

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

**Violencia e Ideología, su relación en el proceso
de constitución de subjetividad**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

José Luis Zamora López

Director de la Tesis

Dr. Marco Antonio Jiménez García

Ciudad de México, junio de 2021.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

INTRODUCCIÓN

Podríamos afirmar que actualmente hay un incremento exponencial de la violencia en México, fenómeno que corre en paralelo a la impunidad y deriva en el desamparo e incertidumbre social.

La inseguridad es la principal preocupación de los mexicanos, por encima del desempleo, la inflación, la corrupción y la impunidad. Al tiempo que el miedo a la inseguridad ha aumentado constantemente en los últimos cinco años, el conocimiento que tienen los ciudadanos sobre las acciones del gobierno para contrarrestarla ha disminuido. Entre tanto, la preocupación por la impunidad en el sistema judicial se elevó casi cinco puntos porcentuales en el último año, y más de una cuarta parte de los mexicanos la mencionan entre los tres mayores retos que tiene el país (Institute for Economics & Peace [IEP], 2020: 4).

Este creciente fenómeno violento y la difusión que se da con funestos efectos económicos, morales, políticos y sociales; ha propiciado que estudiosos de las ciencias sociales intenten dar respuesta las causas que lo producen en la actualidad, pues la famosa sentencia de Carlos Marx: “La violencia es la comadrona de toda sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva.” (Marx, 2006: 639), es una aseveración insuficiente para explicar las causas o factores que den cuenta del fenómeno violento actual, e inclusive apelar a ella, parecería una vana e incomprensible lectura de su propuesta teórica.

En 1867 fue publicado el tomo I de *El capital* de Carlos Marx, la explicación teórica que él exponía sobre la violencia como engendradora de transformación, proponía entender esta conducta humana como consciente, con efectos políticos y sociales, que persigue la liberación del hombre, como *praxis social revolucionaria*.

Se trata aquí de la praxis como acción de unos seres humanos sobre otros, o como producción de un mundo humano tras la subversión de la realidad social establecida. La praxis social cobra así la forma de la actividad práctica revolucionaria que entraña la destrucción de un orden social dado para instaurar o crear una nueva estructura social (Sánchez Vázquez, 2003: 449)

Esta decisión para ejercer acción, para ejecutar ciertos actos violentos que hacen frente a una situación de opresión implica que la voluntad precede a la

transformación, es decir, antes del acto violento hay un proceso deliberativo por el que el resto de las formas para ejercer el cambio se revelan como insuficientes para lograrlo, y es a través del proceso ponderativo crítico, que se toma conciencia de la necesidad de la violencia, de ahí que la pretensión de modificación de la situación de sujeción esté precedida por el ejercicio de la razón.

En tal sentido, los teóricos afines a dicha línea explicativa, expusieron que así como la decisión para evolucionar lleva aparejada un proceso deliberativo para su ejercicio, en tanto medio para acabar con la situación de cosas que subyugan, también hay una resistencia de quienes son beneficiados por la misma condición que propicia el cambio, actos de fuerza que funcionan como un instrumento de oposición, una reacción abierta y directa que procura continuar y mantener la dominación, que opera desde el poder como medio para garantizar el statu quo, como un mecanismo capaz de mantener el orden que quiere subvertirse y conservar los intereses de quienes se oponen a la transformación.

Mientras que en las formas de praxis que no tienen al hombre como objeto de ella, hay violencia y conciencia, por un lado, y resistencia ciega, pura opacidad, por el otro, en la praxis social el objeto de ella no es sólo un límite que se resiste a ser rebasado o violado, sino que tiene conciencia —en mayor o menor grado— de serlo. Por esto, no resiste el hombre de un modo ciego, sujeto pasivamente a una legalidad que fija y determina su resistencia, sino que, de acuerdo con su grado de conciencia, puede variarla hasta transformarla en oposición abierta, como una antipraxis que responde a la violencia con la contraviolencia. (Sánchez Vázquez, 2003: 453)

Dichas conductas, violentas también, teóricamente se distinguen como contraviolencia y tienen una relación directa con las formas de explotación y dominación, pero tales formas de actuación dan la impresión de no corresponder a decisiones políticas o estar vinculadas directamente al estadio económico dominante, en el sentido que se presentan como respuesta a ciertos excesos que atentan contra las personas, las posesiones, derechos o estilos y formas de vida existentes; de ahí que dichos ejercicios (contra)violentos parezcan ser mecanismos restitutivos o garantistas que no

necesariamente se oponen al cambio o la transformación sino a los excesos de violencia que eso propicia.

¿Podría explicarse la violencia que hoy percibimos como la reacción del individuo a la violencia perpetrada por el sistema capitalista; que en algunas ocasiones reviste la forma de una aparente decisión personal, por la que opta el individuo como forma de alcanzar lo que ha concebido como su libertad o un estado de plenitud pero que en última instancia persigue mantener el orden social existente?

¿Es una desmesura afirmar que hay un común denominador en los actos de violencia que hoy presenciemos? ¿Podría tratarse de un proceso de adaptación individual o social a las diversas formas que reviste la sujeción, traslucidas como prácticas diarias y cotidianas de actuación o respuestas a actos que atentan contra nuestros derechos, posesiones, prerrogativas, estilos o formas de vida que se encuentran en supuesto peligro?

[...]existen niveles de violencia que no gravitan alrededor de la alternativa del poder y el contrapoder, inclusive si, inevitablemente, ellos se devuelven y, por así decirlo, vienen a infectarlos [...] Nosotros vemos esta parte de alguna manera inconvertible de la violencia como las más "excesiva", la más destructora y autodestructora, la que pone en juego no solamente, como en la dialéctica del espíritu, el riesgo de la muerte propia, que es el precio del poder y de la potencialidad, el del apocalipsis bárbaro y de la destrucción mutua. O peor (Balibar, 2008: 5).

Lo que sugerimos es que existen prácticas públicas diseñadas y programadas que se implementan en la vida sin límites, ni barreras, que se traducen en formas de control y sometimiento, prácticas limitativas/represivas/transgresivas fundadas en rupturas intencionales para moldear la personalidad que persiguen desfigurar la forma en que ocurren los procesos sociales.

Los problemas del poder estén realmente en el corazón de lo que llamo "la economía de la violencia" hay una violencia primera del poder, una contraviolencia dirigida contra el poder o una tentativa de construir los contrapoderes, que toma la forma de contraviolencia (Balibar, 2008: 5).

Formas de contraviolencia que se materializan como violencia efectiva, personal o colectiva que revela las formas de dominación y sujeción inherentes al sistema, una violencia que redundaría en dominación y control social que se percibiría como violencia pura.

La violencia que presenciáramos sería entonces un mecanismo de adaptación y control a las necesidades del mercado, una forma de armonizar los intereses hegemónicos con nuestro lugar en el intercambio comercial.

La contradicción esencial e irresoluble que se le plantea a la modernidad “realmente existente”, es la que se instala en el centro de la propia reproducción del sujeto social, el hecho de que ésta deba ocurrir mediante el sacrificio o represión de su forma cualitativa o concreta para abandonarse a la forma abstracta y cuantitativa del valor, lo que denominamos hoy la “economía” es el lenguaje de ese sujeto abstracto [... que] vuelve dispensable, a los seres humanos (Millán, 2013: 54).

La violencia actuaría como un límite, es por razón del otro, de lo otro que me veo impedido a lograr mis objetivos; las relaciones asimétricas, de dominación y sujeción, dejan de ser el problema y es precisamente aquel a mi lado el que resulta el impedimento para alcanzar mis metas, lo más cercano y parecido al verdadero mal, la violencia emerge entonces como una respuesta hacia eso que se opone directamente a la (mi) felicidad.

Empero la violencia no aparece automática sino como la respuesta a situaciones que deben frenarse, la violencia emerge como una forma necesaria para imponer la sana distancia, como una respuesta impostergable para detener esa situación transgresiva, es por esa razón que emerge como límite, que la violencia se trasluce, se acrisola o se blanquea, haciéndola aparecer como una norma de conducta optativa, ocasional y volitiva que responde a una perturbación primera o a un daño previamente acaecido.

Lo paradigmático es que la violencia no se presenta simplemente así, sino que es precedida por un proceso constitutivo de identidad, requiere de un ejecutante simétrico y acorde con la violencia que expelle, una subjetividad violenta capaz de depositar expectativas o anhelos materializables a través de

ella, un sujeto ya individuo en permanente estado de miedo ideológico que condiciona la relación con el otro, al que se percibe como una permanente afrenta contra mi ser o mis intereses, alguien contra quien permanentemente debo competir; tal concepción, no es propia del individuo, sino que es el resultado de una verdad fraccionada, ilusoria e impuesta que condiciona a concebir al otro como peligro.

[...] la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que *sí* existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación con sus partes sea orgánica, complementaria (Žižek, 2003: 173).

Lo que proponemos es entender la violencia como una interacción entre la violencia subjetiva, objetiva y simbólica a la que denominaremos violencia ideológica –siguiendo la propuesta de Žižek (2008)–, cuyas prácticas remiten a un actuar violento desplegado personal o colectivamente en el que se revelan formas de dominación y sujeción inherentes al sistema, imperceptibles al individuo porque se normalizan a través de su constante exposición a ella y, además responde a lo realmente existente, pues se dirige en última instancia hacia el agresor como un intento de liberación, como una forma de reconciliación con el otro, como un intento de sustraerse precisamente de lo que aparece como lo que lo anula.

La violencia ideológica es la forma que reviste la contraviolencia hoy, la forma como se materializa y actualiza la sujeción y dominación bajo la forma de resistencia u oposición, propiciado por la pérdida y ausencia del sentido transformador de la misma, resultado de “la apropiación de aquellos conceptos que son vividos espontáneamente como ‘apolíticos’” (Žižek, 2008: 15).

La elaboración de nuestra pregunta de investigación parte de la objeción inmediata a nuestro planteamiento, que precisa que para alcanzar una sociedad democrática, plural y de derechos humanos, es necesario erradicar la violencia, construyendo una andamiaje institucional y académica “ficticia” dirigido a su erradicación, mediante el apoyo de la educación y la cultura por la

paz que inculcan los valores de la libertad, justicia y equidad como medios únicos lograr la armonía y la felicidad colectiva e individual, y en el que la violencia no tiene cabida.

[...] la paz es una forma de interpretar las relaciones sociales y una forma de resolver los conflictos que la misma diversidad que se presenta en la sociedad hace inevitables. Y cuando hablamos de conflictos, no nos referimos tan sólo al conflicto bélico sino también a la contraposición de intereses entre personas o grupos o las diferentes formas de entender el mundo. Nos referimos al conflicto como un hecho natural de las relaciones sociales por lo que la solución de estos conflictos no puede ser mediante la violencia pues estaríamos asegurando de forma permanente una sociedad violenta (Organización de Estados Iberoamericanos [OEI], 1985).

Esta cultura para la paz, nos indicaría que la violencia ha sido expulsada de nuestras sociedades y de nuestras vidas, máximo que es el Estado quien detenta el monopolio legal de la violencia como mecanismo para consolidar la paz social, política e institucional, que a su vez condiciona nuestras acciones para que sean recíprocas a ella.

Este aparente sin sentido y nudo conceptual es el que da origen y en el que se funda nuestra propuesta, al incorporar la ideología como un concepto que puede explicar los actos de violencia que hoy presenciamos, sugerimos que los actos transgresivos están condicionados por la socialización de un entorno que social y legalmente se construye como adverso.

Tradicionalmente, el concepto de ideología refiere a una falsa conciencia, esta clásica acepción del tópico, resultaría incompatible con la propuesta de lectura que proponemos. Sin embargo, nuestra propuesta adquiere forma con los aportes teóricos posteriores que dilucidan el concepto en tanto matriz generativa acorde con lo realmente existente. A partir de Gramsci el concepto de ideología adquiere una connotación constitutiva que posteriormente Althusser decanta hacia los procesos identitarios, en el sentido de que los sujetos pueden apropiarse de la realidad, producirla y reproducirla, señalando que es a través de los Aparatos Ideológicos de Estado que se posibilita la

transmisión e interiorización de la ideología para practicarla y padecerla diaria y cotidianamente.

[...] ustedes y yo somos *siempre ya* sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, que nos garantiza que nos garantiza que somos sujetos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables [...] tal reconocimiento nos da la “conciencia” de nuestra práctica interesante (eterna) del reconocimiento ideológico (Althusser, 2003: 146).

Žižek es quien propone repensar a la ideología como una matriz generativa que nos coloca en una vida natural y espontánea, como si fuese personal y auténtica. La ideología, desde su punto de vista, nos permitiría sentir, vivir y padecer una ficción, una fantasía general como naturalmente personal y verdadera, lo que la trasluciría como no ideológica por su concordancia con lo realmente existente.

[...] resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (Žižek, 2003: 16).

Siguiendo a Žižek, es posible definir la existencia de tres niveles progresivamente sofisticados de operación de la ideología:

- a) Forma de ocultamiento y en tal sentido falsa conciencia.
- b) Como mecanismo de intermediación que ajusta a los individuos a su función social al proveerlos de un modelo imaginario de la totalidad. Y
- c) Como una forma espontánea y natural de pensar recíproca y acorde con lo realmente existente.

La labor de la ideología será entonces colocar al individuo en el plano material, para pensar desde el aquí y ahora, su aquí y ahora, no en un sentido tautológico sino como conciencia que transita hacia la práctica cotidiana, proceso mediante el que de ser una falsa conciencia o fantasía, se convierte en

una verdad personal, espontánea, recíproca y simétrica con lo realmente existente.

Si en un primer momento y, en cuanto a un conjunto de ideas, la ideología recluta a individuos *ya sujetos* (en el sentido que los coloca en el lugar de su pertenencia) en tanto matriz generativa, la ideología descoloca al sujeto o para decirlo más precisamente, transforma a los sujetos en individuos, en *sujeto ya individuo* que es capaz de vivir individualmente, un sujeto que mediante la práctica cotidiana del cúmulo de ideas que comparte con otros individuos, aparece como espontáneo, histórico, personal y auténtico, no en términos de que aparece y desaparece, ni como pensamiento absurdo e irreal, sino como conciencia contextual, verdadera, única y acorde con lo realmente existente, con la forma que adopta la vida y como el sujeto ya individuo personaliza y práctica las ideas interiorizadas para hacer irrepetible su vida como única e inigualable.

La ideología [...] en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que sirve de soporte a nuestra "realidad": una "ilusión" que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad social (Žižek, 2003: 363).

En este escenario, el sujeto ya individuo actúa para resolver las contradicciones de lo real y la ideología coloca a los sujetos (por separado aparentemente) en lo realmente existente, quienes construyen desde su lugar real su realidad en concordancia y reciprocidad con lo realmente existente.

Este proceso de reciprocidad con lo realmente existente que se incorpora a la violencia, la trasluce; es por la labor de la ideología que la violencia se proyecta en el individuo como una norma emergente que opera en el momento en que se encuentra en oposición con alguien o algo que le impide "ser lo que socialmente se le inculcó que debía ser", adquiriendo la forma de conciliar lo que deber ser y lo que se lo impide.

Bajo esta propuesta, la ideología precipita a la violencia como el medio restaurativo que posibilita la materialización de las metas que previamente (me) fueron inculcadas (sistémicamente) como lo que debía llegar a ser, razón por la que de ser la violencia un acto rechazado y no deseado, se convierte en una necesidad, en algo que debe resistirse, pero sin lo que (me) sería imposible vivir en la jungla de asfalto (o de hombres o en el de las mercancías), pues como se ha señalado, en un mundo en proceso de paz la violencia es inadmisibile, máximo que los valores inculcados y exaltados socialmente resultan ser la tolerancia, la paz, el orden y el progreso que a su vez se internalizan para su posterior externalización como imperativos de actuación personal y social. Sin embargo, en la realidad, en lo realmente existente, hay un entorno de peligro al que debemos hacer frente desde todos los flancos posibles.

Es precisamente por la *interpelación*, que de ser un imperativo de rechazo, la violencia se transforma en un deber de auto respeto y provención de dignidad, que se traduce en actos y obligaciones de empoderamiento que se precipitan como límites a situaciones restrictivas, anulantes o transgresivas, que se materializa en detener los actos externos que limitan, perturban o impiden concretar lo que estoy llamado a ser y ocupar el lugar que me corresponde, emergiendo así como una norma a través de la que acudo al llamado.

En el desarrollo de la perspectiva que indagaremos en esta investigación, la violencia ideológica es la forma en la que el individuo logra liberarse de su situación de opresión, colocándose en un aparente pleno goce de sus derechos. Sin embargo, al mismo tiempo que se ejecuta este proceso de aparente liberación a través del ejercicio violento, por razón de la ideología, el sujeto se autocoloca en el lugar del verdugo y opresor, pues en estricto sentido, la función de dicha violencia es materializar el llamado, el rol hegemónico destinado para él con todo el cúmulo de contradicciones inherentes:

Una ideología 'se apodera de nosotros' realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad –a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad [...] cuando incluso los hechos que a primera vista la

contradicción empiezan a funcionar como argumentación en su favor. (Žižek, 2003: 80).

En otras palabras, sugerimos que los actos de violencia que hoy presenciamos funcionan como la forma en que el individuo o una colectividad reproducen las relaciones asimétricas perpetradas por el sistema capitalista, que por un proceso de blanqueamiento se percibe como una decisión personal o grupal, pues se interioriza como forma de alcanzar/recuperar el estado de bienestar del cual fue despojado y de restituir las oportunidades sustraídas, lo que sólo se logra cuando se toma el control, de ahí que sea necesario ocupar el lugar de opresor. Sin embargo, hay que tomar en consideración, como apunta Žižek, que tal violencia es contraviolencia, pues persigue la dominación y continuidad del orden social, o peor.

En la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece, siempre hay un punto paradójico [...] tú tienes la libertad de elegir, pero a condición de que elijas lo correcto [...] si optas por lo incorrecto, pierdes la libertad de elección [...] – *ha de escoger lo que ya para él es dado*—. De lo que se trata es de que el sujeto nunca está en realidad en posición de escoger: siempre es tratado *como si ya hubiera elegido*. (Žižek, 2003: 216)

Creemos que la lectura de la presente investigación puede resultar útil, en el sentido que proponemos mirar el fenómeno de la violencia desde otros senderos y mediante perspectivas teóricas que problematicen otras vertientes de la cuestión. El trabajo que hemos desarrollado se inscribe en el terreno hermenéutico, pues proponemos interpretar la violencia como consecuencia de proyecciones, aspiraciones, objetivos o metas que han sido previamente determinadas y socialmente construidas que hoy se precipitan en oposición directa con el otro y hacia lo otro.

En este marco, presentamos el contenido del trabajo de investigación elaborado. En el primer capítulo, “Cuando el aire materializa los fantasmas”, abordamos el estado actual de la discusión teórica en torno al fenómeno de la violencia. Particularmente, discutimos las propuestas que vinculan su explicación y comprensión a una concepción política. Dos líneas de trabajo fueron puestas en juego en esta parte. La primera, recupera la noción de la

violencia desde diferentes perspectivas (política, periodística, sociológica y filosófica) como un esfuerzo por exponer el espectro de las explicaciones actuales. Y, la segunda, introduce una discusión sobre las restricciones que tiene un abordaje de la violencia cuando se limita al terreno de la política de salud pública (caso mexicano), lo que deriva en un planteamiento reduccionista.

