., *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1992.

⁶ Aulagnier, P., *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

⁷ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.

a. Género y violencia

Recuperar la investigación acción: estrategias de resistencia a la violencia en los espacios universitarios. El caso del “Programa institucional Cuerpos que importan en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco”¹

María Guadalupe Huacuz Elías
Universidad Autónoma Metropolitana - México

Introducción

«En acalorada discusión la estudiante de la UAM Xochimilco... de 19 años de edad, fue asesinada a puñaladas por su novio, quien utilizó la misma arma para tratar de suicidarse al realizarse una serie de cortaduras en las muñecas y otras partes del cuerpo. El cadáver de la joven estudiante fue encontrado en una de las habitaciones de la vivienda... Compañeros de la Carrera de Comunicación Social de Xóchitl llegaron al lugar, pues esperaban que la joven acudiera a clases y se extrañaron al no verla llegar. Ellos comentaron que su exnovio era bastante agresivo y que sabían que ya la había amenazado en varias ocasiones».

El Universal, 12 de junio de 2014.

La *Crónica de una muerte anunciada* (enunciada), de la cita anterior nos remite a varias reflexiones: si hubiera habido las condiciones para ello ¿la universidad podría haber evitado la tragedia? Si la situación que vivía la estudiante era conocida, tanto por sus compañeras y compañeros de clase como por algunos profesores, ¿cuál es la responsabilidad que tiene la universidad como institución pública comprometida con la seguridad del estudiantado? ¿Un crimen como este involucra a la universidad aunque se haya cometido unas cuadas fuera del espacio universitario? ¿Es un evento que podría tener consecuencias para la comunidad académica? ¿Cómo prever actos como el mencionado anteriormente?

He organizado este documento en tres tiempos: en el primero, se contextualiza la problemática para el caso de algunas universi-

dades mexicanas, para ello me valgo de estudios recientes sobre violencia y género en los espacios universitarios y la legislación con la que cuenta actualmente el país. En un segundo momento presento un esbozo de la reflexión teórico-metodológica que nos llevó a idear el modelo de intervención que hemos propuesto en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), para finalizar este escrito con la presentación y análisis de las acciones que desde el «Programa Institucional Cuerpos que Importan² en la Universidad Autónoma Metropolitana» hemos realizado un grupo interdisciplinario de personas que laboramos en la institución.

El Programa es un espacio que se reconfigura y recompone periódicamente, lo que nos ha llevado a repensar de manera constante las actividades, objetivos y las metas de nuestro trabajo como equipo preocupado por el bienestar de las personas que compartimos el espacio universitario como cuerpos que trascienden la arcaica idea de «la razón o la mente» e integramos al conocimiento otros aspectos vinculados con aquello que no se nombra, que queda oculto bajo las sombras del conocimiento «objetivo», es decir, los cuerpos de las personas que circulamos por los pasillos de la universidad.

Estudios académicos y legislación sobre la violencia de género en las Instituciones de Investigación Superior en México

En el apartado que presento a continuación me centraré en los datos que se han generado desde la academia por investigadoras feministas preocupadas por dar respuestas a la problemática en el espacio universitario.

Hasta el momento, las investigaciones sobre violencia en las universidades mexicanas se concentran en obtener información cuantitativa, datos numéricos complementados con exploraciones cualitativas que reflejan las opiniones de las personas que recorren y viven los campus universitarios; las entrevistas, individuales o en grupo focal, han sido una de las técnicas privilegiadas en los estudios de campo³. Desafortunadamente, en México son pocas las universidades que tienen datos estadísticos representativos, a nivel local se han realizado estudios en universidades de Aguascalientes, Guanajuato,

Michoacán, Sinaloa, el Distrito Federal, Jalisco, entre otros estados; me centro, muy brevemente, en un estudio realizado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, primero porque fue un estudio representativo de todas las instancias de la universidad, y segundo porque la UNAM es la universidad más importante y de mayor población estudiantil de México.

De acuerdo con lo señalado por las autoras del libro *Intrusas en la Universidad*, en este texto: «se incluyen los resultados de una investigación de largo plazo cuyo propósito es identificar la manera en que las relaciones de género se hacen presentes en el espacio educativo» (Buquet et al., 2013: 11). El estudio describe un prisma de las distintas violencias de género sobre todo las dirigidas contra mujeres de tres poblaciones: las estudiantes, las mujeres que se desempeñan laboralmente en trabajos administrativos, y las académicas. Destaco algunos de los hallazgos obtenidos:

Sobre la población académica, el estudio mostró las diferentes formas de segregación de las académicas (en nombramientos, categorías y niveles), esto está relacionado con el llamado «techo de cristal» o los límites en el acceso a puestos de poder y prestigio que las mujeres tienen por cuestiones de género; las académicas están subrepresentadas en los puestos de poder y toma de decisiones en la universidad, las colegas invierten mucho más tiempo que los hombres para el avance en sus carreras, y la discriminación y violencia de género toma especial relevancia para impedir que logren los ascensos que se proponen.

Sobre la población estudiantil, el estudio está centrado en quienes cursan el grado de licenciatura, apunta la manera diferenciada por género y áreas del conocimiento, así como los asuntos relativos al rendimiento académico entre mujeres y hombres. Los datos arrojados por la encuesta (Buquet, et al., 2013: 11) distinguen algunas dinámicas en que el sexismo se hace presente en la UNAM, por ejemplo, las alumnas refieren que el 38,4% de las profesoras y el 46,8% de los profesores conceden mayor seriedad a las respuestas y opiniones de los alumnos varones.

Al respecto, Mingo y Moreno (2015) sostienen que los actos de violencia por motivos de género en el espacio universitario se

reproducen por (y con) el consentimiento silencioso de los integrantes de la organización social en la cual ocurren, pero sobre todo debido a la multiplicidad de factores que obstaculizan la denuncia y el castigo de quienes perpetran dichos actos tales como el sexismo y el hostigamiento sexual. El espectro va desde frases como: «Ella logró este estímulo porque se acostó con alguien», a la presencia de carteles, calendarios, pantallas de computadoras y otras imágenes con contenido sexual denigrante para las mujeres en la universidad, los piropos no deseados, miradas morbosas, bromas, comentarios o preguntas incómodas sobre la vida sexual o amorosa, presiones para aceptar invitaciones no deseadas fuera y dentro del espacio universitario, llamadas telefónicas, correos y mensajes de naturaleza sexual indeseados, amenazas y presión verbal para tener relaciones sexuales con el hostigador, entre otros tipos de violencias que también explora la investigación realizada en la UNAM. Por supuesto que la violencia extrema tipo golpe, violaciones sexuales o feminicidios lamentablemente está presente en el campus universitario⁴.

Ante las situaciones anteriores, las acciones tomadas por el alumnado frente al hostigamiento son prácticamente nulas, como apuntan las autoras de *Intrusas en la Universidad*, entre el 80% y el 70% de las y los entrevistados no da importancia al evento.

Por su parte, colegas como Ehrenfeld (2011) y Carrillo (2014) han realizado investigación sobre el tema con las y los alumnos de la UAM; las autoras coinciden en que la violencia de género en el espacio universitario es una forma cotidiana de resolución de conflictos.

Ehrenfeld (2011) indagó en una encuesta que versó sobre aspectos en torno a la salud sexual y salud reproductiva de las y los jóvenes universitarios sobre la violencia y su relación con la construcción de las identidades de género. El instrumento fue aplicado de manera representativa en cuatro de los cinco campus de la Universidad Autónoma Metropolitana durante un periodo que inició a finales del 2009 y se completó en el 2010, el cuestionario se aplicó a 5.800 estudiantes de todos los campus universitarios y en la Unidad Xochimilco lo respondieron 1.854 estudiantes cuyas edades promedio fueron 19,5 años para las mujeres y 20,2 para los hombres; señalo algunos de los hallazgos:

A la pregunta sobre si las y los jóvenes entrevistados consideran que sus entornos son violentos, la respuesta afirmativa más alta denunció actos violentos en la Delegación (59,2% hombres y 71,8% mujeres), seguida por su colonia o barrio (51,9% los hombres y 56% las mujeres), la percepción de las y los jóvenes es que la violencia de género disminuye en los espacios universitarios (15,9% hombres y 16,4% mujeres). Dicho instrumento registró además la percepción sobre violencia de género también en el ámbito familiar (16,7% hombres y 18,6% mujeres). Es significativa la importancia que se le da al espacio universitario como un lugar seguro, sobre todo para las mujeres, quienes detectan mayor violencia en los espacios comunitarios, algunas jóvenes de la UAM-X denunciaron haber vivido eventos de violencia también en el espacio universitario: 16,4%, mientras que los hombres lo hicieron en un porcentaje menor, 9,6%.

Las violencias de pareja, sexual y familiar son destacadas por la autora como «focos rojos», pues son parte de la historia vivida por el estudiantado, la violencia de pareja es común, la denuncian tanto hombres como mujeres y casi por igual (11,0% y 11,1% respectivamente).

Un estudio más reciente de corte cuali-cuantitativo fue realizado por Carrillo (2014) también con población de la Universidad Autónoma Metropolitana en las Unidades de Iztapalapa, Azcapotzalco y Xochimilco, dicho trabajo destaca las distintas formas de violencia vividas y ejercidas no solo por profesores/as sino también por las y los estudiantes hacia sus pares. Para el estudio se aplicaron una serie de entrevistas en profundidad y en grupos focales, además se sistematizaron 1.570 cuestionarios dirigidos a las y los estudiantes universitarios.

La investigación fue amplia y solo me gustaría presentar algunos de los hallazgos que considero fundamentales para la reflexión que aquí nos compete, el documento tuvo como antecedente el proyecto *Estudios comparados sobre género. Educación, trabajo y violencia entre hombres y mujeres*, y su objetivo fue conocer los tipos de violencia que se viven en varias Instituciones de Educación Superior (IES) en México; de entrada llama la atención que, a decir de la autora:

... [el] trabajo fue cuestionado en varias ocasiones porque buscaba las diferentes manifestaciones de violencia dentro de la universidad, aun cuando existen espacios sociales donde es más urgente investigar sobre el tema [de la violencia], tal es el caso de comunidades marginadas, la educación básica y espacios penitenciarios (Carrillo, 2014: 48).

Siempre he pensado que hablar de estos temas en nuestro ambiente laboral es como hablar de la violencia doméstica, conyugal o el incesto en las familias, la mayoría de los miembros saben de su existencia e incluso conocen quién o quiénes son las personas que ejercen violencia pero nadie denuncia los hechos; seguramente, como bien prueban Mingo y Moreno (2015) en el artículo citado, el silencio estaría ligado a las nociones de «ignorancia cultivada» o al «derecho a no saber».

Volviendo a los resultados de la investigación de Carrillo, la autora recoge diversas voces que nos muestran la complejidad de la problemática desde aquellas relacionadas con problemas estructurales de los actuales procesos de producción capitalista ligados a lograr la mayor productividad laboral de las y los profesores, como lo muestra el siguiente testimonio: «Esta universidad es violenta porque está inmersa en un ambiente violento y porque los estímulos generan violencia, y la violencia genera violencia» (Carrillo, 2014: 50), hasta las voces de las y los estudiantes que, de manera reiterada, denunciaban las situaciones de abuso de poder y despotismo de algunos profesores y que no se atreven a denunciar por miedo e inseguridad.

Estadísticamente, la autora muestra comparativamente los porcentajes de las víctimas de violencia por Unidad: Iztapalapa 68,9%, Xochimilco 67,8% y Azcapotzalco 64,5%; la violencia psicológica es la más frecuente, la han experimentado el 45,6% de los hombres y el 54,4% de las mujeres; los «chismes» son un tipo de violencia que la autora denuncia a través de los testimonios de sus informantes, los gritos, la violencia psicológica, el abuso de autoridad y la violencia sexual constituyen indicadores de la imbricación de varios tipos y modalidades de violencia en el espacio universitario; son las mujeres quienes con mayor frecuencia viven esta última, aunque también son quienes mayormente provocan los «chismes»; el abuso de poder

de algunos profesores no tiene límites como lo muestra el siguiente testimonio que recoge Carrillo en su investigación:

... la experiencia de estudiantes que participaron en un grupo focal en la unidad Xochimilco, donde la mayoría había sido víctima de agresiones de un profesor de psicología, que decía en clase: «A ver putita, tú cuánto me ofreces por un diez», «Tú eres joto, tú no opines», «a ver mamacita, ¿cuál es la diferencia entre tu mamá y una puta? Que tu mamá no cobra». Al recordar las expresiones con el profesor, los alumnos manifestaban su coraje, pero admitieron que ninguno de ellos se atrevió a reportarlo porque tenía fama de que reprobaba a los alumnos (Carrillo, 2014: 52).

De los muchos testimonios enunciados por las y los estudiantes y que Carrillo cita en su texto, elegimos el anterior como representante de lo que pasa en la institución académica en la que actualmente estamos desarrollando el Programa de intervención al cual haré referencia más adelante.

Destaco algunas de las propuestas que las y los estudiantes le hacen a la autora: creación de espacios de discusión de la problemática de la violencia en la universidad, «aumentar las medidas de seguridad: cámaras, mayor vigilancia, control en los accesos» (Carrillo, 2014: 54). Esto último me parece que habría que discutirlo con mayor profundidad pues la línea entre «aumentar las medidas de seguridad» y el control y represión de la población universitaria suele ser muy delgada; otra propuesta de las y los jóvenes estudiantes es «realizar cambios en la estructura familiar y en las formas de educación», tarea complicada pero no imposible.

Como bien señalé al principio de este apartado, poco a poco las investigaciones sobre violencia y violencia por motivos de género en las universidades mexicanas han ido creciendo en número y por líneas de especialización temática. Una lectura preliminar de los documentos consultados me permite identificar al menos dos cuestiones de los análisis cualitativos: primera, debido a las distintas metodologías utilizadas en las investigaciones, los resultados arrojados por estas difícilmente son comparables entre sí, por lo que solo se cuenta con un panorama general sobre la magnitud de la problemática.

ca en México, y segunda, en la aplicación de instrumentos cuantitativos siempre se corre el riesgo de que algunas poblaciones queden excluidas y por lo tanto sean más difíciles de ser visualizadas, por ejemplo la población indígena (en México oficialmente se reconocen 64 pueblos originarios), la población afro y las personas que pertenecen al colectivo LGBTTTQI.

Pese a lo anterior, no queda duda de que muchos de los estudios han sido un detonante para la generación de políticas universitarias tendientes no solo a visibilizar la problemática sino a promover legislaciones que sancionen a las personas involucradas en este tipo de ilícitos. Es en este sentido que uno de los recursos con los que cuentan las personas en situación de violencia en las universidades es recurrir a las leyes que, sobre violencia de género, se han promulgado en el ámbito nacional y con base en los acuerdos y tratados internacionales que México ha signado y ratificado. En el siguiente apartado presento algunas normas legales en esta materia en México.

De la legislación nacional relacionada con la violencia de género en las universidades públicas al real acceso a la justicia

Aquí ofrezco un breve esbozo del actual marco legal que existe en México en la materia, para así reconocer las obligaciones a las que deberían estar sujetas las universidades como instituciones públicas cuyo cometido es garantizar los Derechos Humanos de las mujeres y su responsabilidad legal de impulsar programas de atención a la violencia por razones de género.

En materia jurídica, México cuenta con la *Ley General de Acceso de las mujeres a una vida libre de violencia* en donde se define la violencia contra las mujeres como: «Cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público»⁵.

En el nivel local, la *Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal* señala que la Violencia Docen-

Es aquella que puede ocurrir cuando se daña la autoestima de las alumnas o maestras con actos de discriminación por su sexo, edad, condición social, académica, limitaciones y/o características físicas, que les infligen maestras o maestros⁶.

Y la Violencia Institucional como:

... los actos u omisiones de las personas con calidad de servidor público que discriminen o tengan como fin dilatar, obstaculizar o impedir el goce y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres así como su acceso al disfrute de políticas públicas destinadas a prevenir, atender, investigar, sancionar y erradicar los diferentes tipos de violencia⁷.

De acuerdo con estos mecanismos legales, las instituciones gubernamentales se encuentran obligadas a actuar con la debida diligencia para evitar que se inflija violencia contra las mujeres en sus instalaciones⁸.

Por otra parte, en el nivel judicial, el Código Penal Federal⁹ define el Hostigamiento Sexual como conductas reiteradas de fines lascivos que pretendan asediar a las personas de cualquier sexo, valiéndose de su posición jerárquica derivada de sus relaciones laborales, docentes, domésticas o cualquiera otra que implique subordinación; sin embargo, en la práctica jurídica, es muy difícil probar que se causó un daño a la víctima del delito.

A pesar de las lagunas que puedan existir en la legislación mexicana, valiéndose de esta y los Tratados y Convenios Internacionales, algunas universidades están promoviendo desde hace más de una década su propia reglamentación interna, el avance en su implementación depende de las condiciones y de la «voluntad política» de las autoridades de cada institución; en algunos casos, las universidades y otras IES han promovido tan solo acuerdos que pasan por los Consejos Universitarios que se «comprometen» en la ejecución de un protocolo de atención, en otros el protocolo ya está aprobado aunque no queda debidamente claro quién y cómo se atenderá la violencia e incluso qué tipo de violencia se atenderá, y en los menos (un caso) existe un reglamento derivado del protocolo; lo anterior no

es ocioso de pensar pues tiene relación con la obligatoriedad y compromiso que a nivel institucional se establezca.

Haciendo un balance de la reglamentación sobre el tema, considero que la mayoría de las legislaciones en las universidades son confusas incluso en la definición del ámbito de acción que abarcarían y esto podría tener relación con la falta de claridad en la definición de los tipos de violencia que atenderá: si es de género, en el noviazgo, sexual, hostigamiento sexual, acoso sexual y laboral y/o *bullying*.

Un elemento que considero fundamental y que no aparece en los protocolos son los mecanismos de vinculación con otras instancias fuera de la universidad pero que están relacionadas con la institución o aquellas a quienes, en caso de ser necesario, canalizar los casos (judiciales como Ministerios Públicos o instancias legales de atención a la violencia de género de jóvenes y/o mujeres en el sector salud y organizaciones civiles).

Marco teórico-metodológico del cual partimos para analizar el problema de la violencia de género en las universidades mexicanas

El feminismo, el método de la complejidad y el modelo ecológico aplicados al análisis de la violencia de género y a la intervención a la violencia en los espacios académicos me han servido para el análisis de la problemática (he desarrollado el tema en otros documentos de 2009, 2011 y 2014) y para, conjuntamente con un grupo de colegas de la universidad, implementar acciones para comprender y encarar el problema.

La violencia relacionada con el género en las universidades y otras Instituciones de Educación Superior es un problema complejo y algunos elementos para dimensionar esta complejidad son:

- En situaciones de violencia y violencia por motivos de género, una predicción no puede estar basada en nuestro conocimiento de una sola rama de la ciencia, la mirada interdisciplinaria nos permite acercarnos a su comprensión desde una visión no reduccionista y lineal, por el contrario, este tipo de malestar social, como problema complejo tiene múltiples aristas y para

su comprensión se requiere la conjunción de elementos en varios niveles analíticos.

- El estudio y análisis de la violencia de género exige visiones inter, trans y multidisciplinarias, la integración de diferentes enfoques, con una base conceptual compartida sobre una problemática en particular, marco conceptual y metodológico común, como veremos más adelante; la tendencia de la capacitación al personal que laboramos en la universidad está destinada a tener un marco teórico-metodológico común en torno a la violencia y el género bajo estas visiones.
- Para analizar la violencia de género es importante tener conciencia de la permanente acción (intervención política), puesto que se trata de problemáticas globales donde los factores sociales tienen un rol fundamental, por lo anterior, el diálogo entre la teoría y la acción política ha sido un ítem fundamental en nuestro trabajo de reflexión e intervención.
- Ha sido importante entender, durante este proceso de reflexión con el equipo de la UAM-X, que tanto en nuestro actuar político académico como en las investigaciones que desarrollamos sobre violencia de género, no hay «observables puros», los registros corresponden a las necesidades y esquemas interpretativos del observador/a, no hay observadores/as «neutros», esto es, todas y todos estamos implicados de alguna manera en la problemática.
- En el análisis de la violencia de género no solo es necesario explicar los procesos que tienen lugar dentro del sistema sino también la resultante de sus interrelaciones. Esto es, este momento de tensión entre las diversas propuestas explicativas para comprender la violencia de género (biologistas, constructivistas, psicólogos, funcionalistas).

En síntesis, la violencia contra las mujeres y de género es un problema complejo pues presenta múltiples aristas que solo pueden ser analizadas desde visiones trans, multi e interdisciplinarias, es decir en el cruce de diálogos entre distintas ciencias que analizan un mismo fenómeno.

El breve esbozo de marco teórico que presenté en las líneas anteriores está relacionado con el modelo de intervención que estamos proponiendo y que hemos desarrollado en la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Como lo veremos en el último apartado de este documento, poseer un marco teórico-metodológico común entre las personas inmersas en el proceso es fundamental, pues está relacionado con abrir espacios éticos de atención, desde una visión crítica que comprenda distintas dimensiones de acción, por ello, la propuesta de trabajar operativamente desde el modelo ecológico ha sido también fundamental.

El modelo ecológico propuesto por Bronfenbrenner (1987) para ayudar a comprender la naturaleza polifacética de la violencia explora la relación entre los factores individuales y contextuales y considera la violencia como el producto de diversos niveles de influencia sobre el comportamiento. El modelo, retomado por Heise en el análisis de la violencia de género (1998), señala en el nivel individual (microsistema), el estudio de los factores biológicos y de historia personal que influyen el comportamiento de las personas y que pueden aumentar su riesgo de ser victimizadas o la posibilidad de llegar a ejercer violencia o ser perpetradores/as de actos en contra de otra persona. El nivel relacional (microsistema) examina las relaciones cercanas (familia, amigos, pares, relaciones íntimas) y cómo estas relaciones e historias de las relaciones impactan sobre el riesgo de que una persona sea victimizada o de elegir como compañero erótico-afectivo a una persona violenta.

El ámbito organizacional (exosistema) examina las organizaciones e instituciones en las cuales la persona vive y se desarrolla (iglesia, escuela, trabajo, entre otras), las políticas de estas organizaciones formales y los contratos sociales que son diseñados para tal efecto, en este mismo nivel, el ámbito comunitario explora el contexto en el cual las relaciones sociales ocurren (barrios, colonias, pueblos, etcétera). Este nivel examina aspectos tales como densidad de población, niveles de empleo, niveles de pobreza o marginación que puedan impactar en el riesgo que tiene una persona de ser victimizada o convertirse en perpetrador de violencia. En este ámbito, las leyes y políticas públicas son también incluidas en el foco de esfuerzos educativos.

Finalmente, el ámbito sociocultural (macrosistema) examina los temas que crean el clima en el cual la violencia de género es promovida o inhibida. Esto incluye las dinámicas del sexismo (identidades de género), racismo, clasismo y otras normas y prácticas socioculturales que crean un ambiente social en el cual las mujeres (sobre todo las jóvenes y niñas) son vistas como personas susceptibles de ser victimizadas y los hombres de ser posibles agresores. Si interrelacionamos los diferentes niveles de análisis anteriormente citados podemos acercarnos a la violencia de género como *fenómeno complejo*. Por supuesto que siguiendo el esquema de la complejidad, el modelo ecológico se deconstruye ligeramente para dejar de representarse como círculos concéntricos que se continúan de manera ordenada, dando paso a la interconexión de situaciones que en la realidad representan formas complejas y caóticas, de allí que esta teoría nos ayude a estimular la reflexión para la acción.

El modelo ecológico ha sido una excelente herramienta en el diseño e implementación del programa de intervención ya que cada categoría del modelo representa un grado de riesgo y también puede concebirse como un punto clave para la atención: adoptar medidas para modificar los comportamientos de riesgo individual mediante la orientación psicológica al alumnado que lo solicite, influir en las relaciones personales entre el alumnado, generar ambientes de cuidado entre las personas que integramos la UAM-X, cautela en los espacios públicos, trabajar para mejorar las desigualdades de género, actitudes y prácticas culturales perjudiciales, disminuir factores culturales, sociales y económicos que contribuyen a la violencia de género son metas que nos proponemos para lograr una intervención exitosa.

De la demanda estudiantil a la necesidad colectiva: «El Programa Institucional cuerpos que importan en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco»

En el siguiente apartado y para concluir este documento, les presento brevemente algunos aspectos de la conformación del «Programa Institucional cuerpos que importan en la Universidad Autónoma Me-

tropolitana, Unidad Xochimilco», nuestras actividades y los retos a los que actualmente nos enfrentamos como grupo de trabajo.

Sin duda, fue el feminicidio que describo al inicio de este texto el que nos obligó a tomar cartas en el asunto, así nace este Programa que tuvo su origen en el año 2011 y está conformado por un equipo de personas que laboramos en las tres Divisiones Académicas (Ciencias Sociales, Ciencias Biológicas y Ciencias y Artes para el Diseño) y algunas otras instancias prestadoras de servicios que conforman la Unidad Xochimilco. Las personas que integramos el equipo de trabajo laboramos tanto en el ámbito académico como en el administrativo.

El equipo que se plantea la problemática de manera *compleja* en términos de los puntos en los que hacía énfasis en el apartado anterior tiene como base la interdisciplina, pretende no solo hacer investigación académica sino tener una incidencia política de manera constante, reconocemos que todas y todos estamos inmersos en la problemática de la violencia universitaria en sus distintas modalidades, que la interpretación que tenemos de ella está marcada por la vivencia y subjetividad de la persona y estamos conscientes que los procesos de intervención tienden a bifurcarse más allá de las aulas e incluso de las paredes del espacio universitario.

Reconocemos pues, que a pesar de lo estipulado en la legislación mexicana, existen pocos espacios que atiendan la problemática de la violencia de género en las Instituciones de Educación Superior y que la UAM-X no es una excepción, por lo anterior consideramos importante contar con un espacio para la intervención y desde allí promover en la comunidad universitaria acciones tendientes a fortalecer la trasverzalización de la perspectiva de género en distintos ámbitos, así como reforzar una cultura contra la violencia, el acoso y el hostigamiento sexual.

Actualmente, el programa tiene varios objetivos que pretenden incidir en cada uno de los niveles del sistema reconocidos desde el modelo ecológico que presenté en el punto anterior (micro, macro y exosistema).

El objetivo general del Programa es contribuir a que la UAM Xochimilco se coloque a la vanguardia entre las Instituciones de Educación Superior en la desarticulación de la violencia de género,

especialmente el acoso y el hostigamiento sexual, teniendo así un ambiente saludable que promueva la equidad entre los géneros; el objetivo estratégico del Programa es establecer un espacio para la intervención ética a la problemática universitaria en los temas de género y violencia, difundir, capacitar y sensibilizar a la población universitaria sobre estos.

Volviendo a la necesidad de pensar y actuar desde la complejidad y el feminismo, e intervenir a partir del modelo ecológico, hemos diseñado los objetivos particulares y las metas del Programa en varios niveles:

En el nivel del microsistema nos hemos propuesto como objetivo promover espacios de discusión en torno al género y las violencias con el fin de reflexionar desde la deconstrucción de nuestra propia subjetividad; este objetivo tiene como meta contar con personal capacitado (población universitaria) en la intervención y orientación en los casos de violencia de género que se presenten en la universidad. Para lograr lo anterior hemos diseñado el «Seminario sobre género y reflexiones éticas en torno a la violencia en el ámbito universitario», que es teórico-práctico y está dirigido a todo el personal universitario que interaccione directamente en la prestación de servicios y que se interese en la reflexión de las intersecciones entre las desigualdades de género, preferencia sexual, edad, condición económica y etnicidad con énfasis en el análisis de la violencia de género; actualmente somos un promedio de 30 personas las que cursaron el proceso de capacitación, dejo aquí un testimonio sobre la evaluación de la capacitación:

Aprendí muchas cosas, me surgieron también varias dudas, pero creo que lo más importante es que este seminario abre muchas brechas para el trabajo que se está haciendo en cuestión de la violencia de género en la UAM-X.

En el nivel del Exosistema estamos difundiendo información que permita sensibilizar y reconocer los distintos tipos de violencias entre las y los integrantes de la comunidad universitaria, nuestra meta es informar a las y los estudiantes, trabajadores y académicos sobre las consecuencias de la violencia de género, el hostigamiento y acoso sexual a partir de diversas estrategias de difusión.

Para lograr lo anterior, durante cuatro trimestres se instalaron en series de seis jueves espacios de diálogo y prevención de situaciones de violencia en los cuales participan las instancias propias de la UAM-X así como instituciones clave en el manejo de situaciones de interés juvenil.

A partir de la definición de las temáticas como relaciones de pareja, VIH, diversidad sexual, adicciones, masculinidades, derechos sexuales, discriminación, protección civil y violencia de género, entre otras, se invita a instituciones especializadas a participar en la instalación de módulos informativos, conferencias, mesas de conversación, talleres, aproximaciones lúdicas, exposiciones, espectáculos, performances y otras. Una actividad que gusta mucho al alumnado son los murales colectivos que se han convertido en espacios de expresión en los cuales la comunidad universitaria manifiesta su perspectiva de los hechos violentos que se viven cotidianamente, tanto fuera, como dentro del espacio universitario; a las actividades mencionadas asisten aproximadamente 500 personas por jueves de trabajo, lo cual se traduce en unas 3.000 personas atendidas por ciclo trimestral.

Como parte de la prevención primaria, una actividad que ha sido de especial relevancia son los «Foros contra el acoso», que se organizan para las y los alumnos que ingresan a la universidad (más de 1.500) en una jornada que dura todo el día y en la que se analiza y discuten temas relacionados con la violencia de género, durante el noviazgo, violencia laboral contra las mujeres, el acoso y el hostigamiento sexual. En las jornadas se proyectan cuatro videos que se han elaborado como material de difusión por parte de una de las integrantes del equipo, los cuales podrán encontrar en la página web¹⁰.

Además de lo anterior, estamos identificando los casos de violencia perpetrados en la institución (actualmente ya tenemos una ficha de registro de estos), a la par que se proporciona orientación a las personas que están en situaciones de violencia de género en la UAM-X. Se cuenta con un espacio donde la población universitaria puede informarse sobre los mecanismos de denuncia y canalización especializada en su caso; son varios los logros, sin embargo estamos conscientes de que este es un programa piloto de orientación que está actualmente en construcción.

Finalmente, en el nivel del Macrosistema seguimos trabajando en la redacción del Protocolo de intervención a la violencia de género en la UAM-X y, con base en las experiencias de otras universidades e Instituciones de Educación Superior, pretendemos que en el Protocolo quede establecida la mejor ruta a seguir para las víctimas y dé seguimiento informado a los casos.

En este sentido, una de las acciones que contemplamos fue la realización de un «Congreso Nacional sobre mecanismos de intervención a la violencia por razones de género en las Universidades e Instituciones de Educación Superior» que se realizó el 25 de noviembre del 2015 y que se replicó el 8 de marzo del 2016.

Miradas hacia el futuro o seguir soñando con un mundo más humano y libre

A manera de conclusión, solo me gustaría enunciar algunas de las acciones a seguir que hemos esbozado las personas que estamos involucradas en el proyecto; hay quien propone que diseñemos un «Laboratorio Vivo de Investigación», esto es repensar el Programa también como un «termómetro» de la realidad social de violencia y los retrocesos en materia de género que se están viviendo en México.

Algunas/os integrantes del grupo de trabajo estamos evaluando también la posibilidad de proponer proyectos de investigación acción y búsqueda de financiamientos para seguir sosteniendo las actividades del Programa, de manera independiente de la voluntad de las autoridades universitarias.

Algunas colegas evalúan la necesidad de realizar investigaciones de corte cuantitativo que involucren el trabajo conjunto con centros de investigación que no pertenecen a la universidad o estudios sobre la «Ruta crítica» de las mujeres afectadas por situaciones de violencia en el espacio universitario, otras/os colegas apuestan por realizar investigación cuantitativa que nos ayude a conocer la prevalencia de casos de violencia y violencia de género que actualmente se perpetúan dentro del campus de la universidad y, a partir de los datos, mostrar la importancia de programas de intervención.

Sabemos que la construcción de alianzas con instituciones y organizaciones no gubernamentales es fundamental para la canalización de los casos; la construcción de redes entre las universidades mexicanas es una tarea que queda pendiente y que se seguirá explorando en los próximos encuentros universitarios de reflexión sobre la violencia por motivos de género en nuestras instituciones.

Notas

¹ Una primera versión de este documento fue presentado como ponencia en *Humanities Institute at Stony Brook* de la *Stony Brook University* de Nueva York y parte de este en el congreso «Genealogías de la Violencia» realizado en la Universidad de Córdoba, en la Argentina, el 28 y 29 de julio del 2015. Agradezco los comentarios que a la primera versión de este documento realizaron Verónica Rodríguez y Chloé Constant.

² El título del Programa de la UAM-X retoma la frase acuñada por Judith Butler, feminista estadounidense, en su libro *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*.

³ Podemos mencionar los textos: Mingo y Moreno (2015), Carrillo (2014), Buquet, *et al.* (2013), González (2013), Gonzáles y Gamboa (2012), Meza y Salinas (2012), Ehrenfeld (2011). Aunque el estudio se centra en las investigaciones realizadas en México, me gustaría mencionar que también en la Universidad Nacional de Córdoba ha habido esfuerzos por conocer la prevalencia y modalidades de la violencia por motivos de género en la universidad, un estudio reciente es el realizado por investigadoras/es de la Escuela de Trabajo Social, coordinado por Soldevila y Domínguez (2014).

⁴ Un caso de feminicidio muy conocido en la UNAM fue el cometido en contra de Alí Cuevas Castrejón, estudiante méxico-panameña de letras clásicas de la Facultad de Filosofía de la universidad quien era poeta y activista del movimiento feminista estudiantil. Luego de su asesinato, algunas compañeras y académicas universitarias conformaron el colectivo «Alí Somos Todas» el cual hasta la fecha se reúne para exigir justicia, además de denunciar la violencia de género en ese recinto universitario.

⁵ http://www.normateca.gob.mx/Archivos/66_D_4112_09-06-2015.pdf [consulta: 18 de febrero del 2016].

⁶ <http://www.aldf.gob.mx/archivo-cc071ca6d1dcf0ab590d0efe316cf0b6.pdf> [consulta: 18 de febrero del 2016].

⁷ <http://www.aldf.gob.mx/archivo-cc071ca6d1dcf0ab590d0efe316cf0b6.pdf> [consulta: 18 de febrero del 2016].

⁸ Agradezco a Verónica Rodríguez Cabrera haberme alertado de que el «espacio institucional» como punto de intersección afecta el cómo se atenderá el problema «adentro» o «fuera» del espacio universitario, y que está relacionado también con las múltiples actividades del estudiantado quienes transitan por diversos espacios: trayecto a la universidad,

conferencias, ferias, trabajos de campo, servicios sociales, instalaciones compartidas como en los sanatorios, entre otros.

⁹ <http://www.ceav.gob.mx/wp-content/uploads/2014/06/C%C3%B3digo-Penal-Federal.pdf> [consulta: 18 de febrero del 2016].

¹⁰ Violencia en el Noviazgo: http://youtu.be/5F_5IEZkg1U

Hostigamiento Escolar: <https://www.youtube.com/watch?v=MYkfVZPrW8s>

Hostigamiento Laboral: <https://www.youtube.com/watch?v=s9BAwxgzUls>

NOTIUAM: <https://www.youtube.com/watch?v=3mkI8LAIwxQ> [consulta: 18 de febrero de 2016].

Bibliografía

Alberti Manzanares, María del Pilar (Coord.) (2012). *Mecanismo de Prevención y Atención de Posibles Casos de Hostigamiento, Acoso Sexual y Discriminación en el Colegio de Postgraduados*. México: Inmujeres-SAGARPA.

Bronfenbrenner, Urie (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Buquet, Ana *et al.* (2013). *Intrusas en la Universidad*. Programa Universitario de Estudios de Género-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Carrillo Meráz, Rosalía (2014). «La violencia de género en la UAM: ¿un problema institucional o social?». *Violencia y Género, El cotidiano*, Año 29: 45-54. México, UAM-A.

Código Penal Federal. [En línea] <http://www.ceav.gob.mx/wp-content/uploads/2014/06/C%C3%B3digo-Penal-Federal.pdf> [Consulta: 18/02/2016].

Ehrenfeld, Nohemí (Coord.) (2011), *Mujeres y acciones. Aspectos de género en escenarios diversos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

El Universal (2014, 12 de junio). «Novio de Xóchitl la había amenazado varias veces». [En línea] <http://www.eluniversaldf.mx/home/novio-de-xochitl-la-habia-amenazado-varias-vecas-amigos.html> [Consulta: enero 2015].

- González, María Arcelia y Gamboa, Flor de María (2012). *Presencia de hombres y mujeres en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- González, Rosa María (Comp.) (2013). *Violencia sexual en Instituciones de Educación Superior*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- NotiRed México (2014, 11 de junio). «Estudiante de la UAM Xochimilco, asesinada por su novio, quien trató de suicidarse». [En línea] <http://www.notired-mexico.com/2014/06/estudiante-de-la-uam-xochimilco.html> [Consulta: enero 2015].
- Protocolo para la atención del hostigamiento, violencia y acoso sexual en la Universidad Tecnológica en el Norte de Guanajuato* (2005).
- Heise, Lori (1998). *Violence against women: An integrated, ecological framework*. EEUU: Violence Against Women.
- Huacuz, María Guadalupe (2009). *¿Violencia de género o violencia falocéntrica? Variaciones sobre un sistema complejo*. México: INAH.
- Huacuz, María Guadalupe (Comp.) (2011). *La bifurcación del caos: reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-ITACA.
- Ley General de Acceso de las mujeres a una vida libre de violencia*. [En línea] http://www.normateca.gob.mx/Archivos/66_D_4112_09-06-2015.pdf [Consulta: 18/02/2016].
- Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal* [En línea] <http://www.aldf.gob.mx/archivo-cc071ca6d1dcf0ab590d0efe316cf0b6.pdf> [Consulta: 18/02/2016].
- Meza Lavariegos, Guadalupe y Salinas Urbina, Addis Abeba (2012). *Mujeres y hombres. Perspectivas sobre las relaciones de género en la Universidad de Guanajuato*. México: Universidad de Guanajuato.
- Mingo, Araceli y Moreno, Hortensia (2015). «El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad». *Perfiles Educativos*, Vol. XXXII, N° 148: 138-155. II-

SUE-UNAM, México.