En el capítulo segundo, “La violencia en los clásicos“, desarrollamos un recorrido histórico por la obra de algunos de los pensadores más trascendentes en torno a la violencia y la ideología, para recuperar herramientas conceptuales dirigidas a la elaboración de la estructura teórico-metodológica desde la que se sustentan los argumentos desarrollados en la investigación. Para ello, identificamos aspectos específicos sobre la violencia en la obra de Hannah Arendt, Walter Benjamin, George Sorel. En lo relativo al tópico de la ideología exploramos la obra de Federico Engels, Carlos Marx y Louis Althusser con el propósito de identificar aquellos aspectos teórico-filosóficos que dan sustento a la teoría de la ideología en Žižek, lo que nos permitirá entender la construcción de lo que llamamos violencia ideológica y cómo las categorías que exponen estos autores son nodales para la aproximación reflexiva que proponemos.

El tercer capítulo, “Violencia e ideología en Žižek“, está dedicado a exponer la concepción de Slavoj Žižek acerca del vínculo entre violencia e ideología. La importancia de este capítulo está referida a la presentación de los aspectos teórico-metodológicos que sintetizan el contenido conceptual, que servirá para establecer las mediaciones argumentales para explicar y comprender el fenómeno de la violencia en el espacio empírico. En este sentido, la propuesta de Žižek deviene en la estructura central para el abordaje de este estudio. Por ello, resulta fundamental recuperar los tres niveles de comprensión y operación de la ideología desarrollados en su planteamiento: a) falsa conciencia, b) prácticas cotidianas y c) formas de simbolización. El análisis elaborado en el siguiente capítulo girará en torno a estos tres registros nodales.

A partir de los antecedentes teóricos propuestos, en el capítulo IV, “Violencia e ideología su relación en el proceso de construcción de subjetividad”, discutimos la relación entre violencia e ideología y su articulación en el proceso de construcción de la subjetividad. Para ello, abordamos diferentes estudios de caso que visibilizan ejercicios violentos nacionales e internacionales, que ponen de manifiesto, o por lo menos así lo creemos, la relación sofisticada entre el sistema económico y las expresiones personales o sociales de violencia. Con este propósito, recuperamos ejemplos cotidianos como los ataques en el Paso, Texas, de Patrick, Crusius; “El monstruo de Ecatepec”; los disparos acontecidos en el Colegio Cervantes de Coahuila; el caso Fátima de la Alcaldía Tláhuac, entre otros. Ejemplos cotidianos que permiten sostener, o así lo consideramos, el supuesto de que la violencia está atravesada por la interacción entre la violencia subjetiva, objetiva y simbólica, a la que denominamos siguiendo a Žižek, “violencia ideológica, cuyas prácticas remiten a un actuar violento desplegado personal o colectivamente en el que se revelan formas de dominación y sujeción inherentes al sistema, imperceptibles al individuo porque se normalizan a través de su constante exposición a ella y, además responde a lo realmente existente, pues se dirige en última instancia hacia el agresor como un intento de liberación, como una forma de reconciliación con el otro, como un intento de sustraerse precisamente de lo que aparece como lo que lo anula.

A modo de cierre, exponemos un conjunto de conclusiones en las que sostenemos que la violencia ideológica opera como una matriz generativa y, en consecuencia, dirigida indiscriminadamente, pues el cúmulo de experiencias, las circunstancias personales de vida diaria y cotidiana, nos arrojan a un estado de temor, fundado en la idea de un peligro constante que por todos los medios al alcance los individuos deben frenar.

CAPÍTULO I

Cuando el aire materializa los fantasmas

No sería aventurado afirmar que la violencia es tan antigua como el hombre, y sería muy probable también que como tema de estudio se encuentre entre los tópicos de mayor recurrencia en las disertaciones científicas. ¿Por qué entonces estudiar la violencia? ¿Qué podría aportar un proyecto de investigación sobre un tema ampliamente documentado?

Hoy presenciamos lo que parece una predisposición violenta, como si nos encontráramos en situaciones de riesgo permanente, es desde ésta lógica que un estudio de la violencia tiene vigencia, ¿Cómo explicamos la presencia y aumento constante de actos violentos? da la impresión que dichas expresiones ponen en evidencia algo más que la mera y simple violencia, que hay algo diferente en dichos actos que requiere una explicación más nítida, lo que ha traído nuevamente a debate a la violencia como tópico de análisis especializados.

El presente trabajo se inscribe en dicha lógica, indagar si los recurrentes episodios violentos nos hablan de una coyuntura que involucra abigarrados sucesos o si podemos hablar de la constitución de una subjetividad derivada de la relación entre la violencia y la ideología que se externaliza como un sujeto en el que la expresión de la violencia tiende a la anulación de lo que mitiga o limita los intereses particulares, fundada en la idea de que la seguridad, el pacto de civilidad, se han diluido y en consecuencia el sujeto se encuentra abandonado y despojado, por lo que el ejercicio de la violencia reafirma su subjetividad.

En primer término, intentamos dar cuenta del estado de la discusión, nuestro punto de partida se ciñe a dar cuenta de una corriente explicativa que concibe a la violencia como intrínseca a los individuos, endémica, desde ésta óptica, inscrita en una concepción política, la violencia es un tema de salud pública; posteriormente exponemos una perspectiva teórica que reflexiona en torno a cómo al concebir la violencia como temas de salud, ésta se biologiza y por

consecuencia se naturaliza, por lo no pueden explicar con nitidez las manifestaciones sociales de ésta, de ahí que dicha línea explicativa proponga entender la violencia como cultural, en el sentido de que se trata de procesos sociales las que determinan su atenuación o emergencia; finalmente exponemos una línea teórica que da cuenta que la respuesta al fenómeno violento que hoy presenciamos tiene explicación en la forma concreta de organización de la vida política, social y económica actual.

Es importante señalar que los autores seleccionados, aunque desde diferentes perspectivas teóricas (politólogos, analistas, sociólogos, filósofos, etnólogos, entre otros) se avocan a intentar dar respuesta al caso mexicano, debemos señalar que su selección tiene como fin poner evidencia la veta de investigación que proponemos, en la inteligencia que al concebir, a la violencia como un tema de política de salud pública, son insuficientes sus argumentos para explicar las manifestaciones de violencia que hoy presenciamos, por ello este capítulo tiene por objeto exponer las interrogantes que plantean las explicaciones de éstas vertientes de la violencia.

**1.1. Mata a tu papá,
Y a tu Novio
Y a tu hermano¹**

El 3 de agosto de 2019, en una tienda comercial Walmart, localizada muy cerca de la frontera entre México y Estados Unidos, Patrick Crusius, un joven americano de 21 años de edad ingresó a ella y comenzó a disparar indiscriminadamente, dejando como resultado 22 personas muertas y 24 heridos.

Previo al acontecimiento Patrick posteó en internet un manifiesto en el que adelantara: "este ataque es una respuesta a la invasión hispánica de Texas [...] Ellos son los instigadores, no yo. Yo sólo defendiendo mi país del reemplazo cultural y étnico por una invasión". (Plural, 2019)². Según Crusius, la masacre fue una respuesta a la invasión hispana de Texas, pues la inmigración latina está destruyendo la identidad de Estados Unidos.

Estados Unidos se está pudriendo de adentro hacia afuera, y los medios pacíficos para detener esto parecen ser casi imposibles. La verdad incómoda es que nuestros líderes, tanto demócratas como republicanos, nos han estado fallando durante décadas. (Plural, 2019)

El 4 de octubre de 2018, en Ecatepec, Estado de México, México; detuvieron a Juan Carlos Hernández y a Patricia Martínez; "el Monstruo de Ecatepec" como bautizara la prensa a la persona del sexo masculino, en una de sus varias entrevistas, Juan señaló haber realizado 20 asesinatos, advirtiendo que de salir

¹ En la marcha denominada brillantiada, llevada a cabo el 16 de agosto de 2019, fue realizada dicha pinta, al titular el presente capítulo así, aludimos a que dicha expresión sintetiza la idea del presente apartado, el otro (género) como el origen del problema.

² El extracto transcrito fue extraído después de comparar, diversos periódicos, en virtud que el planfeto fue eliminado de las redes sociales, por lo que sólo son visibles fragmentos, para mayor detalle, véase: *Así es el manifiesto en el que autor del tiroteo de Texas justifica su masacre* https://www.elplural.com/politica/internacional/asi-es-el-manifiesto-en-el-que-autor-del-tiroteo-de-texas-justifica-su-masacre_221620102; también <https://www.imagenzac.com.mx/nota/168632-Matar-a-tantos-mexicanos-como-pueda,-obj> consultado el 10 de Agosto de 2019

libre, continuaría matando a mujeres, pues ellas, son la causa de sus problemas³:

[...] y prefiero que mis perritos, coman carne de esas mujeres, a que ellas sigan respirando, mi oxígeno, mil veces que coman los perritos y las ratas, a que ellas sigan caminando por aquí,[...] pues mi patrón, no creo salir desta, pero si salgo, de una vez les digo a los patrones, voy a seguir matando mujeres [...] uno: porque a veces no me deja dormir esta madre (la voz), dos: por el odio, que les tengo, y tres, yo si vivo de una necesidad, necesidad todavía de alimentarse todos los días, que coman mis hijos a que coman en otro lado, mejor que coman mis hijos, que coman mi perros a otro lado, mejor mis perros [...] ¿estuvistes triste, llorando, te entraban momentos de angustia?(pregunta el Dr.) Sí, cuando mataba a la gente, yo dije si yo no fui feliz en ese momento nadie lo va a ser [...] yo estoy bien, yo estoy bien, lo que hago está bien patrón, porque estoy limpiando el mundo nada más de porquería, yo estoy completamente sano y bien. (Hernández, 2018)

En la Ciudad de México, México, y en otras ciudades del país, el 16 de agosto de 2019 se llevó a cabo una marcha denominada brillantiada, la concentración de carácter femenino fue convocada en la capital del país por colectivos de mujeres, quienes en el contexto del alarmante aumento de la violencia, los asesinatos y la proliferación de violaciones a mujeres, dicho sector se propuso llamar la atención sobre los riesgos cotidianos que viven.

La convocatoria fue realizada después de que a través de las redes sociales se diera a conocer que una menor de edad, posterior al descenso de un vehículo, afirmó haber sido violada por elementos policiales adscritos a la Secretaria de Seguridad Pública de la Ciudad de México.

La marcha se orientó, entre otras cosas, a obligar a las autoridades a garantizar los derechos de las mujeres y adoptar políticas tendientes a combatir las situaciones de riesgo a que están expuestas, exigiendo además que los elementos policiacos fueran condenados a rigor; sin embargo, no fueron las reivindicaciones de respeto y afirmación de derechos hacia las mujeres lo que llamó la atención de la concentración sino las expresiones de ira y furia

³ Para escuchar su declaración, véase *Juan Carlos a quien le llaman el Monstruo de Ecatepec* en: <https://www.youtube.com/watch?v=bKR-XfYUmlA>, consultada el 28 de agosto de 2019.

dirigidas hacia el sistema patriarcal machista falocéntrico que las oprime y estigmatiza⁴.

Con consignas como "Si me matan, si me violan, si me desaparecen, destrúyelo todo" o "Nos están matando y tú no haces nada", comenzaron con el incendio del piso de un sector de la Glorieta de los Insurgentes, a manera de protesta, para dar comienzo a la lectura de un documento en el que distintos colectivos de mujeres exigieron la activación de la Alerta de Género en la Ciudad de México (CCCNEWS, 2019).

¿Son estas manifestaciones violentas meras expresiones de descontento?

Guardadas las debidas magnitudes, y en la inteligencia, que en las reivindicaciones femeninas, al igual que en otras formas de opresión, subyace la imposición de un sistema jerárquico de explotación; los ejemplos en cita ascienden como instrumentos reivindicativos, desde sus lógicas, la violencia se dirige a erradicar a aquello se materializa como lo que impide el pleno goce de sus derechos y que los coloca directamente en una relación de oposición excluyente.

Lo anterior parece ser nítidamente claro en el caso del "monstruo de Ecatepec" y las movilizaciones feministas, ambas reivindican su mutua inexistencia, esto es, mientras que Juan Carlos reconoce a las mujeres como el productor de sus males y en consecuencia su odio se dirige hacia ellas; las movilizaciones feministas señalan a los hombres (violentos o no) como la expresión material que las anula y es por ello que su furia se direcciona hacia ellos y a todo aquello que encarne el sistema falocéntrico.

Desde su óptica hay una percepción de detrimento sistemático y constante de transgresión, de que el Estado y sus instituciones se encuentran limitados o rebasados para garantizar su seguridad y que por consecuencia de sus omisiones, nos encontramos en una situación de riesgo, lo que se hace más claro y evidente en el caso de Patric Crusius y las movilizaciones feministas "e/

⁴ Véase Marcha feminista y Feminazis contra la violencia de género 16 de Agosto de 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=GOEexTLbhZI>

violador eres tú”; “este ataque es una respuesta a la invasión hispánica de Texas”

Al mirar de cerca los ejemplos de violencia, da la impresión que sus destinatarios, las mujeres, los hombres, los mexicanos, los migrantes, la organización falocéntrica, son naturalmente malos, de ahí que la violencia persiga la anulación de eso que me pone en peligro por su sola existencia, como si la causa de mi bienestar estuviera condicionada a la aniquilación de ese otro identificado; algo muy parecido a un antagonismo fundamental, una antítesis social básica, empero éste proceso de identificación excluyente, aunque es concreto y específico, al mismo tiempo resulta indeterminado; la violencia tiene forma y figura, nombre y apellido pero no rostro ni señas particulares, se dirige a otro amplio y general; al que no puede identificarse nítidamente, lo que redundará en la extinción de quien encarna el problema pero que al mismo tiempo no le pone fin.

Este antagonismo primario parece ser el punto fundacional de los ejercicios violentos, es la existencia de esta oposición binaria básica: “hombre/mujer, mujer/hombre, connacional/migrante, local/global” la que hace patente una polaridad social básica que se representa como la oposición entre el bien y el mal, empero, su fundamento es relativo, es decir, ese otro malvado, perverso con rostro y figura en oposición al otro bueno y excelso, solo es posible desde el punto de vista del ejecutante de la violencia, en otras palabras, la violencia depende y se justifica desde quien la ejerce.

[...] la vida contemporánea sería la manifestación de una crueldad excesiva y no funcional: una crueldad que abarca desde las masacres del “fundamentalismo” [...] a las explosiones de la violencia “insensata” protagonizada por los adolescentes y marginados [...] una violencia que cabría calificar como Id-Evil, el mal básico-fisiológico, una violencia sin motivación[...] estamos ante una manifestación del mal básico[...] lo que nos molesta en el “otro” (el judío, el japonés, el africano, el turco [...]) es que aparenta tener una relación privilegiada con el objeto-tesoro, tras habérselo sustraído (motivo por el que ya no lo tenemos) o amenaza con sustraérselo [...] que afirma la identidad especulativa entre estas explosiones de violencia “inútiles y excesivas”, que sólo refleja un odio puro y desnudo [...] hacia la Otredad” (Žižek, 2008: 35-36).

Sin embargo, es la percepción de una transgresión previa, de una perturbación de origen lo que hace emerger tales expresiones de violencia, como si la situación de perturbación, de transgresión de la condición de paz y extinción de (mis) derechos fuera el acto fundacional de ella, ¿podemos entender entonces la violencia como el medio restaurador de los derechos transgredidos, que se produce en el momento en que el Estado ha dejado de cumplir su básica función de protección de éstos?

¿Es este ánimo transgresivo del orden social y la paz lo que revelan los ejercicios violentos? ¿Por qué, entonces, los ejercicios de la violencia legal con un innecesario o excesivo uso de las fuerzas del Estado los condenamos?

¿Será que los cuerpos mutilados, que la exhibición pública de los cuerpos con notorios signos de sufrimiento, o el ejercicio indiscriminado y desmedido de la fuerza, intentan comunicarnos algo más que la pura y estricta violencia?

Socialmente, da la impresión, que en las sociedades globalizadas el Estado se encuentra en crisis y es incapaz de cumplir con su función primordial de seguridad; que las expresiones que se miran cotidianamente dan cuenta de la necesidad de acciones tendientes al empoderamiento y restitución de los derechos básicos y las garantías fundamentales, que se precipitan cuando el Estado ha sido transgredido y vulnerado por los individuos; hay una percepción de que el Estado es incapaz de brindar su seguridad y que el pacto social debe refundarse.

¿Podría ser que en los ejercicios de violencia haya un significado o representación no evidente?

¿Y si la violencia que hoy percibimos como brotes naturales, aislados, esporádicos y espontáneos, fueran producto de una construcción, de un sistema de ideas que se funda en una percepción que se manifiesta contra una sociedad opresiva donde el otro se mira como el problema directo, como una forma de trasladar el problema a los individuos?

[...] la relación entre anomia y derecho que en el curso de la investigación ha aparecido como la estructura constitutiva del orden jurídico. [...] El estado de excepción es el lugar en el cual esta ambigüedad emerge a plena luz y, a la vez, el dispositivo que debería mantener unidos a los dos elementos contradictorios del sistema jurídico. Él es, en este sentido, aquello que funda el nexo entre violencia y derecho y, a la vez, en el punto en el cual se vuelve “efectivo” aquello que rompe ese nexo (Agamben, 2004: 14-15).

¿Qué sucedería si lo que hoy percibimos como violencia no es más que un proceso afirmativo, como una forma personal de brindar control y seguridad en el trato cotidiano, que se precipita en una forma de un impulso agresivo o de violencia innecesaria?

Nobert Elias expresó que el proceso civilizatorio es proporcionalmente opuesto a la aparición de la violencia, pues en su constitución, el aparato de autocontrol se desarrolla, permitiendo que la violencia se atenúe, ¿podría ser que las irrupciones de violencia actuales expresen las contradicciones ocultas al proceso civilizatorio occidental, particularmente del capitalismo en su fase actual y que los brotes colectivos o individuales de violencia representen la forma que adopta la supervivencia y resistencia a éste, poniendo en evidencia la forma en que los individuos reproducen la opresión de la que son objeto?

Desde esa lógica, la violencia, como condición afirmativa, puede entenderse como una forma de constitución de subjetividad, que se construye cotidianamente; fundada en la idea de una continua y sistemática exposición a la situación de emergencia social, precipitada por la percepción de una presunta amenaza potencialmente presente.

Esta fundada idea de riesgo permanente propicia la construcción social de un entorno en constante pugna, en continua competencia, con alguien o algo desconocido pero que estoy seguro que está ahí, lo que me condiciona a actuar bajo formas de contacto social de riesgo y en peligro constante. Esta idea, esta percepción, me haría suponer que estoy en peligro en el momento de contacto con los otros, haciéndome suponer la imposibilidad de garantizar

mi seguridad, asumiendo la forma de una transgresión primaria que se materializa en el contacto social, creando un estado de guerra permanente, por el trabajo, por el amor, por la educación, la salud y en general por todas aquellas garantías que reconozco como mis potestades inherentes pero que para obtenerlas o garantizarlas, se hace necesario una personalidad beligerante y combatiente.

La violencia adquiere así la forma de la vida, la relación entre hacer y padecer que se posibilita en una sociedad en la que sólo existen amigos y enemigos; lo que se encontraría en juego no sería necesariamente el incremento o no de la violencia sino su irrupción como necesidad; su presencia estaría íntimamente relacionada con su instrumentalización y diseño bajo la forma de una norma de convivencia no deseada pero útil como forma de regulación de las relaciones sociales, sin la que sería imposible garantizar seguridad, en tal sentido, se trata de rechazar la violencia social en todas sus formas pero alentarla como el medio eficaz para prolongar la continuidad y permanencia de ciertos intereses.

Desde esa óptica la violencia que hoy percibimos puede entenderse como una especie de distorsión que se construye cotidianamente en nuestras vidas y a cada momento, como si se tratara de una permanente y continua situación de emergencia, derivada de la construcción de una amenaza siempre posible aunque nunca palpable; confirmada jurídica y políticamente como un Estado de emergencia o de excepción, sin embargo, es precisamente porque en la realidad cotidiana, porque en las relaciones sociales a las que nos encontramos constantemente sometidos y que revisten la anulación de derechos y de nuestra existencia, lo que hace posible la representación jurídica y política de dicha situación de emergencia, es decir, no es suficiente la supresión de garantías y la adopción de una política de seguridad, por el contrario, es precisamente porque en la realidad cotidiana, en la vida social, hay una situación de emergencia y beligerancia permanente lo que hace posible la materialización jurídico política de la emergencia que individualmente se materializa en una subjetividad acorde.

1.2. Enfermedad y Patología

La violencia cuenta con una vasta bibliografía, grosso modo, podemos señalar que hay una corriente de estudio biologicista, que concibe la violencia como inherente al individuo, centrando su explicación precisamente en las condiciones que detonan la expresión o emergencia de ésta en las personas y sociedades, de ahí que sus manifestaciones puedan explicarse como padecimientos psicológicos, enfermedades personales, alteraciones, impulsos o estímulos/respuesta que la harían emerger.

[Violencia es] aquella interferencia física que ejerce un individuo o un grupo en el cuerpo de un tercero, sin su consentimiento, cuyas consecuencias pueden ir desde una conmoción, una contusión o un rasguño, una inflamación o un dolor de cabeza, a un hueso roto, un ataque al corazón, la pérdida de un miembro e incluso la muerte [...] es un acto relacional en el que su víctima aun cuando sea involuntario, no recibe el trato de un sujeto cuya alteridad se reconoce y se respeta, sino el de un simple objeto potencialmente merecedor de castigo físico e incluso destrucción (Keane, 2000: 61-62).

Entre estos estudios se encontrarían las corrientes sociobiologistas, médicas, de salud y psicologistas, es por consecuencia de concebir que la violencia es propia de las personas, que le permite una ductilidad teórica, para entenderla en una vertiente cultural en el sentido de que emerge en ciertas condiciones sociales, con rasgos particulares específicos.

Esta vertiente cultural, en tanto prácticas inculcadas, son el resultado de un proceso de construcción y constitución que se interioriza en los individuos o las colectividades, cuya atenuación o desarrollo depende de políticas públicas, en otras palabras, el contacto social potencializaría o minimizaría la aparición de la violencia, lo que quiere decir que si bien, los individuos son quienes materializan la violencia, son las condiciones contextuales las que detonan su irrupción, es importante hacer notar que aun cuando hay una concepción que remite a la socialidad de las personas, son la serie de vínculos, las condiciones concretas de contacto o de percepción inmediatas y particulares las que

determinan su aparición, de ahí que no todas las culturas sean violentas o existen gradaciones de ésta en cada una de ellas.

[...] con la idea del aprendizaje social de la violencia se considera que la adquisición de comportamientos violentos es posible mediante dos tipos principales de aprendizaje. El primero es el directo, esto es, de la acción, agresiva y violenta directa ejercida por parte del individuo [...] El segundo tipo es indirecto, es simbólico, que se realiza mediante la contemplación de modelos, es decir, observando el comportamiento agresivo de otros individuos. Esta contemplación puede darse también de forma directa, personal, como cuando se vive en un entorno familiar o vecinal violento, o de forma indirecta, principalmente mediante algún medio de comunicación (comics, películas, televisión) [...] Así, se considera que para aprender a comportarse agresiva o violentamente no es necesario que el individuo participe en actos de este tipo, tan sólo basta que contemple el espectáculo de la violencia (Martínez Pacheco, 2016: 27).

Dichas posturas teóricas, se han visto seriamente influenciadas por lo Organización Mundial de la Salud (OMS), bajo la óptica de que la violencia, con independencia de los factores que la originan, se constituye en un problema de salud pública. Para dicha organización, hay un estado de salud primario, que redundaría en situaciones de salud social y personal, la violencia, sería contrario al estado de bienestar; la democracia tendría por fin conseguir un apaciguamiento y mitigar al máximo posible la violencia personal o colectiva, pues sólo en este sistema político se encuentran las condiciones de sanidad personal y social que redundan en situaciones de paz. Así concebido la violencia es un padecimiento que mitiga el desarrollo de la paz, dilapida recursos humanos, materiales y económicos.

Los estudios de la violencia desde esta tesitura tienen por objeto curar y prevenir los brotes violentos en cualquiera de sus manifestaciones o sus expresiones.

Reconociendo que la OMS, el principal organismo de coordinación de la actividad internacional de salud pública, [...]

1. DECLARA que la violencia es un importante problema de salud pública en todo el mundo;
2. INSTA a los Estados Miembros a que evalúen el problema de la violencia en sus territorios y comuniquen a la OMS su información y su enfoque respecto de ese problema;

3. PIDE al Director General que, en la medida en que lo permitan los recursos disponibles, emprenda actividades de salud pública para abordar el problema de la violencia, con objeto de:

1) caracterizar diferentes tipos de violencia, definir su magnitud y evaluar las causas de la violencia y las repercusiones de esta en la salud pública, incorporando asimismo en el análisis una perspectiva de las diferencias entre los sexos;

2) evaluar los tipos de medidas y programas destinados a prevenir la violencia y mitigar sus efectos, así como la eficacia de dichas medidas y programas, prestando especial atención a las iniciativas de orientación comunitaria;

3) promover actividades para resolver este problema a nivel tanto internacional como de país, inclusive medidas tendientes a:

a) mejorar el reconocimiento, la notificación y la gestión de las consecuencias de la violencia;

b) promover una mayor participación intersectorial en la prevención y la gestión de la violencia;

c) promover investigaciones sobre la violencia dándoles prioridad entre las investigaciones de salud pública;

d) preparar y dar a conocer recomendaciones sobre programas de prevención de la violencia en naciones, estados y comunidades de todo el mundo;

4) asegurar la participación coordinada y activa de los programas técnicos apropiados de la OMS;

5) reforzar la colaboración de la Organización con gobiernos, autoridades locales y otras organizaciones del sistema de las Naciones Unidas en la planificación, la aplicación y el seguimiento de programas (OMS, 2002: XXII - XXIII).

Al concebir la violencia como un problema de salud pública, el fenómeno deviene de la falta de aplicación de políticas correctas; y es por razón de la elección de políticas incorrectas que la violencia se precipita e interioriza en las personas, posibilitando desórdenes, patologías, condicionamientos físicos, genéticos o de gestión de gobierno; en otras palabras, la violencia como problema de salud pública depende de individuos violentos que irrumpen en los regímenes sociales, las sociedades, las familias, los grupos o círculos, que impactan directamente en la cotidianidad.

Desde esta perspectiva teórica no pueda establecerse una relación entre la forma material que adopta la vida y la violencia, pues se hace necesario un vehículo, una intermediación entre el sistema y el individuo, que haga inteligible la violencia, pues atribuir la violencia de las personas al sistema económico resulta absurdo, empíricamente improbable y teóricamente aberrante; ya que si el modelo económico engendrara la violencia habría una expresión

generalizada de ella, lo que no sucede, de ahí que sean las condiciones particulares, sociales, personales, físicas, psicológicas o incluso de gestión gubernamental (formas personales de conducción de la política) las que condicionan la aparición de las patologías personales, grupales o colectivas.

La violencia medra cuando no existe democracia, respeto por los derechos humanos ni condiciones de buen gobierno. Hablamos a menudo de cómo puede enraizarse una “cultura de la violencia”. Es muy cierto: como sudafricano que ha vivido en el *apartheid* y vive ahora el período posterior, lo he visto y lo he experimentado. También es cierto que los comportamientos violentos están más difundidos y generalizados en las sociedades en las que las autoridades respaldan el uso de la violencia con sus propias acciones. En muchas sociedades, la violencia está tan generalizada que desbarata las esperanzas de desarrollo económico y social. No podemos permitir que esta situación se mantenga (OMS, 2002: IX).

Es importante precisar que las directrices de la OMS no son estrictamente teóricas sino que se encuentran permeadas de un enfoque ideológico político, en el sentido que nos condicionan a mirar a la violencia desvinculada de los procesos históricos-sociales, ésta perspectiva ha permeado los estudios científicos, a la que se han plegado un gran número de estudiosos, lo que ha generalizado que las investigaciones sociales sobre la violencia se direccionen hacia los sectores en situación de riesgo, de ahí que el fundamento del que se acompañan dichos proyectos académicos sean las encuestas, las estadísticas o las variables numéricas como base para la eliminación, seguimiento o impulso de políticas públicas.

En el mundo contemporáneo las realidades de la violencia son cada vez más complejas, no solamente extienden su presencia a todas las escalas de las actividades humanas (individuos, familias, grupos, civilizaciones, pueblos, ciudades, regiones, países o todo el planeta), sino que se adaptan a las nuevas formas (colonialismo, imperialismo, aspectos del liberalismo y la globalización). Veamos, cómo, por ejemplo, desde un sistema mundial estructurado en centros y periferias de acuerdo con la capacidad de acceso a los recursos, la violencia cultural genera visiones que incluyen formulaciones de etnocentrismo, jerarquía, dominación, “meritocracia”, sin tener en cuenta el respeto de los derechos humanos, ni la justicia social ni la equidad que permitan un desarrollo sustentable y autocentrado (Jiménez- Bautista, 2012: 39).

Lo paradójico parece ser que nuestras culturas, los modelos civilizatorios, el desarrollo, el derecho e incluso los derechos humanos se fundan en la violencia, de ser cierto, tendríamos que preguntarnos ¿Podría existir o existe la cultura sin violencia?

1.3. Sociedad y violencia

Al concebir el problema de la violencia como una cuestión de salud, hay un presupuesto básico, cómo estamos y cómo debemos estar, que paulatinamente se convierte en la distinción entre la situación de violencia actual con relación al pasado o al futuro; esta posibilidad de comparación sólo es posible a través de un diagnóstico o dictamen, que exponga la sintomatología, una especie de evaluación, por ello, en la actualidad, se determina la capacidad explicativa de la teoría a partir del sustento que aportan para entender las causas, efectos y consecuencias que produce la violencia, pues como si se tratara de una enfermedad, lo que se busca es aplicar el antídoto, la dosis correcta, que en los estudios de la salud en las ciencias sociales se denomina política pública, de ahí que, en los estudio de la salud, la explicación de la violencia se funda en estadísticas comparativas, que ponga de manifiesto un dato a interpretar, un parámetro empíricamente estimable como forma materialmente apreciable que revele los efectos o el resultado de la violencia.

Los datos no son fuentes de visualización del fenómeno son, en estricto sentido, el referente demostrativo de éste, una representación numérica que sustenta el postulado teórico, es decir, es el referente empírico por excelencia sin el cual no podría existir evidencia de la situación o del fenómeno de estudio.

El hombre normal, civilizado, sólo tiene contacto con la agresión cuando dos conciudadanos o dos animales domésticos se pelean, y claro está que sólo ve los malos efectos de la agarrada [...] Tenemos buenas razones de pensar que la agresión dentro de la especie, en la situación cultural, histórica y tecnológica de la humanidad, es el más grave de todos los peligros. Pero nuestras perspectivas de hacerle frente no mejoran si lo aceptamos como algo metafísico e inevitable, y tal vez, sería mejor buscar el encadenamiento de sus causas naturales (Lorenz, 2016: 30).

Es por esta razón que los estudios de este tipo exploran las manifestaciones de violencia local, aunque el fenómeno de estudio, sus presupuestos teórico metodológicos y técnicas pueden aplicarse a situaciones similares en cualquier parte del mundo, bajo esta óptica localista es que situamos la discusión,

aunque las explicaciones dan cuenta de la situación de violencia actual en México, sus planteamientos válidamente pueden ser aplicados en cualquier parte del mundo.

Alejandro Hope⁵ señala que la percepción de aumento de la violencia (en México) puede atribuirse a cinco causas principales:

- A) Despliegue masivo de las fuerzas federales.
- B) El incremento de agencias involucradas en el combate al narcotráfico.
- C) Decapitación de organizaciones delictivas.
- D) Interdicción marítima y aérea más intensa.
- E) Incremento en el número de extradiciones a Estados Unidos debido a: “1) eliminando el control que algunos de esos dirigentes ejercían sobre sus organizaciones [...] 2) aumentando los riesgos de captura y con ello la disposición a la violencia preventiva [...] 3) convirtiendo a algunos capos en informantes de la justicia estadounidense [...] entre el primer trimestre de 2007 y el cuarto de 2008 el precio al menudeo de la cocaína se duplicó en Estados Unidos [...] el reinicio de la venta legal de rifles de asalto en Estados Unidos explica parcialmente el incremento de la tasa de homicidios en México [...] entre 2002 y 2008 el número de ex convictos repatriados de Estados Unidos (a México) se incrementó 35% (Hope, 2013: 4-5).

Según Alejandro Hope, la situación de violencia es resultado de la suma de una serie de variables que pondrían de manifiesto un reacomodo o reestructuración del crimen, se trata de individuos o un conjunto de individuos, los criminales, que han irrumpido o aprovechado la serie de acontecimientos que se han presentado para ampliar sus capacidades operativas, lo que redundaría en un aparente crecimiento del fenómeno, “El desorden engendró desorden” (Hope, 2013: 7).

Esto quiere decir que el Estado no incentivó una política pública de prevención ni de contención del fenómeno, en otras palabras, la política de gobierno potencializó el crecimiento debido a la ausencia de políticas públicas correctas, centradas en la mitigación, combate y prevención de la irrupción de la violencia.

⁵ Cabe precisar que las opiniones, argumentos, cifras de índole diversa que recuperamos en este apartado se incorporan en virtud de que son compartidas y reflejan opiniones de amplia divulgación que constituyen un material que aporta ahondadamente en la discusión que proponemos, sin que consideremos que sean ciertas o verdaderas, ni por algún tipo de filiación política o ideológica, pero que sí constituyen el estado actual de la discusión.

Desde la óptica de Hope la situación sui generis y coyuntural de la violencia, es producto de una conjunción atípica de acontecimientos, de lo que se trata es de direccionar políticas públicas que pongan remedio al mal que aqueja a la sociedad, en tanto que la violencia es concomitante a los individuos como respirar aire, lo que la hace impredecible e inexplicable; sin embargo, mientras no haya cura para dicha enfermedad, el Estado, como la única instancia que monopoliza y ejerce la fuerza, debe evitar los efectos destructivos del crimen a través de políticas públicas concretas, lo que quiere decir que debe ejercer un control en individuos, grupos o colectivos generadores de violencia para mitigarla o anularla, pues tal situación es contraria a la paz y la democracia.

No podemos prevenir nuevas tormentas, pero podemos mitigar sus efectos destructivos; reformando nuestras instituciones de seguridad y justicia, transformando nuestra realidad social, impulsando un proceso civilizatorio amplio (Hope, 2013: 9).

En una tesis similar, Ana Laura Magaloni, precisa:

Contar con un buen diagnóstico es un requisito indispensable para diseñar cualquier política pública. Todo buen diagnóstico, además, distingue con precisión las causas de los efectos. Estas premisas tan elementales no se cumplen cuando hablamos de las políticas en materia de seguridad en México [...] no hay un diagnóstico sobre las causas que han detonado la ola de violencia que vive el país y, frente a los datos duros, la explicación oficial –“se están matando entre sí”- resulta simplista, insuficiente e incompleta (Magaloni, 2011: 1).

Al igual que para Hope, Magaloni supone que existió un momento de normalidad, en el que la presencia de la violencia era inexistente o controlada, que nos encontrábamos en un equilibrio social, en una condición pública de sanidad en el que la violencia inexistente o en existencia, se percibía como controlada; el equilibrio aparente, conceptualizado como paz social, fue abruptamente infectado, trastocado, interrumpido; y de pronto, nos encontramos en una situación de desequilibrio, la pregunta que les es común a Hope y Magaloni, y a ese tipo de estudios, es precisamente por qué de un estado de equilibrio social o personal de pronto hay una ruptura del equilibrio o control de la violencia; aunque la interrogante puede ser el eje articulador de dichos estudios, resulta secundaria en el sentido, que desde la perspectiva de la salud, lo que se persigue es la manutención del equilibrio perdido, el control,

contención o anulación de la violencia, lo que se logra a través de la elección de la política pública correcta, lo prioritario es saber cómo regresamos al estado de equilibrio social ideal para garantizar la paz, en otras palabras, los estudios de dicha línea teórica tienen por objeto estabilizar la vida en sociedad y accesoriamente identificar que potenció ésta espiral de violencia, para decirlo de forma correcta, la situación de emergencia nos pone en evidencia la necesidad de políticas públicas encaminadas a garantizar la paz, por tanto, el objetivo inmediato es regresar a la paz, a la situación de seguridad; con posterioridad, quizá, podamos estudiar a profundidad la violencia, pues al ser multifactorial, en lo inmediato sólo puede prevenirse.

La hipótesis de Escalante sugiere que el gobierno federal, bajo una concepción bastante infantil sobre Estado de derecho, no ha entendido de qué está hecho el orden local y municipal y su gestión de los mercados informales e ilegales son algunos de los pilares en los que se sustenta dicho orden [...] Con esto no quiero hacer una apología de la ilegalidad ni de la informalidad. Lo que quiero destacar son dos cosas. En primer término, hay que entender a fondo la compleja arquitectura del orden local, cuales son los actores y las instituciones formales e informales que generan orden [...] En segundo término, y este es el argumento de fondo, en cualquier parte del mundo que hay espacios de tolerancia a la ilegalidad a cambio de que la violencia se mantenga a raya y eso parece ser el punto ciego de la estrategia del gobierno federal (Magaloni, 2011: 3).

Tal como sostiene Magaloni, para los estudios médicos de la violencia es imposible una comprensión integral del fenómeno, en el sentido que el cuerpo social y el de los individuos se encuentran siempre expuestos, por lo que sólo existe la posibilidad de prevenir o curar la violencia a través de un diagnóstico oportuno.

En este punto, resulta importante acotar que tanto Hope, Magaloni y Escalante detectan algo que podríamos denominar una falla de origen del sistema que queda expuesta o revelada en los ejercicios de violencia pero que parece imposible de explicar desde esta postura, sin embargo, dicha falla es positivizada como una condición permanente de perfectibilidad del sistema; la vida es así pero podría ser mejor (o peor), siempre es posible estar en una permanente y progresiva condición de óptima o pésima salud, pues la

enfermedad es algo inevitable pero prevenible o curable, por lo tanto, lo urgente y apremiante de los estudios médicos de la violencia es precisamente emitir un dictamen para trazar esa ruta para estar mejor.

Es por razón de la inevitabilidad de la violencia que se hace necesario un diagnóstico previo a la elección del tratamiento; la elección de la política pública se encuentra condicionada al respaldo empírico, si lo que se pretende es prevenir o curar a la sociedad de la violencia; por el contrario, cuando no existen certezas en las que se funde la elección del tratamiento, ésta redundará en un cuadro grave que importa riesgo de extinción o desaparición de la situación de paz social.

Hay una dimensión imaginaria del crimen organizado [...] la sensación de inseguridad es clara, lógica, general. Alimentada por la incertidumbre respecto del futuro, la precariedad del empleo, el miedo al vecino, la desconfianza hacia el gobierno, el resentimiento por los impuestos, el odio a los ricos – o los musulmanes, o los rumanos o los mexicanos- lo difícil es ponerle rostro, lo intolerable es que no tenga rostro. Por eso el miedo se condensa en el delito personal, predatorio, violento y se cifra en la figura del delincuente “de cuello azul” (Escalante, 2012: 14).