Padilla Gil, Laura Leticia; Barbosa, Perla y Rojas, María Trinidad (s/f). *Protocolo para la Prevención, Actuación y Erradicación de la Violencia de Género en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Ramos, Lira Luciana; Saucedo, Irma y Funk, Rus (2010). «Promoviendo políticas públicas para la prevención de la violencia sexual en secundarias. Creación de liderazgo de jóvenes y capacitación dirigida al sistema educativo, organizaciones no gubernamentales y sistema de salud, Iztapalapa, Distrito Federal». En Susana Sottoli y César Ortega de la Roquette, *Una mirada hacia la infancia y la adolescencia en México* (pp. 171-180). México: UNICEF.

Reglamento para la prevención, atención y sanción del hostigamiento y acoso sexual en la Universidad Autónoma de Sinaloa (2012). México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Soldevila, Alicia y Domínguez, Alejandra (2014). *Violencia de Género. Una realidad en la Universidad*. Argentina: Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba.

Heteronormatividad y sexismo: su invisibilización en el enfoque dominante de la violencia escolar

Marina Tomasini

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

El campo de estudio de la violencia escolar ha generado múltiples clasificaciones de violencia en las últimas décadas. Así es como se empieza a hablar de «violencia de la escuela», «violencia en la escuela» o «violencia hacia la escuela» (Debarbieux, 1998) para distinguir actores y direccionalidades de los hechos violentos. Del mismo modo, y en la búsqueda por establecer condiciones determinantes, se habla de factores «exógenos» y «endógenos» (Abramovai, 2005) así como se distinguen tipos de violencia, tales como la física (leve o grave), verbal y social (Benbenishty y Astor, 2005). Esta emergencia de nominaciones y tipologías indicaría que ciertos modos de vinculación otrora normalizados y naturalizados adquieren una nueva cualidad al ser pensados como casos de un tipo específico de violencia. En este contexto es que el concepto de *bullying* se instala en los últimos años como forma paradigmática de la violencia en los ámbitos escolares, no solo en ciertos enfoques académicos sino también en el discurso mediático y en la faz legislativa a nivel nacional y provincial.

Junto con una serie de políticas de convivencia tendientes a la democratización de las relaciones en la escuela, en 2013 se sancionan dos leyes: la Ley nacional 26892 «Ley para la promoción de la convivencia y el abordaje de la conflictividad social en las instituciones educativas», que pasa a conocerse como «ley antibullying»¹. En tanto la Legislatura de la Provincia de Córdoba sancionó la Ley 10151 que en su artículo primero señala la incorporación a los diseños curriculares de niveles primarios y secundarios del Sistema Educativo Provincial de la enseñanza de la «problemática relacionada con el acoso y la violencia entre los escolares, práctica conocida como *Bullying*». La ley establece la confección de un cuadernillo específico

sobre el tema y la elaboración de una base de datos sobre los casos de alumnos víctimas de «acoso» u «hostigamiento» que permita confeccionar estadísticas, casuísticas y delinear estrategias de diagnóstico, prevención y disuasión del problema. De modo que la legislación reciente privilegia la categoría de *bullying* para nombrar un conjunto heterogéneo de fenómenos que acontecen entre estudiantes en las escuelas.

Distintos trabajos han caracterizado una pauta de relación implicada en el *bullying*² (traducido a veces como acoso, hostigamiento, prepotencia) e indican formas de maltrato repetidas a lo largo de un tiempo determinado y que por lo general se inscriben en dinámicas de relación marcadas por diferencias de poder entre el «victimario» y la «víctima»³. Es decir que el autor de los actos lesivos, por lo general, es una persona o grupo percibido como más poderoso en términos físicos, sociales o económicos. Se trata de un esquema de dominio-sumisión donde la dominancia de unos y el sometimiento de otros se constituyen en formas de relación de las cuales resulta difícil defenderse. Se subraya la intimidación y victimización que presentarían estas conductas entre escolares, con menor o mayor inclusión de aspectos organizacionales y sociales⁴.

Que algo se transforme en un *problema social* es el resultado de la compleja articulación entre lo que ocurre y la manera en que eso que ocurre es percibido, como señala Míguez (2010). Desde determinadas percepciones de la «violencia entre pares» o de la «violencia escolar» aparecen supuestos acerca de su magnitud, imputaciones de causas, caracterizaciones y señalamiento de actores específicos que la protagonizarían. En particular, en torno al «problema del *bullying*» se activa un proceso de construcción de un conjunto de significados: se da por sentado que hay un aumento exponencial del fenómeno⁵; se *psicologiza la violencia* a partir del trazado de unos perfiles de victimarios, víctimas y testigos; se opera un deslizamiento de la parte por el todo, confundiendo distintos tipos de fenómeno (diversas formas de violencia) como si fueran de la misma índole. Esto es, el *bullying* es una pauta específica que no da cuenta de las múltiples violencias en la escuela.

Dentro del contexto expuesto, el *género* y la *sexualidad* van a adquirir suma relevancia en las definiciones causales y en las caracte-

rizaciones del problema. Se habla de «*bullying* homofóbico» o se considera a las estudiantes, niñas y mujeres jóvenes como grupo con mayor propensión a ser «victimizado». Tal como argumentaré en el siguiente apartado, el tratamiento de ambas categorías resulta problemático por el carácter reductivo que adquieren, toda vez que se las asume como «variables», y por la limitación de su alcance explicativo al plano psicológico o interpersonal.

El género y la sexualidad en el enfoque del bullying

El género aparece, en muchos estudios sobre bullying, como una variable a partir de la cual se comparan y describen comportamientos. Se suele señalar que los varones optan por formas de agresión directa o física mientras que las mujeres presentan comportamientos vinculados a las conductas indirectas de exclusión y de aislamiento social de las víctimas (Harris & Petrie, 2006; Pörhölä & Kinney 2010; Hopkins, Taylor, Bowen & Wood, 2013) o de «maltrato emocional» (Serrano e Iborra, 2005). El género se reduce a una disposición diferencial que explica variaciones entre varones y mujeres en las formas de agredirse, con lo cual se universalizan y naturalizan diferencias de género. Se reproduce así la polaridad sexual u oposición binaria varón/mujer como conjuntos homogéneos (Louro, 1997).

Por otro lado, en una sistematización de estudios e investigaciones realizada por el Observatorio Internacional de Violencia Escolar (OIVE), se indica que el problema afecta a aquellos grupos del alumnado al que se caracteriza como más *vulnerable*, tales como: los alumnos que presentan dificultades de aprendizaje; las chicas, que sufren discriminaciones y abusos con más frecuencia que los chicos en razón de género; los jóvenes que pertenecen a las minorías sexuales:

Estos jóvenes son con mayor frecuencia víctimas de abuso, burlas, ostracismo, acoso e incluso violencia física por cuestión de género. Las consecuencias de esta violencia pueden ser extremadamente negativas tanto en la autoestima como en el plano social (dificultades de integración social y profesional) y

psicológico, llegando las víctimas incluso a desarrollar depresiones crónicas (Blaya, Debarbieux y Molina, 2007: 63).

Estos referentes del OIVE se ocupan de señalar los límites que se encuentran al equiparar violencia con *bullying* (matonismo), por cuanto no se considera la «violencia simbólica o institucional» y porque no considera el sexismo ni la discriminación en los centros y en las políticas educativas. Pese a señalar estas limitaciones del enfoque, en los planteos del Observatorio como los recién citados, no se logra romper totalmente con el lenguaje dual de «víctima-victimario» y se advierte un énfasis excesivo en el proceso de victimización asociado a la idea de «grupos vulnerables». La cristalización del lugar de víctima es problemática por cuanto oculta diversos agenciamientos posibles y porque asume una concepción unidireccional de la dominación. Tal presupuesto invisibiliza solidaridades y antagonismos en las relaciones estudiantiles que pueden provocar arreglos diversos, difícilmente comprensibles desde una noción reductiva de dominio (Louro, 1997).

En cuanto a la calificación de «bullying homofóbico» o de «homofobia en los centros educativos», cabe señalar que es un importante esfuerzo por visibilizar las violencias cotidianas hacia estudiantes que no se ajustan a las expectativas sexo-genéricas dominantes. Blaya y otros (2007: 79) definen la homofobia como «una actitud hostil e intolerante hacia las personas homosexuales por su orientación de género y su diferencia respecto a la norma dominante».

Estas denominaciones se proponen desocultar un problema que de lo contrario quedaría diluido en manifestaciones de acoso, hostigamiento o maltrato en términos genéricos. Aun así, es necesario advertir que de este modo se ancla el análisis en el nivel de las relaciones interpersonales, en un esquema de roles fijos, agresor o victimario-víctima-testigo, sin tematizar las configuraciones sociales, culturales e institucionales de las cuales la homofobia sería un efecto.

En algunos trabajos de masculinidad se suele usar el concepto de homofobia como un sentimiento de odio a las cualidades femeninas en el hombre, «un mecanismo psíquico de defensa; una estrategia para no tener que reconocer una parte inaceptable de sí mis-

mo» (Badinter, 1994: 196). Cuando Warner habla de heteronormatividad pretende ir más allá del discurso humanista psicológico del miedo personal a la homosexualidad como contagio, contenido en el término homofobia. Este término, si se entiende como actitud individual, no se pronuncia acerca de cómo se produce la normalidad (Flores, 2008; Alonso, Herczeg y Zurbriggen, 2009). En cambio desde el concepto de heteronormatividad, la normalidad requiere la construcción de su opuesto: lo extraño. Dicho en otros términos, y siguiendo a Louro (2000a), las identidades que se constituyen en norma, patrón o criterio gozan de una posición no marcada: son representadas como *no problemáticas*. La norma no precisa decirse, es la identidad supuesta y eso la torna prácticamente invisible. Es lo que se diferencia de ella lo que se representa como *identidad marcada*, en tanto inscripción en los sujetos y grupos de dinámicas de desigualdad y jerarquización social.

El bullying en la perspectiva de los actores escolares. Un dispositivo discursivo que marca fronteras de visibilidad e invisibilidad

Bullying es un término que no solo ha tenido pregnancia en los discursos académicos, mediáticos, legislativos y profesionales⁶, sino que ha sido apropiado por distintos actores escolares. En el trabajo de campo realizado en escuelas medias de Córdoba, en los últimos años, no solo he escuchado utilizar este término sino que he registrado definiciones bastante precisas: '*bullying* es maltrato constantemente... constantemente. Psicológico y físico, verbal también y se da de muchos contra uno', aclaraba una estudiante en una conversación para diferenciarlo de otras formas de violencia. Estas definiciones aportan un parámetro para juzgar si un evento determinado puede o no considerarse un caso de *bullying*: 'Las peleas se dan por *bullying*, es que está el grupito que caga a trompadas a todos'; 'les dicen cosas, es como *bullying*, le hacen bromas, le pegan constantemente, todo el día'.

Este categoría va formateando una idea de violencia como comportamientos repetitivos en el tiempo en relaciones estereotipa-

das de dominio y sumisión (o víctima-victimario) y de este modo parece dejar fuera de foco otros hechos de violencia episódica que son difíciles de decir por el registro profundo de humillación y vergüenza; o bien cuando logran ser denunciadas hay abordajes institucionales que terminan naturalizando el episodio o produciendo indiferencias ante ciertas hostilidades cotidianas. Un caso que me preocupa especialmente son situaciones ocasionales donde un varón ‘le toca la cola’ o ‘apoya los genitales’ a alguna estudiante al pasar detrás de ella. Cuando estos hechos llegan a ser conocidos por docentes, preceptores o directivos las sanciones suelen ser acompañadas de discursos que responsabilizan en parte a las estudiantes porque su vestimenta y sus posturas corporales ‘provocan’ a los varones. Se les demanda a las jóvenes que sean cuidadosas en sus maneras de sentarse, de vestirse, de dirigirse a sus compañeros mientras que las actuaciones de los varones quedan impunes.

Algo similar ocurre con la sanción de los cuerpos que no se ajustan a determinados modelos de género: chicos que ‘parecen gay’ o chicas consideradas masculinas son objeto a veces de un señalamiento, una burla, una cargada. A veces se trata de un episodio, que no encaja en la pauta del bullying, donde en un encuentro al pasar, en un baño o un pasillo de la escuela, alguien se encuentra con un mirada de desprecio acompañada de frases como: ‘mirá el trolo ese’, ‘el puto’, ‘la cacho’, ‘ahí está la camionera’, entre otras tantas posibles. En algunos casos tan siquiera son considerados dignos de pertenecer a grupos de pares aunque sea para ser molestados y transitan la escuela con la indiferencia y el vacío grupal. Como ha analizado Baez (2011), el «dulce hostigamiento» se convierte en una violencia privativa que es parte del cotidiano escolar. Con ello se designa un mecanismo donde, en particular los varones, se burlan, hacen comentarios o molestan a otro varón que no encaja en los estándares de masculinidad y con ello el grupo marca «*el desvío*». Tal hostigamiento, que priva a estos estudiantes de determinados privilegios propios de la permanencia, termina siendo «dulce», señala Baez, en la medida que permite una trama de pertenencia.

De modo que el cuerpo que no se ajusta a ciertos parámetros binarios de género es marcado como una *diferencia de menor valor*. Los cuerpos problemáticos en la escuela parecen ser aquellos que no

se ajustan a la norma masculina heterosexual: las chicas que deben «moderar», «tapar» y «vigilar» sus cuerpos para no despertar los impulsos sexuales de sus compañeros y quienes son instados a controlar y vigilar sus expresiones corporales, gestuales, su tono de voz, su *look*, para no parecer ni muy afeminado ni muy masculina. Son formas de control que pretenden asegurar que se cumpla la norma heterosexual y que a la vez la dotan de un cariz de normalidad.

La dificultad para ver estos eventos como parte de las dinámicas de producción de la normalidad, propia de un sistema sexista y heteronormativo, y la ausencia de interpelación a la escuela en su papel al respecto, se vincula centralmente con la psicologización de las relaciones socioculturales. Tal mecanismo ubica como causa de la violencia las características del victimario y de la víctima o las *actitudes* de rechazo, temor, repulsión, cuando estos son producidos por una matriz heterosexista. Recuperando el planteo de Louro (2000a), la identidad que se constituye en norma requiere, para su producción, marcar aquellas identidades que se representan como diferencia en comparación con la identidad hegemónica. La demarcación de fronteras tiene importantes efectos simbólicos, sociales y materiales que se pueden observar en el cotidiano escolar.

De modo que el sexismo y la heteronormatividad quedan invisibilizados en el *mainstream* de la violencia entre pares. No se consideran como constitutivos de las prácticas escolares en cuyo seno se producen actos agresivos en las relaciones interpersonales. Los artefactos lingüísticos⁷, las prácticas cotidianas, los arreglos físicos y la distribución espacial de los individuos inscriben y reafirman continuamente las marcas de las diferencias sexuales y de género (Louro, 2000b). Los mecanismos de control en la socialización escolar apuntan a la normalización de los cuerpos que son evaluados, categorizados, jerarquizados, a partir de parámetros duales para juzgar los comportamientos de varones y mujeres fundamentada en un supuesto «deber ser» de cada sexo. Este sistema de género estereotipado limita, dentro de una amplia gama posible, la sexualidad a la heterosexualidad.

Junto con los importantes avances legislativos de los últimos años en materia de género y de educación sexual, es necesario impactar en prácticas culturales de largo arraigo. La violencia normali-

zada, como lo plantea Bourgois (2009), tiene que ver con la producción social de indiferencias ante ciertas hostilidades y con la invisibilización de múltiples violencias bajo ciertas formas paradigmáticas. Es necesario ampliar la mirada y el foco de las preocupaciones de distintos actores, excesivamente concentrada en el *bullying*, que es una pauta muy específica de violencia entre pares ligada al acoso y la intimidación, hacia todas aquellas situaciones escolares en las cuales, en distintos espacios relacionales, se vivencia restricción, inferiorización, limitación, opresión, humillación, agresión sobre el cuerpo, la identidad o la imagen.

Notas

¹ Hay un proyecto predecesor del año 2012 denominado «Ley sobre acoso e Intimidación Escolar (bullying)».

² Hacia principios de los ochenta del siglo pasado Dan Olweus (1998) utiliza el concepto *mobbing* para caracterizar algunas formas de violencia entre estudiantes en investigaciones escandinavas, destacando el carácter de acoso y amenaza que tienen ciertas conductas entre pares. Luego, en el contexto anglosajón, el enfoque del *bullying* se ha centrado en un esquema de dominio-sumisión.

³ En algunos casos es extrema la esencialización de los roles de victimario y víctima. Así, en una guía para trabajar en escuelas traducida a cuatro idiomas (*Schoolmates. Bullying en las escuelas*, del año 2008) se habla del «niño Bull» y se le atribuyen motivos fijos e invariables para cometer agresiones como la «intención de dañar» y la «falta de compasión que ponga límite a su comportamiento agresivo». En la provincia de Córdoba hay un cuadernillo elaborado por el Ministerio de Educación que se titula «Violencia entre pares. El fenómeno llamado *bullying o acoso escolar*». Allí se describen factores de riesgo y factores protectivos y se diferencian entre individuales e institucionales. Entre los factores de riesgo individuales se menciona: «baja autoestima, falta de empatía en los vínculos, intolerancia, miedo, dificultad para poner en palabras emociones, entre otros» (p. 4).

⁴ Al respecto, en los desarrollos de la española Rosario Ortega (1998, 2002) encontramos un esquema que incluye los siguientes factores: *psicológico* (predisposiciones a ejercer dominio o bien a ser vulnerables a la presión externa), *interpersonal* (considera la moralidad de las redes de relaciones entre pares), *psicosociales y culturales* (tratamiento cultural del odio, la intolerancia, el sectarismo, la prepotencia, el despotismo), *organización escolar* (clima de relaciones entre docentes, directivos, preceptores y de estos con familiares de estudiantes).

⁵ Algunos titulares de periódicos muestran cómo se constituye al bullying en un problema social: «Crece el 'bullying' entre los adolescentes» (*La Voz del Interior*, Córdoba, 10 de noviembre de 2012); «Investigan si un chico de 14 años se suicidó por bullying»

(Clarín, 29 de mayo de 2013); «Brutal caso de bullying contra una adolescente de 14 años» (*Tandil diario*, 13 de septiembre de 2013); «Bullying: ‘Hablan mal de mí’, el drama de los chicos en la escuela» (*Argentina Investiga*, 16 de septiembre de 2013); «En Argentina, uno de cada tres chicos sufrió acoso en clase» (*Clarín*, 13 de septiembre de 2013).

⁶ Para el caso argentino se pueden encontrar publicidades en internet de fundaciones y equipos profesionales que ofrecen, de modo rentado, consultorías y asesorías a escuelas así como capacitación docente para abordar «problemas de bullying». Con lo cual «el problema» adquiere una veta mercantil.

⁷ Esto remite a teorizaciones posestructuralistas y se piensa como una gama amplia y diversificada de textos, tales como un libro, las normativas escolares, una guía curricular, una fotografía, ilustraciones, una intervención oral docente (Louro, 2000b).

Bibliografía

- Abramovai, Miriam (2005). «Violencia en las escuelas: un gran desafío». *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 38: 53-66.
- Alonso, Graciela; Herczeg, Graciela y Zurbriggen, Ruth (2009). «Cuerpos y sexualidades en la escuela. Interpelaciones desde la disidencia». En Alejandro Villa (Comp.), *Sexualidad, relaciones de género y de generación. Perspectivas histórico-culturales en educación* (pp. 213-239). Buenos Aires: Noveduc.
- Badinter, Elisabeth (1994). *XY. La identidad masculina*. Bogotá: Norma.
- Baez, Jesica (2011). «Injusticias de género, tolerancias sobre la diversidad: lo ‘trans’ en la experiencia educativa». *Actas de las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Universidad de Buenos Aires. [En línea] <http://www.academica.org/000-093/244.pdf>
- Benbenishty, Rami & Astor, Ron (2005). *School violence in context. Culture, neighbourhood, family, school and gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Blaya, Catherine; Debarbieux, Eric y Molina, Lucas (2007). «La violencia hacia las mujeres y hacia otras personas percibidas como distintas a la norma dominante: el caso de los centros educativos». *Revista de Educación*, N° 342, enero abril 2007. [En línea] http://www.revistaeducacion.mec.es/re342_04.html

- Bourgeois, Phillippe (2009). «Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas». En J. Lopez García, S. Bastos y M. Camus (Eds.), *Guatemala: Violencias desbordadas* (pp. 29-62). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, España.
- Debarbieux, Éric (Coord.) (1998). «La violence à l'école: approches européennes», Institut National de Recherches Pédagogiques. *Revue Française de Pédagogie*, N° 123, avril-mai-juin.
- Flores, Valeria (2008). «Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero) normalización». *Revista Trabajo Social*, N° 18, 14-21. México.
- Harris, Sandra y Petrie, Garth (2006). *El acoso en la escuela. Los agresores, las víctimas y los espectadores*. Barcelona: Paidós Educador.
- Hopkins, Lisa; Taylor, Laura; Bowen, Erica y Wood, Clare (2013). «A qualitative study investigating adolescents' understanding of aggression, bullying and violence». *Children and Youth Services Review*, 35(4), pp. 685-693. doi: 10.1016/j.childyouth.2013.01.012
- Louro, Guacira (1997). *Género, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Louro, Guacira (2000a). «Corpo, escola e identidade». *Educação & Realidade*, 25(2): 59-76. [En línea] <http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/46833/29119>
- Louro, Guacira (2000b). «Pedagogias da sexualidade». En G. Louro, *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade* (pp. 4-24). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Miguez, Daniel (2010). «Las dinámicas de un pánico moral: hechos y percepciones en la construcción de la violencia escolar». *Revista argentina de Estudios de Juventud*, Vol. 1, N° 2.
- Olweus, Dan (1998). *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*. Madrid: Editorial Morata.
- Ortega, Rosario (1998). «¿Indisciplina o violencia? El problema de los malos tratos entre escolares». *Revista Perspectivas*, UNESCO 28(4), pp. 587-599.

- Ortega, Rosario (2002). «Lo mejor y lo peor de las relaciones de iguales: juego conflicto y violencia». *Revista Interuniversitaria de formación del profesorado*, Nº 44: 93-113. España.
- Pörhölä, Maili y Kinney, Terry (2010). *El acoso. Contexto, consecuencias y control*. España: Aresta.
- Serrano, Ángela e Iborra, Isabel (2005). *Violencia entre compañeros en la escuela*. Informe del Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia. Serie Documentos 9. [En línea] http://www.fapaes.net/pdf/informe_escuela.pdf

b. Violencias contemporáneas

Violencia contemporánea. Ensayos para nominar y visibilizar nuestra condición

Mirta Alejandra Antonelli
Universidad Nacional de Córdoba

«Giorgio Agamben dijo en una entrevista que «el pensamiento es el coraje de la desesperanza», una visión que es especialmente pertinente para nuestro momento histórico, cuando como regla general aun el más pesimista de los diagnósticos termina con una insinuación optimista de alguna versión de la proverbial luz al final del túnel.
Slavoj Zizek (2015)

«Cabe preguntarse –reflexiona Henri Lefebvre en las últimas páginas de *A cidade do capital*, prolongando atisbos de Walter Benjamin– si la destrucción de la naturaleza no es parte integrante de una autodestrucción de la sociedad, volviendo contra ella misma sus fuerzas y su potencia» (...). Se trata de la crisis de un modelo civilizatorio que no solamente es incapaz de transformarse, sino tan siquiera de fingir alternativas de esperanza, de proponer una mínima utopía convocante de las potencialidades humanas, y que se revierte destructivamente sobre las sociedades y la naturaleza».
Alimonda (2006: 13).

A modo de apertura

Agradezco especialmente la invitación a este encuentro y, en particular, a la conversación que augura sobre la(s) violencia(s), significativa lábil y multívoco; irreductible, tanto a un solo horizonte disciplinar, cuanto a un único campo de experiencias sociohistóricas.

Desde la retórica crítica hasta los estudios sobre la economía global, un conjunto significativo de ensayos y estudios están habitados por una misma voluntad: nombrar y visibilizar formas, territorios y modalidades de violencia(s). Y, sobre todo, advertir y hacer

ingresar al orden del discurso y de la mirada, su estatuto y/o los rasgos que le conferirían a esta –nuestra condición contemporánea–, su distintividad en la historia de la destrucción. En este marco, propuse para mi participación un más pretencioso abordaje que el que ahora presento.

En efecto, prometía recorrer ciertos textos de la literatura contemporánea sobre esta problemática, para prestar especial atención, en primer lugar, a dos extremos de (in)visibilización: el *horrorismo*¹ (Cavarero, 2009), que afecta a un *cualquiera*, *inermes*, y las invisibles y nuevas lógicas dislocatorias del capital global, para, en segundo lugar, detenerme en esta última a fin de abordar la *brutalidad* respecto a la mega-minería global, y las distintas *expulsiones* que opera, no solo las devastaciones territoriales. Sin embargo, esta última se impuso como única preocupación. Así, me referiré a la brutalidad de las lógicas de acumulación de esta fase del capitalismo, a la materialidad y transversalidad que despliega, y al estatuto del *ninguno/nadie es inmune* que se constela en sus violencias, con el aporte de Saskia Sassen², pues es precisamente en esta fase –que incluye pero excede las divisorias nominalizadas y caracterizadas como violencia «económica», «política», «cultural», «institucional», etc.–, donde se inscriben las problemáticas extractivas, y los conflictos y disputas centrados en la tierra y el territorio ante la mega-minería transnacional³, régimen discursivo-factual que direcciona nuestras investigaciones.

Algunas huellas de esta decisión

De entre las afectaciones que me indujeron a renunciar a parte de mi promesa solo destacaré tres de ellas, de muy distinto tenor y naturaleza.

La primera es que el eje teórico que nos reúne activó, como espíritus, las huellas de nuestras lecturas, hace 20 años, de *Espectros de Marx*, de Derrida, cuya primera edición es, en efecto, de 1995⁴. Tal vez sea una de las inscripciones más fuertes –una huella singular–, pues pocos textos han logrado, cuando la retórica de la globalización arreciaba, conmover e iluminar, a la vez, sobre el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional; y sobre las pin-

turas negras de este mundo, del mundo que va tan mal, de este tiempo desajustado, *out of joint*. Leíamos entonces⁵, atravesados por la expoliación y las mediaciones que asumió en la Argentina la predación del Estado de los 90, para visibilizar e inteligir su efectualidad en varios procesos, entre ellos los relativos a la performatividad instituyente, a la «fuerza de ley» –otro derrotero derrideano para pensar la violencia, también del lenguaje–, en contexto global de liberalización económica y de desregulación interna, y también de los indultos/amnistías vernáculos, en un funcionamiento que denominamos entonces «golpes de ley», y que adscribimos a la *ventriloquia del Estado* respecto al poder fáctico, destituyente, del capital y del mercado en democracia (Derrida, 1997)⁶. Así, estas huellas sentipensantes, entramadas a nuestras subjetividades políticas, están hoy sobrevolando(nos).

La segunda afectación, tan próxima en ecos, es la brutal implosión de Grecia, la violencia destructora y arrasadora del *endeudamiento como régimen de disciplinamiento*⁷, en este caso, de la Unión Europea, y la categórica lectura de Žizek (2015) sobre ese fatídico *kairós* –¿cómo definirlo, cómo nombrarlo?–, en el que la energía sociopolítica del NO es aplastada, asfixiada por el *plan de austeridad* que guillotina todo un horizonte de la política y la sociedad contemporáneas, diezma subjetividades, biografías y energías colectivas a las que, además –para sepultarlas bajo las ruinas–, desapropia de las palabras de su invención política como fuerza de mundo posible: *Tzyriza* y la Plaza *Syntagma*.

La escritura de Žizek, signada por su condición, a la vez, de protagonista y testigo de lo que él mismo llamara *violencia objetiva* (2004, 2009), publicada primero en francés, y luego traducida *al pie de los acontecimientos*, obtura toda premisa optimista.

En este escenario, adquieren otra encarnadura la *expulsión*, junto a otras categorías propuestas por Sassen que veremos más adelante, en torno a la brutalidad y complejidad del capitalismo contemporáneo, y del cual Grecia ilustra a cabalidad uno de sus efectos.

La tercera razón se entrama en lo íntimo comunitario, como parte del trabajo del duelo ante la muerte de tres compañerxs, intelectuales y militantes sociales, que en apenas un año despoblaron el mundo de las resistencias ante las formas y las fuerzas

bio(tanato)políticas que nos atraviesan y que dan distintividad, precisamente, a los fenómenos de la acumulación que sucintamente desarrollo más adelante.

Evoco aquí a Andrés Carrasco, doctor en Embriología, investigador del CONICET, quien investigó sobre los impactos de los agrotóxicos en embriones, desacreditado y hostigado por agencias vinculadas a Monsanto y por funcionarios lobistas de la transnacional. También evoco a Norma Giarraca, socióloga rural, docente investigadora de la UBA, estrechamente entramada a los movimientos campesinos de América Latina, compenetrada con la defensa de la tierra y los territorios, las cuidadoras de semillas y los mundos rurales; y a Javier Rodríguez Pardo, referente ya desde los 80, entonces en las luchas contra los residuos nucleares, y la pretensión francesa de hacer de la Patagonia argentina su basurero nuclear; referente irremplazable en las luchas ante la minería hidrotóxica transnacional y la ampliación de sus fronteras. Por ellos, quisiera compartir una cita de Derrida, como cierre de estas palabras preliminares:

Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia —no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho—, parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. (...), sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «¿dónde?», «¿dónde mañana?» (*whither?*) (Derrida, 1996: 14).

¿Dónde? ¿Dónde mañana?

Una respuesta respecto de las violencias extractivas la enuncia De Sousa Santos (2013), a quien quiero citar textualmente, porque nos responde con un señalamiento temporal relevante: el desfase constitutivo del *tempus del boom* de los recursos naturales –nominalizado en tanto «consenso de los *commodities*» (Svampa, 2013)–, o las variantes de la *maldición de la abundancia y el maldesarrollo*⁸, en una literatura fecunda de las ciencias sociales latinoamericanas críticas. Dice Boaventura respecto al *neo-extractivismo*⁹, y poniéndole encarnadura a la *acumulación por desposesión*¹⁰:

Las locomotoras de la minería, del petróleo, del gas natural, de la frontera agrícola son cada vez más potentes y todo lo que interfiera en su camino y complique el trayecto tiende a ser aniquilado como obstáculo al desarrollo. Su poder político crece más que su poder económico, la redistribución social de la renta les confiere una legitimidad política que el anterior modelo de desarrollo nunca tuvo, o sólo tuvo en condiciones de dictadura.

Dado su atractivo, estas locomotoras son magníficas para convertir las señales cada vez más perturbadoras de la inmensa deuda ecológica y social que crean en un coste inevitable del «progreso». Por otro lado, privilegian una temporalidad afín a la de los gobiernos (...). El brillo del corto plazo ofusca las sombras del largo plazo (De Sousa Santos, 2013).

Y continúa, prospectando futuros próximos para concebir el *dónde, dónde mañana*:

(...) En estas condiciones, resulta difícil activar principios de precaución o lógicas a largo plazo. ¿Qué sucederá cuando termine el boom de los recursos? ¿Cuando sea evidente que la inversión en «recursos naturales» no fue debidamente compensada por la inversión en «recursos humanos»? ¿Cuando no haya dinero para generosas políticas compensatorias y el empobrecimiento súbito cree un resentimiento difícil de manejar en democracia? ¿Cuando los niveles de enfermedades ambientales sean inaceptables y sobrecarguen los sistemas públicos de

salud hasta volverlos insostenibles? ¿Cuando la contaminación de las aguas, el empobrecimiento de las tierras y la destrucción de los bosques sean irreversibles? ¿Cuando las poblaciones indígenas, quilombolas y ribereñas expulsadas de sus tierras cometan suicidios colectivos o deambulen por las periferias urbanas reclamando un derecho a la ciudad que siempre les será negado? La ideología económica y política dominante considera estas preguntas escenarios distópicos exagerados o irrelevantes, fruto del pensamiento crítico entrenado para pronosticar malos augurios (De Sousa Santos, 2013).

De esta extensa cita, además de la interpelación al presente extractivo y a la actual invisibilización denegatoria de la vulnerabilidad acumulativa, destaco dos dimensiones que desmontan las «locomotoras del desarrollo», tan caras al discurso político, y que conciernen a la brutalidad de la que se ocupa Sassen.

La primera, radica en la tendencia y las lógicas mediante las cuales el territorio deviene meramente *tierra* (soporte material del espacio), y *tierra muerta*, para el caso de minería a gran escala, pero también para el *fracking*, las plantaciones de palma, de soja, contaminación por desechos industriales, etc.; así como la desapropiación de aguas, y el *agua muerta*, caladuras que atraviesan tanto al Norte Global como al Sur Global. La segunda es que, de manera inextricable, le es inherente a ellas la categoría de los *desplazados*, trastocada ya, no solo por variables cuantitativas —el fenómeno masivo, creciente, multiescalar, plurifocal—, sino por variables cualitativas, y que se constelan con la referida categoría de las *expulsiones*. Cito a Sassen en un tramo que, como los interrogantes de Boaventura, sindicó secuestros de vidas y futuros (im)posibles:

En el Sur global, *tanto las diversas causas del desplazamiento como los futuros de los que han sido desplazados* están haciendo cuestionable la clasificación formal de las personas desplazadas por la ONU, porque la mayoría de las personas nunca regresarán a su lugar de origen: su lugar de origen es ahora una zona de guerra, una plantación, una operación minera o una tierra muerta (Sassen, 2015: 27, cursivas nuestras).

Me interesa enfatizar la distancia crítica de De Sousa Santos y especialmente de Leff, entre otros referentes¹¹, contra la «sociología del riesgo» y su *episteme* modernizadora, línea que entiende que hay un hiato no simbolizable entre discursos técnicos *del control de riesgo* enunciados por expertos –los mercados de futuro y quienes toman las decisiones–, y *las narrativas de la angustia –el peligro–*, que se les asigna a los pobladores, comunidades y ciudadanos, quienes son afectados por tales decisiones¹². Los abordajes críticos de la acumulación y de la escala de la economía global, de la mercadotecnia y celeridad de las violencias de los extractivismos, desmontan las ficciones no tópicas de los discursos de la *teoría de la decisión* –sustentada en la *toma de decisiones por sujetos racionales*–, para confrontarla con la *empiria* –devastación, contaminación irreversible, tierras y aguas muertas, etc.– de una inédita escala en la instrumentalización de la naturaleza y su financiarización, de la que hay probada e incontestable casuística, y con argumentaciones plurivaloativas de los actores sociales, tanto en campos de experiencia cuanto en prospecciones de futuro. Resulta imprescindible tributar al campo crítico sobre los discursos y retóricas pro-extractivas –incluyendo la del *cálculo del riesgo*–, para legitimar las construcciones sociales del daño colectivo, ancladas en racionalidades y lógicas no reductibles a la violencia de la acumulación de bienes naturales y la desappropriación de territorios de vida¹³, y abonar políticas otras por fuera de la gobernanza del capital y sus maquetas de ciudadanía (Chignola, 2013: 401-431).

Desteorizar, desfamiliarizar(nos): las formaciones predatorias

Sassen propone des-teorizar categorías en uso, incluso desmontar las narrativas de la economía global, para visibilizar *formaciones predatorias*¹⁴, dominio que libera para conceptualizar, tras operar al ras del suelo, y a nivel de las materialidades y su contundencia: *acaparamiento de tierras, tierra muerta, agua muerta, zonas extremas*; categorías que nominalizan, objetivamente, los referentes de esas materialidades, como también la de *desplazados*. A manera del impersonal «hay enunciado», de Foucault (1997), tienen estas nominaciones la fuerza de los hechos en su materialidad: cuerpos expulsados, espacios y

elementos muertos de la biósfera del planeta. Así, la categoría *formaciones predatorias*, y su cometido de hacer visibles fuerzas subyacentes, de nominar para inteligir los procesos de la economía global, constituyen un aporte para seguir pensando desde genealogías cruzadas, aun cuando la autora invisibilice y anonimice la vasta y consolidada producción latinoamericana. Más allá de esta observación no menor, me interesa especialmente destacar lo que, a la luz de nuestras investigaciones, suma para pensar la condición contemporánea desde violencias multiescalares.

La primera es la explícita visibilización del capitalismo desde una perspectiva histórica –pero no historiográfica–, cuya línea de tiempo ancla en los 80, como umbral de redistribución y tendencias que presentan las características distintivas presentes. Y esta empresa del nombrar y hacer ver, para poder conceptualizar, procura expresamente armar otras narrativas de las tendencias subyacentes.

La segunda cuestión es que construye un problema, un escenario, que es transdisciplinar, y donde la economía, la sociología, la geografía y la historia procuran evidenciar formaciones y lógicas. La nominación *formaciones predatorias* es, a mi juicio, altamente pertinente, entre otras cosas, porque su postulación reduce fenómenos comúnmente considerados como categorías o conceptos inherentes a la globalización, pero a los que la autora considerará como eventos-acontecimientos heurísticos, que indican y nos dicen más allá de su condición de existencia fáctica: por ejemplo, acerca de la existencia de las ya conocidas elites predatorias a nivel nacional, o de la mera existencia del Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), etc. Sassen apunta a ver ingenierías complejas, entramadas –«mezcladas», dice ella–, a saberes expertos y tecnológicos con crédito social, y nuevos objetos, modos e instrumentos de financiarización, tales los que incumben a los mercados de futuro y, especialmente, por su carácter inédito, a la financiarización de la naturaleza.

La tercera es que invita a ensayar otras operaciones a partir de lo heurístico, lo que llama *el suelo –a ras del suelo–*, las no mediaciones transversales¹⁵; para ver tendencias, describir lógicas, reconocer formaciones predatorias y visibilizar la expulsión que producen todas y cada una de dichas formaciones. En breve, la combinación de elementos de cada una de las expulsiones particulares es resultan-

te de una formación predatoria –como la expulsión de Grecia, por el endeudamiento como régimen de disciplinamiento (llamado *plan de rescate*), o las expulsiones de los desplazados, etc.–, para capturar el hecho de la mezcla de acontecimientos locales y significados locales que, sin embargo, van en una misma dirección: la expulsión, «empujar la gente afuera» (Sassen, 2015: 92). Cada lógica está incrustada en un dominio institucional mayor.

Esa es la escala y la empresa epistemológica y empírica para focalizar, sobre todo, la escala planetaria de las expulsiones, y ver en ella la tendencia, fuerza y efectos distintivos de las últimas tres décadas y media.