Resultan interesantes las afirmaciones de Escalante Gonzalbo en el sentido que el combate a la violencia fue el pretexto, la condición que justifica el ejercicio del poder, el Estado tiene una función prioritaria de seguridad que debe cumplir, lo que implica precisamente que la aparición de la violencia es atribuible a él, se trata de un uso político de la violencia como forma de ejercer el poder y no de un problema sistémico.

Si bien Escalante advierte que la constitución de una ficción política redundará en su uso político, ello sólo puede quedar revelado bajo la lógica de la inexistencia de datos indubitables que nos hagan hablar de una crisis de Estado o de un aumento de la violencia, de ahí que haya casos en los que la violencia tiene una condición utilitaria, en tal contexto, los fines concretos deben entenderse como un uso particular de reconfiguración de la gobernanza, lo que quedaría explicitado en la confrontación con los números, pues la existencia, percepción o exposición social de la violencia debe comprobarse a través de las estadísticas, para Escalante, durante la gestión de Enrique Peña Nieto, se trató

del uso político que se le da a la violencia, de la utilidad del tópico de la violencia; por tanto, es por ausencia de un diagnóstico adecuado, o precisamente por el uso inadecuado del diagnóstico, que la violencia se tornó susceptible de interpretación o de la creación artificial de un no problema.

Desde luego, es muy probable que se haya presentado una reorganización de los mercados ilegales en los últimos años, y de la delincuencia en general, como consecuencia del despliegue masivo de fuerzas federales; y es posible que el cambio haya implicado la formación de identidades más rígidas, más violentas, y un crecimiento exponencial del mercado de la violencia privada, bajo todas sus formas. Es necesario explicarlo. Sabemos que no hay una organización del delito general, uniforme (Escalante, 2012: 20).

En esa tesitura, lo interesante del análisis de Escalante es que advierte ciertos usos de la violencia, no exclusivamente locales; que se trata de una elección gubernamental que puede presentarse en otras latitudes; es por causa de los usos políticos y no sanitarios de la violencia lo que redundo en una percepción generalizada; da la impresión que Escalante advierte que el uso de la violencia no es un estilo personal de gobierno sino que atiende a intereses concretos, sin embargo, se limita a señalar que pese a que puede ser una elección personal con efectos colectivos, la misma no puede devenir del sistema económico o social, sino de una elección personal, de su uso particular de gobernar, por lo que no puede atribuirse a la etapa actual del capitalismo en que vivimos; en otras palabras, la violencia no es consecuencia de las relaciones de explotación y sujeción, se trata del uso concreto que el gobierno mexicano realizó para legitimar el poder político, y aunque en otras partes del mundo, pueda ocuparse un esquema similar, los efectos son estrictamente localistas y coyunturales, por lo que hablar de la imposición de una conducta de trato cotidiano que se interiorice en las personas, es absurdo.

La retórica de la guerra es más o menos frecuente en cualquier parte, una fórmula metafórica para subrayar la importancia que se confiere a lo que sea. [...] Son fórmulas hiperbólicas bastante triviales. La guerra contra el crimen organizado es distinta. En un sentido, pertenece a la misma familia retórica, pero en otro es enteramente distinta: define a un enemigo concreto, identificable, y se plantea el uso de la fuerza para someterlo. Es decir, que puede entenderse literalmente como guerra. Y eso es una novedad, [...] Resumo en una frase la idea del crimen

organizado es la piedra de toque de un nuevo lenguaje para explicar el ejercicio del poder en México.” (Escalante, 2012: 20-21).

Para Escalante hay una construcción de un núcleo problemático ficticio, sin embargo, el carácter ficticio de esta construcción es consecuencia de la ausencia de comprobación empírica, en la tesis sostenida por Escalante Gonzalbo se trata de una construcción artificial con usos políticos, empero la ausencia de correspondencia, entre los datos y lo que se percibe lo interpreta como un uso discursivo con fines políticos.

Qué explica la discrepancia entre lo que percibimos y lo que los datos nos arrojan o para decirlo mejor, por qué parece que los individuos, los grupos o colectivos de personas actúan en concordancia con la discordancia que para Escalante sólo es discurso, parecería que hay algo más de fondo que el mero hecho de que el desorden generó desorden.

El análisis de Escalante podría resumirse en la sentencia coloquial *una mentira dicha muchas veces se convierte en verdad*, cabría preguntarse entonces ¿cuántas veces habría que repetir una mentira para que se convierta en verdad? ¿Con qué frecuencia debe socializarse la nueva retórica del poder para que los individuos actúen bajo dicha mentira?; Estas interrogantes son a las que no logra dar respuesta Escalante, ni los estudios vinculados a la salud.

Desde la vertiente médica de la violencia ni la masacre de Texas, ni el aumento de los feminicidios, ni la ascensión de una práctica y teoría feminista que identifica al género masculino como el problema logran tener respuesta. Escalante supone que desde el momento en que se recurre al nuevo lenguaje violento, en el momento en que se socializa, la discordancia entre lo que dice el diagnóstico y lo que se ve, desaparece, sin que tenga implicaciones de trato cotidiano, y en tal sentido, nos trasladamos a lo que podría denominarse el uso discursivo de un fenómeno, es decir, del terreno empírico nos trasladamos al terreno de la elucubración, para Escalante el lenguaje opera en el ámbito de la representación y del significado pero éste no tiene materialidad concreta; los conceptos de crimen, violencia, narcotráfico, empresa criminal, se quedan en el

ámbito de las ideas sin que su sola emisión potencialice un escenario social de violencia, de ahí que se trate de un lenguaje innovador para el ejercicio del poder, un mero artilugio para conservarlo, pero que no tiene fundamento empírico, se trata de problemas metafísicos que los datos no confirman.

Fernando Escalante Gonzalbo, en cuyas observaciones sobre este tema me apoyaré a lo largo del texto, ha declarado que el gran tema del sexenio del presidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) en política y medio fue la “guerra al narco”. A partir de estadísticas oficiales este autor comprobó que el homicidio en México llevaba una tendencia decreciente y cuando Calderón tomó el cargo estaba en un mínimo histórico básico. Sin embargo, la incorporación de la inseguridad y el crimen organizado al discurso del poder desde los primeros días de su mandato, y la aproximación a estos asuntos como política de Estado, tuvieron consecuencias funestas para la sociedad (Soltero, 2016: 122).

Lo que pasa desapercibido para estos estudios es que las manifestaciones violentas parecen ir en aumento, quizá la pregunta de fondo tendría que ser por qué la elección del fenómeno de la violencia para justificar el uso del poder y no un tema económico o educativo ¿Qué representación o significado tiene el fenómeno de la violencia, socialmente hablando? ¿Por qué es posible la construcción social del problema de la violencia? ¿Por qué es posible o qué posibilita que la sociedad actúe conforme a la reiteración de una mentira?

Son precisamente tales interrogantes las que ni Escalante, Hope, Magaloni ni los estudios de la violencia, como tópico de la salud, logran explicar; los estudios teóricos en cita, miran el fenómeno de aumento o disminución de la violencia a partir de los homicidios o los delitos de alto impacto (secuestro, robo, extorsión, etc.) como el referente por excelencia.

En 2018, la paz en México tuvo un retroceso de 4.9%; el nivel de paz mejoró en 10 estados, y en 22 se deterioró. La razón principal de ese deterioro fue el recrudecimiento de la tasa de homicidios, que se elevó 14%. En 2018, esta tasa alcanzó en México niveles históricamente altos: 27 muertes por cada 100,000 habitantes, o más de 34,000 víctimas. Este grado de violencia supera el punto álgido que hubo en 2011. El incremento en la tasa de homicidios en 2018 se acompañó de un aumento considerable en la tasa de violencia con armas de fuego, que creció 16% y provocó que 24 de los 32 estados reportaran crecientes tasas de delitos cometidos con ese tipo de armas. El principal

hallazgo del informe de este año es que, ante la escalada de violencia, el gobierno ha invertido en el sistema judicial menos de lo que se requiere. Actualmente, el gasto del gobierno en las fuerzas policiales y el sistema judicial como porcentaje del PIB, es apenas la mitad del promedio de los demás países que integran la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Aunado a ello, únicamente en 7% de los delitos se abrieron carpetas de investigación en 2017 y menos de 3% terminaron en una sentencia, lo que arrojó una tasa de impunidad de 97% (Institute for Economics & Peace, 2019: 2).

¿Es este uso retórico de la violencia suficiente para que los individuos, los grupos, colectivos o la sociedad se conduzcan violentamente? Para los estudios de la salud parece que la violencia es mera percepción, una ficción, que se sustenta en la elección de una política, en el caso particular de nuestro país, un uso político de comunicación de un no problema.

La violencia no ha descendido de modo significativo desde la llegada de Enrique Peña Nieto, pero si ha ocurrido un cambio notorio en el ámbito de la comunicación social. El gobierno dejó de anunciar arrestos, decomisos, operativos y pormenores de la política de seguridad, e impulsó otros temas en la agenda pública. La medida provocó que la prensa internacional dejara de enfatizar la presencia del ejército en las calles, las masacres y las violaciones a los derechos humanos, y diera resonancia a notas positivas (Guerrero Gutiérrez, 2013: 1).

En resumen, las corrientes biologicistas que entienden a la violencia como un problema de políticas públicas de salud, delinean una política pública de la paz como camino para la extinción de la violencia, exponiendo los instrumentos y mecanismos necesarios para garantizar los causes de la gobernanza, la prevalencia de la democracia y el empoderamiento de los derechos humanos, pues las situaciones de violencia se miran como irrupciones excepcionales imposibles en las sociedades plurales y civilizadas; en tal sentido, la preocupación por la violencia deriva de la ausencia de cumplimiento de las políticas públicas por parte de los gobiernos para garantizar los acuerdos internacionales tendientes a la imposición de la paz, de ahí precisamente que la violencia deba ser cuantificable, estimable numéricamente, en atención a que sólo el dato duro da sustento empírico a los estudios teóricos y justifica las decisiones políticas del gobierno para su aplicación.

1.4. Violencia de las estructuras

El panorama presentado pone de manifiesto que las explicaciones médicas o de la salud sobre la violencia, son insuficientes para entender el fenómeno de la violencia que hoy percibimos, en el sentido que como hemos apuntado, parece que la explicación sobre los ejercicios de la violencia puede entenderse desde diferentes puntos de vista. “[...] para entender mejor cómo se construye algunos problemas sociales, cómo adquieren relevancia en la agenda pública y cómo este proceso y la manera de elegir soluciones para atenderlos forman un ciclo que afecta a la sociedad” (Soltero, 2016: 142).

En tal sentido, podríamos decir que al cuestionarnos sobre la violencia, es pertinente indagar si existe una relación entre los actos delincuenciales y la percepción de aumento de la violencia, da la impresión que la violencia deriva de formas de relación cotidiana con características concretas y específicas; que los actos individuales de violencia son de amplia socialización y de impacto directo en el imaginario colectivo; en tal sentido y en contraste con la línea teórica de la salud, hay una perspectiva estructural, en la que si bien el referente empírico no son datos estadísticos o variables numéricas, la violencia se explica a través de disertaciones, reflexiones derivadas de prácticas concretas y específicas que alientan la violencia como un fenómeno de normalización, permisividad y consentimiento.

[...] lo verdaderamente interesante es preguntarse si también en la violencia no hay otra cosa aparte del cálculo instrumental y la crisis del sistema [...] ¿No será que la violencia es necesaria para que el sujeto se construya? Siempre se ha insistido en el caso opuesto. . . No obstante, tenemos que aceptar en algún momento que en ciertas experiencias la violencia es constitutiva del sujeto [...] Este esquema de construcción y desconstrucción del sujeto es lo que proponemos para reflexionar acerca de la violencia (Wieviorka, 2001: 346-347).

Esta vertiente de estudio de la violencia se aleja del enfoque biologicista y coloca la discusión en un terreno histórico social, desde este enfoque parece haber la coincidencia de que asistimos a formas inéditas de irrupción de la violencia que nos debe hacer pensar el fenómeno desde su construcción

cotidiana; como formas alentadas, consentidas y permitidas por las instituciones; lo que implicaría que hay prácticas cotidianas desde la que pudiera rastrearse o establecer coordenadas para el entendimiento del fenómeno de la violencia, de explicar su materialidad, como una forma específica de relación alentada, propiciada o el resultado de la percepción del aumento o de una sensación de inseguridad, lo que suscitaría reflexionar el problema como imposición de una forma de vida.

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 todas que concurren a producir y reproducir las creencias y los deseos, los valores, que se consideran más altos e intocables, así como lo que estos valores excluyen designándolos como violento. [...] 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 (Tonkonoff, 2017: 21).

Podríamos decir entonces que la violencia se instrumentaliza y replica en todos los segmentos de la vida social, como una conducta de trato cotidiano entre los individuos, podríamos decir que los estudios actuales sobre la violencia proponen dos coordenadas de estudio, casi siempre simultáneas, una que se funda o constituye una representación o significado mientras que la otra condiciona el actuar de los individuos, procesos de aculturación de la violencia.

Para nosotros la violencia está compuesta de discursos y prácticas utilizados por individuos y grupos con el propósito de reproducir una relación asimétrica de poder. Los dispositivos de violencia son variables, están compuesto de prácticas y discursos que producen sujetos, víctimas y victimarios en diferentes campos sociales (Zavaleta Betancourt, 2018: 155).

En la vertiente culturalista, la violencia sería un proceso de enseñanza/aprendizaje, una construcción cultural, directrices de vida que crean comportamientos violentos, surgida como una creación humana por los hábitos de vida que adquirimos, creamos y formamos, que responden a prácticas sociales específicas, sin embargo, la violencia estructural, hace imposible explicar por qué “el hombre es el lobo del hombre” ni porque “la violencia es la partera de la historia”, es decir, la aculturación de la violencia significaría que

no existe una condición natural en los hombres que los haga proclives a la violencia, ni que su práctica tenga un fin transformador.

Hoy, sin embargo, asistimos a dos fenómenos relacionados: una intensificación del imperativo de la prevención y su individualización y privatización. Estos dos fenómenos o procesos merecen ser interrogados tanto por sus orígenes como por sus consecuencias, así como nuestro actual vivir asociado y sus consecuencias culturales y simbólicas, con respecto sobre todo a las modalidades actuales de control social (Tamar Pitch, 2009: 39).

Desde esta óptica, la pregunta por la violencia se traslada al terreno de la subjetividad.

Los ejemplos anteriores, que podrían multiplicarse al infinito, reflejan, en distintos niveles y con diferente gravedad, una situación que es común en México: la pérdida de sentido normativo, la descomposición del sistema de valores sociales, la tolerancia a la transgresión, la no vigencia de las reglas de convivencia aceptadas discursiva e idealmente pero inoperantes en la práctica, la escasa o nula respuesta o sanción tanto de los ciudadanos como de las autoridades a conductas que contravienen normatividades existentes o incluso elementales principios de convivencia y honradez [...] esas características no son un problema cultural propia de los mexicanos, sino que responde a la estructura social, económica y de poder que configura la sociedad mexicana (Girola, 2009: 22).

Estos estudios de la violencia, nos permiten pensar la violencia no sólo de sus manifestaciones inmediatas sino que parece que en ella hay una correspondencia con la vida material, con ciertas prácticas diarias propiciadas por la percepción de un aumento de la violencia o de una sensación de inseguridad que nos hace repensar el tema no desde los datos estadísticos y de salud sino como un problema de imposición de una forma de vida.

Esta línea teórica de la violencia precisa que se trata de un proceso de enseñanza/aprendizaje, una construcción cultural que se materializa en directrices de vida, la violencia es una creación humana derivada de los hábitos que adquirimos, creamos y formamos, que responden a prácticas sociales específicas.

Que la violencia sea un proceso de enseñanza/aprendizaje que consiste en la adquisición de cierto tipo de comportamientos violentos, nos llevaría a

preguntarnos ¿cómo se cultiva esta violencia? Para ser más específicos, si la violencia es correspondiente a cierta o ciertas culturas ¿implicaría que existen o podrían existir culturas no violentas?

Entonces la violencia, en algunos casos, no es más que la incapacidad de convertirse en actor. Ese es el inicio de nuestra reflexión: la violencia no es más que la marca del sujeto contrariado, negado o imposible, la marca de una persona que ha sufrido una agresión, sea física o simbólica (Wieviorka 2001: 340).

¿De dónde proviene entonces la violencia?

[...] hay una violencia que está ligada a la crisis del sistema, a la crisis del Estado. Si el Estado es incapaz de impedirlos, hay más robos de vehículos y más agresiones, allí se cumple la hipótesis de la violencia como producto del sistema, del Estado. Sin embargo, lo verdaderamente interesante es preguntarse si también en la violencia no hay otra cosa que el cálculo instrumental y la crisis del sistema. Podemos ir más lejos e interrogarnos de si ¿No será que la violencia es necesaria para que el sujeto se constituya? Siempre se ha insistido en lo contrario (Wieviorka 2001: 346).

¿Podemos decir que hay un tipo de violencia nacida del odio de Dios, una violencia que no es de este mundo, impuesta en la mente de las personas por un halo redentor? ¿Se trata de una violencia ficción nacida de la pluma de un articulista o columnista sensacionalista que sólo busca generar pánico o desesperanza? ¿Será que la sensación permanente de inseguridad, de que la violencia puede aparecer en el cualquier momento y hora, es un fantasma que recorre el México de hoy y el mundo?

Aunque esta corriente teórica propone indagar la violencia desde la construcción cultural, parece proponer que la misma es local y particular, es decir, parecería confirmar las gradaciones de la violencia o la posible existencia de sociedades no violentas.

Cabría entonces preguntarse ¿si la violencia que hoy percibimos como una construcción cultural, podría ser en realidad la forma ideológica de la contraviolencia, resultado de las contradicciones inherentes a la etapa actual

del capitalismo y que se materializa como forma de resistencia, como vehículo de transformación que identifica al otro a lo otro como el problema?

Esta afirmación implicaría que la violencia hoy se instrumentaliza y replica en todos los segmentos de la vida social, como una conducta de trato cotidiano entre los individuos, lo que en términos más sencillos quiere decir que la violencia que hoy percibimos como una construcción cultural es en realidad un sistema de prácticas concretas, fundadas en la construcción de un contexto que experimentamos y percibimos como frustrante, que se mira incapaz de transformación.

La violencia se enmarcaría en procesos de lo que podríamos llamar una sobredosis de información de efectos constitutivos, se trata de construir un clima de permanente y constante pánico auspiciada por las estadísticas diarias; tal sobredosis de información nos alerta del aumento constante del caos en lo social, se trata de interiorizar el riesgo, de hacernos entender que el peligro lo constituyen nuestros lazos de contacto.

En consecuencia, la violencia que hoy percibimos, es el resultado de la distorsión histórica de la violencia, que hoy remite a cualquier práctica cotidiana transgresiva.

La violencia sería entonces consecuencia directa de la imposición de una práctica totalizante y ordenadora que, en ausencia de un referente conceptual razonable, remite a la agresividad, como impulso individual eficaz y eficiente de obtención/recuperación de lo sustraído y que puede materializar el desarrollo propio a través de la aniquilación/extinción de lo que impide lograr mi felicidad (el otro/lo otro), en otras palabras, el problema de la violencia se remite al ámbito de la simbolización y representación.

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 mitologema. Una palabra con poderes extraordinarios dado que el "objeto" que

cumple eb designar es la transgresión de una prohibición estructurante. Es decir, de un mito socialmente fundante (Tonkonoff, 2017: 20).