Interesa, por otro lado, que las *formaciones predatorias* se efectúan en *zonas extremas*, categoría relevante pues, en la línea de tiempo y por los procesos en curso –multilocales–, todo territorio puede devenir *extremo*. Esto importa porque las violencias territorializadas del presente nos inducen a buscar nominaciones para una *empiría* compleja. Podría emplear aquí, a manera de referente ejemplar, el mapa del IIRSA –Iniciativa Interconectada de Infraestructura para la región de Sudamérica¹⁶–, y repetir la pregunta derrideana *¿dónde?, ¿dónde mañana?* pues dicho mapa, concertado en el año 2000, sob reimprime al mapa de los recursos naturales (por tanto, también del agua, la biósfera, pueblos, comunidades), una urdimbre extractiva de hidrovías, mega-represas, puertos, túneles cordilleranos, electrificación, etc., etc., que atraviesa las fronteras de los estados nacionales –el trazado e invención de una América Latina exportadora de naturaleza–, según diseños del capital global y su circulación hacia los países centrales y las casas matrices, con endeudamientos, denominados *financiamiento*.

Pero, a una escala menor, podría recurrir al mapa de Chubut, y reponer el desastre por el cual 4.500 hectáreas de bosques varias veces centenarios comenzaron a incendiarse en febrero de este año, incendios intencionales, sin dotación de recursos de la Nación durante quince días, que terminaron en 45.000 hectáreas de bosques de lengas, alerces, arrayanes, etc., arrasadas, y las lenguas de fuego que destruyeron el hábitat, liberaron el territorio para mega-minería (como con celeridad hicieron ostensible los mapas y cantidad de títulos mineros que se sob reimprimen a ese infierno), y también de

proyectos de *desarrollismo urbano*, sin olvidar que Chubut también exhibe una de las más escandalosas superficies de tierra extranjerizada —y, con ella, la desapropiación del subsuelo, el agua, la biodiversidad, etc.—, fenómeno que Sassen considera distintivo de esta fase del capitalismo, una incrustación ahuecada en/de la territorialidad y soberanía estatal.

Al mover la escala, y aproximar la lente, también podría compartir el mapa de nuestra provincia, la Córdoba de las sequías y tormentas de tierra, de las inundaciones, los incendios intencionales y no intencionales, y anexar —con el ejercicio de imaginar el *dónde, dónde mañana*—, las proyecciones de expandir el modelo sojero, el *desarrollismo urbano* y turístico, además de la pretensión de explotación de uranio en 5.000 hectáreas del Parque Nacional Quebrada El Condorito, que se superimprimen a un 80% de la Reserva Hídrica Provincial de Pampa de Achala, cabecera de cuencas de los ríos que bañan los valles serranos, *fábrica de agua provincial*, y proyectar la intrusión, además de la mega-minería metalífera y la uranífera, de los planes actuales de prospecciones hidro-carburíferas, convencional y no convencional.

Así, las *formaciones predatorias* demandan nombrar la espacialidad que las violencias constelan. Para mega-minería, entre otras, proponíamos la categoría y el narrema en ella implicado, esto es, «*espacios socialmente vaciables*», «*zonas de sacrificio*»¹⁷. Y, respecto al modelo sojero, que desde hace más de veinte años fumiga con agro-tóxicos, sin rotación de cultivos, un campo sin campesinos, la nominación «*laboratorios a cielo abierto*» es, literalmente, una constelación bio(tanato)política que trastorna las conjeturas posibles acerca de *¿dónde?, ¿dónde mañana?* Geógrafos críticos en equipos transdisciplinarios se están ocupando de estas *nuevas configuraciones territoriales, y reconfiguraciones territoriales*.

Visibilizar nuestra condición: ninguno/nadie es inmune

Si en *Espectros...*, las violencias del capital podían ingresar figurativamente al régimen de la representación escatológica —las *pinturas negras del mundo, las plagas, las pestes*—, el discurso de Sassen propone

ver *agujeros de la biósfera* para inscribir las tierras muertas, las aguas muertas, el acaparamiento de tierras, los huecos poblacionales que devienen en cuerpos suspendidos (o encerrados); esto es, para ver/pensar una fragilidad que nos encargamos de convertir en muerte. Los *agujeros en la biósfera* son sitios marcados por expulsión de elementos biosféricos de su espacio vital y, al mismo tiempo, propone concebirlos/verlos como la materialidad superficial de las tendencias subterráneas que están cortando transversalmente el mundo. Propone para ello la categoría de «*espacio multilocal de devastación*», «despliegue global de manchas de tierras y aguas muertas en el tejido de la biósfera» (Sassen, 2015: 171). Esta nominación concierne, tanto al secuestro, expoliación y saqueo que opera el acaparamiento de tierras, cuanto a la disponibilidad de aguas, acceso y usos –por lo que algunas formas de estudio cruzan tierras adquiridas y modelo hidrológico–, cuanto la privatización y extranjerización de la tierra –proceso no imperial, que es el régimen conocido, sino producto de complejidades técnicas y financiarización–, y sus prácticas materiales de adquisición de tierras, e impactos de ciertos tipos de extracción, desde EEUU hasta China. Así, la autora analiza dichas prácticas materiales a propósito de la mega-minería, el *fracking*, la explotación de carbón, los agro-negocios, el petróleo, por las similitudes en la capacidad destructiva, y para dar cuenta especialmente de la escala global de los problemas que se constatan. Desde República Dominicana hasta Perú, desde Rusia hasta EEUU, dice Sassen, «*ninguno/nadie es inmune*», sintagma que condensa, a la vez, el estatuto de dispersión de los efectos, y la naturaleza de la vulnerabilidad acumulativa e irreversible.

De locomotoras y trenes ¿dónde?, ¿dónde mañana?

Refería antes que las formaciones predatorias existen y funcionan en una complejidad de elementos e instrumentos entramados para producir la brutalidad de las expulsiones que las definen. Quisiera señalar algunos elementos de las enmarañadas mediaciones y funcionamientos.

Primero, podríamos decir que «de la fuerza mística de la autoridad», de la que se ocupara Derrida, solo quedan espectros, pues el dispositivo al que nos confronta el capital global, no solo el relativo a la corporación minera, muestra el pasaje del «hacer la ley» (fuerza instituyente autorizada), al mundo de una pragmática de las *quasi normas*, en sí misma elocuente, entre otras cuestiones, de la des-soberanización, los modos de ejercicio de la gobernanza, y de las violencias de las entidades multilaterales de la economía, organismos técnicos que, como sostiene Negri, son sedes de enunciación de las mayores violencias globales contemporáneas.

Así, desde las inversiones extranjeras directas (IED) de los 90 direccionadas al sector minero-metalífero, hasta el mapa del IIRSA al que remití, con endeudamientos «convenidos», corresponden a una pragmática dislocada¹⁸. Esto es especialmente constatable para América Latina, respecto de los marcos normativos y jurídicos de las privatizaciones, la liberalización y desregulación, y los dominios institucionales asociados –tales, para el caso nacional, las modificaciones al código minero, la superficie de tierras autorizadas–, la producción del registro minero nacional, el tratado binacional Argentina-Chile, con préstamos de entidades multilaterales, de «financiamiento», etc.

Por otra parte, y de especial importancia para pensar violencias no tipificadas, las así llamadas «IED» –instrumentos macroeconómicos que inventan, tanto el Estado cuanto el territorio y la institucionalidad, siempre abierta, para la gestión social y territorial del extractivismo–, supusieron la renuncia al principio de la Doctrina Calvo, esto es, a la soberanía jurídica nacional. Ello implicó la subordinación a una entidad internacional de las corporaciones, inventada como institución para la defensa de los inversores, que dicta fallos inapelables, con tribunales *ad hoc*, y que solo actúan en causas de las corporaciones contra los estados (Antonelli, 2012, 2014a). Esta dimensión de desfondamiento jurídico es parte del «bilateralismo», los TLC, y los «convenios de inversión y cooperación». En este marco, ahora hace falta, para la región, estudiar el «consenso de Beijing», la «sociedad estratégica» con China (Slipak, 2014: 102-113). Aun estamos ahí, y mañana también, por la ultra-actividad de las normas del CIADI, que siguen operando por varios años, aun

cuando el Estado se haya retirado, como ocurre con Bolivia, Ecuador y Venezuela; y por las décadas de vigencia establecidas en los convenios firmados. Retórica del *sine diem*, mercados de futuro y mercado de *commodities*.

En este dispositivo performativo, especial infortunio signa a los derechos humanos, como horizonte de comunidad política internacional, toda vez que las violaciones siguen desplegándose de mano de las corporaciones como grupos fácticos, en concurso o no con fuerzas estatales —*las elites predatorias*, de las que habla Sassen—. No obstante los informes de violaciones por parte de las así denominadas *industrias extractivas* (gas, petróleo, minería), reportados ante ONU, al menos desde 2003, los derechos humanos son un «principio voluntario» para las corporaciones, y un motivo de «recomendaciones» para ellas, por parte de entidades multilaterales de financiamiento» (Antonelli, 2012, 2014a, 2014b).

Podríamos preguntarnos, en este escenario, cuál viene siendo desde los 90, el rol de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), referente imaginario de los debates de la teoría de la dependencia en los 60 y 70. Nada más que jirones quedan, al constatar que especialmente el Área de Recursos Naturales e Infraestructura de este organismo ha sido un bunker de puertas giratorias, entre *CEO* de corporaciones, funcionarios públicos de nuestros países que instituyeron las leyes de privatización y beneficios del sector, y luego aterrizaron en la CEPAL, desde la cual han venido promoviendo las «políticas de integración latinoamericana» y «las narrativas del desarrollo» para operadores transnacionales¹⁹.

Solapadamente, y con administración y/o secuestro del acceso a la información, también se entramaron al mapa del IIRSA, que condena a toda la región a la reprimarización y a violentas reconfiguraciones socio-territoriales, con neo-distribuciones de vulnerabilidad, desplazamientos y materias muertas. Esta es la cartografía de la aun vigente violencia dominial, a la que Foucault refería en la emergencia de la biopolítica y la *episteme* de los ingenieros, los agrimensores, constructores de puentes, en el siglo XVIII.

El año 2000 inscribe en dicho mapa la bioprospección y la gestión territorial y social en clave desapropiadora, como horizonte regional, para las que —cinco o diez años después, según cada país—,

serían denominadas «locomotoras de desarrollo» en los gobiernos progresistas y no progresistas de América Latina.

Es también en este marco de las IED que organismos como el Grupo de Acción Financiera –GAFI–, activan su pragmática trastocada para las sanciones de las leyes antiterroristas, en la Argentina, dos en cinco años (2007 y 2011). Como se sabe, aprobadas por mayoría, sendas leyes han sido promovidas por la mencionada entidad, que impone los manuales para hacer leyes, y en ellos se «recomienda», «se observa» a los países, pero sus funcionamientos son prescriptivos/proscriptivos y de penalización, aunque no tenga legalidad ni se trate de un organismo habilitado para dictar leyes ni para penalizar estados (Molina, 2012). A diez años de haber propuesto la ya aludida *ventriloquia del Estado*, y dejando abierto, por cierto, al estudio de las ingenierías institucionales, Sassen afirma que se trata ahora de la *doble lógica de la privatización del Ejecutivo*. Y Zizek, que sigue acompañándonos, refiere cómo, en medio de las presiones a Grecia para imponerle el «plan de rescate», se evidencia que el Eurogrupo no existe legalmente:

... que no hay un tratado que haya convocado a este grupo. Así que lo que tenemos es un grupo inexistente que tiene el mayor poder para determinar la vida de los europeos. No le tiene que rendir cuentas a nadie, dado que legalmente no existe y es confidencial (Informe de Varoufakis, citado por Zizek, 2015).

De las metáforas y su infortunio

La cita de Boaventura con la que inicié la segunda parte de estos desarrollos, entre otras cosas, puso a la mano *las locomotoras*, metáfora figurativa que, especialmente, está en uso en discursos gubernamentales, para engazar los modelos extractivos en narrativas prometedoras del desarrollo sustentable (Antonelli, 2009). Sin embargo, e indubitablemente, en la línea de tiempo desde los 80, con la mirada histórica (no historiográfica) sobre la escala de la brutalidad y la complejidad de las expulsiones, cuando, como lo hace Sassen, se aborda heurísticamente el *a ras del suelo* de las «locomotoras» extrac-

tivas, tal metáfora no deja indemne el tren benjaminiano, el de ese urgido momento de la historia en el que la humanidad tendría que accionar el freno. Las preguntas de De Sousa Santos identifican prospectivamente efectos de las violencias extractivas, y el autor escapa, al visibilizarlas, de toda «proverbial luz al final del túnel». He reservado, entonces, para este cierre y en torno al *dónde, dónde mañana*, el remate del epígrafe de Zizek:

El verdadero coraje no es imaginar una alternativa sino aceptar las consecuencias del hecho de que no hay una alternativa claramente discernible: el sueño de una alternativa es una señal de la cobardía teórica, sus funciones como un fetiche que evita que pensemos hasta el final de nuestro predicamento. En otras palabras, el verdadero coraje es admitir que *la luz al final del túnel es la luz de otro tren que se nos acerca en la dirección opuesta* (2015, cursivas nuestras).

Notas

¹ En un recorrido que transitamos, procuramos construir artefactos de lectura sobre la literatura que tematiza y geo-referencia violencia, desastre y vulnerabilidad social respecto de modelos extractivos globales, para analizar también formas y modalidades apaciguadas de violencias en el dispositivo de la gobernanza y condiciones de producción de violentamientos y violentaciones.

² Referimos a su reciente libro, publicado en español a comienzos de este año (Sassen, 2015).

³ Indagamos este horizonte en el proyecto «Dispositivos hegemónicos y construcción de neomapas de la Argentina actual» (SeCyT-UNC), así como en dos proyectos en red (PICT y PIP) desde hace varios años, tras los cuales caracterizamos a las corporaciones transnacionales como grupos fácticos, fuerzas que atraviesan al Estado, pero no derivan de él su poder. Véase sobre violencia como constelación crítica de este extractivismo, entre otros, Antonelli (2010, 2012, 2014, 2015a y 2015b); Antonelli, Marin, Orellana, Cerutti (2015: 229-328).

⁴ Este libro hendía la dominante retórica de la globalización, el fin de la historia y el proyecto neoliberal de la que Fukuyama encarnaba entonces la más deshonesto –por impudorosa– legitimación del diseño global del capitalismo transnacional (Derrida, 1996).

⁵ En nuestro seminario articulado a investigaciones socio-semióticas, sosteníamos apasionadas lecturas críticas con Silvia Tabachnik, Gabriel Giorgi, Soledad Boero, Daniel Saur, Eva Da Porta, Gabriela Simón. Derrida enlazó nuestras sensibilidades intelectuales

en el escenario de violencia institucional que caracterizara al menemismo como predación del Estado y como intento de cancelar la violencia dictatorial mediante las así denominadas «políticas del perdón», en nombre de la «globalización», la «modernización del Estado», y «los vientos de época» (Antonelli, 2004: 161-186).

⁶ Hemos propuesto estos sintagmas en Antonelli (2004: 161-186).

⁷ Tal vez porque en esa captura ominosa de vidas y secuestros de futuros colectivos e individuales, en el proceso griego nos reverbera el desfondamiento de instituciones y el vampirismo del FMI, que diezmó a la Argentina, especialmente en ese umbral que trastocara el fin de los 90 y el comienzo del nuevo milenio.

⁸ Acosta (2009); Unceta Satrusteguí (2013); Tortosa (2011), entre otros.

⁹ Gudynas (2009, 2015).

¹⁰ La postulación de Harvey (2004, 2007) es que en la acumulación por desposesión hay los mismos siete procesos que en la acumulación originaria de Marx: (1) mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas; (2) conversión de varias formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad exclusivamente privada; (3) supresión de los derechos a los bienes comunes; (4) mercantilización de la fuerza de trabajo y supresión de las alternativas (indígenas) de producción y consumo; (5) procesos coloniales, neocoloniales, e imperiales de apropiación de activos (incluyendo los recursos naturales); (6) monetización de cambio y de impuestos, especialmente a la tierra; (7) trata de esclavos (que, para este autor, hoy en día es principalmente la industria del sexo). En este escenario, se inscriben las «cercas» o cercos (*enclosures*) construidas alrededor de los activos públicos: la mercantilización de la naturaleza, la biopiratería, las formas culturales e, incluso, la privatización del conocimiento. La desposesión tiene en las prácticas de la gobernanza y la gubernamentalidad del Estado una maquinaria de lo que se podría considerar nuevas «cercas» a los bienes comunes.

¹¹ Leff (2006) replica explícitamente a los sociólogos del riesgo. Y argumenta desde la racionalidad científica –la ley de la entropía, la muerte de la materia–, para sindicar precisamente el silencio de cientistas sociales respecto a esta palmaria realidad material, a la vez que se ocupa de hacer presente la racionalidad ambiental que se despliega en diferentes prácticas sociales, y de distintas comunidades y culturas. Sobre el tormento de la materia, y el rebasamiento de los límites de la biósfera por la mercantilización de la naturaleza, véase también Alimonda (2006: 9-15 y 57-86).

¹² Un conjunto de aportes retoma y discute esta posición de la sociología del riesgo. Invito a lxs lectorxs a recorrer convocatorias contextualmente enunciadas por agencias de CyT, con temarios definidos, respecto a investigaciones que contribuyan a la *teoría racional del sujeto*.

¹³ Están en juego en dicha construcción, entre otros elementos nodales, la vulnerabilidad social y el desastre. Es esta una categoría objetiva que designa el evento o hecho que irrumpe, desarregla «el orden de los astros» (Fariña-Lewkowicz, 2002); es decir, desorbita lo normal, lo corriente, las rutinas, etc.; y diferenciamos desastre (una guerra, una inundación, derrame de millones de aguas cianuradas en ríos cordilleranos, etc.), de catástrofe, categoría intersubjetiva que reservamos para señalar la dimensión de las afec-

ciones vividas, sentidas por los sujetos (comunidades, pueblos, grupos, etc.). Los desastres de los modelos extractivos producen una vulnerabilidad, no solo desigual, sino acumulativa.

¹⁴ Aunque no podemos desarrollarlo aquí, nos interesa señalar que, sin cita explícita, tanto en la empresa epistemológica, la mirada propuesta sobre las materialidades, el *a ras del suelo*, reverberan en este libro de Sassen las *formaciones discursivas* de la etapa arqueológica foucaultea.

¹⁵ En otro trabajo discutimos críticamente esta transversalidad, para mostrar la direccionalidad de las IED a nuestra región, y la asimétrica división geopolítica Norte Global/Sur Global.

¹⁶ Integran la iniciativa firmada en 2000 en Brasilia, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela. Desde 2008, es asumida por la UNASUR (Unión de Naciones del Sur).

¹⁷ Svampa, Sola Alvarez, Botaro en Svampa, Antonelli (Comps.) (2009).

¹⁸ Nos ocupamos de este funcionamiento en Antonelli (2015a: 243-270).

¹⁹ He desarrollado estas cuestiones de modo más pormenorizado en Antonelli (2012: 59-84).

Bibliografía

Acosta, Alberto (2009). *La maldición de la abundancia*. Quito: Comité Ecuménico de Proyectos CEP - Abya Yala. [En línea] <http://extractivismo.com/wp-content/uploads/2016/07/AcostaMaldicionAbundancia09.pdf> [Consulta: 03/06/2010]

Alimonda, Héctor (Comp.) (2006). *El tormento de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO. [En línea] <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101002065259/alimonda2.pdf> [Consulta: 20/07/2015]

Antonelli, Mirta A. (2004). «La democracia como efecto de archivo. El dispositivo instituyente de una década. Preludios del fin». En Mirta A. Antonelli (Coord.), *Cartografías de la Argentina de los noventa. Cultura mediática, política y sociedad* (pp. 161-186). Córdoba: Ferreyra Editor.

Antonelli, Mirta A. (2009). «Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la 'minería responsable y sustentable'». En M. Svampa

- y M. Antonelli (Eds.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 51-102). Buenos Aires: Bibles.
- Antonelli, Mirta A. (2010). «Vivir en la corteza. Notas en torno a intersubjetividad y mega-minería como modelo de ocupación territorial». En Centro de Investigación y Formación de los Movimientos Sociales Latinoamericanos, *Resistencias Populares a la Recolonización del Continente* (pp. 107-129). Buenos Aires: Ed. América Libre.
- Antonelli, Mirta A. (2012). «Mega-minería transnacional y espectros de *lo justo*. Tiempos de impunidad y territorios de inmunidad». En Acosta, Antonelli *et al.*, *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina* (pp. 59-84). Buenos Aires: Mardulce Editora.
- Antonelli, Mirta A. (2014a). «Violencias multiescalares del extractivismo mega-minero. Hacia las ruinas del futuro». En G. Endara (Coord.), *Pos-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables* (pp. 205-234). Quito: Friedrich Eber Stiftung-FLACSO Ecuador.
- Antonelli, Mirta A. (2014b). «Megaminería transnacional e invención del mundo cantera». *Nueva Sociedad*, N° 252: 72-86. [En línea] http://nuso.org/media/articulos/downloads/4042_1.pdf
- Antonelli, Mirta A. (2015a). «La Argentina, haciéndose minera. Fragmentos para una genealogía del presente». En Maristella Svampa (Coord.), *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea* (pp. 243-270). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Antonelli, Mirta A. (Comp.) (2015b). *De discursos y cuerpos en torno a la megaminería transnacional. Trabajos y Conversaciones 1*. Córdoba: Tierras del Sur.
- Antonelli, Mirta; Cerutti, Débora; Marin, Marcela; Gomez, Luz (2015). «Constelación de violencias y violentamientos en el contexto de la megaminería en Argentina. Modalidades estratégicas para un modelo de ocupación territorial». En M. Svampa (Coord.), *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y mode-*

- los de desarrollo en la Argentina contemporánea* (pp. 229-328). Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Benjamin, Walter (1972 [2008]). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Cavareto, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Rubí / México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Chignola, Sandro (2013). «A la sombra del Estado. Governance. Gubernamentalidad. Gobierno». En César Altamira (Comp.), *Política y subjetividad en tiempos de governance* (pp. 401-431). Buenos Aires: Waldhuter.
- Derrida, Jacques (1996). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- De Souza Santos, Boaventura (2013). «Undécima carta a las izquierdas, ¿Ecología o extractivismo?». [En línea] <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=178114>
- Fariña, Jorge; Lewkowicz, Ignacio (2002). «Intervención en catástrofes y desastres: ética y complejidad». *IBIS, International Bioethical Information System*, s/n°. [En línea] http://www.saude.sc.gov.br/geral/planos/programas_e_projetos/saude_mental/desastres_origem_natural/IBIS15.pdf
- Foucault, Michel ([1997] 1969). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores de México-España.
- Foucault, Michel ([2006] 2004). *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gudynas, Eduardo (2009). «Diez Tesis Urgentes sobre el Nuevo Extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual». En AAVV, *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Quito-Ecuador: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).

- Gudynas, Eduardo (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba, Bolivia: Centro de Documentación e Información (CEDIB).
- Harvey, David (2004). «El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión». *Socialist Register*. [En línea] <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Harvey, David (2007). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Leff, Enrique (2006). «La ecología política en América Latina. Un campo en construcción». En Héctor Alimonda, *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (pp. 21-39). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. [En línea] <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hali/C1ELeff.pdf>
- Molina, María E. (2012). *La relación Estado/Organismos financieros. La producción transnacional de leyes: el caso de la ley 26.268 en Argentina*. Trabajo Final de Licenciatura en Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional Córdoba.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- Slipak, Ariel (2014). «América Latina y China: ¿cooperación Sur-Sur o «Consenso de Beijing»?». *Nueva Sociedad*, N° 250: 102-113. [En línea] http://www.nuso.org/upload/articulos/4019_1.pdf
- Svampa, Maristella (2013). «Consenso de los *commodities* y lenguajes de valoración en América Latina». *Nueva Sociedad*, N° 244: 30-46. [En línea] <http://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latinal/>
- Svampa, Maristella; Antonelli, Mirta Alejandra (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Tortosa, José María (2011). *Maldesarrollo y Mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Abya Yala, Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo.

- Unceta Satrustegui, Koldo (2013). «Decrecimiento y Buen Vivir ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina». *Revista de Economía Mundial*, 35: 21-45.
- Zizek, Slavoj (2004). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. España: Paidós Ibérica.
- Zizek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, Slavoj (2015, 25 de julio). «El coraje de la desesperanza». *Página 12*, El mundo. [En línea] <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-277849-2015-07-25.html>

Capitalismo, sensibilidad y violencia

María Eugenia Boito
Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

Introducción

En este encuentro indago el íntimo lazo entre capitalismo, sensibilidad y violencia. Para esto abordo algunas consideraciones del pensador venezolano Ludovico Silva (1937-1988) quien ha descripto – durante la década del 70– una resultante en el largo proceso de remodelación de la experiencia social, en sociedades crecientemente mediatizadas y mercantilizadas: la constitución de lo que denomina *Homo Hominis Mercator* como *fe perceptual*.

Homo Hominis Mercator es un *producto* –sociohistórico, provisorio, contingente– pero al mismo tiempo es *producción*; actúa procesualmente sobre la organización de lo deseable/soportable social, mediante la modelización de la naturaleza sensible de la práctica. La consideración de *Homo Hominis Mercator* en términos de *fe perceptual*, puede pensarse como punto ciego *ideológico* que organiza lo que vemos y no vemos, lo que imaginamos y no imaginamos así como los cambios producidos en esa relación, en un sentido que sigue literalmente la concepción del pensador esloveno S. Žizek sobre la ideología (2003: 7). Punto ciego al que debemos referir para dar cuenta del trabajo activo sobre las sensibilidades; es decir, sobre lo que nos afecta, sobre los modos sociales de la afectación y lo que se va tramando en una primera instancia como estados de sentir y a posteriori como sentimientos pensados/pensamientos sentidos.

Por lo dicho, inquirir la *forma* mercancía –resultante y proceso continuo del trabajo ideológico sobre «el sentir de verdad» que actualizan los actores (según el mandato publicitario de una reconocida bebida cola)– hace posible identificar rasgos y dinámicas del

violento proceso cuyo botín de guerra es la naturaleza sensible de la práctica, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

La estrategia expositiva y argumentativa es la siguiente: en primer lugar, parto de la opción por una mirada genealógica para interrogar la violencia. Esta perspectiva retoma el vínculo entre violencia y cuerpo indicada por F. Nietzsche. Luego concreto dos consideraciones sobre el cuerpo: por un lado su apertura al mundo; es decir, en tensión con concepciones positivistas, naturalistas del tipo «esto en un cuerpo y estos son los límites entre el sí mismo y el mundo de los objetos y de los demás cuerpos»; por otro –y en continuidad con lo anterior–, considero al cuerpo como locus privilegiado del trabajo ideológico, siguiendo un modelo de guerrero, belicoso sobre las formas y contenidos de lo que siente.

A posteriori identifico algunas figuras de lo cruel *emergentes* y *procedentes* en ciertos momentos de transformación en las sociedades indicadas, deteniéndome en las anticipaciones de la forma Homo Hominis Mercator. Finalmente, y como ejercicio de exposición y análisis, me detengo en una escena socio mediática contemporánea, que muestra el lugar de la mercancía como *matriz de referencia* de la vida social, o más precisamente, como operante en la captura de los flujos de experiencia social en curso.

Desde esta perspectiva, indagar en la *forma* mercancía hace posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el «sentir» de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

1. Perspectiva genealógica en la interrogación sobre cuerpo/violencia

¿Qué es una genealogía? ¿Qué rasgos la caracterizan, qué modalidades de proceder la identifican? Paul-Laurent Assoun compara la genealogía nietzscheana con lo que denomina la arqueología freudiana; la acción definitoria de la arqueología en tanto proyecto hermenéutico (nominado como ‘psicología de las profundidades’) es cavar; por el contrario «el genealogista cree más bien en la diacronía de la filia-

ción que en la dependencia espacial; si bien cava, no ahonda: su arte es captar la continuidad explorando las superficies» (1984: 252).

En mi reflexión, refiero la violencia como lo *cruel constituyente*¹, señalado hace tiempo por pensadores como A. Schopenhauer y F. Nietzsche en términos de querer o voluntad (y con valoraciones opuestas) y también por el mismo S. Freud: lo cruel como parte de la vida misma, inscripto en lo vivo. Recuerda Camille Dumoulié: «Cruor es la violencia, pero la violencia en nosotros: la sangre de nuestra sangre, la vida-muerte que se agita allí abajo, bajo la piel, en esa carne que no somos y sin embargo fuera de la cual no existimos» (1996: 23)².

Sin embargo esta crueldad constituyente adopta formas –fisiologías y psicologías– heterogéneas en distintos momentos históricos de las sociedades occidentales. En esta dirección afirma M. Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia*: «El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía. ‘Histórica y fisiológicamente’ dice a veces Nietzsche» (2000: 7).

En el mismo texto, Foucault distingue entre procedencia y emergencia en comparación con la idea de búsqueda del «origen», como lo distintivo de la genealogía en su trabajo activo sobre la lectura de las superficies.

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien –como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos– un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio (Foucault, 2000: 5).

De este modo, *procedencia y emergencia* constituyen las marcas de la historia en los cuerpos y de los lugares de enfrentamiento; o más bien la «pura distancia», el pliegue en la superficie configurante

de nuevos tipos humanos, mediante las modificaciones en las formas de la vida como crueldad constituyente.

Lo que busco precisar es la constelación sensible en la que se inscribe y replica la configuración referida como Homo Hominis Mercator, que encuentra en pasiones oscuras (principalmente la envidia, pero también la tristeza y el miedo que en ocasiones devienen en expresiones de bronca e indignación) las instancias nodales de pensamientos/sentimientos/acciones que enmarca, como veremos en la escena objeto de interrogación, al finalizar este escrito.

Por lo dicho, la hipótesis que sostiene estas reflexiones indica que la violencia –expresada en formas específicas y particularizadas de la crueldad– supone un proceso de modelización permanente sobre los estados de sentir y las experiencias sociales; y que a partir de la forma ideológica Homo Hominis Mercator podemos identificar una modalidad cruenta vuelta carne/humus socio-perceptivo/ asociada a la mercancía; la mercancía como *matriz de referencia* de la vida social, o más precisamente, de los flujos de experiencia social en curso. Es decir, *forma mercancía* y *lógica de la equivalencia* como dominancias, en el sentido anticipado por C. Marx –tanto en sus primeros escritos como en *El Capital*–, por W. Benjamin en las tres páginas que conforman ese texto inconcluso denominado «El capitalismo como religión» y finalmente por L. Silva quien guía nuestras consideraciones en estos topos discontinuos sobre los cambios en las fisiologías/psicologías de la crueldad, para el abordaje de la experiencia social más próxima a nuestro presente.

2. Puntos de partida: adentro/afuera del capitalismo y la piel

¿Cómo dar cuenta de la mercancía como *fe perceptual*? ¿Y qué significa proponerla en estos términos y, siguiendo la propuesta de Silva, como la conformación de un tipo de hombre para el cual la lógica de la mercancía es lo que trama su relación con otros hombres? La primera y provocadora impresión es que el mundo de la mercancía no es un «afuera» sino que se ha hecho cuerpo/carne (sensibilidad) y/o cuerpo/hueso (estructura).

Para responder, presento dos afirmaciones que –en articulación– configuran una modalidad de tramar ese «adentro»/«afuera». La primera parece jerarquizar una perspectiva macro-sociológica, estructural; mientras que la segunda parece remitir a lo más singular e íntimo. Sin embargo se trata de una impresión errónea y propongo mostrar la relación con la figura de la Cinta o Banda de Moebius, donde lo que hay es una superficie con una sola cara y un solo borde. Los desplazamientos por esta superficie producen una sensación de continuidad entre lo que aparece como «interior» y «exterior».

La primera afirmación es de S. Zizek quien en *La revolución blanda* de manera directa –pero también en otros escritos– considera que en la contemporaneidad: «El capital es El universal concreto que opera a escala planetaria» (2004: 7). Parto de Zizek, pero son numerosos los investigadores que desde disciplinas como la geografía (Harvey, 2004, 2007), la economía (Marazzi, 2014) remiten no solo a formas antiguas y novedosas en el proceso de acumulación del capital, sino que también refieren a su redefinición en términos de *farmacopornografía* (Preciado, 2008), *capitalismo gore* (Valencia, 2010), entre otras concepciones. Y con diferente intensidad, estas perspectivas señalan que no se trata solo de la creciente mercantilización del mundo social en tanto fenómeno «objetivo», sino que está asociado a modificaciones en la estructura de las necesidades y/o en la naturaleza sensible de las prácticas. En un sentido fuerte, veremos más adelante que Silva anticipaba estas modificaciones.

Pero por otro lado, y retomando la paradoja «adentro/afuera» de la mercancía, voy a partir también de la afirmación de P. Valéry: «Lo más profundo es la piel»³. La cita de Valéry expone la paradoja de la piel como superficie y su relación con *lo profundo*. Adentro y afuera se torsionan y comenzamos a ver cómo las afirmaciones que conforman el punto de partida se vinculan: lo macro opera insistente y recurrentemente en lo micro, en nuestra piel. El órgano más extenso, lo que separa el adentro de mi cuerpo con el mundo es a la vez lo más profundo; el lugar en el que se expresa lo que más íntimamente siento. Es en la piel donde el sí mismo, los otros significativos y el otro social reconocen la expresión material de las vivencias; por ejemplo, me avergüenzo y me sonrojo. Y es también –fundamentalmente durante los últimos años– el lugar donde los actores inscriben las

imágenes que eligen como marcas de identidad (tatuajes, piercing) y aquello sobre lo que actúan hasta llegar a la sangre que los constituye (las prácticas de cutting de nuestra época: tajar la propia piel para encontrarse con ese adentro: lo cruor, presente en la etimología de la crueldad, tal como exponíamos en el apartado anterior).

La articulación de ambos puntos de partida me permite exponer (deslizándome en una banda descriptiva/analítica de Moebius) la emergencia y la procedencia de novedosas fisiologías/psicologías encarnadas de la crueldad, que anteceden y convergen en la forma Homo Hominis Mercator.

3. Encarnaciones de lo cruel y su registro: hacia la violencia de la forma mercancía

Como he abordado en otro lugar⁴, la consideración de *lo cruel* como constitutivo y constituyente del mundo humano es producto de la reflexión moderna. Hasta ese momento —como indica Dumoulié— lo cruel patentizaba un carácter de *exceso* que generaba paradojas en los intentos de volverlo inteligible. Por ejemplo Aristóteles concibe a los actos crueles como manifestaciones *exteriores* a lo humano, en tanto expresiones de estados de enfermedad, locura o bestialidad.

En la Edad Media aparecen nuevos usos asociados al término crueldad en la lengua castellana. El exceso se transforma a partir del clivaje en el campo de sentido religioso. Si la crueldad en sentido estricto (como *crudo*) supone la penetración de la carne por desgarramiento previo de la piel, desde el campo de significación religioso ese movimiento que empuja a ir a ver bajo la piel del otro, de atravesar la envoltura que delimita su integridad, se concretó en un tipo de mirada homóloga con relación a los cuerpos de los herejes y a los cuerpos de los discursos. En sus reflexiones sobre este tópico, Nietzsche indaga el paso de lo que denomina la aristocracia guerrera a la sacerdotal, asociado a emergencia de un tipo humano provisto de modalidades sublimadas de la crueldad, que se hacen fisiología/psicología en la denominada moral del resentimiento. Según la expresión de Dumoulié:

Esa historia del resentimiento y de la culpa, de la que Nietzsche hizo la genealogía, culmina en esa perversión más sutil de la crueldad que fue la invención del pecado. Gestor del sufrimiento, terapeuta perverso de una humanidad enferma, el sacerdote, por la invención de ideales ascéticos, permitió una verdadera ‘sublimación de la crueldad’ (1996: 27).

Más adelante, fundamentalmente la culpa/la deuda trazará nuevos contornos en los cuerpos y en las formas subjetivas, a partir de la emergencia y desarrollo del capitalismo. Los escritos marxistas sobre el proceso de acumulación originaria representan algunos rasgos de este espacio/tiempo de reconfiguración de la estructura de la experiencia. Marx en *El Capital* ([1867] 1994) ironizaba sobre estas representaciones ideológicas que la clase burguesa proponía, en vistas a constituir una narración sobre sus orígenes; así, la fantasía sobre el *doux* comercio durante el mercantilismo (fase de acumulación originaria) aparece manchada de sangre:

Del sistema colonial cristiano dice un hombre, que hace del cristianismo su profesión, W. Howitt: ‘Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas contra todas las religiones y todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentra precedente en ninguna época de la historia universal, ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea’. La historia del régimen colonial holandés –y téngase en cuenta que Holanda era la nación capitalista modelo en el siglo XVIII– *hace desfilar ante nosotros un cuadro insuperable de traiciones, cohechos, asesinatos e infamias (...)* He ahí como se las gasta el *doux commerce* (Marx, 1994: 639. Las cursivas me pertenecen).

Hasta aquí hemos marcado: el mismo *lado* mobesiano por el que circula el *doux/cru commerce* y previamente, la instauración de la deuda / la culpa en el cristianismo, como forma sublimada de crueldad, que va a ser parasitada por el capitalismo, en la interpretación benjaminiana. Para Benjamin: «Hay que ver en el capitalismo una religión» (una especie de fe perceptual, de religión sin ateos); de esta manera se explicita el vínculo que se puede establecer cuando se realiza la «comparación entre las imágenes de los santos de las distin-

tas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes» (Benjamin, 1921, en Foffani y Ennis, 2013: 12). O en la actualidad, en la «estampita» plástica de la tarjeta de crédito o débito, disponible y apropiada de manera trans-clasista.

En su lectura sobre este texto, E. Foffani y J. Ennis buscan profundizar en el vínculo entre cristianismo y capitalismo. Retomando a Hamacher afirman:

Así, el texto de Benjamin deja ver que el capitalismo, presentado en su desarrollo como parásito del Cristianismo, '[...] tiene una estructura propia, que se pudo adherir a la formación religiosa del organismo anfitrión, que era más poderoso que su anfitrión y finalmente que el parásito capitalismo sólo pudo tomar el lugar del Cristianismo, porque este mismo ya se comportaba de manera parasitaria con respecto a la culpa (*Schuld*) por él supuesta. El Cristianismo no se habría metamorfoseado en capitalismo si no lo hubiera sido ya estructuralmente, es decir, si no hubiera sido ya un sistema construido, como el capitalismo, en torno a un déficit, a una carencia, a una falta, a una deuda (*Schuld*)' (Hamacher, en Foffani y Ennis, 2013: 4-5).