En tal sentido, la violencia es una construcción que deriva de la imposición de una forma de vida que se instrumentaliza y replica en todos los segmentos de nuestra existencia, podríamos decir que hay una violencia que genera representaciones diversas, que puede condicionar, construir y deshacer identidades, capaz de crear vínculos sociales y erigir tantas y muy diversas relaciones.

[...] la adquisición de comportamientos violentos es posible mediante dos tipos principales de aprendizaje. El primero es el directo [...] de la acción agresiva y violenta directa ejercida por parte del individuo [...] este tipo de aprendizaje sólo refuerza conductas que ya existen en el repertorio del individuo. El segundo tipo es indirecto, es simbólico, que se realiza mediante la contemplación de modelos, es decir, observando el comportamiento agresivo de otros individuos [...] Este tipo de aprendizaje es considerado el más importante, porque proporciona ese repertorio de comportamientos agresivos (Martínez Pacheco, 2016: 27).

Esta violencia es ideológica, pues es el resultado de concebir al otro como peligro permanente, como una presumible amenaza siempre presente. La violencia ideológica condiciona el actuar de los individuos, despojando a la violencia de su condición política, económica o social, logrando dejarla desnuda, en su forma palpable y material, revistiéndola de un carácter natural, instintiva, individual y ahistórica, haciéndola parecer irracionalidad pura, carente de sentido, reduciéndola a una pulsión, a impulsos o a deseos personales, pero que cumple una función individual muy específica, se presenta ante el individuo como el único medio de resolver las contradicciones y frustraciones sociales, como el mecanismo eficaz para garantizar la felicidad.

Cuanto más disimulada y sutil sea esta violencia, mayor será su eficiencia para mantener despierta y clara la memoria de la regla impuesta y, al mismo tiempo, podrá preservar en el olvido el carácter arbitrario y poco elegante de la violencia fundadora así como los placeres propios del mundo que ella negó. Se diseña así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, que prefieren llamar aquí “violencia moral”, y que denomina el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la

permanencia de jerarquías en otros órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional (Segato, 2003, 107).

Podemos decir entonces que la violencia ideológica opera como una “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible” (Žižek, 2003:7) hay una relación entre pensamiento y realidad que se da a través de la representación, y es precisamente, aquí donde opera la ideología, como mediación que hace posible la apropiación de los “universales” para vivirlos cotidianamente; lo real no opera directamente en los individuos sino a través de procesos de significación, de ahí que la ideología se materialice no sólo como un proceso de deformación de lo real sino que se presenta como el vehículo para poder acceder a lo real y dotar de significado a la realidad inmediata, en tal sentido, la violencia ideológica operaría como forma concreta de representación y significación, lo que es posible a través de la subjetivación, pues el sujeto ya individuo, la práctica como propia y personal, aun cuando la misma deviene de la forma histórica en que emerge.

La violencia ideológica es entonces la práctica material que adopta(n) él (los) sujeto(s) ya individuo(s) para proveerse de la felicidad, pues ante él (ellos) se presenta como el único medio eficaz para resolver las contradicciones entre sus aspiraciones y lo que les impone límites o restringe su obtención, este ejercicio violento es ideológico pues su ejecución es precedido por una representación y significación que se le atribuye a la violencia, pues emerge al concebir al otro, a lo otro como el responsable, como la limitante, como la restricción o la imposibilidad de obtener/recuperar mis derechos, prerrogativas o potestades, pues ante el (los) ejecutante(s) de la violencia la violencia es producto del peligro constante al que se encuentran sujeto(s), de la pugna constante y permanente en que está(n) inmerso(s) los individuos pero tal concepción no me es propia, en el sentido que no es el individuo aislado quien ejerce la violencia, es resultado de la forma realmente existente que adoptan las relaciones sociales.

Desde tal perspectiva la violencia puede dirigirse indiscriminadamente, el mensaje se direcciona hacia ese otro específico sin cara y rostro, al que hay

que extinguir antes de que me acabe, antes de que me anula o me restrinja, el ejercicio de la violencia, presupone la construcción de una violencia primera, fundante y es dicha transgresión la que condiciona o impulsa una oposición directa contra el otro que ha irrumpido mi tranquilidad y seguridad, ello quiere decir que mi cúmulo de experiencias, las circunstancias personales de mi vida diaria y cotidiana me arrojan a la percepción de un peligro constante, de un presunto riesgo de anulación o extinción de mis derechos, de mi ser, en otras palabras es por razón de las relaciones personales, diarias y cotidianas, de sujeción y opresión, las que importan un estado de anulación permanente, entonces la violencia, se mira como el medio para restituir mi situación de protección, de brindarme seguridad o de colocarme en un estado de paz.

La anterior afirmación es el punto de partida del presente estudio, pues nos atrevemos a proponer que la explicación a los brotes aparentemente irracionales y excesivos de violencia debe buscarse en la reproducción que hacen las personas de la sujeción y explotación que viven en su cotidianidad, lo que nos hace optar por una explicación en términos filosófico-sociológicos, como en los capítulos siguientes intentamos realizar.

Es importante preciar que los analistas de la violencia que hemos presentado en nuestro estado del arte, resultan un material de una trascendencia importante que nos permite ahondar en torno a que el fenómeno actual de la violencia, desde las propuestas teóricas expuestas, no pueden dar respuesta cuando la violencia se asocia a un tópico de política de salud pública.

CAPÍTULO II

La violencia en los clásicos

¿Qué es la violencia y por qué acontece? ¿Qué factores intervienen o en qué circunstancias surge o irrumpe?

Se ha intentado explicar la violencia desde diferentes perspectivas, como innata y natural a la condición humana, como perturbaciones sociales o individuales o como instrumento o medio de transformación, formas de abordaje que han suscitado cuestionamientos, desavenencias y apologías.

Hoy el fenómeno de la violencia parece haber dado un giro para colocarse en el ámbito de la salud, en una perspectiva de diagnóstico médico del que hay que encontrar la cura; los estudios médicos de la violencia se encamina a descubrir los signos y síntomas de la patología, antes de que se convierta en un problema de proporciones pandémicas, en cuyo caso, debemos estar preparados para la inmunización o la desactivación de la carga programática que en cada ser viviente anida.

Desde esta perspectiva los actos violentos en México y el mundo parecen ahora ser un problema personal, derivados de un tipo específico de personalidad, de una alteración genética, de un desorden en los cromosomas o de la activación del gen violento.

¿Cómo de ser la partera de la historia, un instrumento para conseguir el poder, o el medio para conquistar el porvenir, la violencia hoy resulta ser una enfermedad?

En este sentido nos resulta necesario hacer un recorrido histórico de las concepciones más relevantes que sobre el fenómeno de la violencia se han hecho, no en el sentido cronológico de su aparición sino como métodos de análisis que atisbaron la lectura que nos proponemos hacer de la violencia, en

tal sentido, los autores seleccionados no atiendan a la temporalidad de su aparición sino a la cercanía explicativa de la situación social e individual de la violencia que hoy percibimos, cuya recuperación nos permite en último término delinear una lectura de la violencia ideológica.

Hannah Arendt nació en Alemania, logró emigrar a Nueva York después de que se le retirara la nacionalidad, obteniendo la ciudadanía estadounidense posteriormente; el aporte teórico de Hannah Arendt respecto del presente trabajo, resulta de la nitidez explicativa para distinguir la violencia en tanto fin y medio, y cómo entre violencia y poder, no necesariamente se establece una relación de simetría y reciprocidad, empero, en tanto técnica, reviste formas variadas y sofisticadas de dominación.

Sobre la violencia, es el texto donde Arendt analiza el modo en el que se articula la legitimación de la violencia en el contexto de los movimientos pro derechos estudiantiles y de la comunidad afroamericana, los que desde su perspectiva, se encuentran muy influenciados por las lecturas de Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*; y *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. En el texto, Arendt abre una línea de discusión que hoy nos resulta muy familiar al concebir a la violencia como una enfermedad, la violencia es el síntoma de una sociedad enferma, afirmará.

Walter Benjamin nació en Berlín, su pensamiento recoge elementos del Idealismo alemán, el Romanticismo, del Materialismo Histórico y del Misticismo judío; dicha conjunción de elementos le permite en su famoso texto *Para una crítica de la violencia*, proponer una lectura política de la violencia desde una perspectiva crítica, Benjamin expone una vertiente de la violencia que puede entenderse como despojo, lo que permite explicar que cierto tipo de violencia no conlleva emancipación sino que su órbita de operación se inscribiría en la continuidad de la dominación y la sujeción a través del ejercicio legal e institucional de ella, tal aporte crítico, es de especial trascendencia para la lectura que proponemos en el sentido que hace nítida la distinción entre la violencia como dominación y sujeción y la violencia libertaria (revolucionaria),

centrando su aporte, para el trabajo que nos proponemos, en lo relativo a los elementos teóricos para su distinción.

George Sorel, Nació en Cherburgo, Francia; aunque teóricamente se acercó a los planteamientos marxistas, su pensamiento abrió otras líneas de investigación; en su imprescindible texto *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel abre un veta teóricamente trascendental para nuestra investigación al hacer explícito que la violencia no es sólo una forma material sino una representación, una construcción simbólica que crea imaginario y proyecciones en la que los individuos depositan anhelos y aspiraciones, tal concepción de la violencia será una vertiente explorada por posteriores autores y permitirá, incluso a Gramsci, Laclau y Mouffe, delinear su concepto de hegemonía; su perspectiva teórica es medular para nuestra indagación en el sentido que la lectura que sugerimos se funda en la construcción de un imaginario representativo en él o los ejecutantes de la violencia al materializarla.

Respecto de Marx y Engels, o propiamente dicho, de los fundadores del marxismo, con independencia de la postura que sobre ellos tengamos, en cualquier trabajo de la violencia e ideología resultan indispensables; en cuanto la violencia, es Engels quien ahonda en dicha temática, pero es Marx quien sentencia que la violencia es la partera de la historia, el medio por el que de una vieja sociedad nacerá una nueva, dicha concepción será fundamental para la historia del pensamiento, no sólo por sus implicaciones sociales, sino porque todos los autores estudiados se referirán a ella en sus análisis como un necesario punto de partida; respecto de la ideología, aun cuando el termino es acuñado por Destutt de Tracy para denotar la ciencia que estudia las ideas, es a partir de Marx, al concebirla como falsa conciencia, que la Ideología abrirá una discusión vigente, en el sentido de intentar dilucidar cómo es que desde la falsa conciencia pueden actuar y vivir los individuos.

Son tales aportes teóricos los que resultan medulares para el trabajo que nos proponemos, por lo que su incorporación es imprescindible.

Louis Althusser nació en Bir Mourad Raïs, Argelia francesa, tradicionalmente se le ha catalogado como un marxista estructuralista, sin embargo, su relación con las modalidades del estructuralismo francés es muy singular, en todo caso, es Althusser quien trasciende en las reflexiones sobre la ideología al clarificar que ésta no representa una falsa conciencia, sino que es vivida y practicada por (individuos ya) sujetos, la ideología reviste un proceso de ida y vuelta, en torno a la producción-constitución-reproducción, como el mismo lo dirá, la ideología es un terreno de la lucha de clases también, donde puede construirse la liberación; tal brecha analítica hará grandes aportes reflexivos en torno a la función de la ideología y de la constitución de subjetividades, temáticas que nos interesan en el presente trabajo pues Althusser hace nítida y accesible la explicación propuesta por Žižek, en torno a que la ideología se vive de forma libre y espontánea, como un proceso de constitución de subjetividad.

Lo antes citado nos permite presentar un andamiaje teórico que decantará y permitirá hacer accesible la propuesta teórica que realizamos.

1.1.2 Barbarie, la forma tecnológica de la violencia

HANNAH ARENDT⁶

El pensamiento de Hannah Arendt está marcado por dos sucesos presentes en su vida y de transcendencia intelectual: su condición de judía alemana durante la ocupación nazi y su posterior exilio a Estados Unidos; estos acontecimientos serán lo que parece el punto de partida de su libro *Sobre la violencia*.

A primera vista, sobre la violencia, pareciera ser un panfleto repleto de vituperios racistas, de estigma y denigración hacia las demandas estudiantiles y de la comunidad afroamericana, al tiempo que condena la incorporación a los espacios de toma de decisiones a jóvenes y afroamericanos; ello en contraposición a los elogios hacia la labor de los intelectuales y la democracia estadounidense, considerando a los primeros como una nueva clase que podría modificar la serie de acontecimientos iracundos que presenciamos y la última, como una forma eficaz de la práctica democrática, sin embargo, en una lectura más minuciosa del texto, la reflexión que Arendt hace sobre la violencia abrió una brecha para el pensamiento político actual.

Una línea explicativa muy similar a la corriente biopolítica, los estudios de la doctrina de la seguridad nacional e incluso sobre el Estado de excepción, todos hoy ampliamente discutidos en nuestros días.

A lo largo del texto, Hannah Arendt, hace una afirmación que será el eje rector de la reflexión en la que centra su discusión sobre el tema:

Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder [...] La violencia puede destruir el

⁶ Nació en Hannover el 14 de Octubre de 1906, estudió en las universidades de Marburgo, Friburgo y Heidelberg y en esta última obtuvo el doctorado en filosofía bajo la dirección de Karl Jaspers, además de este, también fueron sus maestros Edmund Husserl y Martin Heidegger. en 1933 se exilió en París, por causa de la persecución nazi, huyendo en 1940, estableciéndose en Nueva York. E.E. U.U. donde finalmente obtuvo su nacionalidad en 1951.

poder; es absolutamente incapaz de crearlo [...] la violencia no puede derivarse de su opuesto, que es el poder, y que, para comprender cómo es, tendremos que examinar sus raíces y naturaleza (Arendt, 2006: 77-78).

Para Hannah Arendt violencia y poder no sólo no son lo mismo sino que además la presencia de uno de ellos anula la presencia del otro; entre violencia y poder se establece una relación antagónica, que en términos simples supone una anulación recíproca entre ellas, es decir, a mayor poder menor presencia de violencia y a mayor violencia menor poder; esta simple relación aritmética nos lleva a inducir que para Arendt, hay una tensión entre violencia y poder que hace suponer que su presencia en un mismo escenario social sólo puede darse bajo el supuesto de que tienden a extinguirse mutuamente; esta relación de mutua oposición implica que su confrontación no tendrá como consecuencia la combinación de ambas sino la imposición de una sobre otra, de ahí que dicha relación, en estricto sentido, se trate de una relación de afirmación, en la que no puede existir una derivación de una respecto a la otra sino la necesaria ascensión del poder como forma constitutiva y de extensión de la violencia; en tal sentido, continúa Arendt, la idea de que la violencia es engendradora de transformación, de cohesión o de integración, es falsa, ello en el sentido que mientras que el poder crea instituciones sociales y genera control y arraigo, la violencia disgrega y anula toda organización establecida, de ahí que la presencia de la violencia ponga en riesgo el poder.

En tal sentido, al ser antagónica la relación entre el poder y la violencia, agrega, no hay algo que pueda denominarse violencia del poder, ello en atención a que el poder tiene por objeto anular la violencia individual y colectiva y en su lugar imponer formas relaciones de coexistencia, de ahí que la subordinación voluntaria al poder se funda en la persuasión, lo que implica que el soberano se inviste de autoridad, de reconocimiento de quienes voluntariamente se someten a su representación y respetan las decisiones de este como si fueran las de ellos mismos; esto quiere decir que la autoridad no se ejerce sino es obediencia pura, fundada siempre en el respeto; por el contrario, el ejercicio de la autoridad se funda en la desobediencia y se ejerce a

través de la fuerza mientras que la coacción es el sometimiento forzoso por medio de las instituciones.

Que la violencia no pueda derivarse del poder, quiere decir que la violencia debe ser entendida como un instrumento o herramienta para la persecución de un objetivo concreto, a saber, la organización del poder, esto quiere decir que la violencia no es un acto en sí mismo, lo que hace concluir que en la violencia corre siempre el peligro de convertirse en fin, que en términos sencillos significa que el objetivo en el que se fundó se ha anulado, volviéndose en práctica pura, en fin en sí mismo.

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría de medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superada por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo (Arendt, 2006: 10).

Esta distinción nos permite afirmar que la violencia es un acto con una justificación precedente, sostiene Arendt, la acción violenta está siempre precedida por una situación de disminución del poder que justifica la decisión de optar por una forma activa de ejercicio de la fuerza, esta característica nos permite entender que la violencia no es un atributo personal, no es una característica de las personas en particular ni una forma de vida, se trata por el contrario, de una acción “de necesidades contingentes y la consecuencia imperativa de cualquier intento de destruir” (Arendt, 2006: 121).

Sin embargo, si poder y violencia son propósitos antagónicos y además la violencia no es un característica personal ¿Cómo se explican las recientes manifestaciones violentas en las escuelas (década de los 70)? ¿Por qué parece que hay una violencia que deriva del ejercicio del poder? ¿Cómo definimos el ejercicio individual de la violencia?, serán los cuestionamientos a los que intenta dar respuesta Arendt en su texto.

Al respecto, sostiene Arendt, uno de los problemas al que nos enfrentamos es que la ciencia política no hace distinción entre poder, potencia, fuerza,

autoridad y violencia, por lo que habría que esclarecer su contenido en aras de una mejor comprensión del fenómeno.

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece al grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido [...] cuando hablamos de un <<hombre poderoso>> o de una <<potentísima personalidad>> metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a su <<potencia>> [...] *Potencia* designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter que puede demostrarse a sí mismo [...] pero esencialmente independiente de ellos [...] La *Fuerza* [...] indica[r] la energía liberada por movimientos físicos o sociales [...] La *Autoridad*, [...] puede ser atribuida a las personas su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer [...] permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa.

La *Violencia* [...] se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está más próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla (Arendt, 2006: 60-63).

Las definiciones en la cita, nos deben hacer repensar los actos de violencia que hoy percibimos los que se asemejan más a actos de potencia y fuerza, de manifestaciones irracionales que parecieran responder a la manifestación de las contradicciones inherentes a nuestro sistema de vida, resultado de la incorporación del *progreso* como eje articulador del desarrollo, entendido este, como la acumulación progresiva de conocimiento, como un camino rectilíneo que tarde o temprano llevaría a la humanidad a la perfección.

Parece entonces que hoy la humanidad se encuentra en un desencanto, el desencanto del progreso, y que las irrupciones de violencia responden precisamente a la ausencia de preguntas y respuestas que formular, pues nos encontramos ante la presencia de que todo lo porvenir es el resultado de lo que ya conocemos y sólo es cuestión de esperarlo, paradójicamente, al momento de su arribo, podemos estar seguros de nuestra ausencia.

[...] la rebelión estudiantil es un fenómeno global [...] lo cierto es que esta generación parece en todas partes caracterizado por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios [...] si uno pregunta qué es lo que ha producido esta evolución completamente inesperada en las universidades de todo el mundo parece absurdo ignorar el factor más obvio y quizá más potente, para el cual no existe precedente ni analogía, -el simple hecho de que el <<progreso>> tecnológico está conduciendo en muchos casos directo al desastre [...] no hay una maldita cosa que hacer que no puede ser dedicada a la guerra (Arendt, 2006: 27-28).

Sin embargo, sostiene Arendt, no sólo se trata de una condicionante de carácter conceptual, sino política y social, se trata del resquebrajamiento del Estado-Nación, de las antiguas funciones de integración, cohesión social y política que garantizaba que la violencia se mantuviera invisible, intangible, ausente; el Estado y su función social han desaparecido y en su lugar presenciamos la asunción de un no poder.