El núcleo de la forma culpa/deuda, su recurrencia y repetición en la matriz de sentido social que sostiene al cristianismo y en la nueva forma de pensamiento/sensibilidad vinculada al despliegue del capitalismo, es la pista a la que refieren Foffani y Ennis en su interpretación sobre la reescritura de la forma capitalista, sobre el humus socio-perceptivo de la religión de la compasión.

Hasta aquí, el ejercicio de genealogía realizado permitió identificar tipos corporales y estados anímicos particulares; heterogéneas expresiones somáticas y psicológicas que fue adquiriendo la vida como 'cruor' en sucesivos momentos históricos. Lo crudo que adoptó un nuevo rostro en el ideal ascético del cristianismo, se metamorfosea en nuevas modalidades de *vampirismo* a partir del proceso creciente de utilización del dinero y proliferación de mercancías. De este modo lo cruel se muestra a través de nuevas escenificaciones y protagonistas, permitiendo reconocer en la experiencia contemporá-

nea formas editas e in-éditas, en que van inscribiéndose las violencias de la forma mercancía indicada por Silva, tal como lo exponemos en el próximo apartado.

4. La cruenta forma mercancía como «grado cero» de organización de la percepción

Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena), nace en 1937 y muere en 1988. Su obra se desarrolla durante los 70. Retomamos lo escrito en tres textos: *La plusvalía ideológica* (1970, 1984), *Teoría y práctica de la ideología* (1971) y *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1976, 2009). Solo referimos a los rasgos y las dinámicas centrales mediante las que la mercancía *se hace hueso*. Este vínculo entre «adentro/afuera» es posible porque la producción de Silva se inscribe en el diálogo entre marxismo y psicoanálisis, concretamente por un lado Marx junto a teóricos de la Escuela de Frankfurt (T. Adorno y H. Marcuse fundamentalmente) y los desarrollos del psicoanálisis freudiano, principalmente los producidos en relación a la primera tópica del aparato psíquico (consciente-preconsciente-inconsciente), en vistas a inquirir sobre la operatoria de la ideología.

Para Silva las ideologías refieren a creencias que no constituyen un fenómeno mental sino que portan carácter material, en el sentido trabajado por Ortega y Gasset.

(Las ideologías) No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual sino la acumulación social de *idees reçues* o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante (Silva, 1971: 21).

De este modo, al operar en un plano pre-consciente (a las creencias no se las tiene, se vive en ellas), para el pensador venezolano la interpelación ideológica dispara lo que caracteriza como un stock de comportamientos, a partir de huellas mnémicas visuales y auditivas generadas desde los discursos publicitarios.

Silva constata que fundamentalmente después de la segunda guerra, a partir del desarrollo de la «sociedad del confort», el lugar de actuación de la ideología se ha desplazado del escenario de la producción, del espacio de los medios de transporte «modernos» que garantizaban la circulación de mercancías (trenes, medios de transporte) hacia el espacio/tiempo de la vida cotidiana y la circulación permanente de mensajes de mercancías que hablan de mercancías, a través de los medios de comunicación⁵. De este modo:

... es un «tiempo libre» en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de la producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece como atención concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico (Silva, 1971: 205).

Por lo dicho hasta aquí, para Silva hay una homología entre los procesos que ocurren en el oscuro taller de la producción, estudiados por Marx –centralmente como expropiación de energías corporales– y lo que ocurre en su presente, en los hogares y en diversos escenarios de la vida cotidiana con hombres, mujeres y niños, a partir de nuevas modalidades de fetichización de las mercancías en un espacio/tiempo caracterizado como «terror dulce»: el hombre vive esclavizado a la compra de mercancías que consume vorazmente, en un sistema de creencias materialmente dispuestas que hacen que se sienta feliz gracias a esas mercancías: se trata de «el sentir de verdad», del «destapar felicidad» tapada/taponada/apresada en el consumo (Boito, 2015). Desde su perspectiva, los medios son los que inducen y refuerzan este proceso, y por lo tanto son definidos como «medios de esclavización psíquica» (Silva, 1971: 22).

Para comprender el significado de la Mercancía como fe perceptual, es necesario referir a la noción de Plusvalía Ideológica. Esta noción da cuenta no solo del cambio del lugar social de actuación de la ideología, sino de la materia misma de lo ideológico. El «terror dulce» como resultante de un mundo crecientemente mercantilizado

indica que en lugar de procesos de plus-represión vinculados al desarrollo del capitalismo –según las consideraciones de H. Marcuse en obras tales como *Eros y civilización* (1953) y *El hombre unidimensional* (1964)– de lo que se trata es de organizar el esquema del deseo desde la forma mercancía y –en términos zizekeanos– ordenar/mandar a gozar. En este sentido, la idea de plusvalía ideológica señala la expropiación de energías físicas, psíquicas y la producción de paquetes de experiencia, desde la interpelación como consumidores. Proceso que en un primer sentido requiere y a la vez reproduce la homogeneización de los flujos de la experiencia.

Desde este lugar de lectura, la batalla o el ejercicio de desenmascaramiento ideológico requiere operar sobre la propia sensibilidad, sobre la estructura de las necesidades: es decir, ejercer una violencia contra la propia doxa, contra los estados de sentir que se disparan como stock de comportamientos, a partir de huellas visuales y acústicas que nos atraviesan a diario. En las primeras escenas del filme *Guía perversa de la ideología* Zizek expone una idea similar: el atravesamiento ideológico duele, porque la arena de lucha es el cuerpo y los estados de sentir. Indicando cómo lo ideológico se ha hecho cuerpo/sensibilidad, dice Silva:

Triunfo final de la introyección: la etapa en que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalentes en la mayoría de la gente (Silva, 1971: 203).

Considero que hasta aquí, la figura de la Cinta de Moebius permitió identificar que el mundo de objetos en proliferación está inscripto *en el mismo lado* que la estructura de las necesidades mercantilizadas y el mandato a gozar; pero podemos indicar un lazo aún más oscuro: el cuerpo mismo (propio, del otro) es mercancía. Quiere indicar que el terror de ser mercancía y hablar su lenguaje, ser un sujeto de crédito/fe en el capitalismo como religión y reconocerse en la interpelación como consumidor no fallido, es la forma *doux* que coexiste con la modalidad *cru/croux*: el terror en escenarios de avan-

zada del *capitalismo gore* (como venta de órganos, venta de cuerpos). Desde mi interpretación ambos casos (*doux/cru*) son expresiones de la mercancía como punto ciego que organiza la naturaleza sensible de las prácticas.

Y aquí es una obra de teatro la que puede interpretarse como anticipación: *El mercader de Venecia* ([1600] 1960) de W. Shakespeare. No es casual que la narración se desarrolle en Venecia: alrededor del 1500, era la ciudad más internacional del Renacimiento. En tanto puerta comercial entre Europa /Oriente y entre Europa /África, se había colmado de extranjeros. Aquí –entre extraños– la mediación del dinero encuentra óptimas condiciones para desplegarse. Pero es en este marco donde los protagonistas Sylock y Antonio firman un pagaré que vuelve legal el acto de obtener una libra de carne del cuerpo de Antonio, si este no cumple con la devolución del dinero prestado por Sylock.

3000 ducados = 1libra de carne es una igualdad que invierte y desublima las tendencias que fueron instituyendo las prácticas de intercambio como *doux commerce* y a la forma legal desligada de la sangre. La posición de Sylock es extraña. Como afirmo en otro lugar:

en cierto sentido es una *regresión* a las prácticas que en el antiguo Egipto el acreedor tenía con el deudor, referidas por Nietzsche en *La genealogía*: los golpes –incluso post mortem– sobre el cuerpo del deudor, para recuperar lo in-corporado. Pero en otro sentido su figura es *original y anticipatoria* porque lo que instauro este teatro de lo cruel refiere a los momentos inaugurales del mercantilismo, al desarrollo de las fuerzas de los pactos comerciales que van disponiendo la emergencia del capitalismo (Boito, 2012: 92).

¿Pero qué tiene que ver esta obra con nuestro presente y la mercancía presidiendo las interacciones? Si consideramos a la modelización de la sensibilidad como un proceso cultural, material de largo alcance, podemos identificar la recurrencia de una constelación sensible que encuentra en una pasión oscura como la envidia, la instancia nodal de articulación y organización de pensamientos/sentimientos/acciones que enmarca. Envidia tiene que ver con la que se

ve –in/videre– se trata de un tipo de pasión que se potencia en marcos de acción sostenidos por la necesidad de tener/parecer; es decir, por la dominancia de la mercancía⁶. Sabemos que Sylock envidiaba a Antonio, lo indecible es dónde ubicar en el tiempo su demanda de equivalencia entre ducados/libras de carne. Esa escena horrorosa renacentista se puede vincular con imágenes actuales, en un ejercicio de montaje con estados de sentir contemporáneos, tal como exponemos a continuación:

Córdoba: los vecinos lincharon a un ladrón, que quedó en grave estado⁷

Está muy grave un ladrón de 23 años que intentó asaltar a un adolescente con un arma de juguete en el barrio cordobés de Quebrada de las Rosas. Iba acompañado de otro hombre y cuando los vecinos se percataron de que el revólver era falso lo intentaron linchar.

José Luis Díaz y un compañero atacaron a un adolescente de 16 años que caminaba por el barrio y lo amenazaron con un arma. El muchacho, al darse cuenta de que era de juguete, reaccionó y empezó a forcejear. Inmediatamente se sumaron otros vecinos, hasta formar un grupo de doce.

Cuando llegó la Policía el delincuente estaba en el piso, con las manos atadas e inconsciente. Su compañero había huido y sólo permanecía el joven a quien quiso asaltar. Díaz fue trasladado de inmediato al Hospital de Urgencias.

Llegó ya en estado crítico y permanece en el shock room. Ingresó con un fuerte traumatismo de cráneo y un cuadro de post convulsión. Está en coma inducido y con respiración asistida. Presenta un cuadro de hipoxia cerebral (insuficiencia de oxígeno en la sangre).

Murió el ladrón linchado por vecinos en Córdoba⁸

Después de dos semanas en coma, murió ayer José Luis Díaz, un ladrón que fue presuntamente linchado por un grupo de vecinos en el barrio cordobés de Quebrada de las Rosas después de ser acusado de intentar robar a un joven. La investigación sobre los presuntos autores de la golpiza no avanza (...)

Los padres de Díaz, según confirmaron desde el Hospital de Urgencias, donaron los órganos del joven quien nunca logró salir del cuadro con que entró al establecimiento.

Comentarios:

papillon89 12:04 25/06/2015 Bravos los cordobeses, el otro día un yudoca le quebro los dos brazos a un delincuente y corrio a otros dos, anteriormente otro cordobes con una katana los fileteo como a pescados a tres delincuentes, y ahora esto. Y si les copiamos a los cordobeses???

Maximobrueto 23:41 25/06/2015 Esperemos que también se donen los órganos del cómplice.

super09 17:48 25/06/2015 Buena noticia, pero tienen un voto menos, y como contrapartida se ahorran un choripán

En la actual fase de explotación capitalista de *depredación y rapiña* –según sus términos– Rita Segato nos advierte: «El paradigma de explotación actual supone una variedad enorme de formas de desprotección de la vida humana, y esta modalidad de explotación depende de la disminución de la empatía entre personas que es el principio de la crueldad». La violencia en la estructura de la experiencia contemporánea requiere lo que esta investigadora ha llamado «pedagogía de la crueldad»; pedagogía que encuentra en la violencia mediática el «brazo ideológico de la crueldad» (Segato, 2015).

Desde mi perspectiva, más que la disminución de la capacidad empática entre las personas, de lo que se trata es del aumento de la lógica de la equivalencia hasta la subsunción real de la vida. Uno de los comentarios directamente propone la «donación»/extirpación *en vida* de los órganos del protagonista del hecho. La «pedagogía de la crueldad» se aprende día a día, con ejercicios de terror dulce que obturan su contigüidad con el terror más crudo. Y la consideración de la violencia mediática como el «brazo ideológico de la crueldad» que propone Segato, encuentra el núcleo de su operatoria en formaciones sociales como las nuestras en la dominancia de lo publicitario como modalidad comunicativa; todo el día la mercancía habla de sí misma, la presentación social de la persona –sensu Goffman– se ha vuelto publicitaria y esta *es la forma hegemónica de des-rostrificación de los otros y de nosotros mismos*. La forma determinada y determinan-

te de la fisiología/psicología de lo cruel contemporáneo es expresiva de la procedencia y emergencia de la mercancía como fe. Desde mi lectura esta es la forma del «brazo ideológico de la crueldad», más allá/más acá de la fascinación/horrorosa que produce la emisión de imágenes del género gore, más que la recurrencia de imágenes que definimos como «cruelles» en función de sus contenidos. Decía Silva:

El fetichismo mercantil del que habló Marx ¿ha desaparecido como ideología en un mundo en el que hasta el tiempo es oro, un mundo en el que se explota irracionalmente las motivaciones profundas de los hombres para crear lealtad hacia las mercancías, un mundo en el que estas hablan como personas y las personas hablan como mercancías? (Silva, 1971: 121).

El Uno contemporáneo es esta forma ideológica de organización de la sensibilidad que vuelve no ya equivalente vida y mercancía, sino que habiendo transformado la vida en mercancía, produce la comparación permanente entre valores de cambio. Para decirlo de otro modo, la dominancia del capitalismo se expresa en la centralidad de la lógica de la equivalencia y la consecuente traductibilidad (¿de todo?) asociada al valor de cambio, en el sentido trabajado por S. Mezzadra. Señala este pensador:

El capital como traducción está construyendo su propia dimensión global: el lenguaje del valor (el valor de cambio en su pura forma lógica) es la estructura semántica, y sobre todo la gramática, de esta dimensión, que se reproduce mediante una versión intensificada de lo que Naoki Sakai llamaría ‘interpelación homolingüe’ [*homolingual address*], de la cual se podría decir que es una interpelación [*interpellation*] a la manera de Louis Althusser: el capital se dirige a la multiplicidad de lenguajes (esto es, de formas de vida, de relaciones sociales, de ‘culturas’) que se encuentra en el despliegue y codificación de sus heterogéneas ‘cadenas de valor’, imponiendo que se adecuen al lenguaje del valor (Mezzadra, 2007: 2).

Lo que se trama en el mismo y único lado de la naturaleza sensible de nuestra práctica social es la forma Homo Hominis Mercator. Lo anterior nos obliga a indagar sobre lo *gore* desde la antesala

de pagarés y libras de carne expuestos en la obra de teatro, que aparece como inubicable en las expresiones de ese tiempo –pero no en el nuestro– no ya del teatro de la violencia, sino de la producción efectiva de escenas sociales de la crueldad como violenta mercantili-zación de la vida.

Conclusiones

En estas reflexiones he intentado mostrar algunos lazos entre el desa-rrollo del capitalismo, la violencia como crueldad constituyente de la vida psíquica/social y la sensibilidad. En el último apartado he fijado una imagen como escena a interrogar, deteniéndola e identificando en ella la operatoria de la mercancía como fe perceptual, que clausu-ra el reconocimiento del otro y por lo tanto, el rostro del otro y su capacidad de devolvernos de manera única e irrepetible la mirada.

Si M. Foucault mediante la Introducción de *Vigilar y castigar* hizo visible la crueldad del cuerpo supliciado en las sociedades del espectáculo, conmocionando nuestra sensibilidad pero a la vez per-mitiéndonos reflexionar, es G. Deleuze quien interrogando nada menos que el dinero y sus cambios, nos previene sobre la modeliza-ción/modulación de nuestros estados de sentir contemporáneos. En «Posdata...» dice que el dinero era lo que mejor expresaba la diferen-cia entre las sociedades de la disciplina y las sociedades de control:

(En las sociedades de la disciplina) monedas moldeadas que encerraban oro como número patrón, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen in-tervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra (...) El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo (Deleuze, 1999: 107-108).

Y si el hombre del control es ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo, consideramos que de lo que se trata es de exponer el punto ciego que ata capitalismo/sensibilidad social y violencia. La lucha se juega contra las modulaciones/modelizaciones que actúan

en nuestra sensibilidad, que disminuyen sus capacidades para el reconocimiento de la pluralidad constituyente de los flujos de experiencia; entonces de lo que se trata de ir contra el Uno –dominancia articuladora de los procesos de equivalencia general–.

Considero que la perspectiva genealógica ha permitido identificar, describir la particular articulación del cuerpo y de la historia a través de la observación de la procedencia y de la emergencia operante en la forma Homo Hominis Mercator. Parafraseando a Foucault, al cuerpo impregnado de historia y la historia como destructora del cuerpo, en el marco de la mercancía como fe perceptual, como terror dulce y terror crudo que matricialmente modela las más heterogéneas experiencias, subsumiéndolas a su forma y dinámica. La indagación sobre la *forma* mercancía hizo posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el *sentir* de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

En el recorrido, una y otra vez, hemos referido a la figura de la Cinta de Moebius. Hemos expuesto que lo que hay es una superficie con una sola cara y un solo borde, en cuanto a las continuidades capitalismo/violencia/sensibilidad. La única salida de la cinta es el corte y el corte es la condición de posibilidad para recuperar lo astillado, roto, negado de nuestra experiencia. Porque –como hemos indicado– de lo que se trata es de recuperar nuestra piel. Porque lo más profundo es la piel, decía Valery.

Notas

¹ Etimológicamente –siguiendo el *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana* de Joan Corominas– *violento* aparece en la lengua castellana en 1220/1250, es tomado del latín *violentus*, derivado de *vis*, que refiere a fuerza, poder, potencia que irrumpe.

² La violencia y el cuerpo como texto, encuentran ecos en la propuesta de Rita Segato sobre el carácter «expresivo» de las violencias. Concretamente una de las cuestiones que la autora trabaja es cómo el cuerpo de las mujeres se vuelve «texto» –registro horroroso– de las violencias. Ver la entrevista que realiza Verónica Gago a Segato en www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html y también el apartado titulado «Sobre-especialización de la violencia» en *Capitalismo Gore* de Sayak Valencia, pág. 104 y ss.

³ La cita de Valéry es retomada por G. Deleuze en el apartado sobre los «Efectos de superficie», en *Lógica del sentido*. Deleuze encuentra en Lewis Carroll (en *Alicia en el país de las maravillas*) el desplazamiento de las metáforas sobre las profundidades hacia la interrogación de objetos que son superficies: la caída al pozo luego deriva en la sucesión de cartas, espejos; es decir «objetos» cuya materialidad hace imposible la interrogación por el «afuera» / el «adentro», para de este modo llegar a la formulación de Valéry sobre el carácter paradójico de la piel como superficie-profunda / profunda-superficie. Esto converge con la mirada genealógica en lugar de arqueológica por la que hemos optado, vía Nietzsche.

⁴ María Eugenia Boito (2012) *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El «orden solidario» como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Aquí retomo y reelaboro un capítulo.

⁵ El tiempo del Homo Hominis Mercator es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas pero también el de los anuncios, las tiendas, las mercancías. Para Silva esta forma de ensueño o sueño diurno, mutila los impulsos hacia el libre desarrollo de la personalidad, tal como venían indicando algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero también otros pensadores de la Escuela Marxista de Budapest (Agnes Heller), por ejemplo. Sobre este tema, ver Boito (2013).

⁶ Sobre este tópico, ver Ivonne Bordelois (2006).

⁷ Diario *La Nación*, 12 de junio de 2015, Buenos Aires. [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/1801230-cordoba-los-vecinos-lincharon-a-un-ladron-que-queda-en-grave-estado>

⁸ Diario *La Nación*, 25 de junio de 2015, Buenos Aires. [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/1804830-murio-el-ladron-linchado-por-vecinos-en-cordoba>

Bibliografía

Assoun, Paul-Laurent (1984). *Freud y Nietzsche*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Boito, María Eugenia (2012). *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El «orden solidario» como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, ESE Editora Sociológica CIES. [En línea] http://issuu.com/cieseditora/docs/solidaridades_y_crueldades

Boito, María Eugenia (2013). *Ideología y prácticas sociales en conflicto. Una introducción*. Córdoba: Dirección de Publicaciones de la UNC.

Boito, María Eugenia (2015). «Des-apresar felicidad / La sonrisa de

- los explotados. Huellas y porvenir de los intersticios, las resistencias y revoluciones». En María Eugenia Boito (Comp.), *Lo popular en la experiencia contemporánea: emergencias, capturas y resistencias* (pp. 281-304). Buenos Aires: El colectivo.
- Bordelois, Ivonne (2006). *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Corominas, Joan (2008). *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Deleuze, Gilles (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1991). «Posdata sobre las sociedades de control». En Christian, Ferrer (Comp.), *El lenguaje libertario*, Tomo 2. Montevideo: Nordan.
- Dumoulié, Camille (1996). *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. México DF: Siglo XXI.
- Foffani, Enrique y Ennis, Juan Antonio (2013). «*El capitalismo como religión*» de Walter Benjamin. Traducción, notas y comentarios. Publicado por Red Katay. [En línea] http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf
- Foucault, Michel (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos. [En línea] <https://filosofaylibros.wordpress.com/2010/10/15/nietzsche-la-genealogia-la-historia/>
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David (2007). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Marazzi, Christian (2014). *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Marx, Karl (1994). *El Capital*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mezzadra, Sandro (2007). *Vivir en transición. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud*. [En línea] <http://eicpc.net/transversal/1107/mezzadra/es>
- Nietzsche, Federico (2006). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifco.
- Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

- Segato, Rita (2015, 29 de mayo). «La pedagogía de la crueldad». Entrevista realizada por Verónica Gago. *Suplemento las 12, Página 12*, Buenos Aires. [En línea] www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html
- Silva, Ludovico (1971). *Teoría y práctica de la ideología*. México DF: Nuestro Tiempo.
- Silva, Ludovico (1984). *La plusvalía ideológica*. Caracas: Universidad Nacional de Venezuela.
- Silva, Ludovico (2009). *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Zizek, Slavoj (Comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, Slavoj (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel / Parusía.

c. Teorías de la violencia

Comprender la violencia en el mundo contemporáneo

Adriana Boria
Universidad Nacional de Córdoba

Violencia: Intención, acción u omisión mediante la cual intentamos imponer nuestra voluntad sobre otros, generando daños de tipo físico, psicológico, moral o de otro tipo.

f. Calidad de violento. / Acción de violentar.

El estado de emergencia en el que vivimos no es la excepción sino la regla. Debemos lograr un concepto de la historia que esté de acuerdo con esta percepción.

Walter Benjamin

1. Supuestos de partida

a. Violencia (s) y sujetos

La proliferación de actos violentos en el mundo contemporáneo obliga a repensar la violencia para ubicarla como una categoría que nos permita comprender nuestra situación como seres humanos del siglo XXI. En otras palabras: concebir la construcción de la subjetividad inmersa en procesos de violencia nos ayudó a vislumbrar algunas estrategias identitarias presentes en los lenguajes de la cultura. Partimos del siguiente supuesto: comprender la vida humana en la sociedad contemporánea adquiere sentido si la concebimos como una experiencia constante de violencia. Podemos agregar: como una exposición permanente a experiencias violentas.

De la afirmación anterior se desprende que pensar la violencia se halla inextricablemente atada a la idea que tengamos sobre los

sujetos y el hacer humano. Si bien desconfiamos de la fijación de rasgos universales y abstractos intentaremos marcar algunos que nos permitan abrir sendas reflexivas.

Hay quienes piensan que la tensión entre el sufrimiento y la búsqueda del placer son dos coordenadas que delimitan el carácter de lo humano. Si así fuera podríamos buscar en el sistema cultural figuras significantes que aunque aparentemente muy contradictorias, tales como el odio o el amor, la tristeza y la felicidad, la nostalgia y el olvido, nos podrían explicar o definir algunos rasgos de nuestra condición humana. Pero ya sabemos que estos pares opositivos no son absolutos, puesto que todas estas figuras semánticas se perciben en tanto unidades culturales¹ y por ello poseen una validez perentoria y fugaz. Sabemos también que los signos se agrupan en configuraciones móviles que circulan en los espacios sociales y que designan, al mismo tiempo que construyen la condición humana. Por eso ella se encarna en los enunciados que traen ecos de otras épocas (¿tal vez esté allí lo universal?) pero que son escuchados con el oído del actuante del presente y que para este, su resonancia es otra, los matices difieren. Por eso, el placer y el sufrimiento son vectores que cambian y su aprehensión es tan difícil de asir, tan poco táctil. Sin embargo hay un resto que podemos acorralar, sitiar, señalar con el dedo y concebir como «eso» (¿lo humano?) que guarda una relación con un aura, un tinte de lo sagrado, una revelación, ¿allí se podría hablar de una permanencia?

Tal vez una de las respuestas más acertadas sea la de Judith Butler (2006, 2010) quien asocia humanidad con ética y política. Así, pensar junto con Butler una suerte de «ontología social» tal vez nos permita decidir algunos rasgos de la subjetividad presentes en ciertas condiciones históricas. Siguiendo a la autora, podríamos decir que la condición de precariedad que ella desarrolla es una condición de los seres humanos que indica su dependencia recíproca «nuestra vida está siempre en cierto sentido en manos de otro» (2010: 30) pero también su construcción como seres que merecen un reconocimiento como sujetos. Esta condición junto con la de vulnerabilidad (Cavarero, 2009: 23) son centrales a la hora de pensar las experiencias de violencia. Precariedad y vulnerabilidad son cualidades de los sujetos que nos posibilitan pensar situaciones de violencia, puesto

que sin esta concepción de construcción con los otros y de implicación social es impensable una teoría de la violencia ya que el término se vaciaría de contenido: si concebimos un sujeto cuya fortaleza y capacidad de adaptación son infinitas, sobreviviendo a numerosas situaciones que lo ponen al borde del exterminio (o sea un alien) no estaríamos preocupados por el tema. Ese sujeto no necesitaría de otro ni debería temer su exposición en los espacios sociales en donde los otros juegan sus alteridades.

b. Violencia (s) y Feminismo

Si bien la categoría «humano» ha estado y está sujeta a variaciones históricas, vastamente estudiadas, el feminismo como teoría crítica se ha dedicado en las últimas décadas en mostrar el carácter construido de aquellos rasgos que naturalmente han sido calificados como humanos. En tanto interrogante primero en cualquier indagación teórico-filosófica, entiendo que aquel es un aporte definitivo. En esta orientación, señalaremos algunos aspectos que nos interesa destacar, pues como se verá posteriormente, son los vectores de nuestra posición respecto del tema central de este artículo.

Desde el punto de vista de las prácticas feministas la violencia ha sido una preocupación central. No hace falta insistir ya en la desvelación que operó el feminismo de esos «no espacios» que van desde lo íntimo privado en donde la legitimación de la violencia era un hecho sin discusión, hasta los múltiples tipos de violencias sobre los cuerpos, los deseos, o las violencias de las normas. Gracias a la continuidad de reclamos e investigaciones se abrió en los medios y en las instituciones un reconocimiento y juridización de las prácticas violentas. Tanto a nivel del activismo como a nivel de las investigaciones que se realizan en las universidades el tema de la violencia de género se reitera incansablemente. En este sentido, otra cualidad que no debería dejar de señalarse es el carácter de vanguardia del feminismo en el pensamiento teórico práctico, entendido este como el correlato de las dimensiones de la praxis².

Hay que recalcar que el hacer de las activistas y de las investigadoras feministas denuncia un «estado de cosas» una sucesión de hechos violentos que conmueven, pero que al mismo tiempo cues-

tionan, permanentemente, la idea de humanidad o de humano tal como era construida por las ciencias sociales en general.

Si bien en muchas ocasiones el punto de vista del feminismo ha sido acallado o no reconocido y ha pasado por momentos de tensión o de olvido, su actitud disruptiva ha influido fuertemente en el pensamiento contemporáneo. Hoy la teoría feminista ha adquirido un reconocimiento tal en el mundo académico y científico que le permite pensarse como un campo consolidado en el análisis de la realidad social. Su búsqueda en la actividad reflexiva respecto de la violencia ha permeado hoy las investigaciones en teoría social sobre el tema (Segatto, Lagarde, Femenías, Butler). Como menciona Femenías (2015) la violencia aparece como un continuo que envuelve a la totalidad de la especie humana. Sin dejar de desconocer sus particularidades ya señaladas por los feminismos, estas reflexiones intentarán pensar una visión de conjunto del tema y al mismo tiempo señalar las marcas sociohistóricas que posee.

En ese sentido me identifico con la propuesta de Culler (2000: 13) respecto de su noción de teoría como un género discursivo, que desconoce fronteras disciplinares. Prefiero lanzarme a la tarea (tan repetida pero poco desarrollada por otros saberes) del trabajo interdisciplinar. Ello porque entiendo que la demarcación del campo feminista nació con esa marca (inter-entre), pero también porque –como ya dije– hoy, en la discusión disciplinar, el feminismo se ha consolidado epistemológicamente: ha desarrollado categorías e investigaciones reconocidas en el campo de una teoría social. Para decirlo de otra forma ha construido un conjunto de discursos que han disparado perspectivas diversas, con decididos aportes a la comprensión de la especie humana.

2. Para pensar la violencia

En la búsqueda de huellas orientadoras, hallamos a los principales pensadores que abordaron el tema en los últimos sesenta años. Desde la propuesta de Sartre ([1961] 1983), Arendt ([1969] 2005), Butler (2010), Cavarero (2009) hasta Zizek (2013), la noción aparece como un fenómeno difícilmente inteligible cuyo desciframiento con-

lleva posturas éticas y políticas y como dijimos una líneas antes, una concepción de los sujetos.

Más que pensar en una teoría de la violencia me inclino por una analítica de la violencia en el sentido de una indagación que permita comprender/comprendernos nuestra situación hoy. Pero, ¿cuál es su alcance? Primeramente constatar que la violencia es un objeto con una jerarquía merecedora de tal reflexión³; en segundo lugar, que tal objeto nos permite explicarnos situaciones, en este caso relacionadas con las vidas de los seres humanos; en tercer lugar, habría que definir ciertas particularidades de ese objeto.

Aquí trataríamos de aislar/separar algunos rasgos que sitúen este campo y nos expliquen algo de nuestra situación en el mundo. Deberíamos hablar de «violencias» para una vez más resaltar ciertas acciones o sanciones que inducen, empujan y sitúan a ciertos individuos a «no lugares» a zonas en donde sus vidas no merecen la pena ser vividas.

Ello significa aquí pensar las condiciones de vida actuales de los seres humanos e intentar desentrañar mediante qué mecanismos de perversión, agitación, dominación, etc., estamos sujetos a experiencias violentas como un modo de vida. Así, el abordaje crítico que proponemos no pretende una definición in extenso del significado de la violencia sino comprender algunos efectos o funcionamientos exclusivos en este siglo XXI a partir de reconocer el rol central de la dimensión cultural en el ordenamiento social.

3. Violencia como experiencia de mundo

La hipótesis que sustenta este artículo es que los seres humanos contemporáneos vivimos la vida tamizada por los efectos de la violencia. O también que la «bio» (vida) no se comprende sin la «vis» (fuerza), o sea que nuestra *experiencia de la vida* supone una experiencia de la violencia. En correspondencia con esta idea, la operación de historizar la violencia es correlativa a la historización de la experiencia de hombres y mujeres.

De allí que proponemos la noción de «experiencia(s) violenta(s)», como un modo de designar un conjunto de acciones,

representaciones, normas, status, que instituyen sujetos cuyas percepciones y sentimientos sobre el otro y lo otro (los otros sujetos y el mundo social) se hallan «sellados»⁴ en relación a las posibilidades de destrucción tanto individual como colectiva.

Para explicar las ideas expuestas como hipótesis de partida, señalaré algunos rasgos distintivos de la noción de experiencia. Una de ellas se refiere al modo de existencia social y su relación con las subjetividades: toda experiencia es mediada y construida *en y por* la discursividad social. Esta inmersión de los sujetos en los discursos es central para comprender condicionamientos sociales en este siglo. Dicho esto, cabe aclarar que los actos violentos de todo tipo no son necesariamente discursivos. Hay una distancia considerable –de orden experiencial– entre recibir un golpe, una puñalada o una bomba y ser el objeto de injurias o insultos. Pero el discurso social crea un marco de permisividad o interlegibilidad que posibilita un golpe, una puñalada o una bomba. Al mismo tiempo propone modos de sentir y de percibir situaciones violentas. Igualmente crea una serie de roles y status sociales que hace que mujeres, homosexuales, lesbianas o transgéneros sean consideradxs esquizofrénicxs o anormales. Quien niegue la calidad de violento a estos actos de no reconocimiento está muy lejos de comprender, aquí en el sentido extenso de esta operación teórica (no solo entender, sino sentir y desear) los diferentes modos de experimentar la violencia hoy. En este espacio que siguiendo a Bajtín lo llamamos *frontera*, es donde se juegan los efectos discursivos sobre sujetos y experiencias de mundo.

Para afirmar esta idea de experiencia, tomamos a dos teóricas feministas: Joan Scott y Teresa de Lauretis. Ambas insisten en considerar al concepto desde un punto de vista social y rechazan el punto de vista empirista o biografista. En palabras de Scott: «No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia» (Scott, 2001: 49).

Teresa de Lauretis define a la experiencia como «un proceso» en donde «se construye la subjetividad de todos los seres sociales»:

A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas

relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas (De Lauretis, 1992: 252).

En el caso de esta última autora, hay una intención explícita (y argumentada) en desplazar conceptualmente la noción de ideología por la de experiencia como un modo de entender la formación de los sujetos sociales⁵. En este sentido quisiera señalar la importancia de lo que he denominado la semiotización de la ideología. Esto es, la aparición de los lenguajes como constitutivos en la formación de la subjetividad. La noción de experiencia asociada a la de lenguaje le permite a la autora una explicación muy refinada y dinámica –histórica– de la relación (por otro lado ya señalada por Bajtín) a modo de engranaje de lo social y de lo individual y de las tensiones que ello genera sobre la subjetividad. Como se sabe, la noción de ideología, y sin desconocer la productividad que posee para señalar magnitudes sociales extensas como por ejemplo las de clase, nos hace perder de vista ciertas particularidades de los sujetos (reacciones, emociones, pasiones) que la noción de experiencia nos permite relevar. Pensar en lo estrictamente individual contenido en el concepto y sostener que toda experiencia es una experiencia discursiva, nos posibilita articular lo social y lo individual como también destacar la presencia de lo particular y lo colectivo con sus diversas marcas sociales (de clase, de género o de etnia) que ello implica.

Un aspecto central asociado a la idea de lenguajes, es la recuperación de las zonas de la corporeidad como dimensiones de la subjetividad presentes en todos los actos de comprensión y de experiencias de los seres humanos. De esta forma comprender la violencia no está separada de sentir la violencia «en» y «con» el cuerpo. Tomamos pues la noción de cuerpo⁶ –como concepto analítico– pues nos permite comprender la violencia como una situación que no está separada del sentir, padecer, vivir de los seres humanos hoy. Así, concebir la violencia como experiencia central en la constitución de los sujetos de nuestro siglo nos motiva/inspira a pensar problemáticas centrales del orden sociocultural de la actualidad. La articulación de estos términos en el sentido de la construcción relacional metafórica tal vez nos permita comprender algunos aspectos de la subjetivi-

dad del siglo XXI pues abre interrogantes tales como: ¿cuáles son las capas de la discursividad social que afectan y son afectadas por los sujetos en estos momentos? ¿Qué operaciones en el sentido de procesos y estrategias podemos estudiar en los discursos que nos permitan comprender las relaciones entre experiencia y violencia? ¿Habrá alguna jerarquía en el orden de la comprensión analítica para esos fenómenos?

4. Experiencias violentas

Si buscamos algo «en la condición humana», una actitud, un sentir, una pasión, siempre resulta más fácil hablar del amor. Aunque amor y muerte se entrecrucen, aunque veamos al amor como relativo, histórico y construido, lo percibimos como una cualidad positiva pues siempre lo situamos del lado de la vida. La violencia, en cambio, se relaciona con la muerte, con las virtudes negativas. Arendt piensa que la violencia es peor que la muerte pues si bien la muerte es algo natural –esperable– la violencia es algo construido por la acción humana:

Ninguna de las propiedades de la creatividad es expresada adecuadamente por metáforas extraídas del proceso de la vida. Engendrar y parir no son más creativos de lo que aniquilante es el morir; son sólo fases diferentes del mismo y periódico ciclo al que están sujetos todos los seres vivos como si se hallaran en trance.

Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. Y creo que puede demostrarse que ninguna *otra capacidad humana ha sufrido hasta tal punto* a consecuencia del progreso de la Edad Moderna porque progreso, tal como hemos llegado a concebirlo, significa crecimiento, el implacable progreso de más y más, de más grande y más grande (Arendt, 2005: 112).

Se podrían nombrar miles de hechos violentos en estos últimos siglos, podríamos discutir el alcance y la magnitud de estos, y sin embargo, al menos para quien escribe este artículo, apenas resultaría una enunciación superficial, donde los signos en su cobertura incompleta solo revelarían esa imposibilidad de capturar sentidos.

Si hacemos una brevísima cronología vemos que el orden filológico occidental, nuestra formación religiosa, está ya marcada por lo que hoy juzgamos como actos violentos que ya han sido dichos, expuestos. Todo el Antiguo Testamento está plagado de ejemplos; pensemos en la muerte de Abel a manos de Caín o en la posible ofrenda del hijo de Abraham. Como si la existencia del acto violento, al ser una constante, fuera aceptable, parte de «la naturaleza humana».

Pero ¿qué es lo diferente de los actos violentos hoy? ¿Y cómo podríamos calificar a esos actos?

Más allá de una cuestión moral hoy el problema de la violencia nos (pre)ocupa pues supone la posibilidad del exterminio de la raza humana. Creo que ese es uno de los rasgos centrales de la violencia en este siglo. Hoy como nunca las historias de las novelas de ciencia ficción poseen un aire de actualidad y de posibilidad concreta de realización. Con angustia vemos las escenas de destrucción y de barbarie en las guerras modernas y no encontramos diferencias con esos textos predictivos. Uno de los primeros síntomas de esta posibilidad de destrucción generalizada y de violencia terrorífica fue experimentada por la humanidad en la primera guerra mundial. Luego, Auschwitz fue el acontecimiento que marcó un antes y un después en cuanto actuación sobre seres humanos inermes y vulnerables. Hanna Arendt refiere la importancia de esa experiencia para los jóvenes de la época:

Han heredado de la generación de sus padres la experiencia de una intrusión masiva de la violencia criminal en la política: supieron en la segunda enseñanza y en la Universidad de la existencia de los campos de concentración y de exterminio, del genocidio y de la tortura, de las grandes matanzas de paisanos en guerra, sin las cuales ya no son posibles las operaciones militares aunque queden restringidas a armas «convencionales» (2005: 24).

En el pasado siglo XX, específicamente en el 61, Sartre prologa el libro de Fanon, *Los condenados de la tierra* (1983) y su escrito se convierte en una suerte de manifiesto contra la política (neo) colonial europea. Recordemos que en ese momento aun continuaba la guerra de Argelia⁷ y que las masacres y las torturas de los franceses ya eran reconocidas en el mundo entero⁸. Pero el «Prólogo» de Sartre contiene una reflexión sobre la violencia que marcó a una generación. Al anunciar que Fanon vuelve a poner en teoría a «la partera de la historia» Sartre propone una interpretación de los condenados de la tierra al mismo tiempo que define una postura en relación a la violencia que en este caso podríamos denominar como el uso de la violencia en el orden de lo político. Como dice Arendt en el texto que citamos anteriormente, la violencia como estrategia de dominación y de terror ya había sido utilizada en la segunda guerra mundial⁹. Sin embargo –a diferencia de los horrores del nacional socialismo– hay aquí una propuesta lanzada para aquellos sectores de izquierda, cuyos códigos de cultura política se estaban recreando en ese momento. Más allá de tomar posiciones al respecto, quisiera señalar el punto de inflexión que significó la incorporación de la teoría de la violencia al mundo de «los condenados de la tierra».

Subrayo aquí la idea de experiencia como experiencia colectiva, sin desconocer que de este efecto general se pueden perfilar los casos singulares, privados, conectados con el género o la clase o la participación en eventos de su presente histórico. Es necesario señalar que la «intrusión de la violencia criminal en política» es tal vez un acto cuyas consecuencias a nivel del tejido social deja marcas indelebiles cuyas consecuencias son difícilmente visibles y cuyas emergencias a nivel de traumas sociales no son previsibles. De allí que no puedo dejar de marcar los procesos de violencia estatal que se dieron (y se dan) en América Latina y en particular en la Argentina. Estos procesos de experiencias sociales violentas se presentan hoy con rasgos específicos, violentamente pacíficos, y asombrosamente silenciosos.

5. Sistemas de la violencia (para recordar a Tinianov)

Tonkonoff (2014) dice que la violencia pertenecería a esos «significantes malditos» y que tal vez esa sea una de las causas de la imposibilidad de su definición. Hablar de significantes nos sitúa en un ámbito conocido –la cultura y sus lenguajes– donde podemos fijar un campo relacional; tal vez podemos reconstruir un paradigma con significantes «malditos» y seleccionar un par de ellos. Las diferencias y las coincidencias o el sistema de connotaciones quizás nos permitan aprehender un significado, que tolere aunque sea un momento la movilidad del sentido. Si bien los significantes malditos son aquellos de los límites, poseen contradictoriamente una movilidad aterradora: así violencia y crimen, violencia y tortura, violencia y enfermedad, violencia y hambre, pueden ser leídos como términos equivalentes desde el punto de vista de las posibles interpretaciones: el efecto sobre los sujetos son: miedo, terror, pánico, angustia, rechazo. Se podría así construir en la esfera de la cultura un sistema o subsistema de la violencia. Podríamos allí incluir los conjuntos normativos, jurídicos, relacionales, artísticos cuyos códigos poseen una regularidad: adherir a pautas destructivas de los seres humanos, ya sean físicas, psíquicas, morales u otros. Si aislamos crimen, tortura, enfermedad, hambre, abandono, podemos ver esa línea de la destrucción. Los códigos de la violencia traspasan el sistema cultural en su conjunto puesto que en todos los subsistemas podemos hallar los pasajes de los códigos relacionados con los ejes de la destrucción. (Sin querer vuelvo a la constitución de lo que Butler llama la ontología social y su idea de precariedad.) Sin embargo los puntos de las tangentes de los subsistemas son móviles. Se tocan en lugares diferentes según las épocas y según los códigos generales de la cultura en la que conviven.

La noción de sistema cultural me permite pensar otro rasgo de la violencia hoy que entiendo es correlativo de la noción de experiencia: *la espectacularización de las experiencias violentas*. Con ellas, entran las diversas producciones de los medios, desde las series, los noticieros, hasta los films y las novelas. Las tecnologías de la imagen permiten la puesta de escenas violentas y hasta los detalles más nimios son presentados a manera de *trompe de l'œil*¹⁰, expresión que

usa Baudrillard (1981) para señalar la pérdida de los mecanismos de seducción en esta época. Con ello se pierde también todo lo sagrado y terrible que puede presentarse en un cuerpo humano desangrado o muerto o mutilado. Lo cierto es que en estas maniobras de espectacularización diversas, la violencia adquiere una jerarquía monumental, construye experiencias violentas en el receptor, y va cubriendo los poros sensibles, de manera que finalmente las impresiones respecto de situaciones de extrema violencia producen efectos de insensibilidad y de indiferencia¹¹. Pero centralmente engaña al receptor pintando situaciones de extrema violencia con el aire de la ficción, pues sitúa al receptor en ese espacio de ambigüedad respecto de lo real. Así, lo sucedido no es ni verdadero ni falso, es ficticio. Esta oscilación se presenta como un juego en aquellos géneros discursivos cuyo contrato de lectura se basa en la trasmisión de la verdad, por ejemplo los noticieros, pero no es exclusiva de ellos. Junto con las imágenes, paradigmáticas respecto de su relación con lo real, se encuentran ciertos géneros literarios que operan con esos mismos procedimientos. Por ejemplo el realismo en literatura. Lo cierto es que estas realizaciones han producido cambios en los esquemas receptivos de los sujetos contemporáneos construyendo una particular experiencia receptiva en este caso respecto de la violencia, actividad presentada como una conducta natural resultado de acciones continuas y anónimas, impredecibles y en algunos casos, necesarias.

6. Poéticas de la violencia (s)

Es ardua la dificultad para definir la violencia en el sentido de una categoría teórica, o sea construir un vector que nos permita mirar y mirarnos y comprender algo de los sucesos existenciales. Cada vez que intento una definición salta una imparcialidad, una negación, ya sea desde lo jurídico, lo psicológico, lo antropológico en donde se marca esa insuficiencia, esa incompletitud. Tal vez porque ella sea una dimensión que roza, como dicen muchos, con esa parte oscura y ominosa, extraña, de los seres humanos.

Sin embargo, lo que conocemos por arte es el lugar por excelencia en donde los hombres pretendieron comprender la violencia.

Así, esta ha sido expresada, escenificada, referida y proyectada en el imaginario colectivo de todo los tiempos. La dificultad de las categorías teóricas para aprehender y explicar el concepto no se presenta en la construcción de los modelos artísticos. Lo que estoy afirmando no es nada nuevo: ha sido ya expuesto, defendido y consagrado por diversas teorías y autores. Lo enseñamos constantemente a nuestros estudiantes casi como una letanía. Sin embargo aquí retornamos a la idea y no dejamos de reconocer sus beneficios y su capacidad explicativa. Así, palpamos la sangre en este conocido fragmento de García Márquez, en donde la metáfora visual del texto (un hilo de sangre salió...) nos reenvía a la metáfora lexicalizada «ríos de sangre»¹². El lenguaje artístico —que se realiza en la figura de la hipérbole— adquiere jerarquía epistemológica y nos permite comprender una situación de violencia y sus consecuencias:

Tan pronto como José Arcadio cerró la puerta del dormitorio, el estampido de un pistoletazo retumbó en la casa. Un hilo de sangre salió por debajo de la puerta, atravesó la sala, salió a la calle, siguió en un curso directo por los andenes dispares, descendió escalinatas y subió pretils, pasó de largo por la Calle de los Turcos, dobló una esquina a la derecha y otra a la izquierda, volteó en ángulo recto frente a la casa de los Buendía, pasó por debajo de la puerta cerrada, atravesó la sala de visitas pegado a las paredes para no manchar los tapices, siguió por la otra sala, eludió en una curva amplia la mesa del comedor, avanzó por el corredor de las begonias y pasó sin ser visto por debajo de la silla de Amaranta que daba una lección de aritmética a Aureliano José, y se metió por el granero y apareció en la cocina donde Úrsula se disponía a partir treinta y seis huevos para el pan.

—¡Ave María Purísima! —gritó Úrsula. (García Márquez, 1967: 121)

En los modelos artísticos, este tipo de ocurrencias se repiten y abren posibilidades de lecturas diversas, pero sobre todo nos proponen un modo de conocimiento mucho más acorde a la complejidad sociopolítica de estos siglos. Deberíamos ser capaces de trasladar categorías teóricas que permitieron comprender modelos artísticos, a las teorías sociales, por caso el problema de la violencia contempo-

ránea. Por otro lado, la traducción de categorías que provienen de las ciencias duras a la teoría social es una operación que se ha hecho (y se continúa haciendo) desde hace tiempo.

Traigo aquí la opinión de Robin quien marca el regreso de las Ciencias Humanas y Sociales al paradigma de lo literario «para extraer este ‘paradigma de la complejidad’ y de la singularidad que las ciencias humanas no alcanzan a pensar ni a formular» (2002: 56).

En suma, si nuestras vidas hoy están marcadas por la experiencia violenta –como fue definida anteriormente– y si necesitamos, tanto los analistas sociales como los individuos de una colectividad social, una organización de sentidos, el arte puede orientarnos y acotar ciertos órdenes explicativos. Hay un principio de coherencia que posibilita una gnosis, pero también una transmisión de emociones y percepciones cuando Kurtz, el personaje de *El corazón de las tinieblas* (Joseph Conrad) unos momentos antes de morir, toma conciencia de lo que hizo en su vida como empleado de la compañía inglesa que explotaba el marfil en la República del Congo:

¿Volvía a vivir su vida, cada detalle de deseo, tentación y entrega durante ese momento supremo de total lucidez? Gritó en un susurro a alguna imagen, a alguna visión, gritó dos veces, un grito que no era más que un suspiro: «¡Ah, el horror, el horror!» (Conrad, 1985: 122).

Comprender la(s) violencia(s)

La operación de comprensión me remite al universo bajtiniano. Para el autor comprender indica una implicación del sujeto que comprende y señala un horizonte ético, difícilmente insalvable: no hay coartada en el deber ser, dice Bajtín (1997: 48). Pero además, coloca a la posición del cognoscente en relación con otro, cuyo diálogo le resulta imprescindible en su acto de conocer. De allí que la comprensión dialógica sea la categoría específica en el acto del conocer. Esta dinámica social se sabe limitada y concreta, orientada a un momento preciso. Comprender la violencia me incluye como sujeto en diálogo con otros, con quienes comparto interrogantes y diferencias, pero

sobre todo comparto un horizonte común, que permea nuestros deseos sentires y afecciones. Por eso los textos son eslabones de una dialogía que hoy se considera planetaria. Y está el poder: que detiene o desvía estas cadenas de interpretaciones críticas y presenta «textos tutores», que oscurecen las violencias y ocultan a los actores. Por eso comprender la violencia hoy resulta un acto ético, una experiencia comunitaria, que toca cuerpos y construye subjetividades. En definitiva, esta tarea le corresponde a aquellas prácticas teóricas que intentan redibujar líneas críticas. Los feminismos como propuestas radicales tienen un lugar preponderante en este hacer teórico acerca del mundo contemporáneo.

Notas

¹ La noción es de Umberto Eco: «En toda cultura, una ‘unidad’ es simplemente algo que está definido culturalmente y distinguido como entidad. Puede ser una persona, una cosa, un sentimiento, una situación, una fantasía, una alucinación, una esperanza o una idea» (1968: 82).

² Si bien no es este el lugar para discutir el tema, quisiera abundar sobre estas argumentaciones pues ellas confirman una vez más el carácter transdisciplinar de la teoría feminista. Junto con la mencionada relación entre práctica y teoría se enlazan el debate sobre lo material y lo ideológico, los límites de la política, las fronteras de lo teórico como acción política, para mencionar algunos temas. Me limito ahora solo a recordar la larga discusión en la teoría social acerca de la relación entre teoría y práctica y remito a la Tesis 1 sobre Feuerbach: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma *de objeto o de contemplación*, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él *concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva*. Por eso, en La esencia del cristianismo sólo *considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»* (Tesis 1. La cursiva es mía).

³ Al respecto Arendt menciona la poca importancia que se atribuía al estudio de la violencia: «He mencionado la repugnancia general a tratar a la violencia como a un fenómeno por derecho propio y debo ahora precisar esta afirmación» (2005: 48).

⁴ Con este calificativo quiero remarcar la idea de imposibilidad de percibir/se como seres

dependientes y necesitados, pero también la ceguera acerca de las consecuencias destructivas de sus actos, tanto a nivel individual como colectivo.

⁵ Es notable la semejanza de enunciados que reenvían a conceptos referidos al concepto de ideología en particular de Engels.

⁶ Dos ideas correlativas son las de cuerpo signifiante (Verón) y la de prácticas corporales (Elsa Muñiz).

⁷ No puedo no mencionar a la película de Pontecorvo *La guerra de Argel* (1965) cuyo protagonista pertenecía al FLN.

⁸ La guerra de Argelia comienza en el año 1954 y finaliza en el 62. En el transcurso de la guerra hubo entre 6.000 y 20.000 argelinos asesinados o desaparecidos.

⁹ Digo en la segunda guerra pues quiero recordar que no solo Hitler y sus nazis practicaron la violencia el terror y la muerte. Nagasaki e Hiroshima también formaron parte de dicha iniciativa.

¹⁰ La traducción literal del francés es «trampa de ojo» y es una expresión que se utiliza en arquitectura, pintura, etc. para señalar ciertos efectos ilusorios respecto de la realidad. Baudrillard lo utiliza para denunciar lo construido de lo real o lo real como construido.

¹¹ «Crear en la conciencia de los espectadores, expuestos a dramas de todas partes, un mirador para un conflicto determinado, precisa de la diaria transmisión y retransmisión de retazos de las secuencias sobre ese conflicto. El conocimiento de la guerra entre la gente que nunca la ha vivido es en la actualidad producto sobre todo del impacto de estas imágenes» (Sontag, 2003: 14).

¹² Los verbos que transcribimos construyen la imagen visual de expansión, dispersión, difusión: salió, atravesó, siguió, descendió, subió, pasó, dobló, volteó, pasó, atravesó, siguió, pasó, atravesó, siguió, eludió, avanzó y pasó. Otro efecto de sentido importante, correlato del anterior, es la idea de ocupación, de atravesar espacios diversos, espacios que puede ser el mundo. El enunciado puede sintetizarse en «la sangre atraviesa todo el mundo».

Bibliografía

- Arendt, Hanna (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Bajtín, Mijail (1997). *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona: Anthropos.
- Baudrillard, Jean (1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Benjamin, Walter (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós.

- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo*. Barcelona: Anthropos.
- Conrad, Joseph (1985). *El corazón de las tinieblas*. Buenos Aires: Hispamérica.
- Culler, Jonathan (2000). *Breve Introducción a la Teoría Literaria*. Barcelona: Crítica.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no*. Valencia: Cátedra.
- Eco, Umberto (1968). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Femenías, María Luisa (Comp.) (2015). *Violencias cruzadas*. Rosario: Prohistoria.
- García Márquez, Gabriel (1967). *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lagarde, Marcela (2008). «Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres». En Margaret Bullen y Carmen Diez Mintegui (Coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. España: Ankulegi.
- Robin, Regine (2002). «Extensión e incertidumbre de la noción de literatura». En Marc Angenot, Jean Bessiere, Douwe Fokkema y Eva Kushner (Dirs.), *Teoría literaria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sartre, Jean Paul (1983). «Prólogo». En Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Scott, Joan (2001). «Experiencia». *Revista de Estudios de Género La Ventana*, N° 13. México.
- Segatto, Rita (2013). *La escritura en el cuerpo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sontag, Susan (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana.
- Tonkonoff, Sergio (2014). *Violencia y cultura. Reflexiones contemporáneas sobre Argentina*. Buenos Aires: Clacso.
- Zizek, Slavoj (2013). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

¿Qué es la violencia? Una aproximación teórica

Sergio Tonkonoff

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Introducción

Los estudios sobre la violencia en la Argentina han producido importantes desarrollos y significativos resultados. Con todo, se trata de un campo que está todavía por ser articulado, un espacio heterogéneo donde no existen aún agendas comunes de investigación y donde conviven enfoques teóricos diversos. Por el momento, no puede hablarse de la existencia de un abordaje general compartido, ni aún de un conjunto relativamente coherente de herramientas conceptuales que permitan las interlocuciones necesarias para alcanzar una visión de conjunto de los fenómenos parciales investigados. Carecemos, entonces, de un marco común que, a partir de los logros existentes, permita desarrollos teórico-metodológicos e investigaciones empíricas verdaderamente convergentes. Por lo mismo, consideramos que la interrogación acerca de qué es lo que podrían tener en común los distintos fenómenos y acontecimientos habitualmente presentados como violentos debe ser formulada con claridad. Consideramos, también, que este interrogante solo puede comenzar a responderse si los términos en cuestión se definen, ante todo, teóricamente. Siendo que en la actualidad violencia resulta un término particularmente polisémico y expansivo, repetido por muy diversos discursos (sociales, políticos, mediáticos, académicos) en muy diversos contextos, resulta preciso el esfuerzo por transformarlo en un concepto. Es decir, por elaborar su campo semántico al interior de una sintaxis teórica articulada¹. Es en este determinante nivel donde busca ubicarse el presente trabajo. Postularemos que el problema de la violencia no es otro que el de la constitución de la sociedad a través de la produc-

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

El mito de la violencia

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

tales. Función que es precisamente instituir los límites últimos de una cultura señalando aquello que será rechazado como lo «completamente otro» respecto del conjunto que instituyen. Y como la experiencia de lo que sea violento es siempre la experiencia de subjetividades socializadas por esas prohibiciones fundantes, su puesta en acto nunca puede ser totalmente instrumental. La violencia siempre es una acción maldita o, más bien, solo es violenta una acción colectivamente rechazada o maldecida.

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

Todo esto nos permite afirmar que la cuestión de la violencia es siempre la cuestión de la (re)construcción de la sociedad como orden simbólico. También nos permite, en consecuencia, orientarnos a la investigación «pragmática», o si se quiere política, de la violencia. Aquella que más que prejuizar acerca de lo que es o debería ser considerado violento, busque identificar y analizar la trama de relaciones sociales implicadas en la tarea de producir y reproducir los límites de la cultura dominante de un conjunto dado. Y de hacerlo para señalar aquello que, en cada momento y en cada lugar, es violento para ese conjunto. Dicho de otro modo, para saber qué

es violencia es preciso cartografiar las prácticas jurídicas, policiales, penitenciarias y militares prevalentes en una cultura, pero aquellas que dominan en ámbitos que no se asocian en primera instancia a este fenómeno: prácticas mediáticas, partidarias, educativas, médicas y familiares, entre otras. Prácticas todas que concurren a producir y reproducir las creencias y los deseos, los valores, que consideran más altos e intocables, así como lo que estos valores excluyen designándolo como violento.

Como se ve, un postulado fundamental en nuestro enfoque consiste en afirmar que todo conjunto societal (toda cultura), para ser tal, debe instituir prohibiciones que expulsen y censuren determinadas relaciones, creencias, pasiones y aún objetos, alcanzando con ello las condiciones para su cohesión y produciendo las subjetivaciones que le corresponden. Por lo mismo, es posible llamar fundamental a toda prohibición que cumpla en señalar, para un conjunto social históricamente determinado, aquello que será lo más rechazado y su contrapartida, lo más valioso o sagrado. Si esto es correcto la problemática de la violencia se ubica en la articulación misma del orden socio-simbólico y lo que este orden postula como su exterior radical. Lo característico de la violencia es presentarse como la re-emergencia traumática de aquello que el orden simbólico dominante expulsó para cobrar sentido y estabilidad.

Prohibiciones primarias: sus funciones y su modo de institución

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

para analizar los diversos aspectos de las violencias contemporáneas de un modo comprensivo y articulado.

Nuestra tesis en este punto es, como queda dicho, que son fundamentales las prohibiciones que obran como límites estructurantes que instituyen el borde último (o primero) de un conjunto societal y sus sujetos. Dicha tesis depende de una elaboración de los trabajos de tres autores ineludibles a este respecto: Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan. Trabajos que, consideramos, todavía contienen algunos de los lineamientos teóricos más importantes sobre la cuestión de las prohibiciones fundantes, por cuanto se orientan, en primer lugar, a la comprensión de los órdenes sociales como sistemas simbólicos. Esto es, como estructuras cognitivas y valorativas que, basadas precisamente en interdicciones primarias, estructuran el campo social y subjetivo en un sentido tanto representacional como afectivo. Tal es, en realidad, el legado más general y profundo del último Durkheim (2001, 1993). Legado retomado y resignificado de maneras diversas por Bataille (1976, 1974) y por Lévi-Strauss (1977, 1991). El primero vincula las prohibiciones a una «energética» social, el segundo a una «lógica» social. Lacan (2005, 2006), por su parte, articula por cuenta propia esa lógica y esa energética, formulando una teoría del sujeto y esbozando, además, una teoría de la cultura. Es esta una teoría social, y acaso también política, de la cultura; a diferencia de las elaboradas por Bataille y Lévi-Strauss que son teorías antropológicas. Lacan permite pensar que pueden ser primarias no solo aquellas interdicciones que Bataille y Lévi-Strauss, junto con Freud, entienden como antropológicas (la del incesto y la del parricidio). Con Lacan accedemos a un abordaje postfundacionalista de las prohibiciones. Esto significa que no es el contenido de lo que rechaza (la muerte, el sexo) lo que define a estos dispositivos, sino la función que cumplen (señalar un límite que se quiere final). Significa, además, que la institución de lo que sea un límite tal, depende de disputas permanentes al interior del campo social².

Leyendo cada uno a su modo a Durkheim (2001, 1993), a Mauss (2009) y a Freud (2007), Bataille señalará que las prohibiciones fundamentales cumplen en fundar el núcleo sagrado de la vida social, la matriz que define los valores trascendentes de un conjunto

dato. Estos son *actos imperativos de exclusión* (Bataille, 2009: 155) que, al trazar un límite insuperable para la cultura, distinguen una exterioridad radical (lo sagrado o lo heterogéneo) y una interioridad societal (lo profano o lo homogéneo). Bataille denomina violencia a la transgresión de esas prohibiciones³. La prohibición a la violencia configura el campo de lo sagrado y es condición de posibilidad de lo profano societal. Y lo hace estableciendo lo que se considerará puro (intocable de signo positivo), pero también su reverso: lo impuro (intocable de signo negativo). Bataille (1976) entiende que rechazando una serie de acciones y relaciones, pero también sujetos y objetos, como malditos, las prohibiciones fundamentales hacen posible el orden societal del trabajo, la razón y el individuo. Por eso afirma que estas prohibiciones no son simples reglas que organizan funcionalmente el intercambio societal jerarquizando funciones. Son verdaderas condiciones incondicionadas, imperativos míticos que escapan de la explicación racional y al uso instrumental de quienes están subjetivados por ellas. También Freud (2007) veía las cosas de este modo, por eso mantuvo el nombre de tabú para estas prohibiciones.

Por su parte, Lévi-Strauss (2009), inspirado en las mismas fuentes que Bataille, también ha postulado la íntima relación existente entre prohibición y sociedad. Este autor señala que sin la institución de una prohibición fundamental no es posible la constitución del sistema de intercambio estructurado según reglas que es la sociedad. Así el sistema de parentesco se encuentra articulado a partir de una regla fundamental: la prohibición del incesto. Es ella la que, en su opinión, produce y regula los intercambios que permiten las alianzas entre grupos y permiten la formación de sociedades. Partiendo de estas premisas, y basándose en la generalización del modelo lingüística estructural, Lévi-Strauss (2009) propondrá comprender los fenómenos sociales como mensajes a descifrar reconstruyendo el código al que pertenecen. Esto implica la afirmación del carácter simbólico de los hechos sociales y, más en general, la comprensión de las sociedades como órdenes simbólicos. Retomando por su cuenta a Mauss, Lévi-Strauss entiende que «la cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos (...)» (Lévi-Strauss, 1977: 20). Aquí la prohibición del incesto, así como otras prohibiciones estructurantes, es comprendida como la exclusión de ciertos comporta-

mientos tanto como una prescripción con valor funcional positivo por cuanto permite y estructura intercambio sostenido entre los grupos⁴.

Lacan, ubicado en la encrucijada que él mismo articula entre Bataille y Lévi-Strauss, también considera que las prohibiciones fundamentales son la condición estructural de la sociedad y sus sujetos. Parte de postular que tanto los sujetos como las relaciones intersubjetivas solo pueden tener lugar a través de estructuras simbólicas que las hagan posibles (Lacan, 2005). Estos sistemas simbólicos están articulados por significantes amos, significantes cuya faceta proscriptiva permite, y creemos que solicita, interpretarlos precisamente como prohibiciones fundamentales. Son estas prohibiciones, cuya estructura es idéntica al orden del lenguaje, las que radicándose en el cuerpo de los individuos los produce como sujetos del orden social vigente –o como «sujetos del significante»–. En términos más específicos, Lacan sostiene que la estructura simbólica de la sociedad es soportada subjetivamente por el Nombre-del-Padre, entendido como pivote de la ley simbólica. El rol del significante que instituye el orden simbólico para el sujeto, el rol del Nombre-del-Padre, es tanto prohibitivo como también productivo: de un lado exige sacrificios al sujeto (el sacrificio de lo real y su goce), y del otro hace posible su emergencia como sujeto del significante ingresándolo en el orden de la realidad simbólica. Así, Lacan pone de relieve la función lógica de las prohibiciones fundamentales, tanto como revela sus funciones productoras y reguladoras de la economía del deseo. Sucede que la prohibición radicada en el cuerpo implica tanto el mencionado sacrificio del goce como la renuncia a la prevalencia del registro imaginario. Y este «barrando» del sujeto funda por entero el juego de su deseo, que se orientará desde entonces y para siempre a la búsqueda de lo prohibido (Žižek, 2009; Stavrakakis, 2007; Tonkonoff, 2009). Si la prohibición supone esta renuncia al goce y al predominio de lo imaginario como condición necesaria para el ingreso en el orden del intercambio societal, las dinámicas afectivas y representacionales vinculadas a ambos persistirán en cada humano socializado como imperativo secreto, pudiendo retornar como síntoma y/o transgresión criminal (Lacan, 2005, 2006).

La síntesis que proponemos de este recorrido teórico consiste en articular una comprensión de la sociedad o la cultura como estructura cognitiva y valorativa (Levi-Strauss/Lacan) con el tratamiento de la economía afectiva ligada a la institución/destitución de ese orden (Lacan/Bataille) y a los modos de institución de sus sujetos individuales y colectivos (Lacan/Laclau). Estos autores nos enseñan a ver al cuerpo social e individual como una multitud de creencias y deseos acéfalos y excesivos. Nos muestran que para que existan sociedades, grupos e individuos, estas fuerzas y sentidos deben ser fijados, organizados y jerarquizados en un sistema de significación capaz de definir una red estructurada de significados, pero también capaz de direccionar los afectos y proveerles vías de investimento y elaboración simbólica. Y postulan que todo ello es posible solo por medio de la institución de exclusiones fundantes. Tal cosa son las prohibiciones fundamentales. En nuestra lectura de esta tradición, se trata de límites trascendentes que obran como soportes no-lógicos (míticos) del orden al que articulan. Imperativos impermeables a los principios de causalidad y no-contradicción que vuelven consistente el espacio social y establecen las bases de la economía afectiva en el que se van a desarrollar los lazos regulares y regulados que definen a una sociedad. De modo que la condición de posibilidad de las identidades sociales y subjetivas radica en la institución y vigencia de fronteras simbólicas cuya especificidad reside en designar los límites últimos de una cultura.

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

No hay violencia sin prohibición

De acuerdo con lo anterior es posible afirmar que las prohibiciones fundamentales poseen las características generales de cualquier interdicción: rigen como imperativos de exclusión (límite del «nosotros») y principios clasificatorios y jerárquicos últimos (lo más sagra-

do y sus anatemas). En otras palabras, estas prohibiciones hacen posible las valoraciones, los intercambios y los roles básicos de un orden cultural, por cuanto sus mandatos excluyentes marcan discontinuidades entre el conjunto societal y aquello que será su exterior no complementario. El nombre mítico de ese exterior (mítico) es violencia. Las prohibiciones erigiendo esas fronteras invisibles, conocidas por todos, suturan imaginariamente los contornos discontinuos de la trama social y le devuelven la visión de una totalidad inteligible y consistente, de una sociedad.

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

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

Para que una prohibición pueda devenir primaria, es decir, para que tenga el poder de designar los confines del orden societal y subjetivo, es preciso que se vuelva trascendente. Esto, queda dicho, solo puede suceder por la vía de su mitificación. El mito es una forma de articulación del sentido productiva de un campo de visibilidad y de decibilidad, de un esquematismo –pero no a priori, sino histórico-cultural– que valoriza la experiencia de manera mucho más emocional que intelectual, que no trabaja con conceptos sino con imágenes apasionadas. Mediante su narración mítica (y mediante su

penalización), las prohibiciones van grabando profundamente en el deseo de los individuos y los grupos sus estructuras valorativas.

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

Los dispositivos penales

Ahora bien, si violencia es la re-emergencia de lo que fue expulsado por las prohibiciones fundamentales de un conjunto sociohistórico dado, entonces puede definirse como penal a todo dispositivo que promueva su rechazo a través de su nominación como crimen y de su punición ritualizada. Proponemos pues llamar penal toda acción (colectiva) que busque (re)establecer las fronteras postuladas por las prohibiciones y reducir el des-equilibrio cognitivo y afectivo que el acontecimiento de la violencia siempre comporta. Se trata pues de un mecanismo que interviene en la re-producción de los límites que definen la fisonomía de una cultura, operando específicamente en el nivel de la institución y el mantenimiento de su sistema valorativo y su economía afectiva. Los dispositivos penales tienen por misión ritualizar y encarnar los límites finales de esa cultura. Toda penalización es, entonces, una elaboración material de las fronteras simbólicas de un conjunto —confines más allá de los cuales se postula la presencia del caos, el salvajismo, la barbarie, el mal—. Más allá mítico-

co que los dispositivos penales materializan mediante la persecución y estigmatización de individuos y grupos que serán los encargados de encarnar esas categorías negativas. Categorías que, propuestas por las prohibiciones y efectuadas por las penas, (in)forman estructuralmente la organización y la interacción social.

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

Proponemos reservar el nombre de penal a toda práctica (institucionalizada o no) tendiente a la producción encarnada de la violencia mediante la puesta en escena dramática de la transgresión criminal y su castigo. Puesta que, además, lleva siempre consigo conatos de linchamiento y de espectáculo, no importa cuán racional y templada se presente en sus declaraciones oficiales. Hay pena, entonces, solo cuando la sanción comporta un acto colectivo de execración destinada a establecer una alteridad contra la cual los sujetos a un orden societal pueden reconocerse en la conformación de un conjunto moral. Por cuanto (re)afirma valores y jerarquías en los que una multiplicidad social se reconoce y se delimita, la pena comuna-

liza. Es decir, produce cohesiones e identificaciones en función de determinados principios clasificatorios, unifica afectiva y axiológicamente, a la vez que otorga títulos de pertenencia al grupo. Donde había un campo social conflictivo, la pena da lugar a colectivos fusionales comunicados en la afirmación de valores que, por lo mismo, se vuelven trascendentes.

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

De modo que son diversos los agentes sociales (estatales o no) que pueden ensamblarse en el cumplimiento de la función penal. Pero si lo anterior es correcto hay que señalar también que las distintas agencias punitivas del Estado pueden funcionar penalmente o no hacerlo. Es decir que su funcionamiento penal es siempre parcial y discontinuo. Estas agencias no siempre son (o hacen) «sistema penal», pudiendo cumplir funciones meramente coercitivas o permanecer tanto a-funcionales como dis-funcionales en ambos respectos. Hay que señalar, asimismo, que estos ensamblajes pueden constituirse aún cuando alguno de los componentes estatales mencionados no entren en la composición, que siempre están abiertos a incluir nuevos elementos, y que habitualmente lo hacen.

Las luchas por la violencia (a modo de conclusión)

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

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

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

Asumiendo que el problema de la violencia es, ante todo, el de la definición de aquello que debe ser repudiado colectivamente para transformar un campo social heterogéneo y conflictivo en un conjunto relativamente estructurado; y que tanto lo que sea objeto de

ese repudio como su penalización efectiva dependen de disputas socio-políticas por la definición de lo que será violento, podemos ver el carácter dinámico que comporta el dispositivo prohibición-transgresión castigo. La articulación entre cada una de estas instancias no resulta en ningún modo necesaria. Tampoco es necesario que su circuito comience con la prohibición. Que actualmente las luchas más intensas parezcan librarse no en torno a prohibiciones que deben ser respetadas, sino a conductas que deben ser consideradas como violentas y que por lo tanto deban ser prohibidas, ilustra precisamente este carácter dinámico y contingente de la articulación de estas tres instancias. Su circuito puede comenzar en cualquiera de ellas, y en cualquiera de ellas puede interrumpirse.

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

Notas

¹ Se trata de un concepto que, en nuestra perspectiva, solo puede ser paradójico. Y ello porque si la violencia involucra la experiencia vivida, y esa experiencia es de conmoción, entonces su concepto debe dar cuenta de ella transmitiendo algo de esta conmoción, «desconceptualizándose». No abordaremos aquí este aspecto, para su desarrollo nos permitimos remitir a Tonkonoff (2012a, 2012c).

² Esto es así sobre todo a partir de las elaboraciones del corpus laciano que realizaron autores como Laclau y Mouffe (2006), Žižek (2009) y, en cierta medida, Butler (2001). Para una elaboración de las prohibiciones fundamentales como socio-históricamente determinadas ver Tonkonoff (2012a).

³ Para un panorama más general sobre Bataille, ver Tonkonoff (2015). Para una temati-

zación de sus desarrollos sobre la trasgresión ver Castaño-Zuñiga (2013) y Tonkonoff (2012b).

⁴ Sobre el concepto de prohibición de Lévi-Strauss en una perspectiva comparada con la de Bataille, ver Blanco-Sánchez (2015).

Bibliografía

- Bataille, G. (1972). *La tragedia de Gilles de Rais*. Barcelona: Tusquets.
- Bataille, G. (1974). *Obras escogidas*. Barcelona: Barral Editora.
- Bataille, G. (1976). «La Structure Psychologique du Fascisme». *Œuvres Complètes*, Tome II. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (2009). *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Blanco, A. y Sánchez, M.S. (2015). «Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio. Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille». *Papeles de Trabajo*. Buenos Aires: Idaes/Unsam.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Castaño Zapata, D. y Suniga, N. (2013). «Fiesta y sacrificio. El problema de la trasgresión en Georges Bataille». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LIX, Nº 222. México.
- Durkheim, E. (1993). *De la división del trabajo social*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E.; Mauss, M. (2001). «Algumas formas primitivas de classificação. Contribuições para o estudo das representações coletivas». En Marcel Mauss, *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Freud, S. (2007). *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2005). *Escritos*, Vol. I y II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). *De las psicosis paranoicas y sus relaciones con la personalidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Lacan, J. (2006). *El seminario Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1991). «Introducción a la obra de Marcel Mauss». En M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tonkonoff, S. (2010). «Sujeto, sujeción, autonomía. Notas sobre una encrucijada actual». En R. Alcalá (Comp.), *Ciudadanía y Autonomía*. México: UNAM.
- Tonkonoff, S. (2012a). «La cuestión criminal. Ensayo de (re)definición». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 8, p. 20-55. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Tonkonoff, S. (2012b). «Homo Violens. El Criminal Monstruoso según Georges Bataille». *Gramma. Revista de la Escuela de Letras*, Vol. 6. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad del Salvador.
- Tonkonoff, S. (2012c). «Crime as Limit of Culture». *Cultural Critique*, Vol. 9, p. 20-45. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Tonkonoff, S. (2015). «Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nº 28. Ciudad de México.
- Zizek, S. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

El marco de la (no) violencia

Eduardo Mattio
Universidad Nacional de Córdoba

En los últimos años, tanto en Córdoba como en diversos lugares del país, se han multiplicado algunos episodios de violencia urbana que, bajo el rótulo de «justicia por mano propia», pretenden restablecer un orden moral o legal que se habría alterado. En los sucesos del 3 y 4 de diciembre de 2013, por ejemplo, con ocasión del masivo acuarrelamiento policial y la consecuente sucesión de saqueos ocurridos en diversas zonas de la ciudad de Córdoba, vecinos de distintos barrios (mayormente residenciales) se atribuyeron colectivamente el derecho de ejercer el poder de policía vacante. Particularmente en Nueva Córdoba, hordas de vecinos armados de manera improvisada salieron a las calles a detener, requisar e incluso ajusticiar a aquellos *otros* vecinos que por «portación de rostro» (jóvenes de barrios populares, que circulaban en motos de baja cilindrada) calificaban como «peligrosos». Tal como ha sido documentado, aquellos vecinos no dudaron en golpear salvajemente a quienes resultaban «sospechosos» o parecían «delincuentes» y así contribuir a la recuperación de la pretendida civilidad en la que vivimos.

En junio de 2015 se sucedieron, no sin repercusión mediática, una serie de linchamientos en diversos barrios de la ciudad. Bajo la justificación de la inoperancia policial para prevenir o reprimir una creciente «ola de inseguridad», se reinstaló una vez más en la opinión pública la supuesta necesidad de hacer justicia en primera persona: prender y escarmentar a los sindicatos como «malvivientes». Como consecuencia de dichos sucesos, un joven terminó muerto y otros pocos más resultaron heridos de diversa gravedad. Como en los hechos de diciembre de 2013, parece haber un consenso extendido en las clases medias: el orden social en Córdoba se mantiene

a fuerza de violencia; la que ejerce de continuo la policía, o la que en su defecto pueda improvisar la «gente decente».

En virtud de tales fenómenos sociales, se (me) impone una serie de preguntas filosóficas que, a su modo, interrumpen el espiral de la violencia y nos demoran en consideraciones que, por extemporáneas, no resultan menos necesarias: ¿qué desafíos éticos nos suscitan estas respuestas violentas al presunto o eventual agravio del otro? ¿Por qué cabe hacer un juicio moral negativo de aquellos actos de violencia que suponen formas exacerbadas de «defensa propia»? ¿A qué recursos teóricos hay que apelar para hacer una crítica de tales formas *ampliamente legitimadas* de violencia? ¿Cabe imaginar otras formas de respuesta (no violenta) a la interpelación ultrajante del otro? ¿Sobre qué fundamento –si cabe usar el término– podría edificarse una «ética de la no violencia» que haga lugar a la cohabitación¹ incluso con aquellos que pueden dañarnos?