[...] la independencia nacional, es decir, la libertad del dominio exterior, y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación de un poder irrefrendado e ilimitado en los asuntos exteriores [...] Pero las épocas de semejante claridad y orgullosa separación del marco conceptual político de Nación-Estado han pasado hace ya largo tiempo; [...] el declive del poder europeo fue precedido y acompañado por una bancarrota política, la bancarrota de la Nación- Estado y de su concepto de la soberanía). Que le guerra siga siendo la *última ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es un argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que sólo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, pueden permitírselas, no es ningún consuelo (Arendt, 2006: 12-13).

La constitución de este nuevo orden, fundado en la desesperanza del porvenir, suscitado por la irrupción de la tecnología en nuestras vidas cuya consecuencia es el desencanto en el progreso, el futuro nada tiene que ofrecer a la humanidad en general, lo único que nos queda es el presente, el hoy; en tal sentido las irrupciones de violencia nada tienen que ver con asuntos políticos, no se trata de la consolidación o conquista del Estado, tampoco se trata de una crítica al capitalismo ni de la reivindicación de una especie de Estado social o de un Estado que materialice las ideas marxistas sino que asistimos a la

irrupción de una nueva forma de extinción de la política, derivado de la irrupción de la técnica en este ámbito.

El Estado liberal con su característica centralidad del poder ha desaparecido, nos encontramos en un momento en el que la humanidad se ha percatado de su finitud, no en el sentido personal sino como especie, asistimos a la certidumbre de que en cualquier momento el mundo se puede acabar.

[...] todas nuestras experiencias en este siglo, que nos ha enfrentado con o totalmente inesperado, se hallan en flagrante contradicción con estas nociones y doctrinas, cuya popularidad parece debida al hecho de que ofrecen refugio confortable, especulativo o seudocientífico, fuera de la realidad [...]Esta generación nos ha enseñado una lección [...]Los hombres puede ser <<manipulados>> a través de la coacción física, de la tortura o del hambre, y es posible fomar arbitrariamente sus opiniones mediante una deliberada y organizada aportación de noticias falsas pero no lo es en una sociedad libre mediante <<persuasores ocultos>>, [...] El progreso, en realidad, es el más serio y complejo artículo en la tómbola de supersticiones de nuestra época. La irracional creencia decimonónica en el progreso *ilimitado* ha encontrado una aceptación universal principalmente por obra del sorprendente desarrollo de las ciencias naturales (Arendt, 2006: 44-46).

Ante lo que Arendt llama el aniquilamiento de la humanidad, el mundo ya no tiene nada de importancia, pues todo lo que acontece sólo es la materialización de lo que ya sabemos que vendrá, es como si de forma natural tuviera que ser así, como si nuestra forma de concebirnos no estuviera referida al ser social, al *zoon politikon* aristotélico para dar paso a la animalidad social como vida natural, como estrictamente pertenecientes al reino animal cuya única distinción es el uso de la razón.

¿Cómo nos trasladamos de la polis al reino animal? Arendt sostiene que esto sólo fue posible por el avance de las ciencias naturales, al formar parte de la vida natural, de repente nos encontramos ante la sorpresa de que la posibilidad de cambio se presenta cuando se encuentra vinculada a la posibilidad de acción no en el sentido político sino en el sentido biologicista, como si nuestro destino fuera colocarnos en la cima de la cadena alimenticia, como si la selección natural fuera el principio evolutivo de la sociedad, es precisamente en

este momento, que dejamos de hablar de violencia y comenzamos a hablar de agresividad.

[...]-la noción de una <<sociedad enferma>> de la que son síntoma los disturbios, como la fiebre es síntoma de enfermedad- sólo pueden finalmente promover la violencia [...] mientras hablemos en términos no políticos, sino biológicos, los glorificadores de la violencia pueden recurrir al innegable hecho de que en el dominio de la Naturaleza la destrucción y la creación son sólo dos aspectos del proceso natural de forma tal que la acción violenta colectiva puede aparecer tan natural en calidad de prerrequisitos de la vida colectiva de la Humanidad como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal (Arendt, 2006: 102).

En ese sentido la violencia se materializa como creación natural de vida y muerte, la violencia es entonces justificada sobre la base de la creatividad, así entendidas, violencia, vida, muerte, reproducción son parte de nuestra naturaleza animal, pues al fin y al cabo somos sólo vida natural. En este escenario, en donde la violencia se ha convertido en fin en sí mismo, en el que ha dejado de ser el medio para la conquista del poder, se hace presente la aplicación técnica de la violencia, dirá Arendt, una serie de procedimientos aplicados para hacer la violencia eficaz.

Paradójicamente, cuando la violencia es despojada de su contenido social y se presenta como pura aplicación, como la forma más desarrollada para su uso eficaz, se convierte en pura y simple destrucción, en donde la fuerza bruta, la barbarie, la crueldad, la ira y la ausencia de compasión hacia la vida a exterminar o al otro se convierten en los recursos para materializar eficazmente la violencia.

La forma tecnológica de la violencia son un conjunto de procedimientos empleados que permiten potencializar la violencia, convirtiéndola en ánimo destructivo dirigido a la extinción eficaz, por cualquier medio, de la vida, del otro o de lo otro.

Cuando la violencia es sólo procedimiento, de lo que se trata dirá Arendt, no es ya de la persecución de algún objetivo, la forma tecnológica de la violencia es extinción, bajo esta concepción, la violencia no obra hacia un fin superior, no

requiere de mayor justificación que la eficiencia y eficacia, de ponerse en práctica, pues lo que importa es precisamente que la violencia destruya, la violencia tecnológica son la serie de procedimientos optimizados, que bajo el principio de optimización procedimental, persiguen la aniquilación eficaz y eficiente con los menores recursos.

De ahí que la barbarie sea la forma tecnológica de la violencia, pues esta es agresividad pura, imparable, fulminante, que sin mayores recursos que los que a su alcance halle logra materializar el instintivo individual de agresividad cuyo objetivo se centra en destruir la cultura, las normas éticas y el Estado, pues al fin y al cabo, las instituciones sociales someten, anulan y condicionan las libertades individuales, de ahí que los actos por los que las universidades son cerradas, la autoridad vituperada y la seguridad social anulada por las actuaciones irracionales y de ira, sea sólo el reflejo de la ausencia de un pensamiento reflexivo, de la hiper especialización procedimental que hacer ver al conocimiento inútil y sin una aplicación práctica.

En conclusión, la violencia a la que asistimos hoy es producto de las contradicciones resultantes de la incorporación de la idea de progreso a nuestra forma de vida, lo que transforma nuestra idea social de existencia por la forma natural de existencia, entendida como un destino necesario, idea que se ha socializado e incrustado en el ideario social a través de la creencia de que la violencia es la forma natural de supervivencia entre los hombres, haciendo pasar como natural el crecimiento (expansionismo) personal, el que sólo pueda potencializarse, cuando se desarrollan un conjunto de procedimientos cuyo objetivo fundamental es perfeccionarla para hacerla tan eficiente que sea capaz de aniquilar aquello que impone restricción a mi expansión, a mi crecimiento, a mi supervivencia y desarrollo.

1.1.3 Cuando Dios da poder, el hombre muere

Walter Benjamin⁷

Para una crítica de la violencia es el nombre que le da Benjamin a su estudio de la violencia; dicho estudio tiene como eje articulador la discusión en torno a la legitimidad de la violencia como instrumento de creación “lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana e inaccesible” (Benjamin, 1995:45) las reflexiones de Benjamin en torno a la violencia parten de su preocupación por entender cómo se han construido y constituido las relaciones de poder en nuestra sociedad y si, frente a estas formas particulares de sujeción del capital revestidas de institucionalidad; la violencia organizada, *la fuerza purificadora de la violencia*, puede fundar una nueva época histórica.

La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia. Porque una causa eficiente se convierte en violencia en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales (Benjamin, 1995: 13).

La explicación de la violencia, precisa Benjamin, solo puede buscarse en los medios (Benjamin, 1995), sin embargo acota, no debe caerse en la trampa de que es sólo un fin, esto es, no es cuestión de si la violencia tiene por objeto la persecución de fines justos o injustos, pensar de esa manera la violencia, sentencia, nos llevaría a obtener una respuesta no de la violencia sino de la licitud de los fines, lo que invariablemente nos colocaría en un terreno en el que no podríamos establecer una definición de la violencia pues al vincular la violencia a sus fines la respuesta automática que nos arroja es la licitud, la legalidad de ella; lo que nos llevaría referir la violencia al campo de la justificación de los fines que persigue, postura que nos impondría una discusión en torno a la justificación.

⁷ Nació en Berlín el 15 de julio de 1892, en 1917, ya casado se mudó a Suiza para continuar sus estudios en la Universidad de Berna, donde se graduó en 1919, para luego regresar a Berlín, tras el ascenso del fascismo alemán, emigró a París, las Lecturas de Asja Lacis y de la obra de Georg Lukács, lo acercaron profundamente al marxismo, lo que en París le acercó a la Escuela de Frankfurt.

Puesto que si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica esta ya dado, sin más. Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente [...] lo que este sistema nos daría [...] no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación (Benjamin, 1995: 13).

Cuando la violencia se mira a través de la justificación de ésta, nos encontramos bajo la óptica de definirla en virtud de sus fines justos o injustos, de su ilicitud o licitud en perspectiva de los fines a los que sirve o persigue; esta trampa, para nada da cuenta de la violencia sino de los objetivos, pensar la violencia en términos reduccionista, no aporta respuestas, por el contrario, nos coloca en el mismo estado de indefinición del que partimos.

Para hacer una reflexión sobre la violencia nos implica pensarla desde otra óptica, desde “el derecho [del hombre] a dirigir su propio cuerpo hacia la meta hacia la cual marcha” (Benjamin, 1995:14) en tal sentido, nos dice Benjamin, la violencia se torna un ejercicio de la razón. “Si [...] las personas se despojan de toda su autoridad en favor del estado, ello ocurre sobre la base del supuesto [...] de que el individuo como tal, y antes de la conclusión de este contrato racional, ejercite también de jure todo poder que inviste de facto” (Benjamin, 1995: 14).

Esto quiere decir que la violencia es una potestad que anida en los individuos, cuyo ejercicio es una atribución que impone un proceso reflexivo, es un acto deliberativo que persigue fines legítimos.

Para entender esta afirmación debemos, primeramente contextualizar la discusiones en torno a la violencia, en tal sentido, sostiene, hay dos concepciones fundamentales sobre la violencia; la iusnaturalista que concibe la violencia como algo natural e intrínseco a los hombres; y la positivista que la concibe como un aspecto de la voluntad, como decisiones válidas en un contexto determinado, esto quiere decir que para ambos puntos de vista, la calificación de la violencia atiende a los fines que persigue.

Las dos escuelas se encuentran en el común dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos puede ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de los medios (Benjamin, 1995: 15).

En el fondo, sostiene Benjamin, estas concepciones de la violencia, ponen de manifiesto un hiato, el problema de los medios para el ejercicio de la violencia, esto nos lleva a advertir, casi de forma inmediata, que no todos los medios son legítimos ni todos los fines son justos, es frente a tal disyuntiva, que fines y medios, aun cuando frecuentemente se encuentran vinculados no necesariamente tienen una correspondencia simétrica, esto es, no hay una correspondencia necesaria entre fines y medios, tal condición, es precisamente la que se nos presenta como de urgente resolución, si lo que perseguimos es entender qué es la violencia y en consecuencia, estar en aptitud de responder qué es y qué no es violencia.

En tal sentido, apunta Benjamin, nuestro punto de partida debe entonces remitirse a la condición que nos coloca en dicha disyuntiva, el problema de la violencia, en última instancia tiene como punto central de reflexión la legitimidad, su legitimidad.

Ahora bien, la legitimidad de la violencia sólo puede rastrearse en su significado, tal pretensión no puede derivar del contenido estrictamente semántico, de la connotación petrificado y coloquial de lo que se entiende por violencia sino que debemos identificar su origen, el momento de bifurcación entre legitimidad/ilegitimidad de la violencia, pues el contenido estrictamente semántico nos colocaría nuevamente en el mismo falso dilema de distinguir fines justos e injustos, en consecuencia, si de legitimidad de violencia pretendemos hablar, es necesario identificar su base real; el momento de irrupción histórica de la violencia, el momento de *sanción y legitimidad* (Benjamin,1995) de ella; tal punto de partida es entonces, el momento de creación de Derecho, la legitimidad debe remontarse al momento de la sumisión voluntaria a la sujeción de los poderes jurídicos

[...] la sumisión pasiva [...] como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de autoridad es preciso suponer la presencia o la falta de un reconocimiento histórico universal de sus fines. Los fines que faltan en ese reconocimiento se llamarán fines naturales; los otros, fines jurídicos. Y la función diversa de la violencia, según sirva a fines naturales o a fines jurídicos, se puede mostrar en la forma más evidente sobre la realidad de cualquier sistema de relaciones jurídicas determinadas (Benjamin,1995: 17).

En tal sentido, abunda Walter Benjamin, en la (Europa actual) todos los fines naturales de las personas singulares chocan con los fines jurídicos, esto es, los fines naturales resultan contradictorios con los fines jurídicos, pues el reconocimiento de los fines jurídicos anula necesariamente los fines naturales en la medida en que la persecución personal de cada uno de dichos fines, eventualmente, entra en contradicción con los fines personales de alguien más, esto quiere decir que la sumisión pasiva a los poderes jurídicos implica necesariamente la renuncia o extinción de ciertos fines naturales pues sólo mediante ésta suposición podría entenderse la divergencia y eventual contradicción entre los fines naturales y los fines jurídicos, divergencia que nos coloca en el sendero del significado de la violencia.

[...] el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no [tiene] como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar el derecho mismo. Y que la violencia [...] represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho (Benjamin, 1995: 18).

Lo anterior quiere decir que la violencia es una contraposición directa al derecho, al estado de sujeción pasiva, voluntaria y personal al que cada uno se somete; entre derecho y violencia se establece una relación de contradicción excluyente, que violencia y derecho se confronten quiere decir que en ambas supone un principio de creación, de imposición coercitiva, de un deber ser la última y la creación de lo que debiera ser, la primera.

Es precisamente por esta razón que entre derecho y violencia se establece una relación de contradicción, por lo que el derecho tiene terror a la violencia, pues el hecho de que el derecho monopolice el uso de la violencia para este, es en un mecanismo de supervivencia pues en estricto sentido, el derecho es la

forma legal de la violencia, de ahí que el derecho al igual que la violencia sean creadores de relaciones de poder, de trastrocamiento, sin embargo mientras que el derecho revela formas sedimentadas y petrificadas de poder, formas de ejercer el sometimiento, la violencia conlleva desplazamiento y ductilidad, esperanza y renovación.

[...] la violencia, que el derecho actual trata de prohibir a las personas aisladas en todos los campos de la praxis, surge de verdad amenazante y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho. La función de la violencia por la cual ésta es tan temida y se aparece, con razón para el derecho tan peligrosa, se presenta justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual (Benjamin, 1995: 19).

En tal sentido sostiene Benjamin, la violencia no es una contradicción directa al poder ni al derecho, no debe reducirse la violencia a una situación de legalidad, por el contrario, es precisamente la condición de un estatus similar entre violencia y derecho lo que dota de significado a la violencia como instrumento de creación de orden social, como posibilidad de imponer determinados propósitos, es una prerrogativa de transformación discorde al derecho, cuyo estatus deviene de lo que el hombre está llamado a ser, la violencia es entonces, la forma fundacional y de creación jurídica.

[...] si la violencia, como aparece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin sólo como violencia de robo. Y sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable. Pero la huelga demuestra que puede hacerlo, aun cuando el sentimiento de justicia pueda resultar ofendido por ello (Benjamin, 1995: 21).

Es precisamente, en este punto donde se hace presente la bifurcación, la paradoja que nos permite distinguir fines justos y medios justos, en todas sus posibilidades de combinación, en este punto Benjamin se plantean la necesidad de distinguir y de esclarecer la violencia como forma de creación y de extinción de derecho, con relación a la violencia de lo que se trata es de identificar si es un medio que persigue la creación de un derecho nuevo o si por el contrario, la violencia persigue los fines de la humanidad, de extirpar las injusticias.

Se trata sostiene Benjamin, de identificar y de definir si el ejercicio individual o colectivo de la violencia se estatuye y se vincula al poder o a la justicia; si la violencia es mítica, creadora de derecho o si por el contrario, se trata de la violencia divina impartidora de justicia pues si bien, la violencia puede transformar, también es capaz de crear sometimiento e instituir formas petrificadas y un derecho nuevo de sometimiento, es aquí donde se revela el carácter de la violencia como un medio para la obtención del poder o un don de vida, en otras palabras, se trata de saber si la violencia es un instrumento del poder (violencia mítica) o se trata de la violencia como medio de la vida (violencia divina)

[...] la manifestación mítica de la violencia inmediatamente se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto a su problemática en una certeza al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por lo tanto de destruir [...] La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulminante [...] la disolución de la violencia jurídica [mítica] se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía en el viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente (Benjamin, 1995: 41).

Si la violencia crea derecho también crea sometimiento, aun cuando esta funde un derecho nuevo, por el contrario, si la violencia estatuye vida, entonces anula el derecho, pues mientras que la violencia de vida es libertadora, transformadora y constitutiva, la violencia mítica sólo puede crear sujeción, por tanto la violencia divina libera y sus fines son legítimos.

En conclusión sostiene Benjamin, sólo la violencia liberadora es acorde con lo que el hombre está destinado a ser, si la violencia se constituye como medio vinculado al poder, la violencia se manifestará en instintos agresivos y predatorios, la violencia sólo es legítima cuando se funda en la justicia, cuando tiene por objeto la constitución del reconocimiento pleno del hombre y del otro existente, la violencia no crea derechos, por el contrario propicia armonía,

convivencia y reconocimiento, sin embargo, siempre se encuentra latente un sesgo de imposibilidad de reconocimiento de su divinidad pues en estricto sentido, sólo hasta el momento de la revelación podremos tener certeza de la divinidad de ella, empero aun así, en el fondo, la humanidad puede reconocer en ella la aspiración de transformación como forma de revelación de la violencia divina.

[...] el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre, ni con la desnuda vida de él ni con ninguno de sus estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre [...] como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros [...] lo nuevo no está en una perspectiva lejana e inaccesible como para que una palabra contra el derecho deba condenarse por sí. Pero si la violencia [mítica] tiene asegurada la realidad también allende el derecho, como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria, que es el nombre de asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre (Benjamin, 1995: 44-45).

En tal sentido la violencia fundada en el derecho es sencillamente dominación, esta violencia mítica, simple, desnuda, natural, biologizada, persigue la apropiación y sujeción, y en tal sentido se asegura la realidad porque la crea, porque mediante ella funda su realidad, pero frente a ella, siempre está la presencia revolucionaria de la violencia, aquella que libera y que es prosecución de lo que el hombre está llamado a ser.

Lo relevante de la propuesta teórica de Benjamin para el trabajo que nos hemos propuesto resulta de la distinción en las que opera la violencia, si bien Benjamin logra distinguir que hay una violencia que puede transformar y conducir a la liberación del hombre, también hay una violencia que domina, una violencia que oprime, revestida de derecho que se materializa también como derecho a; formas violentas legales e institucionales que procuran opresión y sujeción, lo anterior nos permite proponer que hay cierta violencia que actúa para reproducir el sistema de cosas tal como se desarrollan, una violencia reciproca a la cotidianidad, a lo realmente existente, que en ocasiones puede presentarse como liberadora aunque no lo sea.

1.1.4. La historia es de quien la Trabaja George Sorel⁸

Hablar del concepto de violencia en George Sorel resulta difícil en el sentido que parece que sus reflexiones sobre la violencia se miran, a primera vista, inclasificables.