A partir de estas inquietudes, me propongo revisar algunas consideraciones de Judith Butler respecto de una *ética de la no violencia* que habilite *otros* escenarios de cohabitación, no marcados por el par inclusión/exclusión². Para ello, en primer término me propongo analizar sus afirmaciones respecto del lugar de la violencia (normativa) en la formación del sujeto y el vínculo de esta última con la capacidad de recepción de las demandas de no violencia (a); en segundo lugar, me detendré en los recursos éticos que Butler toma de Emmanuel Levinas a fin de abordar la naturaleza del vínculo ético para con el Otro y sus implicaciones respecto de la construcción de relaciones no violentas para con los demás (b); finalmente, explicitaré lo que Butler añade a la perspectiva ética levinasiana en relación a la demanda de no violencia: apelando a la noción de «marco» [*frame*], la autora exhibe *críticamente* el modo diferencial en que resultan perceptibles/viables ciertas demandas de no violencia en el espacio público (c). Con este recorrido pretendo reunir algunos elementos que nos permitan comprender críticamente ciertos episodios de violencia urbana, usualmente justificados en virtud de una extendida «ideología de la seguridad».

a. Esa violencia que nos (des)hace

En «La pretensión de la no violencia» (2010), Butler se pregunta, entre otras cosas, qué es aquello que nos hace receptivos de la demanda de no violencia que algún otro sujeto pueda interponer. Es decir, cuáles son las condiciones que permiten registrar la pretensión ajena de no violencia, suponiendo *ab initio* que nuestra capacidad para ser sensibles o receptivos respecto de tales demandas depende del modo como está formada y enmarcada esa demanda. En otras palabras, la autora presupone que nuestra capacidad de responder a tales interpelaciones está modelada *forzosamente* por unas reglas que nos exceden y preceden. Se trata de normas que ejercen algún tipo de violencia sobre los sujetos y que los disponen a responder de tal o cual modo. El punto de partida, entonces, de su argumentación es la pregunta por aquello que nos vuelve receptivos del pedido del otro, cuando podemos presumir que tal forma de «ser receptivo» está constituida usualmente de un modo *violento*.

Veamos, en primer término, en qué consiste esta formación del sujeto que somos, categorizada como violenta. En la ontología social corporal de Butler el «yo» está marcado desde el inicio por la interdependencia: «se forma mediante la acción de las normas sociales, e invariablemente con relación a unos vínculos sociales constitutivos», con lo cual «toda forma de individualidad es una determinación social» (2010: 228)³. Ahora bien, en esta formación social del «yo» Butler subraya dos aspectos importantes para entender el vínculo entre la violencia que nos forma y la violencia que podemos ejercer. Por una parte, se entiende que nuestra constitución como sujetos supone, al menos parcialmente, alguna forma de violencia normativa⁴. Desde el nacimiento, somos generizados, racializados o marcados con otras categorías sociales en contra de nuestra voluntad y son tales categorías las que nos vuelven inteligibles y reconocibles para los demás. Por otra parte, Butler sostiene que no hay una relación causal o necesaria entre la violencia que nos forma y aquella con la que nos conducimos: «Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero eso no significa que necesitemos reconstituir esa matriz de una manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas» (Butler, 2010: 230). Tal ruptura se hace posible por el

modo como las normas actúan sobre nosotros desde el inicio de nuestras vidas: somos formados por regulaciones que nos constituyen desde el principio, pero que no actúan de una vez y para siempre. En palabras de Butler, «[l]a producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en ese sentido, está constantemente ‘rompiendo’ con los contextos delimitados como ‘condiciones de producción’» (Butler, 2010: 231). Es esta iterabilidad de las normas la que invalida cualquier determinismo en la constitución de los sujetos. Aunque en el origen la norma opere de modo violento, no se infiere que su destino sea hacernos repetir exclusiva y necesariamente esa violencia del origen. Toda reiteración trae consigo alguna forma de desplazamiento que modifica la trayectoria impresa por la norma.

Dicho esto, Butler entiende que cualquier proscripción ética de la violencia se ve habilitada a partir de este proceso de reiteración de las normas. De hecho, es este proceso de iteración el que hace lugar al dilema ético que conlleva responder a la demanda de otro: pese a la violencia con la que he sido formado, pese a vivir a la sombra de esta regulación, ¿puedo modificar en mí la trayectoria de tales normas? Aunque no pueda prescindir de la historia de mi formación, ¿esa violencia con la que he sido (des)hecho puede ser impugnada, encausada o redirigida? ¿Qué trabajo ético cabe realizar contra los efectos violentos (en mí/en otros) de esa violencia formativa? Es aquí donde aparece esa forma de lucha, esa vigilancia agresiva sobre la tendencia de la propia rabia o agresión a emerger como violencia. De tal suerte, la no violencia no resulta ser para Butler una virtud o una serie de principios de validez universal que logren expurgar o limpiar la violencia del plano de la normatividad. Planteada en términos de «lucha», supone que solo porque estamos sumidos en la violencia, solo porque la violencia nos (des)hace, es que podemos luchar contra ella. En palabras de Butler,

[n]o se trata de erradicar las condiciones de la propia producción, sino solo de asumir responsabilidad para vivir una vida que rechace el poder determinante de dicha producción; en otras palabras, una vida que haga buen uso de la reiterabilidad de las normas productivas y, por ende, de su fragilidad y transformabilidad (Butler, 2010: 234).

Es decir, aunque no elijo las condiciones sociales de mi emergencia, ni aquellos vínculos necesarios e interdependientes que me habilitan como sujeto, tales condiciones no deseadas son el *fundamento contingente* de mi agencia, son el horizonte muchas veces violento desde el que se *puede o no* entablar la lucha contra la violencia.

Volvamos al caso de aquellos vecinos cordobeses que, por verse dañados o por sentirse en peligro, no dudaron en «hacer justicia» de manera violenta. Frente a situaciones en las que alguien se ve movido o justificado a responder a la ofensa recibida con una retribución violenta, Butler cree que es crucial distinguir entre (i) la actitud moralizante que legitima la conducta dañina que un sujeto dañado y enfurecido pueda tener, convirtiendo su agresión en virtud y (ii) el trabajo ético que limita la conducta agresiva que un sujeto dañado y enfurecido pueda tener, mediante una lucha activa con(tra) su propia agresión (Butler, 2010: 236). En otras palabras, Butler se opone tanto a la «ontologización de la violencia» que la convierte en algo ineludible y estructural, excluyendo así cualquier compromiso ético que salvaguarde la vida del otro, como al «sadismo moral» que disfraza a nuestra furia de virtud y así justifica el «ojo por ojo» en términos de «defensa propia». En su lugar, Butler propone una forma alternativa de encauzar la propia agresividad, otro modo de responder a la violencia que el Otro pueda cometer: «un sentido ‘no moralizado’ de la responsabilidad que busque proteger al otro de la destrucción» (Butler, 2010: 242). En razón de este último propósito, veamos en qué medida la lectura butleriana de Levinas proporciona algunos recursos para pensar cómo responder *sin violencia* a la violencia ajena.

b. La demanda del Otro

Al menos desde *Vida precaria* (2006), Butler se ha visto interesada en reunir aquellos recursos de la obra de Levinas que permitan esbozar una «ética judía de la no violencia» (Butler, 2006: 166). En particular, la autora sugiere atender a dos aspectos aparentemente incompatibles de la ética filosófica levinasiana. Por una parte, Butler subraya la idea de *proximidad* sobre la que se fundan las relaciones éticas: «los modos en que los demás actúan sobre nosotros sin participación

de nuestra voluntad constituyen el momento en que se articula una llamada o solicitud ética» (Butler, 2014: 57). Antes de cualquier elección personal, la presencia del Otro se impone y nos solicita éticamente. El rostro⁵ del Otro actúa sobre nosotros; nos afecta y nos interpela. En otras palabras, «lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea» (Butler, 2006: 165). Por otra parte, nuestras obligaciones éticas se extienden también a aquellos que no se hallan físicamente próximos a nosotros; a quienes no conforman con nosotros alguna comunidad reconocible de la que podamos participar conjuntamente. No es algún lazo identitario o contractual lo que nos vincula éticamente con los demás: «estamos ligados a aquellos que no conocemos e incluso a aquellos que no escogemos, que nunca hubiésemos podido escoger»; estamos sujetos «independientemente de cualquier aspecto pactado, de los contratos que nos obligan con los otros, o de la disponibilidad de ciertas formas establecidas de pertenencia» (Butler, 2014: 57-58).

Como puede verse, el interés de Butler es justamente proponer con Levinas (y más allá de él) *una doble condición para la ética*: en primer término, que cualquier demanda ética está más allá de nuestra voluntad, que no depende de nosotros, que se nos impone desde el exterior (Butler, 2014: 52); en segundo término, que las obligaciones éticas son irreductibles a las fronteras nacionales, a las pertenencias étnicas, a las comunidades lingüísticas (Butler, 2014: 54). Apelear a Levinas, entonces, supone «reformular qué significa registrar una obligación ética en estos tiempos en los que no podemos reducirla ni al consentimiento ni a un acuerdo y que, además, se lleva a cabo fuera de los vínculos comunitarios establecidos» (Butler, 2014: 56).

En ese marco, Butler discute y matiza el carácter *asimétrico* que Levinas atribuye a las relaciones éticas que se establecen con los demás⁶. Para el autor lituano, el Otro tiene prioridad sobre el yo, con lo cual el vínculo ético no ha de ser pensado como una relación de reciprocidad en la que el «yo» y el «tú» se deben algo, tal como ocurre en un contrato comercial. Más aún, mi relación ética con el Otro no puede estar supeditada a la reciprocidad ética que el Otro

tenga para conmigo; por fuera de toda elección o cálculo, allende todo instinto de conservación, mi relación ética con el Otro es absoluta y obligatoria. Ahora bien, Butler acuerda con desplazar a la ética del terreno de la autoconservación o del egoísmo, pero con Levinas (y más allá del él), insiste en subrayar la interdependencia de nuestra vida respecto de la de otros:

la vida de los otros, la vida que no es nuestra, también nos pertenece, ya que cualquier sentido de 'nuestra' vida se deriva precisamente de su carácter social, de este ser que ahora y desde el principio ha sido dependiente de un mundo que pertenece a otros, constituido en y por una esfera social (Butler, 2014: 60).

Esto no hace la vida ética más fácil ni más feliz. Por el contrario, pone la lucha ética en un terreno que Levinas mapeó correctamente. Somos sujetos precarios, expuestos tanto al cuidado del Otro como a su violencia más cruenta; allí justamente se funda la necesidad y la dificultad del trabajo ético: «es posible que tú me amenaces y me asustes, pero mi obligación ética hacia ti debe, de todas formas, mantenerse firme» (Butler, 2014: 61)⁷. Con lo cual, se cancela la apelación a justificaciones consecuencialistas o deontológicas de la presunta «violencia legítima»: ni el bien de la mayoría, ni el valor intrínseco de mi propia vida son razones suficientes para infligir violencia al Otro (Butler, 2006: 173). Pese al potencial destructivo del Otro, soy responsable de su propia vida. Decir «soy responsable de la vida del Otro», «significa que no importa cuánto tema uno por su propia existencia, la preservación de la vida del otro es primordial» (Butler, 2014: 60).

En consecuencia, Butler entiende que nuestra responsabilidad no se reduce a la obediencia a una ley formal; tampoco es un apuntalamiento narcisista de la mala conciencia; es más bien un trabajo ético que restringe la deriva violenta de la propia agresión a fin de proteger la vida precaria del otro de mi propio potencial destructivo⁸. Tal sentido de la responsabilidad, sugiere Butler, se une estrechamente a «una ansiedad que permanece abierta, que no resuelve las ambivalencias mediante la deslegitimación sino que, antes bien,

da origen a cierta práctica ética, que es también experimental y que trata de conservar la vida en vez de destruirla» (Butler, 2010: 243). Esta apertura de la práctica ética tiene como correlato la condición inacabada del agente ético:

Quando actúo éticamente estoy inacabado debido a mi condición de ser dependiente. Me escindo. Encuentro que yo *soy* mi relación con el 'tú' cuya vida trato de preservar, y sin esa relación, aquel 'yo' no tiene sentido pues ha perdido sus enlaces respecto a una ética que siempre es anterior a la ontología del ego (Butler, 2014: 61-62).

Es decir, contra la pretensión de alguna propiedad sobre nosotros mismos, la relación ética *interrumpe* nuestra pretendida completitud, nos hace reemplazar cierta estructura egológica –cerrada y autosuficiente– por aquella otra en la que otro llama y yo respondo.

Mi respuesta no violenta a la demanda del Otro no implica entonces principios universales ni hábitos virtuosos; conlleva más bien la práctica falible e incierta de frenar la propia agresión en consideración de la precariedad ajena; la propia desposesión operada por una alteridad que me (des)hace en el intercambio ético que nos permitimos entablar.

c. El marco de la violencia

A lo dicho hasta aquí, hay que agregar un último aspecto que resulta crucial para la argumentación butleriana. De cara a las demandas de no violencia que otros puedan plantearme, ¿cuáles son las condiciones para que yo pueda receptorlas? Más allá de Levinas, Butler entiende que no basta con que se me impongan tales pretensiones antes de que yo las conozca y que por ello funcionen como una «instancia inauguradora de mi entrada en el ser» (Butler, 2010: 246). Tales demandas (éticas) pueden volverse inaudibles o irrelevantes si no están dadas las condiciones (políticas) de receptividad que me permiten aprehenderlas convenientemente. Con dichas condiciones no solo se alude a meros recursos personales o privados que me hagan recepti-

vo de la interpelación del otro; también denota ciertos marcos sociales y públicos bajo los cuales se hace posible la receptividad de una demanda⁹. Es decir, «nuestra capacidad misma de responder con la no violencia (de actuar contra cierto acto violento o preferir el ‘acto’ frente a la provocación violenta) depende de los marcos mediante los cuales el mundo es dado y el ámbito de la apariencia es circunscrito» (Butler, 2010: 246). Es por obra de este «reparto de lo sensible» (Rancière, 2014: 19-20)¹⁰ que la respuesta no violenta se vuelve apropiada respecto de ciertos sujetos y no de otros. En ese campo circunscrito y moldeado por el marco, la no violencia se vuelve una respuesta disponible respecto de ciertas vidas y no de otras. El marco opera *diferencialmente* volviendo perceptibles ciertas demandas de no violencia y no otras, distinguiendo entre aquellos contra los cuales la violencia no debería perpetrarse nunca y aquellos otros que no merecen ser protegidos de nuestra agresión. La respuesta violenta o no que podemos dar a la interpelación del otro no es más que un caso de la distribución selectiva de reconocimiento que distingue entre vidas merecedoras de duelo y vidas desechables, entre vidas dignas de ser cuidadas y vidas de las que hay que cuidarse.

En efecto, el marco opera de tal modo que atribuye la dañabilidad a ciertos sujetos específicos y la peligrosidad a otros, con lo cual tal reparto tiene un efecto muy preciso respecto de la legitimidad de la comisión de actos violentos:

Si un sujeto concreto se considera por definición dañado o perseguido, entonces cualquier acto de violencia que cometa no puede registrarse como ‘generador de daño’, puesto que el sujeto que comete actos de violencia está, por definición, imposibilitado para hacer cualquier cosa que no sea sufrir daño (Butler, 2010: 245).

En ese marco en particular, entonces, se produce el sujeto dañado/ble y es ese *status* de víctima el que legitima sus propias acciones violentas bajo la carátula de «legítima defensa» o «defensa propia». Así, en los casos de «justicia por mano propia», a los que aludimos inicialmente, esa forma de victimización brindó una justi-

ficación para la respuesta violenta a los presuntos delincuentes: *si los negros de mierda nos ponen en peligro, si estamos encerrados en nuestras propias casas mientras ellos andan libres por la calle, si somos víctimas de su violencia, cualquier cosa que hagamos por defendernos resulta legítima* —máxime si el poder policial se ausenta o resulta ineficaz para defendernos de quienes nos agreden—.

Ahora bien, para cancelar ese tipo de justificaciones y habilitar respuestas no violentas Butler entiende que hay que operar críticamente para dismantelar ese «no igualitarismo epistémico» que sirve de marco a tales formas de violencia. Es decir, tal intervención —lo que denomina «enmarcar el marco» (Butler, 2010: 24-26)— supone desplazar o subvertir críticamente ese conjunto de normas que regulan perceptualmente la distribución diferencial de «lo humano», *i.e.*, ese horizonte discursivo-epistémico que discrimina entre vidas que se consideran vivibles y que por ello son dignas de una vida buena, y aquellas poblaciones condenadas a una muerte lenta. Con lo cual, entiendo que este conjunto de reflexiones *post facto* tiene un interés *crítico*, no meramente descriptivo; o si queremos, un efecto *preventivo*, nunca reparatorio, que nos dispone para imaginar algunas estrategias capaces de desplazar los marcos hegemónicos de «lo humano»: ¿Qué políticas educativas pueden contribuir a enmarcar los marcos desde los que se ejerce violencia? ¿Cómo pueden colaborar los medios de comunicación para interrumpir el espiral de violencia que se expresa en un linchamiento?¹¹ ¿Qué políticas públicas (sanitarias, laborales, culturales) permitirían crear escenarios de cohabitación menos violentos en los que resulte irrelevante cualquier abuso de «violencia legítima»?

Para encontrar tales respuestas, difíciles por cierto, tal vez haya que detenerse en algo que resulta básico a la resolución de tales interrogantes, a saber, el vínculo preciso que Butler establece entre precariedad y ética. La precariedad [*precariousness*] es aquella condición ontológica compartida de exposición corporal que nos hace vulnerables a la violencia del otro. Tal precariedad supone la sujeción del cuerpo a un conjunto de condiciones sociales y económicas que aseguran la viabilidad de una vida. Implica que desde el nacimiento nuestras vidas están en manos de otros/as, que nos vemos afectados/as por una ineludible exposición a otros/as que podemos conocer o

no (Butler, 2010: 30-31). Con lo cual, antes de cualquier estrategia, la precariedad es una condición compartida de cuya aprehensión depende la calidad de nuestro vínculo ético: «la no violencia –señala Butler– se deriva de *la aprehensión de la igualdad en medio de la precariedad*» (Butler, 2010: 248; cursivas mías). Con lo cual, la ética no es un cálculo estratégico que permita la supervivencia sino más bien aquello que resulta de ser interpelado e interpelable por un «tú». Es decir, la cuestión ética de ser o no violento con el otro emerge solo respecto de un «tú» que aparece como objeto potencial de mi daño. Tanto que si ese «tú» no existe o resulta inaudible o invisible, no hay relación ética posible. Cuando «se pierde el ‘tú’» se pierde el norte del vínculo ético. Por tal razón, una relación ética no violenta lleva consigo una lucha respecto del ámbito de la apariencia, de lo perceptual, que nos permita superar las maneras diferenciales como se asigna el calificativo de «vida digna», «vida deseable», «vida merecedora de cuidado» (Butler, 2010: 248). Y esa «lucha» no tiene un sentido meramente metafórico: la no violencia no es un estado pacífico; supone más bien una lucha social y política que articule y operativice la rabia. Enfrentarse a la violencia para ejercitar alguna forma de no violencia no solo supone enfrentar la violencia que viene del «exterior», sino también aquella que viene del «interior», *i.e.*, aquella agresión o furia que busca anular al otro y que así puede deshacer aquellos lazos que nos constituyen, aquello que somos en tanto «precariedad compartida». Frente a la violencia con que las normas se reiteran en nosotros a lo largo de toda nuestra trayectoria biográfica, la no violencia ha de ser un trabajo ético que procure detener esa reiteración, redirigirla de modo que se oponga a sus propósitos iniciales. La intervención crítica que amerita una respuesta no violenta consiste juntamente en *interrumpir* un proceso de reiteración de normas que *nos* hace y *nos* deshace.

* * *

Si la violencia se interrumpe en la medida en que somos capaces de captar la igualdad en la precariedad que compartimos como humanos, una ética de la no violencia solo se hace posible en la medida en que seamos capaces de hacer y rehacer otra política perceptual. En-

marcar el marco, es decir, disputar el sentido y los límites de «lo humano» es aquello que nos dispone a revisar y modificar nuestra responsividad ética a la interpelación de los demás. Independientemente de la violencia con la que el otro salga a nuestro encuentro, siempre hay un sinnúmero de réplicas no violentas con las que se puede responder a la demanda ajena. Que tal lucha ética sea posible, *i.e.*, que podamos desviar nuestra agresión en una dirección no destructiva del otro, depende de la disponibilidad de marcos ético-políticos flexibles, hospitalarios de la alteridad, que habiliten la cohabitación de los diferentes. Tales marcos se hacen y deshacen en las aulas, en los medios, en el diseño de políticas públicas; es decir, a través de estrategias que impugnan y rearticulan el reparto hegemónico de lo sensible. A esa tarea colectiva nos convoca cada nuevo episodio de violencia urbana; a la labor de imaginar otros modos de ser-con-otros –*otra* ética mínima– en los que no resulte deseable escoger con quién habitar este mundo.

Notas

¹ La noción de «cohabitación» aparece en el marco de las discusiones butlerianas en torno a la violencia del Estado de Israel para con el pueblo palestino. En ese contexto, cierto ideal de cohabitación es el fundamento ético de la crítica pública a la ocupación sionista que pretende crear y preservar el carácter judío del Estado de Israel por medio de la desposesión y la aniquilación de otra minoría étnica. Siguiendo a la Arendt de *Eichmann en Jerusalén*, Butler reitera la convicción de que nadie tendría que arrogarse el poder de escoger con quién habitar la tierra, de que aquellos con quienes cohabitamos nos vienen dados, antes de cualquier elección, y por tanto antes de cualquier contrato social o político: «Si Arendt tiene razón, no solo no podemos escoger con quién cohabitar, sino que debemos preservar activamente el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural: no sólo vivimos con quienes no escogimos y con quienes quizá no nos identificamos, sino que además estamos obligados a preservar su vida y la pluralidad de la que son parte. En este sentido, del carácter no escogido de estas modalidades de cohabitación se derivan normas políticas concretas y prescripciones éticas. Cohabitar es algo anterior a cualquier comunidad posible, a cualquier nación o vecindad. Podemos escoger dónde vivir y con quién, pero no podemos escoger con quién cohabitar la tierra» (Butler, 2011: 81, 72, 74, 85). Entiendo que este principio ético no solo permite regular las relaciones entre etnias o naciones diferentes al interior de un mismo Estado; también puede habilitar la construcción de un escenario democrático más igualitario, en el que no quepa restringir a ningún ciudadano/a el acceso pleno a cohabitar con otros/as, independientemente de su raza, clase, etnia, género, sexualidad, etc.

² Para Butler, la dialéctica inclusión/exclusión, vinculada al marco democrático liberal aún vigente, no hace posible, como veremos en la tercera sección, «enmarcar el marco», es decir, sustituir el propósito de incluir a otros/as en lo mismo (*v.g.*, los escenarios previstos por el multiculturalismo o la democracia liberal), por la revisión radical de los marcos (éticos y políticos) hegemónicos que hacen posible la exclusión política, cultural y económica.

³ En su filosofía reciente, Butler ha centrado su reflexión política en el problema de la vulnerabilidad corporal, y de este modo se ha propuesto fundar sobre nuevas bases una política de izquierdas capaz de consolidar otras formas de cohabitación democrática. Esto exige proponer una «nueva ontología corporal» que implique repensar la condición humana; tal ontología no se propone «reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política». El «ser» del cuerpo que aquí interesa componer está marcado por las operaciones de poder, por las significaciones sociales que asume el cuerpo: «ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social» (Butler, 2010: 15).

⁴ Esto no significa para Butler compromiso alguno con el argumento trascendental de que toda formación del sujeto es *intrínsecamente* violenta. Tal presupuesto, señala, «no [permitiría] distinguir entre las instancias sociales cuando las normas operan por otras razones, o cuando el término ‘violencia’ no describe bien el poder o la fuerza mediante las cuales operan. No cabe duda de que hay regímenes de poder que producen e imponen ciertos modos de ser. Pero no estoy del todo segura de que se pueda afirmar o negar una tesis trascendental que desestime el poder de la ecuación y convierta la violencia en algo esencial para cualquier –y toda– formación del sujeto» (Butler, 2010: 233).

⁵ Como apunta Joan-Carles Mèlich, la pregunta levinasiana «¿qué es el rostro? ¿Qué significa «rostro»?» no resulta fácil de responder: «cualquier definición de «rostro» (que corresponde a *visage*, en francés) ya nos va a alejar de él, de su sentido. Porque el rostro no se puede definir, porque no es fenómeno. En otras palabras, el rostro no podrá ni ser conocido ni ser reconocido, puesto que cuando el rostro se conoce ya se convierte en «cara», y entonces deja de ser una «demanda ética» para convertirse en una «categoría moral». El rostro no se puede definir porque no es, no es «ser», es lo que está «más allá del ser». El rostro escapa a la ontología; la quiebra, la resquebraja. El rostro no es, acontece, rompe la identidad del yo. El rostro es lo que no se puede comprender, es lo que no se puede asimilar. No puede ni contenerse ni reconocerse. Es verdad que el otro siempre es, de una forma u otra, una «imagen-de-otro», pero el otro, como rostro, es lo que rompe toda imagen, todo concepto y todo lenguaje. El rostro del otro no puede ser expresado, no puede ser «dicho». El rostro se halla más allá del *mythos* del *logos*. Es «lo otro» de la palabra, lo radicalmente otro. No es posible describir el rostro, decirlo. No es posible hablar del rostro. El rostro no se puede concebir en términos de conocimiento o de representación, o incluso de mediación; por eso, el rostro no es ni *mythos* ni *logos*, sino *eros*. [...] la palabra del rostro ya no tiene vocación de síntesis, de una comprensión, no puede ser simbólica. Todo lo contrario, lo que el rostro provoca es una brecha, una grieta (*écart*), una diferencia que, precisamente porque no es ontológica sino ética, es *deferencia*» (Mèlich, 2014: 320-321).

⁶ Agradezco a Alberto Canseco el haberme aclarado este punto.

⁷ En *Vida precaria*, Butler agrega: «Levinas explica que matar en nombre de la autoconservación no está justificado, que la autoconservación no es una condición suficiente para la justificación ética de la violencia. Se trata entonces, aparentemente, de un pacifismo extremo, un pacifismo absoluto, y posiblemente lo sea. [...] Hay temor por la propia supervivencia y angustia por herir al Otro, y estos dos impulsos están en guerra como hermanos que se pelean. Pero están en guerra para *no* estar en guerra, y este parece ser el punto fundamental. Pues la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infligirla» (Butler, 2006: 172).

⁸ En efecto, Butler entiende que para Levinas, «lo ético es lo que nos permite salir del circuito de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición de la agresión se vuelve el canal interno de la propia agresión. La agresión entonces se vuelve contra nosotros bajo la forma de la crueldad superyoica. Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene hacia mí desde fuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante» (Butler, 2006: 173). Véase también Butler (2009: 137-139).

⁹ Este punto permite revisar las connotaciones que tiene en Butler el mentado «giro ético» que se le atribuye (y con el que se descalifica su filosofía reciente): si cualquier demanda ética solo puede ser registrada en la matriz de inteligibilidad habilitada por el marco, entonces hay una clara subordinación de la ética a la política. Es decir, cualquier consideración acerca de la interperlación ética del otro no tiene carácter fundante de la vida política; por el contrario, solo adquiere su sentido más genuino en el marco de una conflictividad política más amplia.

¹⁰ Siguiendo al autor francés, Butler sugiere: «La esfera pública se conforma siempre mediante ciertos tipos de exclusión: imágenes que no se pueden ver, palabras que no se pueden oír. Y esto significa que la regulación del campo visual y auditivo –junto con los otros sentidos, sin duda– es crucial para la definición de lo que puede llegar a ser un asunto debatible dentro de la esfera de la política» (Butler, 2011: 73).

¹¹ Este interrogante se resuelve de manera inteligente y precisa en el trabajo de maestría de Dahbar, V. (2016), *Hacerse humano, estar en este tiempo. Enmarcar el marco como tarea de una comunicación crítica*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.

Bibliografía

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2011) «¿El judaísmo es sionismo?». En Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Butler, Judith (2014). «Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación». En Begonya Saez Tajafuerce (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria.
- Mèlich, Joan-Carles (2014). «La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)». *Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 20: 313-331.
- Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.

d. Cuerpo y violencia

Injurias, groserías y otras palabrotas del montón. Poder, placer y las genealogías de la violencia en el sexo anal

Gustavo Blázquez*

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

El culo, es decir los enunciados y regímenes discursivos por medio de los cuales se forma un espacio corporal específico de lo (in)deseable y lo (des)agradable, resulta un buen lugar para leer a contrapelo procesos culturales contemporáneos. Los discursos, prácticas y performances que erotizan-politizan el ano ocuparían un lugar particular a la hora de analizar las múltiples y contradictorias genealogías de la violencia. ¿Cómo copulan saberes, poderes y deseos en la sodomía en tanto práctica (re)productora de cuerpos, subjetividades y sujeciones? ¿Qué violencias fundan y conservan, hacen y se hacen en, el sexo anal?

A partir de diversos materiales como registros etnográficos, reflexiones autoetnográficas, observación de performances artísticas y de páginas de contactos sexuales, intercambios en blogs, obras cinematográficas, describimos cómo se (des)hacen formas de poder y placer en la práctica del sexo anal. Para este análisis de la sodomía en sus relaciones con la dominación, la violencia y las delicias del cuerpo, nos concentraremos en dos frases que encontramos regularmente en el habla cotidiana y en los discursos mediáticos en la Argentina: «romper el culo» y «hacer la cola».

Esos enunciados indecentes, excluidos del lenguaje oficial y de «buen gusto», son parte de un conjunto de palabrotas que, en general, como «la Iglesia, el Estado y los humanistas de gabinete» (Bajtín, 1987: 170) dejamos fuera de nuestros análisis. Sin embargo, esas expresiones, como propone Bajtín (1987: 169) «crean un ambiente de franqueza y estimulan el tratamiento de ciertos temas y concepciones no oficiales». ¿Qué dicen y hacen esas groserías? ¿Cómo participan en los juegos eróticos? ¿Cuándo y cómo se transforman en

injurias? ¿Qué pueden decirnos esos vulgarismos soeces, «picantes», vejatorios, sobre las genealogías de la violencia y la articulación poder/placer?

Sodomías: placeres y poderes

Envueltos en las genealogías de la violencia nuestros cuerpos son, según advirtiera Barbara Kruger, campos de batalla. En ellos se (re)producen y (des)estabilizan performativamente las relaciones de fuerza que nos constituyen y entraman en complejas redes sociales, heterárquicas, (des)concentradas. Nuestros cuerpos emergen en relación a las difusas y confusas interpelaciones en términos de clase, raza, etnia, sexo, género, edad, deseo, morfología anatómica y funcionalidad sensorial o motriz, entre otras, que organizan las retículas de la dominación cotidiana.

En esas relaciones de fuerza la violencia jugaría, según Walter Benjamin (1998), un doble papel. En *Para una crítica de la violencia*, un texto de 1921, el autor distingue entre dos formas de *Gewalt*, término que en lengua alemana significa tanto violencia como el poder legítimo y la autoridad justificada. Por una parte existiría una *Gewalt* fundadora capaz de instituir y establecer el derecho, y por otra parte una violencia conservadora que mantiene un cierto estado de las cosas y asegura la aplicabilidad del derecho. Sin embargo, como sostiene Derrida (1997) a partir del análisis de la paradoja de la iterabilidad, la violencia misma de la fundación implica la violencia de la conservación, «forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable» (Derrida, 1997: 97). En la genealogía de la violencia no habría origen que no fuera repetición de modo tal que entre fundación y conservación no existiría una oposición sino una «contaminación *différentielle*» (Derrida, 1997: 98).

Nuestros cuerpos se (re)producen en la violencia del performativo que nos llama a devenir ciertos seres sociales y nos inserta, a partir de variadas interpelaciones, en un mundo de relaciones. El poder constructivo del performativo, afirma Butler (2004: 256) «consiste precisamente en su habilidad para establecer un sentido prácti-

co del cuerpo», una *doxa* que organiza regímenes de (in)existencia. Los cuerpos, hechos de la «historia sedimentada del performativo» (Butler, 2004: 255), son también agentes de violencia que, al apropiarse de las normas, acatan sus efectos históricamente sedimentados o se oponen a ellos. Toda violencia se funda, conserva, resiste, con y en los cuerpos.

Los cuerpos son el objetivo táctico y el medio de realización del poder; son poder materializado y materializante. Parte de la fuerza violenta del performativo, su «magia social» como la llama Bourdieu (1992) reside en el poder del cuerpo. «Es importante recordar que la fuerza del acto de habla tal y como fue articulado por Toni Morrison y por Shoshana Feldman, está directamente relacionado con el estatuto del habla como acto corporal», señala Judith Butler (2004: 245).

Una ventana a partir de la cual podemos observar las relaciones de fuerza que conectan cuerpos, poder y violencia son las prácticas y discursos sobre el sexo, que como señala Foucault (1977) conviene encarar en dos niveles: su productividad táctica y su integración estratégica. Con ese objetivo, este texto vuelve sobre una región corporal y moral donde confluyen, como en ningún otro orificio anatómico, pasiones, sentidos, humores diversos y opuestos: el ano.

Como llamara la atención Bajtín en sus análisis de la cultura popular carnalesca en la Edad Media y el Renacimiento, el culo y todo aquello considerado bajo formaron parte de los recursos a partir de los cuales los sujetos construían una «segunda vida» que «se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto» (Bajtín, 1987: 15). La (Pos)Modernidad cultivó de modos divergentes ese *ethos* y esa cosmovisión anal. Como parte de ese proceso se trazó una cierta *mathe-sis* de los intercambios eróticos como en *Las 120 jornadas de Sodoma* de Sade y se hizo, con Freud, del (des)control anal un centro gravitacional en la formación del Yo. Por medio de variadas prácticas y discursos se excluyeron las groserías del lenguaje oficial para implantarlas en la esfera del lenguaje familiar convertido en «receptáculo donde se acumularon las expresiones verbales prohibidas (Bajtín, 1987: 22). Desde allí, esas expresiones regresarían al espacio público como injurias, palabras que nombran y lastiman simultáneamente

te (Butler, 2004). Se legisla y castiga la sodomía al mismo tiempo que se explota el erotismo anal por medio de mercancías como la pornografía, tratamientos estéticos de blanqueamiento anal, ejercicios para fortalecer los glúteos, implantes de siliconas, lencería.

La sodomía, el amor *more ferarum* o a la manera de las bestias salvajes, según los manuales de confesión, abandonó su lugar clandestino en el campo de los discursos sobre el sexo con los libertinos del siglo XVIII. En sus textos la práctica devino un argumento político para discutir la idea de pecados *contra natura* (la masturbación, la sodomía y el bestialismo) y la asociación necesaria entre sexo anatómico y placer sexual. Si como sostiene Sade, lo que importa no es tanto el objeto erótico como el dominio que se tiene sobre él, la sodomía resultaba un muy buen ejemplo para razonar el poder.

Por «naturaleza», el sexo anal sería indiferente al género del objeto (varón o mujer) aunque el Derecho Canónico distinguía entre sodomía imperfecta (con una mujer) de la sodomía perfecta (con un varón) (Hennig, 2010). Sodomizar, de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, es someter a alguien a penetración anal¹. Esa definición oficial(izada) supone, invoca, cita y realiza cierta conexión entre poder y (dis)placer según la cual la posición dominante está reservada para el agente que entra literalmente en el cuerpo de otro/a. En tanto el pene sería el órgano privilegiado para realizar esa acción, la práctica de la sodomía («activa»), según la lengua oficial, (re)afirma performativamente la fuerza social de ese órgano y sus pretensiones de devenir el falo.

Cuando la sodomía o el sexo anal involucran a una pareja heterosexual se supone que la posición insertiva le corresponde al varón. El modelo mítico que ordena ese guión sexual lo podemos reconocer en la relación entre Layo y Yocasta. Advertido de la maldición que pesaba sobre su estirpe, el matrimonio no se privaba de los placeres de la carne y se dedicaban a la práctica exclusiva del sexo anal. De esas relaciones «contranatura» nacían seres monstruosos, como la Esfinge que luego Edipo enfrentará a las puertas de Tebas. Una noche, alcoholizados, los esposos mantendrán relaciones vaginales y a los 9 meses nacerá Edipo. El resto de la historia es conocida.

La mujer que penetra a su pareja sea esta un varón u otra mujer aparecen escasamente tematizados por nuestros guiones sexuales culturales. Los discursos sobre la sodomía se han encargado de poner esas prácticas en las sombras de lo impensable aunque los medios de comunicación se (pre)ocupen periódicamente de hacerla pública. En cierta memoria colectiva viven episodios como el de aquel político o un empresario filmados mientras una mujer les insertaba un consolador en el ano o los comentarios de la vedette y estrella mediática Moria Casan acerca de su gusto por el uso de juguetes sexuales («cinturón poronguero») para penetrar a sus amantes varones.

El principal foco de lo pensable y lugar destacado para el ejercicio del poder fue la sodomía entre varones. Especialmente cuando se trataba de la posición receptiva, «pasiva» en el ámbito latino o *botton* en el anglosajón, la sodomía aparecía asociada con la homosexualidad. En torno a esa práctica se tejió toda una identidad socio-sexual: el homosexual y sus derivas contemporáneas: locas, gays, osos, g0ys.

Romper el culo

«el habla subversiva es la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un peligro que se corre como respuesta al hecho de estar en peligro, una repetición en el lenguaje que es capaz de producir cambios».

J. Butler, «Censura implícita y agencia discursiva»

En la Argentina es habitual observar cómo hinchadas deportivas o agrupaciones políticas se enfrentan en el espacio público a partir de la promesa amenazante de «les vamos a romper el culo o el orto». Palabras semejantes pueden escucharse como parte de una pelea callejera entre varones y raramente aparecen en los usos entre mujeres. Con esas expresiones, consideradas de «mal gusto» o un exceso del habla, varones heterosexuales construyen una amenaza con la que procuran intimidar a un enemigo al que presupone también como varón heterosexual. «Romperle el culo» a alguien, en particular a otro varón, es una manera figurada de afirmar el dominio sobre él e injurarlo.