Aun cuando él mismo se inscribe en la corriente marxista, no resulta nítidamente clasificable en dicha corriente, lo anterior pese a que su método de análisis es dialéctico-hermenéutico, se aparta de los análisis economicistas de sus contemporáneos adscritos a dicha corriente. El método que Sorel ocupa, reconstruye históricamente, casi a modo genealógico, la violencia, de ahí precisamente, que Sorel resulte un autor históricamente necesario cuando nos proponemos estudiar la violencia, máximo si lo que se persigue en un estudio de la violencia es intentar establecer un nexo entre la violencia y sus manifestaciones sociales en los diferentes momentos históricos determinados o como en nuestro caso, si lo que se pretende es hablar de la violencia como una representación que deriva en la construcción de una subjetividad con características específicas.

En el texto, *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel hará una distinción de fundamental trascendencia entre violencia y fuerza que resultará de suma importancia en su trabajo teórico sobre la violencia. La violencia es el medio que nos conducirá a un estado social en el que los hombres se encontrarán en un estado de plenitud y equidad, precisa; en la violencia, anida una capacidad de transformación porque ella concentra todas las posibilidades de desarrollo de la humanidad, en tal sentido; la violencia cumple una función liberadora, por lo que ésta se encuentra presente en todo proceso de cambio, por tanto, la violencia, como transformación, ha estado presente a lo largo de la historia de

⁸ Nació el 2 de noviembre de 1847 en Cherburgo, ingresó en la École Polytechnique, convirtiéndose en ingeniero de caminos y puentes en 1870, después de ser nombrado ingeniero jefe, abandonó el cargo, inicialmente se acercó al socialismo democrático, para luego convertirse en marxista, el caso Dreyfus (Capitán Alfred Dreyfus, un ingeniero politécnico de origen judío-alsaciano, fue acusado de haber entregado a los alemanes documentos secretos) marcó su pensamiento, mismo que es sumamente referido en su texto *Reflexiones sobre la violencia*.

la humanidad como el impulso que ha hecho que el hombre transite hacia un lugar nunca definido pero siempre esperado, en contraste, la fuerza, es la forma de mantener los modos de sujeción, a través de la fuerza es posible la continuidad en las formas de sometimiento, la fuerza es la forma petrificada de la violencia, la forma reactiva de ésta, en el sentido que sólo a través de ella las formas de dominación pueden pasar como normales, es a través de la fuerza que se produce la continuidad del pasado que se ha impostado en nuestro presente sin ningún cambio.

Los términos *fuerza y violencia* se emplean unas veces hablando de actos de autoridad, y en otras ocasiones hablando de actos de rebelión [...] habría que reservar al término violencia para la segunda acepción: por tanto, diríamos que la fuerza tiene como objetivo imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. (Sorel, 2016: 271-272).

Esta distinción entre fuerza y violencia será el eje articulador para la explicación teórica de lo que es la violencia; dirá Sorel que hoy presenciamos el ejercicio de la fuerza como forma de garantizar la paz social; nos encontramos frente a la imposición de la organización del orden burgués en todas nuestras formas de vida, la paz se funda en el ejercicio de la fuerza que la burguesía realiza para que el orden del capitalismo pase como la forma desarrollada de organización de la sociedad, la burguesía logró atenuar la vertiginosidad de su movimiento reduciéndolo a una expresión controlada, al mismo tiempo, los socialistas de closet, los revolucionarios parlamentarios se dieron cuenta, que el discurso, la teoría y los hechos son cosas totalmente diferentes que no necesariamente se encuentran articuladas, que no tienen una relación de correspondencia y las que pueden ocuparse pragmáticamente en la sociedad.

Esta utilidad social, esta posibilidad de aplicar técnicamente el pensamiento reflexivo, en la política se concretó en el uso de un discurso incendiario, revolucionario, de transformación, que se ha ocupado de hacer pasar a la burguesía como algo no tan malo, su aparente bondad, posibilitó la utilidad práctica de la revolución, lo que derivó en una complicidad entre los burgueses

y los *socialistas parlamentarios* quienes desde tribuna, presentan al Estado y sus instituciones como el medio para la transformación social.

Los esfuerzos en caminados a lograr la desaparición de las causas de hostilidad que existen en el mundo moderno han llevado a indiscutibles resultados, aunque los pacificadores se hayan equivocado grandemente acerca del alcance de su obra. Demostrando a algunos funcionarios de los sindicatos que los burgueses no son unos hombres tan terribles como creen [...] y dándoles la impresión de que existe una *equidad natural y republicana*, muy por encima de los odios o los prejuicios de clase, se ha podido cambiar la actitud de algunos antiguos revolucionarios (Sorel, 2016: 135).

Esta posibilidad de cambio institucional a que llaman los *socialistas parlamentarios*, ha propiciado que los anhelos y aspiraciones de cambio en la humanidad, se concretaran en la democracia como la forma posible de realización de la paz social; para los socialistas parlamentarios y burgueses, agrega Sorel, la democracia es la forma institucionalizada que adoptó la revolución socialista; a través de la democracia, apunta, la burguesía trastrocó los ideales socialistas para imponer un régimen de simulación en el que la violencia no tiene cabida, mientras que la fuerza, por el contrario, garantiza un régimen de connivencia y complicidad.

En un estado así de cosas, la violencia tiende a anular la paz social, de ahí que resulte lógico condenar la violencia, pues ésta representa no solamente un estado básico, primigenio o contrario al uso de la razón de los hombres, sino que además, la violencia nos recuerda los episodios más sangrientos, de vorágine y maldad en los que la humanidad se puede encontrar, nos encontramos, apunta, en un momento en que la violencia ha perdido su capacidad de condensación del espíritu de cambio de la humanidad mientras que el ejercicio de la autoridad, la fuerza, la forma legal de la violencia, se revela como la única posibilidad de garantizar, preservar y restituir el orden; la fuerza es entonces, el medio que permite a la sociedad ejercer las libertades; en tal sentido, la paz es para el Hombre lo que la democracia es para el Estado, sólo en tales estadios, el Hombre puede materializar sus aspiraciones y anhelos de progreso y cambio.

Los partidarios del derecho natural no son adversarios irreductibles de las luchas civiles, ni sobre todo de las manifestaciones tumultuosas [...] Cuando la fuerza pública está en manos de sus adversarios, admiten que se le emplea para violar la justicia, y entonces argumentan que es lícito salirse de la legalidad para recuperar el derecho [...] Pero cuando combaten así a la fuerza pública, no desean en modo alguno suprimirla: porque anhelan utilizarla algún día en provecho propio [...] La violencia proletaria cambia el aspecto de todos los conflictos durante los cuales se manifiesta, porque niega la fuerza organizada por la burguesía, y pretende suprimir el Estado que forma su núcleo central (Sorel, 2016: 94-95).

Sólo de esa manera, precisa Sorel, puede entenderse por qué el Estado y la autoridad tienen a su cargo el monopolio de la violencia y por qué a los individuos en particular se les ha privado, se les ha sustraído, el ejercicio de la violencia, en tanto que la autoridad y el Estado son los únicos que pueden ejercer la fuerza porque es mediante ella que puede garantizarse la prosperidad y el desarrollo.

En este punto se pregunta Sorel ¿por qué hoy (en los albores del siglo XX) se condena a la violencia, tildándola de ineficaz y retrógrada, y en cambio se exalta la fuerza como el único medio para garantizar la prosperidad y desarrollo? ¿Será que el destino trazado por la revolución socialista es ineficaz y nuestro destino es la paz social burguesa?

En su texto Sorel afirma que el problema no radica en que nos encontremos destinados a vivir en la paz burguesa, por el contrario nos enfrentamos a un momento en que la idea de la revolución, el mito de cambio, como motor impulsor fue trastocado por la burguesía, creando un régimen de apariencia, en el que la violencia transformadora que anida en la oleada revolucionaria de la burguesía hoy se ha atenuado, el mito de la revolución dejó de concentrar, de aglutinar, de simbolizar los anhelos de libertad y cambio, esto se produjo en el momento en que la revolución francesa, en tanto proyecto de cambio y de transformación, atenuó su impulso transformador, sus anhelos de cambio, esta extinción del mito revolucionario, en tanto proyección de anhelos y depósito de expectativas quedó reducido a una ilusión, lo que posibilitó que los lastres del pasado pudieran trasladarse de forma inmediata sin que se modificarán las

antiguas formas de dominación, en consecuencia, dice Sorel, se hace necesario revitalizar el mito socialista a efecto de que la violencia adquiriera su cariz de transformación, poniendo de manifiesto su poder liberador.

[...] hoy nos hallamos ante un hecho nuevo y muy imprevisto; una burguesía que intenta atenuar su fuerza. ¿Cabe decir que ha fenecido la concepción marxista? En modo alguno, porque la violencia proletaria sale a escena al mismo tiempo que la paz social pretende apaciguar los conflictos; la violencia proletaria encierra a los patronos a su papel de productores, y tiende a restaurar la estructura de las clases a medida que éstas parecían ir entremezclándose en la ciénaga democrática (Sorel, 2016: 166).

En tal sentido, precisa Sorel, el socialismo ha derivado en una utopía, es decir, es una construcción meramente teórica, sin ninguna materialidad, el socialismo trasmutó en un ideal de imposible cumplimiento, no hay una base material sobre la que se pueda realizar, a lo que nos enfrentamos, es a la necesidad de revitalizar, de dar forma concreta y real a las aspiraciones socialistas, de lo que se trata, es de proyectar en los individuos una imagen, una representación mítica de la liberación que logre proyectar en su mente la idea de transformación.

[...] el socialismo no ha sido más que una utopía; [...] el socialismo ha pasado a ser un empeño de preparación de las masas que trabajaban para la gran industria que quiere suprimir el Estado y la propiedad; en lo sucesivo, no se intentará determinar cómo se las arreglarán los hombres para gozar de la felicidad futura; todo se reduce al *aprendizaje revolucionario* del proletariado (Sorel, 2016: 109).

En tal sentido, abunda Sorel, se trata de reconstruir el mito de la violencia como instrumento de transformación, se trata de establecer nítidamente una separación entre fuerza y violencia, con el fin de mostrar que en la masa, que en los proletarios, en los explotados y oprimidos anida una capacidad de transformación, de hacer consistente que en ellos hay una fuerza que puede transformar el mundo que puede utilizarse razonando con arreglo a la experiencia, se trata de poner en claro que el futuro sólo es posible a través de la violencia, ese es nuestro trabajo, ahora.

Pero la violencia no es el mero ejercicio de la fuerza, la violencia es la materialización de la potencialidad transformadora inspirada en el mito de la liberación, se trata dice Sorel, de la expresión material del sentido de la violencia; la violencia sólo es violencia en el momento que tiene como origen la materialización del mito de la liberación, de ser mero instrumento para conservar el poder, para ejercer la dominación o la explotación solo es fuerza, ejercicio de la fuerza.

[...] será preciso dar el aspecto más sólido posible a las agrupaciones que luchan entre sí; y, finalmente, habría que presentar los movimientos de masas de tal modo que el alma de los rebelados saque de ellos una impresión plenamente dominadora. En modo alguno basta el lenguaje para lograr esos resultados de manera firme; hay que apelar a conjuntos de imágenes capaces de evocar, en *conjunto y por mera intuición*, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna (Sorel 2016: 2008).

Que la violencia sea materialización quiere decir que es impulso de cambio, de evolución, se trata de una fuerza que se ejerce, que logra integrar y proyectar una imagen colectiva de cambio de la humanidad.

Los mitos revolucionarios actuales son casi puros; permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entablar una lucha decisiva; no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades [...] nuestros mitos actuales conducen a los hombres a prepararse para un combate con el fin de destruir todo [...] No cabe rechazar un mito puesto que en el fondo, es idéntico a las convicciones de un grupo, y constituye la expresión de esas convicciones en el lenguaje de movimiento; y que, por consiguiente, no puede ser descompuesto en partes que puedan aplicarse en un plano de descripciones históricas (Sorel, 2016: 107).

De lo anterior, sostiene Sorel, podemos concluir lo siguiente:

- A) La violencia es espíritu de transformación.
- B) La violencia sólo puede ser tal en el momento en que se encuentra fundada, sustentada en la idea generalizada, en una imagen de triunfo del espíritu colectivo de liberación.
- C) La violencia es la expresión de la voluntad general de emanciparse.

D) La violencia modifica las relaciones en la sociedad, evitando que ésta sucumba a la barbarie.

Cualquier ejercicio de fuerza que no cumpla las características míticas de la violencia será sólo fuerza y buscará la dominación y opresión social o individual.

1.1.5 Otro mundo es posible Federico Engels⁹

Después de casi dos siglos de haber sido publicados los trabajos de Marx y Engels y luego de haber sido exaltados, criticados, vilipendiados y en diversos momentos ridiculizados, hoy parece que sus estudios y metodología vuelven a la palestra académica con nuevos bríos, en cualquier caso, Marx y Engels, con independencia de cualquiera que pueda ser nuestra postura al respecto, para las ciencias sociales resultan ser clásicos difícilmente eludibles, de los que necesariamente hay que abocarse a su estudio al emprender una investigación sobre la violencia.

Engels fue quien ahondó en las reflexiones sobre la violencia y su papel en la historia de las formaciones sociales, empero fue Marx quien acuñó la frase por la que podemos entender meridianamente el papel de la violencia en los procesos sociales: “*La violencia es la comadrona de toda sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica*” (Marx, 2006:639) Esta afirmación contenida en el tomo I de *El capital*, debe también complementarse con otra afirmación que él mismo haría: “*Sabido es que en la historia real desempeña un gran papel, la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia en una palabra*” (Marx, 2006: 607)

A partir de dichas afirmaciones, Engels, intentará dar forma a la concepción del marxismo sobre la violencia, en su famoso libro el *Anti-Dühring*, en el que precisará:

[...] el asunto está ya probado por el célebre pecado original con el cual Robinson sometió a Viernes. Fue un acto de violencia, es decir, un acto político, [...] es claro que todos los fenómenos económicos tienen que explicarse por causas políticas, o sea, por la violencia [...] ¿cómo llegó Robinson a oprimir a Viernes? ¿Por mero gusto? Nada de eso. Más bien hemos visto que Viernes es “oprimido como esclavo o mero

⁹ Nació el 28 de noviembre de 1820 en Barmen-Elberfeld, Prusia, el 30 de septiembre de 1842, terminó su servicio militar, mudándose a Manchester, Inglaterra, en 1844, publicó en los Anales Franco-Alemanes, editados en París por Marx y Ruge, su trabajo “Notas críticas sobre economía política”, para fines de agosto de 1844, se fue de Manchester a Alemania, en su trayecto pasó por París, donde tuvo lugar su encuentro con Marx, en su estancia ambos escribieron el libro *La Sagrada Familia*. Para la primavera de 1845, Engels abandonó Bremen y se trasladó a Bruselas, donde entonces vivía Marx, allí concretaron su concepción filosófica y escribieron *La Ideología Alemana*.

instrumento para el servicio *económico*” y que “no es sustentado sino como instrumento” (Engels, 2014: 234).

En este punto es importante apuntar algunas consideraciones que nos permitirán proponer qué es la violencia para el marxismo:

- A) La violencia es instrumento
- B) La violencia implica cambio
- C) La violencia es un acto relacional
- D) La violencia es histórica

Que la violencia sea un instrumento, precisa Engels, significa que la violencia no es un fin, es decir, la violencia no es una práctica que se funda en la persecución de un fin, de ahí precisamente que la violencia sea una práctica que se ejerce para que emerja algo nuevo que se hacía necesario salir; ello no quiere decir que a la violencia pueda imputarse o atribuirse un juicio de valor, en el sentido que la violencia sólo expulsa una formación social, algo contenido en ella, que se encontraba ya presente y que se hace necesario expulsar; lo cual querrá decir que la violencia como práctica aislada no existe, sino como facilitador, como vehículo que hace emerger algo diferente a lo existente y es por su conducto que se hace posible que vea a la luz, que sea haga evidente y permita transformación, la violencia es cambio en sí.

El pueril ejemplo elegido por el señor Dühring, para mostrar que el poder es lo “históricamente fundamental” prueba, por el contrario, que el poder; la violencia, no es más que el medio, mientras que la ventaja económica es el fin. Y en la medida en que el fin es “más fundamental” que el medio aplicado para conseguirlo, en esa medida es en la historia más fundamental el aspecto económico de la situación que el político (Engels, 2014: 235).

Que la violencia sea un instrumento y no un fin es lo que posibilita la capacidad de transformación en la violencia; esto quiere decir que la violencia entraña cambio, por lo tanto, es importante pensar a la violencia como un vehículo por el cual transitamos de un estadio a otro, hacia un destino emergente.

En tal sentido, al ser la violencia el medio que nos permite el tránsito hacia un destino emergente, nos hará definir a la violencia como práctica, como ejercicio, la violencia es praxis, práctica transformadora, pero esta praxis, esta práctica transformadora, se encuentra necesariamente precedida por un estadio que posibilite el cambio, o para decirlo mejor, la violencia sólo puede transformar cuando existen un estadio que posibilita dicha transformación, cuando en el seno de la sociedad se han producido las condiciones para la materialización de la praxis, de la práctica transformadora.

Esto nos lleva precisamente a establecer que la posibilidad de transformación de la violencia es política en tanto se produce en el seno de la sociedad, en *la polis*; de ahí que la violencia, aun cuando se ejerce de forma individual se encuentra inexorablemente vinculada a las manifestaciones del ser social, pues son las relaciones sociales, las formas por las que producen su existencia los individuos, las que posibilitan la materialización de la violencia, de ahí que para que la praxis, pueda hacer emerge lo nuevo, se hace necesario e indispensable ciertas condiciones sociales para su aparición, a saber, un estadio social en el que brote la desigualdad, de ahí, la condición política de la violencia, la violencia es política en tanto que son las condiciones sociales, las condiciones de *la polis*, de *la civitas* las que propician y permiten su manifestación.

La propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia. Antes al contrario [...] sino en la voluntariedad y en la costumbre. Siempre que se desarrolla la propiedad privada, ocurre a consecuencia de un cambio en la situación y las relaciones de producción e intercambio, en interés del aumento de la producción y de la promoción del comercio, es decir, por causas económicas. La violencia no desempeña en ello ningún papel. Está claro que tiene que existir previamente la institución de la propiedad privada para que el bandido pueda *apropiarse* del bien ajeno, y que, por tanto, la violencia, pueda sin duda alterar la situación patrimonial, pero no puede crear la propiedad privada como tal (Engels, 2014: 237-238).

En tal sentido, precisa Engels, porque la violencia es social es a su vez, también histórica, en el sentido en que se adapta a las formaciones sociales por las que se produce la existencia, esto quiere decir, como señaláramos líneas arriba, respecto de la violencia no se pueden emitir juicios de valor o para decirlo mejor, en tanto la violencia es histórica, es el estadio de las

relaciones sociales de producción las que determinarán la forma que adoptará la violencia, es su condición histórica y social lo que determinará la forma que adoptará la manifestación de la violencia, sin embargo, la violencia en cuanto praxis siempre será transformadora.

[...] no era posible, ni oportuno en aquel momento; la dictadura de Bismark, ejercida en forma parlamentaria, debía parecerle al mismo necesaria; no le reprochamos en absoluto el haberla conservado en los primeros tiempos; únicamente preguntamos: ¿para qué fin iba a usarla? [...] Parecía que con abandonar a su ineludible suerte a los Junkers, condenados inevitablemente a la ruina, era todavía posible formar con las restantes y con los nuevos elementos una clase de grandes propietarios agrarios independientes, clase que sólo serviría de fleco ornamental de la burguesía; una clase a la que la burguesía, incluso en plena posesión de su poder, debería entregar la representación oficial en el Estado [...] al hacerle esas concesiones [...] se podría por lo menos encauzar el nuevo imperio por un camino que permitía alcanzar a los otros estados de Europa occidental, que en el aspecto político habían adelantado mucho a Alemania, liberarse de los últimos vestigios del feudalismo y de la tradición filistea (Engels, 2013: 35).