La asociación entre penetración y dominación, donde el agente de la conquista se presenta como masculino y varonil mientras la población o el territorio sobre el que se ejerce la acción aparece feminizado y virginal, reconoce un largo proceso de producción². Distintos discursos, prácticas y performances gestaron y gestionaron esos vínculos apoyándose y reproduciendo el binarismo de género y la matriz heterosexual. En esa economía, que mixtura placer y poder, la sodomía ocuparía una posición particular. En tanto orificio penetrable, el ano deviene otro territorio corporal a conquistar pero dado su carácter «bajo» e incapacidad para marcar la diferencia sexual el valor de la sodomía frente a la penetración vaginal se encontraría disminuido. Ese carácter degradado o «de segunda» aumentaría el valor de la penetración anal como performance de sometimiento corporal del otro. Antes que un acto de placer erótico, sodomizar a otro sujeto, especialmente cuando se realiza sobre otro varón y de forma violenta, parecería como una pura afirmación de poder.

Sin embargo, esa afirmación no resultaría tan «pura». «Romper el culo» afirma el poder del dominante pero también lo contamina del carácter siniestro, oscuro, sucio, de aquello que no es considerado un objeto digno. Desde la perspectiva de los varones heterosexuales que amenazan o son amenazados, el ano no sería ni un territorio legítimo a conquistar ni una superficie de placer posible. La amenaza injurianta de «romper el orto», de ejercer la pura fuerza del sometimiento físico, funda y se funda en la inviolabilidad del ano del macho. Existiría, para quienes (re)producen ese enunciado de odio, un exceso en la penetración anal, una violencia fundadora, que implanta por iteración aquello que debe ser conservado, conservable, por fuera de toda relación de dominación. El culo, cuya apoteosis sería el culo del conquistador, estaría más allá de lo legítimamente dominable/penetrable.

La falta de imaginación del ano como territorio placentero mantiene a reguardo una masculinidad heteronormativa. Enunciados como «romper el culo» tejen la relación entre sodomía «activa» y dominación al mismo tiempo que se refuerza el valor fálico del pene. Montarse a otro, un macho o una hembra, sería una forma de imposición violenta, fundante, de realización práctica y efectiva, de una jerarquía. A través de la sodomía las relaciones de fuerza penetrarían

literalmente los cuerpos y la violencia que rasga el músculo haría, con toda su fuerza, unos cuerpos dóciles. Los relatos sobre los rituales de «bienvenida» que esperan a los reclusos recién llegados en las cárceles de varones y las experiencias de violaciones anales (re)instituyen, con toda la fuerza de la violencia, esas representaciones de la sodomía. La amenaza o acción de «romper el culo», pieza clave del régimen machista y falocrático que cuenta con la autorización de la Real Academia de Lengua Española, excluye cualquier placer anal y concentra todo el poder en el pene(trador).

Una forma diferente en la que puede presentarse este enunciado es «romperse el culo». En esas oportunidades se asocia metafóricamente con el mundo del trabajo. Trabajar, y mucho, es «romperse el culo». Con esas palabras se busca denunciar el carácter no natural del trabajo y la falsedad del amor a él. Trabajar no representaría una actividad placentera según sostienen tanto discursos de derechas como de izquierdas sino por el contrario un sacrificio. En el trabajo como en el sexo anal receptivo no habría placer. A través de ese enunciado se realiza una crítica de las representaciones dominantes sobre el trabajo pero, al mismo tiempo, al hacer de la sodomía «pasiva» una práctica de entrega, dolor y violencia se confirma el machismo.

Una tercera forma en la que encontramos este enunciado es como pedido o demanda: «rompeme el culo». Esas palabras aparecieron en diferentes oportunidades, contextos y medios como parte de una etnografía colectiva focalizada en las prácticas de sociabilidad nocturna, erótica y festiva, de varones homosexuales en la ciudad de Córdoba desde inicios de la década de 1970³. Distintas variaciones del enunciado aparecen también en la pornografía gay, en la oscuridad de un *dark room* o entre los vapores de una sauna, como parte de perfiles en sitios web de contacto sexual o en los comentarios de blogs dedicados a la discusión de experiencias sexuales.

En esos contextos la violencia del romper aparecía fetichizada y se recubría de un brillo erótico. La amenaza homofóbica del «te voy a romper el culo» perdía su efectividad porque antes que un castigo, la acción devenía una fuente de placer para el sujeto penetrado. La ruptura antes que una acción violenta que destruiría al sujeto le permitía (re)construirse.

«A mi me rompieron el culo haciendo *fist* y con juguetes y tuve que pasar por el quirófano dos veces en dos años por fisura anal. En la última vez, en 2011, le pedí al proctólogo que en esta operación me haga un pequeño tajito en el orto así me queda un poco más grande, para que no se me rompa más por *fisting* y juguetes. Me hizo el tajito, (unos milímetros nada más) y desde ahí vivo contento y feliz. (Clínica Bazterrica)». (<http://www.escortsexp.com/foro/discusiones-generales-gay-/312841-fisura-anal.html> Última consulta 24/07/2015)

En torno a la sodomía «pasiva» se construía todo un placer e, incluso, una identidad erótica que organizaba las performances sexuales:

«soy pasivo. Disfruto de serlo de sentir un buen macho sobre mi espalda, que sea algo dominante, darle placer, sentir una buena pija en la boca, sentir como con mi boca le genero gemidos de placer!! y que decir al sentir su miembro dentro de mi orto!!! dame más!!! Uff» (<http://www.escortsexp.com/foro/discusiones-generales-gay-/320970-activos-pasivos-versatiles.html> Última consulta 24/07/2015)

«solo pasivo, más bien sumiso, me gustan los machos maduros y dominantes, entregarme al otro y que este dirija y ser cogido con energía. Nunca tuve otro rol que no sea este». (<http://www.escortsexp.com/foro/discusiones-generales-gay-/320970-activos-pasivos-versatiles.html> Última consulta 24/07/2015)

«Este pendejo rapadito vestido de milico me calienta demasiado y tengo la fantasía que me garche cuando tenga ganas. Ser la putita del barrio. Y que como si nada habrá el portón y nos reciba cuando entre y salga del barrio con mi novio en el auto. Ahora en invierno usa campera que no me dejan ver el bulto. En mi relación soy el activo y ando tan necesitado de pija y de sentirme putito que ésta seguridad me vendría genial» (<http://www.escortsexp.com/foro/discusiones-generales-gay-/313753-quiero-que-encargado.html> Última consulta 24/07/2015)

«También noté algo curioso que no sé si les ha pasado a otros. Que cuando estoy con uno que es sólo pasivo no tengo dramas

en ser sólo activo. Y cuando estoy con alguien que es sólo activo, de esos que no te dejan ni tocarle el culo y que tienen una actitud de dominación, yo tiendo a ser cómo él. Me vuelvo también bien activo y cero permisivo. Ergo ... no podemos avanzar mucho más en el sexo» (<http://www.escortsexp.com/foro/discusiones-generales-gay-320970-activos-pasivos-versatiles.html> Última consulta 24/07/2015)

Como en las versiones anteriores, la variación homoerótica de «romper el culo» confirmaba la relación entre sodomía y dominación. Ser penetrado o «pasivo» aparecía como una forma de sumisión y degradación; un acto violento que exigía la presencia de un agente *dominante*, con *energía*. Sin embargo, al hacer de la posición receptiva un lugar deseable, esas versiones homosexuales corrompían la misma relación en la que se fundaban. En esos usos ya no se trataba de injurias sino de groserías y palabrotas que se intercambiaban como parte de las relaciones sexuales.

Esos enunciados, producidos en el ardor de los cuerpos, podrían confirmar parte de aquello mismo que buscaban negar. Según observamos algunos sujetos reinscribían la sodomía «pasiva» como forma de sometimiento y otros equiparan la posición receptiva con una identidad femenina degradada. Según Esteban, un entrevistado de 50 años que frecuentaba cines porno: «Lo que más me impresiona son los tipos que te dicen partime, partime en dos, rómpeme el culo. Son tipos casados. Quieren que los partas. No los entiendo. A mí me gustan los pendejos». En diversos contextos observamos cómo esa relación de dominación se reforzaba por medio de otros enunciados como «haceme tu mujer», «quiero ser tu putita», «sentirme putito». «Mujer, quiero ser tu mujer... darte todo, ... que me comas el culo. Cuando me dijo todo eso no pude seguir. Se me bajó. No me gusta cuando son tan mujeres. No me gustan las mujeres», continuó Esteban⁴.

Para algunos sujetos el reconocimiento del carácter placentero de la sodomía «pasiva» del varón se asociaba con la reproducción de las jerarquías sexo-genéricas y la violencia. Sujetos como los que no encendían el erotismo de Esteban restablecían con una violencia conservadora las jerarquías sexo-genéricas dominantes tanto como la relación entre sodomía y dominación. Al mismo tiempo, esos exce-

sos en el habla se revelaban contra el contenido proposicional del enunciado. A través de la hipérbole, los sujetos jugaban con las palabras, los cuerpos y los géneros. «Sentirse mujer» o «partime» eran frases que daban cuenta de las variables formas de articulación entre sexo, género y deseo⁵. Ese exceso se le escapaba a Esteban y tal vez por ello las groserías de esos varones que encontraba en el cine porno le resultaban, antes que un combustible destinado a encender la pasión, un sinsentido que apagaba su deseo.

Otros sujetos cuestionaban la asociación entre sodomía «pasiva», sometimiento y reproducción de las jerarquías sexo-genéricas. Según enfatizaba Sergio⁶, un entrevistado de 39 años: «Obvio que yo no soy menos hombre porque me gusta que me la pongan. Nada que ver. Si crees eso, ¡chau! Fuera. No existís. Yo te doy el culo. Soy re pasivo en eso. Pero, ahora sí, preparate porque te la como toda. Con el culo soy re activo». Antes que dominado, Sergio buscaba posicionarse como dominante más allá del rol receptivo. Con sus palabras y performance eróticas, sujetos como el entrevistado, redefinían las relaciones entre masculino/femenino, «activo»/«pasivo», inserción/recepción, sujeto/objeto.

Enunciados como «rompeme el culo» u otros semejantes producidos en contextos homoeróticos formaban parte del oxígeno que enciende el fuego de la pasión. Si bien esas palabras pueden pensarse como respuestas necesarias e incoherentes al lenguaje injurioso del que se valen también merecen ser percibidas como creativas fórmulas eróticas que recogen el lenguaje no oficial. Por medio de esas palabrotas íntimas, subversivas del orden heterosexista, el ano se transformaba en una superficie de placer que discutía las relaciones entre sodomía y dominación.

Hacer la cola

«Mi dulce putita Nora, he hecho como me decías, mi niña guarra, y me la he meneado dos veces mientras leía tu carta. Estoy encantando que te guste que te joda por el culo. Sí, ahora me acuerdo de la noche en la que te follé tanto tiempo por detrás».

Carta de James Joyce a su esposa Nora Barnacle del 8/12/1909.

Si el culo aparece ligado con el mundo de los varones quienes lo y se lo rompen trabajando y copulando, la cola, una forma metonímica más elegante y delicada del ano, se asocia con las mujeres. «Hacer» o «dejarse hacer la cola» son enunciados que aparecen integrados de maneras diferentes en los guiones culturales que organizan el erotismo heterosexual. Como parte de las partituras de las performances (hetero)sexuales, el sexo anal posee un valor diacrítico capaz de establecer fuertes diferencias.

La práctica del sexo anal receptivo separó (y continúa haciéndolo) a las mujeres «decentes» de las «putas» de modo tal que las primeras no lo harían mientras que las segundas sí. Cabe destacar la relatividad de esa separación propia del sentido común en tanto la práctica formaba parte del erotismo de algunas de las primeras, como recuerda Joyce, mientras el servicio «básico» o «normal» de las prostitutas no suele incluir el sexo anal.

En las últimas décadas, especialmente entre mujeres jóvenes urbanas de camadas medias, esas representaciones fueron perdiendo valor en la nueva organización de una sexualidad femenina. En el contexto de un «mayor equilibrio de poder entre los sexos» (Elias, 1998) el sexo anal se democratizó en tanto dejó de ser propiedad de las «chicas malas» o «*King Kong*» en términos de Virgine Despentes (2007). Ahora también las chicas «decentes» daban (y debían dar) la cola. El tema se discutía en revistas femeninas como *Cosmopolitan* y se incorporaba a las conversaciones íntimas entre amigas. Parecería que ciertas mujeres empezaron a «entregar la cola» y hacerlo ya no constituía una práctica perversa sino parte de los juegos eróticos posibles y deseables entre los amantes⁷.

La pornografía y su popularización contribuyeron en esta nueva distribución de prácticas que perdieron parte de su carácter infamante y se incorporaron a un guión heterosexual «normal». En esta nueva economía sexual la cola/ano de la mujer se transformó en un nuevo agujero a conquistar por su compañero sexual. Como parte de esa dinámica, en torno al ano se reedita un nuevo mito de la virginidad que obliga a las mujeres a administrar su uso con fines eróticos y a los varones a desear y empeñarse en «hacerles la cola» a sus amantes. Bajo esta nueva situación, pareciera que acaban restaurándose en relación al sexo anal las mismas performances de seduc-

ción que rodean al sexo vaginal. Una vez más el varón debe posicionarse como un conquistador y la mujer, más allá de sus deseos, debe ser quien resista los embates masculinos. De acuerdo a ese relato los varones tienen la capacidad de producir, «hacer», una zona erótica en las mujeres quienes no la tendrían si no fuera por la mediación de un compañero sexual. El pene, una vez más, deviene falo.

Como parte de esa incorporación al guion heterosexual «normal», el sexo anal se transformó en motivo de preocupación pedagógica. En este contexto aparecieron especialistas dedicados a transmitir los secretos de la práctica. Por ejemplo, en la última «Sexpoerótica. Córdoba 2015» observamos la performance didáctica sobre sexo anal de Paola Kuliok donde enseñaba a las mujeres cómo «dar la cola».

A través del humor, y apoyándose en una supuesta experiencia personal, Kuliok se dirigió a las mujeres para explicarles técnicas que facilitarían la inserción del miembro masculino en su ano y el control de los movimientos, darles consejos higiénicos, advertirles sobre los peligros. Con sus palabras y gestos la especialista desplegaba ciertas claves que permitirían a las mujeres reinterpretar determinadas sensaciones corporales como placenteras. También les habló a los varones a quienes buscaba educar en un *ethos* que sostenía el control de sí y el cuidado de la otra que podía resumirse en el enunciado: «Para cogernos a la noche, los hombres deben hacernos el amor durante el día».

Esos mismos discursos pedagógicos se realizaban a través de otros medios. Por ejemplo, en la sección reservada para experiencias heterosexuales del ya citado foro, un participante afirmaba que: «Para que ella te de la cola, vos primero tenés que saber hacerla, si no, cagás. Lo que le llamamos en la jerga fiestística: cadena de favores». Posicionado como un experto y a partir de un saber construido en la práctica, el sujeto ofrecía a los lectores un método de 25 pasos para cultivar el arte del sexo anal⁸.

En esos discursos se desarrolla toda una *techné* del sexo anal donde la violencia parecería haberse evaporado en tanto las colas se «hacen» pero no se «rompen». Como parte de un nuevo orden sexoerótico los varones heterosexuales deben aprender a «hacer la cola» y las mujeres, una vez más ocupando una posición «pasiva», deben

«dejarse hacer». La violencia presente en el enunciado «romper el culo» se volvía disciplina. La guerra, las formas de dominación y sumisión expresadas a través de la sodomía, se hacía política, *cadena de favores*. El cuerpo/ano ya no se produciría a partir de la violencia de la rotura sino a partir de la administración regulada de los gestos, los movimientos y las emociones.

Esas transformaciones en el valor atribuido al sexo anal en el erotismo heterosexual indicarían ciertas modificaciones en las relaciones de poder en el mundo social. A modo de hipótesis podría pensarse que la integración de prácticas sexuales consideradas «perversas» en los guiones definidos como «normales» se relaciona con el reforzamiento de la pareja conyugal y el amor marital y la disminución del desequilibrio de poder entre varones y mujeres. Esa «normalización» de la sodomía podría considerarse parte de la expansión de una «sociedad del espectáculo» (Debord, 2001) donde discursos y performances como las de Kuliok formarían parte de los dispositivos de regulación placentera de los cuerpos.

Como parte de esos mismos procesos, el binarismo sexo-generico, el machismo, la dominación masculina y el patriarcado parecían continuar reproduciéndose. La nueva sodomía conyugalizada y la espectacularización del sexo anal mantenían el régimen de dominación heterosexual en tanto, una vez más, asociaba la capacidad de penetrar con los varones y la posición receptiva con las mujeres. La «cadena de favores» de la que hablaba el forista no incluía el ano del varón el cual debía permanecer intocable y por fuera de los intercambios (hetero)sexuales.

El enunciado «hacer la cola» también se presentaba en el habla de varones homosexuales. Según algunos entrevistados, existía una diferencia entre «romper el culo» y «hacer la cola» tanto en la voz pasiva como activa. Más allá de las técnicas, prácticas y cuidados que suponían, las maneras de referirse al sexo anal describían dos formas de interacción. El primero enunciado se reservaba para los encuentros eróticos anónimos como los que se producían en saunas, cines o a partir de citas generadas en páginas web mientras que el segundo se usaba para describir prácticas que suponían relaciones afectivas más comprometidas y con un mayor conocimiento interpersonal. Según nos explicaba Raúl, un entrevistado autodefinido

como «gay activo», de 45 años y profesional universitario:

«Por ahí lo que hacés es lo mismo, como que no hay diferencia. Pero lo que sentís es diferente. ¿Cómo explicarte...? Si te rompo el culo (risas) es con fuerza, con ganas, como que me preocupo por mí. Vos no me interesás tanto. Sos un agujero. En cambio cuando hago la cola es como que me entrego y busco que goces. Quiero que me envuelvas la pija con tu culo. Es muy distinto. Esa diferencia se llamaba amor (risas)».

Make love not war!

Los análisis esbozados permiten sospechar cómo en las culturas contemporáneas las injurias relacionadas con la sodomía formarían parte de la (re)producción táctica del binarismo sexo-genérico, la hegemonía heterosexual y la subordinación femenina en tanto asocian una acción (inserción/recepción) con una identidad (macho/hembra). A través de distintas palabras y expresiones, desde «romper el culo» a «hacer la cola», el pene se afirma como órgano destinado a la penetración y se haría falo. En esa economía política de los intercambios verbales y eróticos, el sexo anal ofrece también un modelo elemental para las relaciones jerárquicas que se aplicaría tanto a las relaciones heterosexuales como a los intercambios homoeróticos entre varones. Según ese modelo, la inserción sería una forma de afirmar, de realizar de modo práctico y violento, una posición dominante en tanto la acción receptiva estaría asociada con la subordinación y la falta de hombría. Este discurso hegemónico sobre la sodomía presenta como metonímica la relación entre prácticas sexuales y poder al mismo tiempo que sustituye el placer erótico por la violencia. El poder y el placer, *Eros* y *Thanatos*, el amor y el odio, se reunían en una misma continuidad de la cual emergería, casi como un corolario «natural», la violencia.

Según observamos, la integración estratégica de ese discurso en situaciones particulares permitía discutir otras relaciones sociales. El enunciado «romperse el culo trabajando» utilizado por varones heterosexuales discutía el carácter forzado o *contra natura* de las relaciones laborales. Pero, al renunciar a reconocer el placer anal,

esa grosería hacía de los varones unos seres sacrificados que, en función de ese sacrificio, podían reclamar ciertos honores. La subordinación femenina y la de varones «pasivos» serían formas de tributar y pagar esos honores.

Las representaciones hegemónicas e injuriosas sobre la sodomía también aparecían cuestionadas por ciertos discursos y prácticas homosexuales. Varones que practicaban sexo anal con otros varones discutían de diversas maneras las jerarquías sexo-genéricas y el binomio placer/poder. Al hacer de la penetración anal una fuente de placer y parte de los deseos del sujeto, el habla de algunos varones homosexuales desarmaba la violencia que alimentaba y se reproducía en la amenaza del «romper el culo». En sus palabrotas, la sodomía se transformaba en una experiencia erótica. Las palabras, performances y deseos de esos sujetos desorientaban los discursos hegemónicos sobre el sexo anal entre varones al expropiar el sentido de las palabras de su propia producción al interior de un discurso machista. Al (re)introducir el placer, «romper el culo» dejaba de ser una injuria para hacerse un motivo de disfrute.

La injuria violenta de la amenaza o la grosería erotizada de «romper el culo» parecerían suavizarse en «hacer la cola». Según analizamos, ese enunciado reintroduce el placer y plantea relaciones más igualitarias entre varones y mujeres, «activos» y «pasivos». Sin embargo, anclado en la (re)afirmación del valor fálico del pene, el enunciado continúa reservando el lugar productivo para los varones y refuerza la disciplina. Quien «le hace la cola» a otra persona dice ejercer una violencia fundadora capaz de hacer cuerpo. Pero, como advertimos con Derrida, esa violencia no es sino cita de una violencia conservadora anterior, en este caso la violencia del orden patriarcal.

En los discursos injuriosos y groseros sobre la sodomía puede observarse cómo se realizan un conjunto de jerarquías que buscan imponerse y mantenerse mediante el acto violento, la guerra, «romper el culo» o por medio de la disciplina, la política, «hacer la cola». Distintas relaciones de fuerza, más o menos violentas más o menos políticas, se hacían en y con el cuerpo en cada una de esas situaciones. Más y mejores estudios etnográficos podrán ilustrarnos sobre las sutilezas y complejidades de esos procesos. El análisis de la sodo-

mía lésbica y trans, la práctica del *fisting*, el uso de «juguetes sexuales», la inversión de roles entre parejas heterosexuales, o las prácticas eróticas de cissexuales que buscan ser sodomizados por transexuales, nos traerán nuevas preguntas sobre el sexo anal y las jerarquías que en él se realizan y discuten.

Para concluir este escrito propongo seguir reflexionando sobre cómo se encuentran placer, poder y violencia en torno al sexo anal a partir de *Último tango en París*. En ese film de 1972, Bernardo Bertolucci narra la aventura existencial de Paul, un desencantado y recién viudo norteamericano que vive en París, con Jeanne: la joven actriz francesa que planea casarse con un director de cine *avant gard*. Paul y Jeanne mantienen una relación erótica donde juegan a no conocerse, pero aun sin saber sus nombres repiten el devenir de celos, curiosidad y amor que culminará con la muerte del protagonista en manos de su amada.

Tanto por su posicionamiento vanguardista, las citas eruditas a la pintura de Bacon, la calidad de la fotografía y banda sonora, la performance de una estrella como Marlon Brando, las escenas sexuales osadas para la época como por las censuras y prohibiciones de las que fue objeto, el film se transformó en un ícono generacional y un hito contemporáneo en los discursos sobre la sodomía. A partir de esa producción cinematográfica podemos preguntarnos cómo se integraban estratégicamente los discursos sobre la sodomía y cómo se construía la relación metonímica entre placer y poder, cuerpo y violencia, en la práctica del sexo anal.

Poco después de la mitad del film se desarrolla la famosa «escena de la manteca» donde Paul sodomiza a Jeanne mientras mantienen el siguiente diálogo: «Ya te voy a hablar yo de secretos familiares», dice Paul. «¿Qué haces?», pregunta Jeanne un tanto asustada mientras él comienza a montarla. «Te voy a hablar de la familia. Esa santa institución ideada para inculcar valores a los salvajes. Quiero que lo repitas después de mí», contesta Paul. Ella se resiste pero él insiste mientras comienza a penetrarla analmente. «Sagrada familia», ella comienza a repetir mientras llora. «Iglesia de los buenos ciudadanos. Los niños son torturados hasta que mienten por primera vez. Donde la voluntad es quebrada por la represión. Donde la libertad es

asesinada por el egoísmo. Familia... tu... puta familia... Oh! Dios... Jesús!!!». Él acaba.

En la escena el cuerpo de Jeanne se (des)hace en la violencia de la sodomía no consentida a partir de la cual debe aprender lo que ya sabe: la familia es un dispositivo de soberanía. Ese aprendizaje no se realiza a través de disciplina alguna sino a través del desgarramiento. Paul no sigue las reglas del arte que describen Paula Kuliok y Fierrazo¹². Por el contrario, antes que «hacerle la cola» a Jeanne, Paul busca «romperle el culo». Es la propia violencia masculina la que rompe y domina el cuerpo de la mujer e instituye jerárquicamente los sentidos. Según nos dice Bertolucci, la sodomía «pasiva» no formaría parte de las tecnologías del placer. No habría placer en el acto receptivo; solo sometimiento, dolor, humillación. Los saberes que el varón parece poseer se hacen cuerpo en la mujer a través de esa mezcla violenta de la manteca que vemos y la sangre, semen y mierda que imaginamos como espectadores (post)pornográficos⁹.

Poder y (dis)placer se anudan en esa escena donde la sodomía aparece como la tecnología propicia para hacer gozar al varón «activo» y al mismo tiempo ilustrar, por vía del sometimiento físico, a la mujer «pasiva». Al sodomizarla contra su propia voluntad, en la violación, Paul afirma el carácter fálico del pene y mientras sus palabras discuten la familia, sus actos afirman el patriarcado. La sodomía, según aparece en *Último tango en París*, resultaría un dispositivo erótico-político que se vale de la violencia física para orientar la fuerza de la dominación desde un polo masculino, fálico, insertivo, de placer/saber hacia un territorio femenino, anal, receptivo, de dolor/ignorancia.

Aunque la escena y la manteca en particular se constituyeron en un *punctum* que transformó en ícono al film de Bertolucci, existe otra relación anal en esa producción. Algunos minutos después, Paul baña amorosamente a Jeanne quien le confiesa estar enamorada de un hombre. Él aprovecha para desmontar las ilusiones de la joven al exponerle con crudeza las formas de dominación embutidas en el amor romántico. Sin embargo, al enterarse que él es el objeto de amor de Jeanne sus certezas parecen derrumbarse y le pide a la joven que lo penetre analmente con sus dedos.

Esa escena mucho menos recordada y celebrada nos permite preguntarnos acerca del valor de la penetración anal donde el varón heterosexual ocupa una posición receptiva. En esa secuencia ya no se violenta el cuerpo de la mujer, aunque se lo disciplina: «Cortate las uñas...», le ordenó Paul. Devenido objeto de amor antes que amante, Marlon se hace penetrar y mina las convenciones dominantes sobre la masculinidad heterosexual y la inviolabilidad del ano del macho. Él se somete pero no tanto al deseo de Jeanne, quien parece no encontrar placer erótico en la práctica, sino a sus propias representaciones que equiparan el ser amado con la posición receptiva y el dolor.

Mientras los dedos de Jeanne se insertan en su ano dice: «Voy a agarrar un cerdo y voy a hacer que te folle. Quiero que el cerdo te vomite en la cara y que te tragues su vómito. ¿Harías eso por mí?». «Sí», responde la joven. «Quiero que el cerdo se muera mientras te lo follas. Entonces tendrás que ponerte detrás de él. Quiero que huelas los pedos moribundos del cerdo. ¿Vas a hacer todo eso por mí?», continúa Paul.

Atrapado en sus propias representaciones machistas el personaje no puede resignificar la sodomía «pasiva» y encontrar el placer de la penetración anal. Por el contrario, Paul resulta incapaz de desarticular las relaciones que hacían de una práctica erótica como el sexo anal (y también del bestialismo y lo escatológico) un instrumento de imposición violento de jerarquías y sacrificios. Jeanne, por su parte, tampoco escapa de ese discurso. Aunque deviene agente material de la penetración, ella no abandona su posición de sacrificio. «Sí. Y más aún. Peor, peor que antes», le responde, entre llantos, a Paul.

El destino trágico de los personajes, especialmente del macho que construye Brando, debería hacernos preguntar si nuestras prácticas eróticas y discursivas permiten desmontar esas relaciones o si, atrapados en los límites de una formación discursiva machista y patriarcal, continuamos (re)produciendo las formas de dominación en (los discursos sobre) el sexo (no solo) anal. Según planteamos, tanto la violencia del «romper el culo» como la disciplina del «hacer la cola» realizarían performativamente la articulación entre poder y placer en torno al ano.

Conscientes de ese funcionamiento, quizá un camino posible para detener esa genealogía de la violencia sea desarticular el binomio poder/placer. ¿Cómo hacer de la sodomía, tanto «activa» como «pasiva», una práctica lúdico-constructiva de experiencias erótico-sensoriales antes que un modo (más o menos) violento de imposición de sentidos y jerarquías? ¿Qué nuevos guiones sexuales debemos imaginar y performar para desatar y, según enseña el erotismo BDSM, religar el poder y el placer? ¿No podría pensarse en el desarrollo de un *ars erotica* como un poderoso antídoto contra la violencia? ¿Qué lugar le caben a las ciencias sociales y las artes en ese proceso de imaginación y producción de otros mundos?

Notas

* Agradezco especialmente las lecturas y comentarios de María Gabriela Lugones, Carmen de la Peza, Mary Calviño y Mario Rufer.

¹ Esta definición de sodomía se mantiene en otras lenguas romances como francés y portugués. En inglés el término designa al sexo anal y oral como al bestialismo y otras prácticas sexuales no reproductivas. En alemán el vocablo refiere exclusivamente a la zoofilia.

² La imaginación colonial se nutrió y reprodujo esa relación que reforzaba la potencia fálica del Imperio. Agradezco a Mario Rufer las sugerencias en relación a estas cuestiones.

³ Ese trabajo de campo incluye la pesquisa con varones adultos mayores homosexuales que realizó junto con María Gabriela Lugones, y la investigación de Ana Laura Reches sobre la formación de una «noche gay» durante la década de 1980, de Agustín Liarde Tiloca sobre fiestas de osos en Córdoba, de Daniela Brollo sobre shows de transformistas y mi propia etnografía sobre consumos homoeróticos en la actualidad. Esta investigación se realiza en el marco del Programa de Investigación «Subjetividades y sujeciones contemporáneas» radicado en el CIFYH-IDH. UNC.

⁴ Esteban ejercía una profesión liberal y vivía con sus padres jubilados a quienes solventaba económicamente. No frecuentaba boliches bailables o bares que formaban parte del «pink maket» local ni tampoco participaba en la Marcha del Orgullo. No le gustaba ser clasificado como gay y prefería nombrarse como homosexual o «alguien a quien le atraen los hombres». Su principal coto erótico eran los cines porno y los contactos a través de chats o páginas web. La presentación personal era masculina y, según se jactaba, «nunca pagó por sexo».

⁵ Según observamos en muy diversos escenarios e interacciones, la relación sexo/género/deseo se (re)articulaba con una «epistemología del closet». «En la calle bien machito pero entre cuatro paredes toda una hembra en celo», declaraba en su perfil más de un usuario de páginas de encuentros sexuales.

⁶ Sergio se autodefinía como *gay*. Era empleado público y vivía solo en un departamento céntrico que alquilaba. Frecuentaba habitualmente boliches, bares y fiestas *gays*. Ocasionalmente iba a una sauna y afirmaba no haber concurrido nunca a un cine porno. Su presentación personal era masculina aunque cuando estaba con amigos *gays* se permitía «mariconear» afeminando sus modales y usando (pro) nombres femeninos para nombrarse (la Sergio) o referirse a otros *gays*.

⁷ Una situación semejante puede reconocerse en relación al sexo oral.

⁸ Cabe señalar que varias de las acciones propuestas coincidían con las divulgadas por Kuliok.

⁹ Cabe señalar que la actriz María Schneider denunció en una entrevista de 2007 que fue engañada por el director quien no le advirtió de esa escena que ideó junto con Brando. En 2013, dos años después de la muerte de la actriz, Bertolucci confirmó la versión. (<http://www.fotogramas.es/Noticias-cine/Maria-Schneider-fue-enganada-en-la-mitica-escena-de-la-mantequilla>)

Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, Walter (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1992). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Debord, Guy (2001). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.
- Despentes, Virgine (2007). *Teoría King Kong*. Madrid: Melusina.
- Elias, Norbert (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1*. México: Siglo XXI.
- Hennig, Jean Luc (2010). *Breve historia del culo*. Barcelona: Principal de los Libros.

Violencia y *cultura de género* en la producción de los sujetos

Elsa Muñiz
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco

Presentación

La intención del presente trabajo es realizar un ejercicio que permita reflexionar sobre la manera en la que la violencia como dispositivo de la corporalidad constituye a los sujetos de género. En este sentido, no hablaré de violencia de género sino de la violencia como productora de género.

En principio, la violencia se expresa en el envilecimiento de quien la ha padecido, en la vergüenza íntima que pasa por la condena del pecado, así como del delito; en el grado de inferioridad y vulnerabilidad atribuida a ciertos sujetos (las mujeres, los menores o los diferentes); en el temor de engendrar un hijo sin desearlo; en el daño psicológico; en la exposición pública de la vida íntima, interior y secreta de las personas; en la reiteración de la carne como *locus* del castigo, la subordinación y la apropiación; la violencia demuestra que el daño carnal sufrido atenta contra la parte más incorpórea de la persona (Vigarello, 1999: 10-11). Asimismo, Teresa de Lauretis ha señalado que en nuestros días la violencia, y particularmente el orden del discurso en el que se constituye, es una de las formas más acabadas de «la producción semiótica del género, entre la retórica de la violencia y la violencia de la retórica» (De Lauretis, 1985: 12).

En este sentido, referirnos a la violencia como parte del conjunto de discursos y prácticas que constituyen el género implica buscar su sentido en la producción de los hombres y las mujeres en nuestro momento. Al mismo tiempo, reflexionar acerca de su significado contemporáneo permite nuevas formas de comprensión de un fenómeno siempre presente y, desde luego, también las maneras de

erradicarlo. ¿Hacia dónde he transitado con lo hasta aquí expuesto? ¿Por qué acercarme a la violencia en tanto conjunto de discursos y prácticas productoras de sujetos? ¿Por qué pensar la violencia desde la corporalidad de los sujetos? ¿Cuál es su significado en la definición de lo femenino y lo masculino? Es indiscutible que no podemos responder ninguno de estos interrogantes sin considerar que la violencia en nuestros días participa del estado de cosas que atraviesan a la sociedad; que la violencia en tanto instrumento, es decir, conjunto de prácticas corporales y discursos, no se presenta aislada sino en combinación con otros; que la violencia materializa a los hombres y las mujeres adquiriendo carácter naturalizador, normativo y regulador. Así, no obstante la preocupación social, la violencia se profundiza y la corporalidad sigue siendo el lugar para canalizar las ansiedades de una sociedad que se aprecia distorsionada y decadente.

El castigo corporal sigue siendo una constante y la violencia en lugar de sufrir menoscabo, se diversifica, y en un intento por dar con la punta de la madeja, creo que la primera explicación la encontramos en la concepción cartesiana del cuerpo que se mantiene en toda su vigencia en la definición de la masculinidad y la feminidad. Al mismo tiempo la noción expandida por el cristianismo ha preservado incertidumbres conceptuales y la repugnancia por la carnalidad que nos constituye, conservando la noción del cuerpo como lo prescindible y contingente de los seres humanos. No obstante, las actuales circunstancias muestran que la separación cuerpo-mente se ha convertido en una dicotomía insostenible puesto que el desprecio por la carnalidad se combina con una utilización cada vez mayor del cuerpo para infligir escarmiento y castigo, otorgándole una relevancia estratégica. La violencia lo hace existir, es esta la gran paradoja.

Lo novedoso para nosotros es, en todo caso, el tipo de relaciones violentas que nos rodean. La violencia es productora y a la vez producto de esa violencia generalizada en la que nos encontramos y una manera de entender cómo se da este «efecto de rizo» es considerarla como un dispositivo de la corporalidad, para darnos cuenta que tal violencia es constitutiva de los sujetos y corroborar que la primera violencia de la que somos objeto es la imposición de pertenencia a un género a partir de la asignación sexual de los cuerpos.

Parto de la convicción de que la violencia tiene capacidad productiva en tanto existen discursos de diversa índole sobre ella: para contrarrestarla, para acabar con ella, para castigar a quien la utiliza sobre sí mismo o sobre los demás; o para promoverla y hacer un elogio. No obstante, la violencia no solo es un conjunto de discursos, es también una relación o relaciones entre dos personas o un conjunto de personas. Es además un cúmulo de prácticas corporales que operan sobre sí mismas y sobre los otros materializando a los sujetos. Finalmente, como señalaría Hannah Arendt, la violencia fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla (2006: 63). La violencia es entonces un dispositivo en el que estos elementos diversos se relacionan con eficacia en la producción de los sujetos en general y particularmente de los sujeto de género. Así, la violencia en tanto dispositivo productor de hombres y mujeres, es parte constitutiva de la *cultura de género* hegemónica en las sociedades contemporáneas.

La *cultura de género* solo es concebible históricamente, en un espacio y tiempo determinados. Parte de una diferenciación sexual de los individuos atribuida a la biología; dicha diferenciación propicia una determinada división sexual del trabajo; supone un tipo de relaciones interpersonales donde los sujetos –hombres y mujeres– comparten una lógica del poder que propicia la aceptación de dicha relación asimétrica, jerárquica y dominante en todos los ámbitos de la vida cotidiana. La *cultura de género* crea y reproduce códigos de conducta basados en elaboraciones simbólicas promotoras de las representaciones hegemónicas de lo femenino y lo masculino, y es a partir de estos códigos y representaciones que se dirigen las acciones de los sujetos de género, desde su vida sexual hasta su participación política, pasando por su intervención en la vida productiva, de tal manera que no solo se reproduce sino que se acopla a las necesidades de la estructura de poder.

La *cultura de género* se constituye en una región liminal (Leach, 1989: 113) en la que se relacionan simbólicamente aspectos nuevos y viejos con pseudocambios y reproducciones de sí mismos, estableciendo la normalidad en las conductas de los sujetos de géne-

ro. Desde esta perspectiva, la *cultura de género* nos permite finalmente ubicar la construcción histórica, cultural y social de la diferencia sexual frente al poder en su conjunto —con los hombres, las instituciones y el Estado— (Muñiz, 2004). Advertimos así que la *cultura de género* es un proceso de larga duración que trasciende generaciones y puede dar cuenta de los modelos culturales que se imponen en las diversas sociedades, que registra los movimientos, rápidos o lentos, suaves o violentos de los procesos que en el transcurso del tiempo se transforman o mantienen. La tarea, como señala Georges Duby, es recuperar el inventario para una época determinada de los asientos de una cultura, en los cuales el género es fundante (Muñiz, 2002).

Para explicar la manera en la que la que la violencia produce y constituye a los sujetos de género, propongo analizar la relación entre la *cultura de género* y la violencia en tanto dispositivo de poder, donde el punto de confluencia es la corporalidad de los individuos. En dicho proceso, las prácticas corporales de la violencia cumplen un papel fundamental en el proceso de materialización, tanto de los sujetos que experimentan la violencia como de todos los demás, aquellos quienes aún sin vivirla en carne propia nos constituimos como víctimas: mujeres, niños, minorías raciales, sexo-diversos, en una cultura de género androcéntrica, patriarcal, heterosexual y dicotómica.

El análisis de esta relación del dispositivo de la violencia y la *cultura de género* puede resultar fructífera teóricamente ya que nos permitirá vislumbrar los alcances y limitaciones de las acciones que emprendemos para contrarrestarla y mostrarnos la paradoja que encierra la reiteración de un discurso homogeneizante de las experiencias violentas de mujeres y hombres.

La actualización de la violencia

La historia contemporánea se escribe desde el número de muertos (Valencia, 2010: 20). Bajo el nuevo orden global-neoliberal «la vida ya no es valiosa en sí misma sino por su valor en el mercado como objeto de intercambio monetario. Tal transvalorización lleva a que lo valioso sea el poder hacer con la decisión de otorgar la muerte a los

otros» (p. 21). Esta situación, generada por un fallido combate contra fuerzas difusas e incontrolables, ha colocado a los ciudadanos en el centro de las confrontaciones del poder, donde los individuos no son sujetos de derecho ni vivos ni muertos, es decir, pierden su condición de ciudadanos. Desde este punto de vista, «el sujeto es simplemente neutro y sólo gracias al soberano tiene derecho de estar vivo o estar muerto» (p. 194).

A propósito de la confusión y la ambigüedad, el efecto del «poder soberano» sobre la vida solo se ejerce desde el momento en el que el soberano puede matar. Se trata, como lo ha señalado Foucault, del «derecho de hacer morir o dejar vivir», lo que introduce una fuerte asimetría, pues el derecho de vida o muerte solo se ejerce en forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte.

En una cultura de género dicotómica y heterosexual como en la que participamos, predominan las relaciones patriarcales entre los sujetos y la supremacía masculina determina la asimetría entre hombres y mujeres, en este caso, el efecto del poder soberano es una atribución de todas las instituciones patriarcales, desde del Estado, el ejército, los grupos delincuenciales, las instituciones hospitalaria y educativas, la familia, donde los varones detentan el monopolio de la violencia y dejan para sí el derecho de vida o muerte de las mujeres, de los menores, de los sexo-diversos y de cualquiera que se advierta vulnerable.

La violencia constitutiva de la trama social contemporánea nos habla de una auténtica técnica disciplinaria centrada en el cuerpo que produce efectos individualizantes y manipula a los sujetos que deben hacerse sumisos; es una técnica de adiestramiento y de vigilancia. Pero si nos referimos al cuerpo sexuado de los individuos, punto de partida y de retorno en la producción de los sujetos, los efectos son generizantes y la sumisión se asigna a la feminidad y el ejercicio de la violencia a la masculinidad.

La violencia está por todos lados; la reproducimos a diario, todos participamos de ella, incluso como espectadores; es el «peor orden posible» pues amenaza nuestra vida, la pone en peligro, nos daña, nos hace conscientes de nuestra vulnerabilidad al percatarnos de la dependencia que tenemos respecto de la voluntad del otro o los otros (Butler, 2006: 55), ha convertido en «áreas proclives a la vio-

lencia» a prácticamente todos los ámbitos, adquiriendo esta nuevas características, pues se actualiza a partir de procesos en los que es producida y consumida (Das, Kleinman, Memphle y Reynolds, 2000: 1).

Los ejemplos cotidianos y ordinarios se multiplican, muestran sobre todo a mujeres inmoladas en las más diversas circunstancias. Además de los cuerpos irreconocibles y con huellas de tortura contamos por decenas a las desaparecidas; las sobrevivientes de una violación, o las que han padecido en carne propia la trata de personas.

Bajo estas circunstancias, a todas luces graves, la alarma es todavía mayor cuando el rasgo distintivo y revelador es la impunidad que rodea tales actos, una forma igualmente lacerante de violencia. Los asesinos deambulan a plena luz del día, nuestras zonas proclives a la violencia pueden ser cualquiera y a cualquier hora, las policías y los cuerpos militares participan del acoso social, y los legisladores y las instancias judiciales (ministerios públicos y jueces) encubren su indolencia o hasta complicidad con indignación discursiva y aprobando leyes para aumentar penas y castigos que casi siempre son letra muerta. Así, David Le Breton señala que «sustraído al hombre, que encarna a la manera de un objeto desprovisto de su carácter simbólico, el cuerpo es despojado de cualquier valor» (2007: 19). En la guerra que se libra desde los gobiernos contra la delincuencia organizada y en la que han involucrado a sus respectivas sociedades, los cuerpos de los caídos se cuentan no solo entre los muertos sino entre las y los desaparecidos, las y los secuestrados, las y los violados. En nuestros días, como en otros momentos de la historia, los sujetos femeninos y masculinos nos construimos políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de fragilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición–. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente contruidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (Butler, 2006: 46).

En otras palabras, el sujeto escindido, separado de su cuerpo, profundiza su debilidad. Desde esta perspectiva, además de la existencia de una subjetividad fragmentada debemos considerar la polí-

tica de los cuerpos, pues como afirma Judith Butler, aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos no son suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública (2006: 52), es el lugar de una vulnerabilidad humana común a todos.

Desde esta perspectiva, podemos advertir que la violencia, o mejor dicho sus prácticas y sus expresiones, son históricas y en nuestros días es señal de la distorsión que sufren los mundos morales locales por parte de las fuerzas que se originan fuera de dichos mundos, mecanismo sobre el cual las comunidades locales pueden ejercer poco o nulo control. Como ha señalado Sayak Valencia, «el uso descontrolado de la violencia como elemento de necroempoderamiento capitalista y enriquecimiento económico» invisibiliza el hecho de que estos procesos incidan sobre «los cuerpos» de todos aquellos que forman parte de las «minorías», que es donde de una forma u otra recae toda esa violencia explícita (2010: 19).

El análisis de diferentes situaciones permite, en primer término, ver cómo la vida de todos los días se transforma en su compromiso con la violencia, desdibujando las fronteras entre violencia, conflicto y resolución pacífica, en donde nuestras nociones de normalidad y patología parecen estar en juego a medida que exploran las conexiones entre las diferentes formas de violencia que impregnan el mundo contemporáneo (Valencia, 2010).

En segundo lugar, el análisis posibilita reparar en las formas en que la gente se involucra en las tareas diarias, rehabitando el mundo en la certeza de que actores, víctimas y testigos proceden del mismo espacio social, tratando de reconocer no solo los actos explícitos de los daños corporales que se producen en los conflictos violentos, sino también las formas más sutiles de la violencia perpetrada por las diversas instituciones, incluido el Estado. Al mismo tiempo, revela que cada vez más actores sociales –entre ellos las organizaciones internacionales, los medios de comunicación globales, tanto como los flujos internacionales de las finanzas y la gente común– estamos implicados en la actualización de la violencia que transforma la cotidianidad de las comunidades.

Un tercer aspecto nos habla de la importancia de considerar en tal análisis la manera en la que la subjetividad se produce a través

de la experiencia de la violencia y cómo los flujos globales implican imágenes, capitales y personas que se enredan en lógicas microsociales de formación de identidad. Es claro que en medio de esta urdimbre no podemos establecer relaciones de causalidad entre la violencia y subjetividad como si fuera un reflejo. Por el contrario, considero que a partir de estas formas de violencia extrema se desarrollan diferentes formas violentas que involucran también una multiplicidad de prácticas corporales. Parece que estamos ante algo mucho más grave: la violencia, cuyo espacio privilegiado de expresión es el cuerpo, se constituye en la vía que han tomado las cosas en un contexto donde la *cultura de género* se reedita y reproduce constantemente, participando de una moral sexual que profundiza la hipocresía y la simulación que la han caracterizado, al menos, desde hace dos siglos.

Poder y cultura de género

En un texto muy difundido y que ha impactado de manera fundamental los estudios de género en México, Joan W. Scott ha señalado que los cambios en la organización de las relaciones sociales obedecen siempre a cambios en las representaciones del poder, así como en el reconocimiento de que tales transformaciones no son en un solo sentido (Scott, 1991: 48). Con esta definición de género, Scott introduce elementos determinantes para la investigación contemporánea al afirmar que las relaciones entre los géneros son relaciones significantes de poder, y al subrayar su carácter legitimador abunda en la comprensión de la reciprocidad entre género y sociedad, así como de las formas particulares y contextualmente específicas en que la política construye el género y el género construye en la política (p. 53).

Scott se propone demostrar que las acciones de los estados, instrumentadas y dirigidas al control de las mujeres cobran sentido solo como parte de un análisis de la construcción y consolidación del poder (1991: 23-56); y esclarecer la manera en la que los regímenes democráticos del siglo XX se han construido a partir de ideologías políticas que contienen un concepto bien definido de género, aun-

que este tipo de relaciones entre el Estado y el género no sea convencionalmente un tema político. Su propósito es demostrar que la construcción del género es una referencia recurrente a través de la que se ha concebido, legitimado y criticado el poder político.

La instauración de una cultura de género dicotómica, heterosexual y basada en la supremacía masculina, implica la progresiva diferenciación de las funciones sociales de hombres y mujeres, al mismo tiempo contribuye sustancialmente a mantener la legitimidad de los sistemas políticos reforzando una serie de instituciones y mecanismos de vigilancia estricta del comportamiento de los individuos, lo cual coadyuva a constituir las representaciones del ser hombre y del ser mujer, define espacios y tiempos específicos, del mismo modo asigna conductas y formas de ser a los sujetos diferenciados por sexo, determina el tipo de relaciones normalizadas, y contribuye firmemente a la construcción de las identidades femenina y masculina.

En este sentido, dicho proceso de modelación dirigido a la producción de los sujetos de género implica una diferenciación sexual muy intensa, una regulación muy fuerte y estable del aparato psíquico de los individuos (Elías, 1989: 462). Apuntalar tal proceso de diferenciación y regulación significativa de los comportamientos y las relaciones entre hombres y mujeres resulta fundamental para la organización de la sociedad. Lo difícil es comprender la manera en la que los significados más generales se expresan en la conciencia y los actos de los individuos, para lo cual la cultura de género resulta esclarecedora a partir del reconocimiento de los siguientes niveles de análisis: 1) el de la producción y reproducción material de la sociedad, o lo que Daniel Roche (1994) denomina la *cultura material*, donde la corporalidad ocupa el lugar privilegiado o más importante; 2) el relacional, referido a las relaciones entre hombres y mujeres; y 3) el que tiene que ver con la elaboración simbólica, para lo cual me remito a Clifford Geertz (1997) en el sentido de entender a la cultura como un entramado de significaciones generadoras de representaciones.

La diferenciación sexual, sustrato de la *cultura de género* de la que participamos, ha producido y reproducido un tipo de relaciones de poder entre hombres y mujeres apoyadas en la supuesta superior-

ridad masculina que favorecen y sustentan la existencia de un orden social (Berger y Luckman, 1994) y de una estructura de poder particulares, refuncionalizando antiguas concepciones del mundo y pautas de conducta mezcladas con cambios que no necesariamente van acompañados de transformaciones estructurales. En estos términos, la *cultura de género* da cuenta de la fragmentación y la heterogeneidad de la estructura social, expresa la manera en la que se tocan espacios y épocas diferentes, muestra los diversos tipos de transformaciones, cambios en direcciones opuestas y cambios o permanencias que se refieren al control de la emotividad del comportamiento y de la experiencia de los sujetos femeninos y masculinos, por medio de coerciones individuales, internas y externas que han mantenido una única dirección a lo largo de varias generaciones (Elías, 1989: 10).

La función legitimadora de la *cultura de género* se encuentra en la forma en que las representaciones de lo femenino y lo masculino se relacionan con la comprensión y crítica de las normas del orden social. Dichas elaboraciones han pasado por el modelaje de un cuerpo sexuado y la creación de una política sexual en tanto mecanismo de control y regulación de la sexualidad (Weeks, 1998) que promueve y refuerza, en primer término, la superioridad de los hombres sobre las mujeres, la heterosexualidad obligada que crea un esquema normalizador que determina la elección erótica, que instituye la monogamia obligada. A partir de la cultura de género se organiza la vida sexual de los individuos, se definen los espacios, las conductas, las relaciones y los comportamientos de hombres y mujeres. Advierto entonces, que es precisamente en la lógica del género avalada y suscrita por el poder donde se expresa con gran claridad la tensión entre los cambios de diferentes tipos y magnitudes y las transformaciones de larga duración.

No obstante, los hombres y las mujeres no son «meros soportes fantasmales de aplastantes estructuras y bloques» (Bartra, 1981: 19), ni la familia ni los hombres son los representantes del Estado para las mujeres y los menores; el poder funciona a partir de necesarias relaciones de dominación bien específicas, con una configuración propia y con una autonomía relativa (Foucault, 1982), y no como una dominación vertical. Esto significa que la *cultura de género* de supremacía masculina se reproduce en todas direcciones, en to-

dos los ámbitos de la vida cotidiana, más allá de la tradicional distinción liberal entre esfera pública y esfera privada de la vida a partir de cuyos supuestos se profundiza la diferenciación entre los sujetos femeninos y masculinos por el lugar que ocupan en la distribución espacial del mundo liberal.

Cuerpo, representación y violencia en la cultura de género

En el proceso de larga duración que comprende la *cultura de género* es relevante atender a los siguientes aspectos: 1) las luchas de representación, «cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social...» (Chartier, 1992: 57); 2) el descubrimiento de las «estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad» (Chartier, 1992: 57), es decir, cómo se relacionan las representaciones colectivas con los individuos y sus acciones cotidianas; y 3) no obstante, la construcción de las representaciones de lo femenino y lo masculino como parte de lo que se llama identidad de género, no son sino un resultado performativo, que la sanción social y el tabú imponen y es precisamente en ese acto de carácter performativo donde reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado (Butler, 1998: 296-314) y advertir cómo los hombres y las mujeres viven, se apropian, construyen y transforman dichas representaciones.

La relación que se establece entre la representación y las acciones y comportamientos de los individuos no es directa ni biunívoca; aunque en primera instancia es una relación arbitraria y simbólica, culturalmente establecida, no es irremediamente sumisa a los designios del poder, en este sentido, la representación no surge como una construcción fija o inamovible, sino cambiante y retroalimentable. Es así cómo, además de considerar la importancia de las representaciones de lo femenino y lo masculino, se contrasta la relación entre la mujer y el hombre tal como resulta de los discursos hegemónicos y de las ficciones culturales y de «las mujeres» y de «los hombres», percibidos como seres reales, sujetos históricos y sociales, que a pesar de no poder ser definidos al margen de los discursos,

poseen una existencia material evidente, constituyen un universo heterogéneo, y son contradictorios.

Entender al género como un aparato semiótico permite deconstruir la *cultura de género* y conocer algunos de los entramados discursivos que subyacen a la conformación de los sujetos femeninos y masculinos mediante el análisis de los discursos oficiales, institucionales, o en palabras de Foucault los *discursos dichos* (1982: 7-9) como son: el religioso, el educativo, el médico (científico) y el jurídico. Los encontramos en nuestra cultura en forma de textos religiosos o jurídicos, son los textos literarios, y también en cierta medida los textos científicos; encuentran en el ámbito familiar el espacio primario y privilegiado para desarrollar una pedagogía de género reproducida en las diferentes áreas en las que se desenvuelven los individuos: la escuela, la calle, el ámbito laboral, y por supuesto en las relaciones interpersonales como el noviazgo o el matrimonio y en la formación de nuevos espacios pedagógicos de los entramados genéricos que son las familias.

Lo que queda de manifiesto al dismantelar este armazón discursivo es su importancia para el sostenimiento del poder ya que los discursos ponen en juego los signos, es entonces cuando «el discurso se anula así, en su realidad, situándose en el orden del significante» (Foucault, 1982: 41-42). La violencia es parte de este armazón pues, como ya señalé al principio, en nuestros días existen discursos de diversa índole que apelan a ella, desde los que la exaltan hasta quienes dicen combatirla, y al mismo tiempo que la hacen parte de la cultura de género hegemónica al participar del destilado discursivo que produce las representaciones de la feminidad y la masculinidad, naturalizan su ejercicio, tanto en quien la ejerce como en quien la recibe.

En el ejercicio de la violencia, discursos y prácticas materializan a los sujetos vulnerables pero también a los sujetos violentos, feminizando a unos y masculinizando a los otros independientemente de la corporalidad que los constituya. Las formas que adopta la violencia, sin embargo, aunque se muestran como expresiones de la propia cultura de género, también evidencian los maniqueísmos que surgen de la concepción dicotómica del género, pues siguiendo a Butler podemos afirmar que lo femenino no es sinónimo de mujer

como tampoco masculino lo es de hombre. Lo que evidencia la violencia es la importancia que tiene lo corporal no solo en la producción de la subjetividad sino en su carácter de espacio privilegiado para ejercer dicha violencia.

En las representaciones de lo femenino y lo masculino en contextos de evidente secularización se advierte una marcada preocupación por el cuerpo de los individuos: algunos por controlarlo, otros por mostrarlo. Lo cierto es que a partir del establecimiento de los regímenes democrático-burgueses, la tónica fue tratar de ignorar el cuerpo o reducirlo, por eso se hacían intentos porque el cuerpo del individuo se desvaneciera simbólicamente en el cuerpo de la sociedad a la que desde entonces se trataría médicamente igual que como se protegería al cuerpo enfermo de un individuo.

Entonces algunas de las políticas impulsadas desde tales regímenes, de fuerte raigambre positivista, se han encaminado a organizar la «vida privada» de la gente y como parte de sus constantes acciones hacia la sociedad se lleva a cabo una disputa por la apropiación del cuerpo –microespacio de poder privilegiado– como punto de arranque en el proceso de cooptación de las conciencias de los individuos; pugna que en determinados momentos se libra principalmente contra la Iglesia quien hasta nuestros días se atribuye la pertenencia y posesión de los cuerpos y de las almas.

El cuerpo sexuado de los hombres y las mujeres es el sustrato de la subjetividad que se produce a partir de los diversos discursos y sobre todo del conjunto de prácticas corporales, entre ellas de manera principal las prácticas corporales de la violencia: violación, tortura, agresiones físicas. Asimismo, debemos evidenciar la violencia simbólica que se ejerce desde la cultura y mostrar la «instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo» (Foucault, 1979: 156) y a partir del cual se modifica, se moldea y se reprime:

... las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de biopoder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a

partir de la cual nace la sexualidad como un fenómeno histórico cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez (Foucault, 1979: 156).

La complejidad que asume la corporalidad a partir del ejercicio de la violencia consiste en que conjunta su cualidad de espacio privilegiado de interpretaciones culturales al mismo tiempo que la materialización que se lleva a cabo en virtud de las prácticas corporales de la violencia lo definen como una realidad dentro del contexto social.

Es por esto que la cultura de género nos permite advertir cómo se produce, reproduce y profundiza la diferencia sexual, así como la manera en que se afianzan las representaciones de lo femenino y lo masculino desde los diversos discursos, entre ellos y de manera fundamental en nuestros días, la violencia, en dos procesos simultáneos: el que va del cuerpo naturalizado al género, y el que transita de la apariencia y las actitudes externas, a las formas de concebir el mundo –a los individuos, a la sexualidad y al cuerpo–. Desde esta perspectiva el cuerpo se convierte en punto de partida y retorno en el complejo proceso de producir a los sujetos de género en virtud de las representaciones de lo femenino y lo masculino, entendidas como la manera de proyectar los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos (religión, nacionalismo, lenguaje, educación, violencia...). Cada uno de estos códigos elabora y lleva a cabo una cierta representación de «la mujer», y «el hombre» la cual se convierte en una construcción ficticia, un «destilado de los discursos», diversos pero coherentes, que dominan en las culturas contemporáneas, «que funcionan a la vez como puntos de fuga de las ficciones que nuestra cultura se cuenta sobre sí misma y la condición de los discursos en los que están representadas esas ficciones» (De Lauretis, 1992: 13). Las representaciones nos llevan a concebir a «la mujer» y al «hombre» como seres genéricos dotados de ciertas características histórico/culturales, homogéneos, sin fisuras ni contradicciones, que se asumen igual en cualquier situación de la vida, y en el mejor de los casos crean imágenes ideales de lo femenino y lo masculino que se imponen como lo deseable.

El cuerpo concebido como objeto de apropiación y disputa se afirma como un instrumento de poder desde donde se construye tanto la diferencia sexual y de género como su representación ya que a través de su control y disciplina se ha confundido la manipulación y la conducción cultural de sus movimientos, de sus gestos y de sus actitudes, con la «naturaleza» o la pura anatomía. Los comportamientos individuales son experiencias sociales, el fruto de aprendizajes y de mimetismos voluntarios e inconscientes, y en tal sentido pasan a formar parte del bien común, del acervo cultural de una sociedad. Su permanencia y reproducción derivan desde luego de los modelos de educación y sobre todo de los esquemas de la ideología de género que estructuran la cultura y en los cuales se asientan los códigos y las normas de comportamiento.

La gestualidad y los movimientos del cuerpo se convierten entonces en cuestiones éticas que deben ser regidas por una normatividad que los clasifica en buenos y malos, al mismo tiempo que genera las representaciones que juegan el papel de creadoras de sentido de lo permitido y de lo prohibido. La maleabilidad de los cuerpos y la regulación de los comportamientos sociales diferenciados por género se sustentan en un discurso de lo corpóreo en la concepción judeo-cristiana que divide lo humano en cuerpo/alma o cuerpo/espíritu, y que desde la óptica positivista y laica de las sociedades modernas se ha transformado en cuerpo/mente. Deviene, además, en otra serie de dicotomías que califican lo normal y lo anormal, lo bueno y lo malo, lo sucio y lo limpio, lo sano y lo enfermo, lo romántico y lo pasional.

El grado de civilización alcanzado en las sociedades modernas, así como la adquisición de la conciencia del cuerpo se da únicamente «por efecto de la ocupación del cuerpo por el poder» (Foucault, 1982: 104), en este sentido la gimnasia, la educación física, el desarrollo muscular y la exaltación de la belleza son expresiones de la importancia que, en algunos momentos más que en otros, adquiere el cuerpo para el poder. Del mismo modo, el significado adquirido por la promoción de la salud física y mental de los individuos, el combate de las enfermedades endémicas e infecciosas como el sida, y el impulso hacia una sexualidad reproductora, se muestra en los programas instrumentados desde las políticas estatales.

Como ha señalado Foucault, a partir del siglo XVII y hasta ya entrado el siglo XX se sostenía que la «dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante y meticulosa» (Foucault, 1982: 106) y practicada en escuelas, hospitales, hospicios, cárceles y fundamentalmente en la familia, y sin embargo, los debates en torno al cuerpo y en relación a quien tiene la titularidad de los controles sobre la sexualidad son comunes, persistentes y públicos.

En realidad, la regulación de la sexualidad se ha establecido desde todas las instituciones y a partir de todos los discursos. La codificación del placer por las «leyes» del sexo dio lugar a todo un dispositivo de la sexualidad que incluía el discurso sobre el amor. Si bien el amor romántico se expresó plenamente en siglo XIX, en la etapa de la reordenación arraigó con firmeza en cuanto a su papel de difusor de los valores de la sociedad burguesa: santificó la relación de dependencia entre cuerpo y alma, y perfeccionó la idea de que el amor no era más que la realización ideal y la sistematización del instinto sexual. En estos términos, la relación sexual entre los individuos de diferente sexo se legitimaría desde el amor procreador, ese dulce sentimiento en el que subyacía un «código simbólico que informa de qué manera puede establecerse una comunicación positiva» (Luhmann, 1985: 10) en bien del orden social. Es esta una de tantas formas en las que el matrimonio heterosexual y monogámico se institucionaliza desde los diferentes discursos y se acepta como la relación ideal excluyendo las «versiones ilegítimas» como las relaciones extramaritales, la prostitución y la homosexualidad.

A manera de conclusión. La violencia: un dispositivo de la corporalidad

La moral judeo-cristiana, en sintonía con la concepción cartesiana del cuerpo, ha difundido una noción del cuerpo fragmentado que no nos permite concebir a los sujetos como una totalidad, se mantiene la separación cuerpo-mente como una de las premisas fundantes del pensamiento occidental. Pero más allá de esta fragmentación del sujeto, tan característica de la modernidad, la idea de un cuerpo que representa la corrupción y la podredumbre hace que el desprecio por

la carnalidad se manifieste de manera contundente en nuestros días. El caso de la trata de personas, mujeres en particular, muestra claramente la fragmentación de las mujeres, la reificación de sus cuerpos y su consecuente comercialización, vinculada a una cultura de género en la que la feminidad se sostiene en el vínculo de las mujeres con la naturaleza, en su debilidad, en su dependencia y, sobre todo, en su identificación con una sexualidad expropiable.

El fenómeno de la esclavitud sexual que ha proliferado en los últimos tiempos muestra la complejidad de la violencia sexual en nuestros días, pues es mucho más que un evento coital perpetrado por un psicópata o un incontinente sexual, implica una serie de relaciones, representaciones y concepciones del mundo, entre las que se encuentra la noción misma de sujeto fragmentado. El coito forzado mediado por violencia que propicia daño corporal y emocional es una práctica corporal resultado de un conjunto de relaciones y de mediaciones simbólicas producidas en un contexto violento y bajo determinada cultura de género que impone una política sexual, en la que la supremacía masculina sigue siendo el factor determinante; lo cual se expresa claramente en fenómenos como la violación individual o tumultuaria, la violencia doméstica y el abuso sexual infantil, la esclavitud sexual y el tráfico de personas. Podemos considerar a este conjunto de expresiones de la violencia sexual como un dispositivo de la corporalidad y que parte del análisis del poder. En tal dispositivo se integran las prácticas discursivas y las no discursivas en torno al cuerpo, a la sexualidad, al género y a la violencia; se refiere a las instituciones que regulan dichos elementos; a los reglamentos y a las leyes que determinan su permisividad y su prohibición; a la serie de medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones. Estos componentes heterogéneos y la naturaleza de sus relaciones quedan establecidos en virtud de la violencia sexual concebida como un dispositivo de la corporalidad, cuya existencia obedece a una necesidad estratégica que puede ser el control-sujeción de los individuos a través de la dominación de sus cuerpos. La violencia es además un dispositivo corporal porque una vez que se ha constituido como tal permanece a través de un proceso de sobre-determinación fundacional, donde cada efecto positivo o negativo, querido o no, entra en contradicción con otro tipo de efectos y exige

un reajuste, en el transcurso del cual se producen resultados insospechados.

Es así que la violencia, en tanto productora de los sujetos de género, es entendida como un dispositivo de la corporalidad, se ocupa de las relaciones que articulan las prácticas discursivas con otras prácticas. Es decir, que el carácter sistemático de las prácticas contenidas en dicho dispositivo, la regularidad con la que organizan lo que los sujetos hacen, y el sentido general que tienen, las lleva a constituir una «experiencia» (Castro, 2004: 274). Es indiscutible que si continuamos por la ruta trazada por Foucault, la violencia considerada como un dispositivo de la corporalidad participa de lo que el filósofo ha denominado «modos de subjetivación» o «historia del sujeto». Tal construcción de la subjetividad transita desde las formas de producción de las prácticas discursivas (episteme), al dispositivo de la corporalidad y a las prácticas de sí. En este sentido, para el análisis de las prácticas y de su historia, el sujeto no aparece como una instancia de fundación, sino como efecto de una constitución (Castro, 2004: 332), esto implica sostener que los modos de subjetivación «son precisamente las prácticas de constitución del sujeto» (Castro, 2004: 332). Así, advertimos que la violencia se convierte en tecnologías del yo, las prácticas corporales involucradas en ella contribuyen a la materialización de los cuerpos. De esta manera, nuestra comprensión de la violencia sexual y sus maneras de erradicarla se enfrentan a la constitución y existencia misma de los sujetos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Bartra, Roger (1981). *Las redes imaginarias del poder político*. México: Era.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (1998). «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». *Debate feminista*, 18, Año 9, octubre, pp. 296-314.

- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*: Barcelona: Gedisa.
- Das, Veena; Kleinman, Arthur; Ramphela, Mamphela and Reynolds, Pamela (Coords.) (2000). *Violence and Subjectivity*. Los Angeles: University of California Press.
- De Lauretis, Teresa (1985). «The violence of Rethoric: Considerations on representation and gender». *Semiotica*, 54-1/2, pp. 11-31.
- De Lauretis, Teresa (1991). «Las tecnologías del género». En Carmen Ramos (Comp.), *El género en perspectiva* (pp. 231-278). México: UAM-I.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no*. Madrid: Cátedra, Col. Feminismos.
- Elías, Norbert (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1982). *El orden del discurso*. México: Ediciones Populares.
- Foucault, Michel (1993). *La historia de la sexualidad, Tomo 1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1994). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.
- Geertz, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hillman, James (2004). *Un terrible amor por la guerra*. México: Sexto Piso.

- Leach, Edmund (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Breton, David (2007). *Adiós al cuerpo*. México: La Cifra Editorial.
- Luhmann, Niklas (1985). *El amor como pasión*: Barcelona: Península.
- Muñiz, Elsa (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional*. México: Miguel Ángel Porrúa-UAM-A.
- Muñiz, Elsa (2004). «Historia y género. Hacia una historia cultural del género». En Sara Elena Pérez Gil y Patricia Ravelo, *Voces disidentes*. México: CIESAS.
- Muñiz, Elsa (2010). «Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad». En E. Muñiz (Coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.
- Roche, Daniel (1994). «La cultura material a través de la historia de la indumentaria». En Hira de Gortari y Guillermo Zermeño, *Historiografía francesa, corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México: CIESAS, Instituto Mora, UNAM, Universidad Iberoamericana.
- Scott, Joan (1991). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En James S. Amelang y Mary Nash (Eds.), *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-56). Valencia: Edic. Alfons El Magnanim, Institutio Valenciana D'Estudios I Investigacio.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Madrid: Melusina.
- Vigarello, Georges (1999). *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*. Madrid: Cátedra.
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: Paidós.

Noticias de los autores

Mirta Antonelli

mantonel@gmail.com

Es Docente Investigadora Categoría I, y Profesora Adjunta por concurso, a cargo de Teorías de los Discursos Sociales II. Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC.

Ha codirigido, dirigido y dirige proyectos de investigación tipo A, Secyt-UNC desde hace 1998. Ha sido coordinadora del Programa «Discurso, Cultura mediática y Poder», Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichón, FFyH. Ha integrado el Grupo Responsable PICT Foncyt y es investigadora en proyecto PIP, ambos sobre estudios críticos de modelos de «desarrollo» en la Argentina contemporánea. Ha dirigido y dirige becarios y resistas de posgrado y de grado.

Autora de libros y numerosos artículos y capítulos de libro. Entre las publicaciones en libro sobre el modelo de la megaminería, con Maristella Svampa como editoras *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (Biblos, 2009); y con Machado Aráoz, Svampa, Giraud, Wagner y otros, *15 Mitos de la minería transnacional en Argentina. Guía para desmontar el imaginario pro-minero* (Quito-Ecuador, Abya Yala, 2012); y compiladora y autora de *De discursos y cuerpos en torno a la megaminería transnacional en Argentina* (Tierras del Sur, 2015), con el equipo de investigación que dirige.

Durante los últimos 5 años ha participado como invitada en más de 40 encuentros académicos y con organizaciones sociales e indígenas en el país y en el exterior (Chile, Brasil, Ecuador, Colombia, México Estados Unidos, Alemania, Austria, etc.), sobre extractivismo, reconfiguraciones territoriales, derechos humanos, derechos de la Naturaleza.

Gustavo Blázquez

gustavoblazquez3@hotmail.com

Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Actualmente es Profesor Titular en la Facultad de Filosofía y Humanidades a cargo de la cátedra «Teoría Antropológica III» e Investigador Formado del Centro de Investigaciones de la misma facultad donde dirige el Programa «Subjetividades y sujeciones contemporáneas». También en el ámbito de la Universidad Nacional de Córdoba se desempeña como Coordinador Académico del Posgrado en Gestión Cultural (FCE) y Director de la Especialización en Estudios de Performance (FA).

Es Investigador Adjunto de Conicet, en el Instituto de Humanidades y sus trabajos están centrados en la producción de sentimientos y subjetividades a partir del análisis de performances sociales y artísticas, especialmente en relación con culturas juveniles urbanas, consumos culturales en la noche cordobesa y sexualidades. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: *Los actos escolares. La invención de la patria en la escuela* (Editorial Miño y Dávila, 2012) y *¡Bailaló! Género, Raza y Erotismo en el Cuarteto Cordobés* (Editorial Gorla, 2014).

María Eugenia Boito

meboito@yahoo.com.ar

Doctora en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC), Licenciada en Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Licenciada en Comunicación Social (UNC). Es investigadora Adjunta de CONICET. Codirectora del proyecto titulado «Embelllecimiento estratégico de la ciudad: identificación y caracterización de patrones de circulación en Córdoba capital». Profesora a cargo del Seminario Electivo no permanente «Acción colectiva y conflicto social en contextos neocoloniales: aproximaciones teórico-metodológicas desde investigaciones locales». También es profesora Adjunta a cargo del seminario opcional «Cultura Popular y Cultura Masiva», del quinto año de la carrera Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Además se desempeña como Profesora Adjunta en la Asignatura «Comunicación y Trabajo Social» de la Escuela de Trabajo Social de la UNC.

Adriana Boria

adrianaboria@gmail.com

Licenciada en Letras Modernas, Magister en Sociosemiótica por el Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba y Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. Es Profesora Titular, desde el año 1992, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Letras Modernas. Desde el año 2007 es profesora titular plenaria.

Es codirectora e investigadora del Programa de Discurso Social del CEA desde el año 1994. Es directora del Programa de Estudios de Género y directora del Doctorado del mismo nombre.

Ha dictado numerosos seminarios de grado y de postgrado relacionados con temas de teoría literaria, semiótica y feminismo. Sus investigaciones se orientan hacia la teoría del discurso social y la incidencia en la construcción de identidades de género.

Ha publicado *El discurso amoroso. Tensiones en torno a la condición femenina* (2009), ha sido compiladora y prologuista de *Teoría social y género: Nancy Fraser y los dilemas teóricos contemporáneos* (2010), *Prácticas Teóricas 1: Lenguajes, sexualidades y sujetos* (2013), entre varios.

María Guadalupe Huacuz Elías

uamhuacuz@gmail.com

Feminista de origen Purépecha, Maestra y Doctora en Antropología Social, candidata a Maestra en Historia del Arte, Licenciada en Derecho, Especialista en Estudios de Género y estudiosa de la música producida por mujeres. Actualmente es profesora-investigadora de la Maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de México Unidad Xochimilco y del doctorado en Sociología de la misma institución. Es la Actual Jefa del Área: «Mujer, Identidad y Poder» de la UAM-X y responsable del proyecto: «Programa Universitario Cuerpos que Importan en la UAM-X».

Ha publicado los libros: *¿Violencia de género o violencia falocéntrica? Variaciones sobre un sistema complejo* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009), es coautora junto con Anabella Barragán Solís del libro *Diluyendo las fronteras: género, migración internacional y violencia conyugal en Guanajuato* (Instituto de la Mujer Guanajuatense, México, 2003) y es compiladora de los textos: *La bifurcación del Caos: reflexiones intersicilpnarias sobre violencia falocéntrica*.

céntrica (UAM-ITACA, México, 2011) y *Estudios sobre Ética de la Investigación y Violencia de Género en México* (UAM y Editorial La Cifra, México, 2014). Ha escrito varios artículos sobre temas feministas relacionados con la violencia, mujeres de pueblos originarios, mujeres en la música, entre otros.

Eduardo Mattio

eduardomattio@gmail.com

Doctor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Es docente e investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). Dirige el proyecto de investigación: «Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: el ‘giro ético’ de Judith Butler» (CIFYH, FFyH, UNC). Es miembro del Comité de Admisión y Seguimiento del Doctorado en Estudios de Género (CEA, UNC). Temas de interés: filosofía política, ética, estudios de género.

Elsa Muñiz

elsamunizg@gmail.com

Profesora-Investigadora del Posgrado de la DSCH, Coordinadora de la Maestría en Estudios Mujer, Departamento de Política y Cultura del Área Mujer, identidad y poder de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco; Doctora en Antropología, Maestra en Historia por la ENAH y Especialista en Estudios de la Mujer por El Colegio de México; Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Imparte el curso «Historia cultural del cuerpo humano» en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; autora de los libros: *El enigma del ser. La búsqueda de las mujeres*, UAM, 1994; *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional* (UAM- Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa, 2002); *Transformaciones corporales: la etno-cirugía* (Universidad Autónoma de Barcelona, 2010), *La cirugía cosmética: Un desafío a la Naturaleza* (UAM-CONACyT, 2011). También ha coordinado diferentes libros entre lo que destacan: *Pensar el cuerpo* (UAM - Azcapotzalco, 2007); *Registros corporales. Una aproximación a la historia cultural del cuerpo humano* (UAM- Azcapotzalco, 2008) y *Fragmentos para la historia. México en el siglo XX* (UAM - Azcapotzalco, 2008); *Disciplinas y prácticas corporales Una mirada a*

las sociedades contemporáneas (Anthropos, Barcelona, 2010); autora de artículos especializados en revistas universitarias; participante en diversos foros nacionales e internacionales, coordinadora desde 2003 del Congreso Internacional de Ciencias Artes y Humanidades *El cuerpo descifrado*.

Marina Tomasini

marinatomasini@hotmail.com

Licenciada y Doctora en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Profesora Titular de la Cátedra «Elementos de Psicología Social», Facultad de Artes (Dpto. de Cine y TV), UNC. Integrante del área Feminismos, Género y Sexualidades (FemGeS), Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y del Núcleo de Estudios Psicosociales y Comunitarios (NEPSICO), Facultad de Psicología de la UNC. Línea de investigación: Género y juventudes. Género, violencia y escuela media.

Sergio Tonkonoff

tonkonoff@gmail.com

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil). Actualmente es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Es Profesor Titular de la materia Teorías Sociales Estructuralistas y Postestructuralistas de la Carrera de Sociología de Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Buenos Aires. Es director de *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*. Ha sido profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Ha impartido seminarios de posgrado en la Argentina, Brasil, México y España. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: «Nunca Más / Aparición con Vida. Mito y tragedia como formas de intelección de la violencia Argentina» en *Violencia y Cultura* (Clacso Ediciones, 2014); «Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos» en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (2014) y «Crime as the Limit of Culture» en *Human Studies* (2014).



La presente edición se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2016 en FERREYRA EDITOR, Bartolomé Picada 940, Córdoba, Argentina.
E-mail: ferreyra_editor@yahoo.com.ar