Sin embargo, acota Engels, es con la burguesía que la violencia, en tanto praxis, tergiversó en mercancía, es por la vertiginosidad intrínseca a la burguesía que logró trastocar el anhelo de transformación en un producto comercializable, en pura y simple manifestación material; dando origen a la industria de la violencia como medio que garantiza las potestades y derechos burgueses, creando con ello la industria de las armas y de la seguridad; esto aconteció en el momento en que la burguesía extinguió el sentido teleológico de la violencia, en el momento en que la burguesía despojó a la violencia de su sentido histórico y político, y la deformó en mera fuerza, proceso que inició con la revolución americana y se perfeccionó con la revolución francesa.

Fue en dicho momento que la violencia adquirió forma y materialidad en las armas y en la seguridad, en lo subsecuente de lo que se trataría será de utilizar los motivos y proyecciones de los individuos como forma de garantizar la dominación, este proceso de enajenación de la violencia potencializó su carácter mercantil, en el sentido, de que será el resultado, el trabajo perceptible lo trascendente, lo eficaz, despojando con ello la acción concreta y particular de cada individuo para presentarlo como un proceso de trabajo, como un

proceso colectivo de producción al servicio de la seguridad, convirtiendo así, en mercancía la capacidad transformadora de las masas populares, a semejanza del rey midas que todo lo que tocaba lo transformaba en oro, en el capitalismo, la burguesía es capaz de mercantilizar todo aquello que en su seno se desarrolla.

Sólo una revolución como la francesa, que emancipó al ciudadano y señaladamente al campesino, podía inventar a la vez los ejércitos de masas y la libre forma de movimiento contra los cuales se estrellaron las viejas formaciones en línea rígida [...] Hemos ido viendo cómo los progresos de la técnica [...] fueron utilizables militarmente y se utilizaron, y provocaron en seguida [...] incluso contra la voluntad del mando militar, modificaciones y hasta transformaciones y completas del modo de combatir [...] son las condiciones económicas y los medios de poder económico los que posibilitan la victoria de la “violencia”, esa victoria sin la cual la violencia deja de ser tal (Engels, 2014: 249).

Este proceso de mercantilización de la violencia se materializó en el momento en que la condición política de ésta, se subordinó al aspecto económico, lo que socialmente posibilitó el control social, político y económico de los hombres, es decir, en el momento en que la violencia, en tanto transformación, sufrió un proceso de extrañamiento, de despojo de quienes las ejercen, en ese mismo instante, los hombres fueron despojados de su capacidad de cambio, de la conciencia de que su fuerza aplicada, importa transformación.

Es importante destacar que el ejercicio de la violencia es tan antiguo como el hombre, de ahí, sostiene Engels, el carácter histórico de la violencia, sin embargo, es precisamente este vínculo, la relación de reciprocidad entre el estado de las relaciones sociales de producción con la violencia, la que le impondrán el carácter que ésta adquirirá, esto es, la forma de la violencia estará definida por el momento histórico que guarda la producción de la existencia social al tiempo de irrupción de ésta, lo que puede explicar, precisamente, que en ciertas circunstancias la violencia, pudiera parecer mera fuerza y no praxis, de ahí que al estudiar la violencia, debe ésta, siempre estudiarse en el contexto histórico, político y social, de ahí que hasta antes de la aparición de la burguesía, la violencia cumplía una función social, es con la aparición de la burguesía que esta función social se extingue.

[...] si estudiamos de cerca estas cuestiones, tenemos que decir, por contradictorio y herético que pueda parecer, que la introducción de la esclavitud fue, en aquellas circunstancias, un gran progreso. En efecto, es un hecho que la humanidad ha empezado en la animalidad y que, por tanto, ha necesitado medios casi animales y bárbaros para conseguir salir a flote casi de la barbarie (Engels, 2014: 260).

Sin embargo, ahonda Engels, si bien con el capitalismo la violencia extingue su función social, sufre también un proceso de división social, mismo que si bien, se presentó en otros momentos de la historia, con la burguesía se bifurca, haciendo materialmente visible, una violencia organizada y una violencia no organizada (espontánea).

En su vertiente organizada, se potencializa su industrialización, mientras que como espontánea se materializa en praxis; la violencia organizada, para su ejercicio, se deposita en el Estado, por eso, la violencia pueda adoptar la forma de poder político, que en lo social reviste control, dominación y sometimiento, mientras que económicamente, como mercancía, adopta la forma de industria militar y armamentista susceptible de apropiación.

Hay que tomar en consideración, precisa Engels, que esta apropiación de la violencia, también es histórica, en el sentido que las armas, su uso y apropiación, cumplen una función social, sin embargo, sólo con la burguesía la violencia se monopoliza para su ejercicio como rasgo característico del Estado, esto es, a lo largo de la historia la violencia se organizaba porque cumplía una función social, reducida estrictamente a la defensa, pero es con la irrupción de la burguesía y su intensidad revolucionaria que la praxis pone de manifiesto plenamente la capacidad transformadora que anida en ésta, posibilidad de transformación que entra en contradicción con su forma hipostasiada, cuando se usa para la dominación y explotación, de ahí, agrega Engels, que la burguesía buscaría la forma de atenuación y modulación a través de la apropiación del monopolio de la fuerza como forma legítima y legal del uso de la violencia.

Por tanto, en el momento en que la capacidad de transformación de la violencia se subordina a los intereses económicos, la violencia debe organizarse para que quede en violencia siempre latente, de forma que no es la praxis lo que se encuentra siempre presente sino el simple y mero ejercicio de la fuerza para oprimir, para mantener el estado de cosas, por tanto, la violencia se convierte en instrumento, de ahí que, como violencia organizada, la violencia se mercantiliza, en el sentido que ya no es su función social, su uso, lo que la determina, sino su valor de cambio, su capacidad de intercambio, su posibilidad de garantizar el poder, en tanto aplicación del poder (técnica del poder), lo que permite su apropiación exclusiva, la violencia es una mercancía particular cuya apropiación se sustrae sólo al Estado, porque es el Estado para quien puede representar un valor de uso.

La burguesía venció sin grandes combates, y no tenía deseo de luchar en serio cuando llegaba el caso. Porque la misma burguesía que había coqueteado aún hacía poco tiempo con el socialismo y el comunismo de entonces [...] se dio cuenta de que no había formulado a obreros individuales, sino una clase obrera, un proletariado, todavía medio dormido, pero que se despertaba paulatinamente y era revolucionario por naturaleza (Engels, 2013: 13).

Es por esta posibilidad de uso exclusivo de la violencia como fuerza que ésta pueda identificarse con el mal y que en la historia pueda devenir en poder, o para decirlo con mayor precisión, que la violencia adquiera un cariz destructivo y no de transformación es resultado de que la violencia históricamente, ha sido despojada de su condición de transformación, de su capacidad de hacer emerger algo nuevo, de mutar lo fenecido en algo nuevo, este despojo se ha presentado a lo largo de la historia haciéndose pasar como violencia el ejercicio de la fuerza como la forma de garantizar la continuidad del poder, es por este proceso que la violencia se ha subordinado a las condiciones económicas, con lo que se ha vuelto un valor de cambio.

Ahora bien, este valor de cambio, responde también al momento concreto y estado en el que se encuentran las relaciones de producción, pues en tanto objeto para garantizar la explotación y la dominación, sólo puede aparecer socialmente como inaccesible y de uso reservado para unos cuantos, de

aquellos que se encuentran en la posición de detentadores del poder; sin embargo, la violencia, como praxis, como forma de aparición histórica, también cumple, al mismo tiempo otra función, es la forma en que los despojados toman el control y modifican sus condiciones de vida, bajo esta lógica la violencia, es el vehículo que propicia la liberación, es el medio para destruir la explotación económica, la violencia también en tanto engendradora de algo nuevo, puede crear libertad.

El señor Dühring no sabe una palabra de que la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario; que, en palabra de Marx, es la comadrona de la toda vieja sociedad preñada de otra nueva; que es el instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas rígidas y muertas (Engels, 2014: 263).

1.2.1. Las maravillas de vivir en un falso país

Carlos Marx¹⁰

“Hasta ahora, los hombres se han formado ideas falsas sobre sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser” (Marx, 1974: 11)

Esta frase es crucial en el trabajo que sobre la ideología emprende Marx, la ideología, sostiene, es una falsa conciencia, producida por la apreciación parcial de la realidad, por la discordancia entre la realidad y las representaciones que los individuos se hacen de ella; esto querrá decir que la ideología opera en los hombres con el fin de impedirles ver la realidad tal como es, pero tal impedimento no es consecuencia de la inaccesibilidad a la realidad sino que son las ideas, el cúmulo de creencias prefiguradas que se traducen en representaciones falsas que se han formado los individuos, lo que impide que accedan a lo real ¿Por qué los hombres han vivido en esta falsa conciencia? Se pregunta Marx.

La respuesta debe buscarse no sólo en las formas como los hombres perciben la realidad si no que se debe, aclara Marx, a que los hombres se han realizados cuestionamientos incorrectas; formulaciones y resultados incorrectos presuponen un problema en el hombre (en la humanidad), que se vincula a las formas de construcción de esa conciencia; si bien, se han logrado esfuerzos reflexivos que hoy podemos percibir con grandilocuencia, dicho conocimiento, conciencia, ha derivado en preguntas y respuestas incipientes sin que ello obste para reconocer que en dicho proceso (obtención de la conciencia) los hombres puedan mirarse en una situación histórica concreta en desarrollo, por tanto, de lo que se trata es poner de manifiesto, esbozar, hacer aparecer la falsedad en la construcción de esta conciencia para transformarla en una

¹⁰ Nació el 5 de mayo de 1818, en Tréveris, Alemania, estudió en la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín, a principios de 1843, dirigió la Gaceta Renana, misma que sufrió la censura más severa hasta su prohibición, en la primavera de ese año, se casó con Jenny, mudándose a París, donde en compañía de Arnoldo Ruge comenzó a publicar los Anales Franco-Alemanes. En septiembre de 1844, tuvo lugar el encuentro entre Marx y Engels, en dicha ciudad profundizó sus estudio de economía política y de la historia de la revolución francesa.

verdadera conciencia, de ahí precisamente que la ideología se materialice como la forma que reviste esa falsa conciencia.

Las representaciones que estos individuos se forman son representaciones bien acerca de la relación con la naturaleza, bien acerca de la relación que guardan entre sí, bien sobre su propia contextura [...] Cuando la expresión consiente de las circunstancias reales de estos individuos es ilusoria, cuando sus representaciones invierten la realidad, dichos individuos no hacen, de todos modos, no hacen otra cosa que dar cuerpo a una consecuencia de su limitado modo material de actividad y de las limitadas relaciones sociales que de él se desprenden (Marx, 2014: 19-20).

Se ha pretendido, señala Marx, construir la conciencia desde las ideas, y es este el vericuetto en el que se funda la falsa conciencia; la conciencia no procede de las ideas ni de las creencias ni de las representaciones que los hombres se han hecho, por el contrario, es por su interacción, sus prácticas, el contacto con los otros hombre y las relaciones que entre ellos se establecen las que dan cuenta de su condición palpable y tangible, es este contacto necesario al que los hombres se encuentran sujetos, su realidad, lo que hace emerger la conciencia, es por las relaciones sociales de producción, necesarias e independientes de los hombres lo que determina su conciencia.

Al mismo tiempo, estas relaciones sociales de producción será lo que distingue al hombre de los animales, sólo el hombre puede producir su existencia, en virtud de que es él quien se dota de sus medios de vida, lo que quiere decir, que no se encuentra sujeto a la naturaleza sino a la necesidad, ésta conciencia lo coloca desnudo, necesitado, tal condición sostiene Marx, es producto del ejercicio de la razón materializada, es el trabajo, entonces, el punto de partida de la conciencia, pues es mediante éste que el hombre adquiere conciencia de su entorno y lo transforma.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, un paso que se haya condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx, 1974: 19).

En tal sentido, acota, la producción de su existencia es proporcional a la condición de su existencia, en términos más precisos, debemos decir que la conciencia de los individuos es consecuencia directa del estado social de producción de la misma, de ahí la famosa frase de Marx: *no es la conciencia lo que determina el ser, por el contrario es el ser social lo que determina la conciencia*, esto querrá decir que los individuos son seres históricos concretos que responden a sus necesidades históricas concretas ergo su conciencia es conciencia, precisamente, de las relaciones concretas por las que se produce su existencia y del entorno social, histórico, económico, filosófico, etc. en el que se desarrollen dichas relaciones.

No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como el individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real y viviente y se considera su conciencia solamente como su conciencia (Marx, 1974: 26).

En tales circunstancias, la conciencia es un producto resultante de la realidad que se interioriza en los individuos, derivado, por la intermediación de las relaciones que estos entablan, es decir, la conciencia de lo que soy es consecuencia directa de mi interacción permanente y constante con los otros hombres, por ende, la conciencia, mi conciencia, será proporcional al grado de desarrollo que han alcanzado las relaciones sociales de producción, pues en estricto sentido, el individuo, al no ser aislado, concentra en él las relaciones sociales de producción que en su momento histórico de existencia se han desarrollado.

Ahora bien, la forma concreta y material que reviste esa conciencia no es abstracta, no es producto de pensamientos, ideas o creencias formuladas en la cabeza de éste sino que se trata de representaciones, de ideas afectas y derivadas directamente de las relaciones sociales de producción, las que al ser múltiples y variadas, en el individuo adoptan también dicha variedad, no en el sentido de pluralidad de interpretaciones sino en el sentido de tantas como cuantas formas variadas de trabajo concreto y material existan en el seno social; empero, estas tienen un denominador común, la división del trabajo, ello

es así dado que la división social del trabajo determina la forma particular que reviste el tipo específico de relación en que se traban los individuos, pues al ser históricamente concretas las relaciones sociales de producción, las mismas responden a formas concretas de su existencia.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo (Marx, 1974: 20-21).

En ese sentido, sostiene Marx, que los hombres se hayan formado ideas falsas sobre ellos mismos y sobre lo que los rodea, nos debe hacer suponer que las mismas no responden a las formas concretas en las que se produce la existencia, sino que la falsa representación tiene una correspondencia proporcional entre lo que los individuos viven con lo que estos suponen que viven; es precisamente aquí donde hace su aparición la ideología, como una asintonía, resultado de la ausencia de proporcionalidad y reciprocidad entre las relaciones de producción y la forma en que son percibidas por los individuos; en la ideología los individuos se ven imposibilitados para representar nítidamente las formas que adoptan las relaciones sociales de producción en su momento histórico determinado, esta contradicción entre lo que son y las representaciones que de ellas hacen los individuos, condiciona su actuar y los subsume, los determina a actuar de una manera diferente, con relación a como la realidad se les presenta, pero esto sólo es posible porque las relaciones sociales de producción han llegado a un grado de desarrollo que impone la división social del trabajo bajo un principio de explotación lo que hace que sea así; pues si bien, en otros momentos, la división social del trabajo estuvo determinada por las condiciones de género, de edad o habilidad, es sólo en el momento en que la división social del trabajo se bifurca entre intelectual y física que afecta las relaciones sociales de producción.

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división en el momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real [...] con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades

espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos (Marx, 1974: 32-33).

Esto es así en virtud de que sólo a través de establecer quiénes deben realizar un trabajo físico y quiénes deben realizar un trabajo intelectual que la práctica transformadora, la praxis, se desvincula del productor, y éste se mira incapaz de reconocerse en su trabajo, momento en el que aparecen volteadas las relaciones de producción, no en el sentido de improductividad o de un retorno a las formas primigenias de satisfacción de los instintos animales sino a formas productivas que antiguamente revestían un carácter social, de género y edad y que hoy se les hace pasar como naturales, no en el sentido biologicista del término sino en una vertiente natural de especie, en la que ciertos individuos (la mayoría) por razones de su origen, de su condición de nacimiento, se encuentran naturalmente condicionados al trabajo físico, frente a otros, una minoría, que están facultados y le es natural el trabajo intelectual.

Esta naturalidad llevada a la materialidad de las relaciones sociales de producción se trastocan bajo la forma de destino, en la que hay ciertos individuos (la mayoría) que nacieron en la desposesión y su forma natural de subsistencia es el trabajo físico y otros (una ínfima) minoría que nacieron en la opulencia, destinados a dirigir, es consecuencia de esta puesta de cabeza de las relaciones de producción bajo el influjo de la división del trabajo entre intelectual y físico, cuando la ideología opera plenamente, presentando como natural lo que no lo es, creando en los individuos representaciones de una conciencia trastocada e imaginaria, de donde resulta su halo de falsedad.

Sólo mediante esta falsa naturalidad, de hacer pasar algo que no es como lo que debe ser, se puede crear una conciencia falsa en el sentido de que sólo a través de dicha falsedad pueden los individuos colocarse en el mercado sin reconocerse en el trabajo, es a través de la operación de la ideología que la sujeción y la dominación aparece como natural, como un destino manifiesto del que no se puede escapar ni huir, en el que los hombres aparecen parciales, lacerados, mutilados, en el que sólo pueden ofrecer su trabajo, o para decirlo mejor, sólo puede ofertar su fuerza de trabajo, de la que han sido despojados,

por el influjo ideológico, de su capacidad de transformación y producción de la existencia, de su existencia.

Así como la división del trabajo bifurca en concreto y abstracto, en el trabajador fracciona su persona, la segmenta, la desarticula; de una unidad consciente y plena que es, en la reproducción social trastrocada por la ideología queda reducido a mera operatividad o a pura fuerza.

Pero esta división también afecta a su trabajo, manifestándose en extrañamiento puro, entre un producto propio y uno ajeno, lo que en el terreno de sus ideas, creencias y percepciones, opera bajo la forma de valor, pues al ser mera fuerza, al encontrarse desposeído, solo mediante la creación propia, personal y no pagada puede reconocerse mientras que en su fuerza, aunque es propiamente suya, es incapaz de reconocerse en el proceso de transformación, de ahí precisamente que solo pueda relacionarse con su producto terminado, como ajeno, como enajenado, sustraído, y su relación con él sea de mero intercambio, convirtiendo a cada producto del trabajo en jeroglífico social.

Así, pues que los hombres relacionen con los productos de sus trabajos como valores no se debe a que esas cosas sean para ellos meros caparazones materiales de un trabajo humano homogéneo. Al revés. Los hombres equiparan sus diferentes trabajos en cuanto trabajo humano porque equiparan en el intercambio sus heterogéneos productos como valores. *No lo saben, pero lo hacen*. El valor, pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social, dar la vuelta al secreto de su propio producto social: pues la determinación de los objetos como uso de valores es tan producto social suyo como el lenguaje (Marx, 2014: 32).

Tal enajenación, en el terreno de las ideas, lo hace mirarse como incapaz de transformar, arrojándolo a una mera condición de aceptación, de pasividad, de mero espectador, de ser productor de su existencia queda reducido al papel de reproductor de mercancías y fuerza de trabajo, su vida entonces transcurre entre la máxima de nacer, crecer, reproducirse y morir, es precisamente esta sumisión voluntaria, esta incapacidad de transformar, que en lo intelectual

aparece como forma particular y concreta en la conciencia que opera como un velo.

La ideología opera como un mecanismo de encubrir la explotación y el proceso por el que los trabajadores son reducidos a objetos, a mercancías intercambiables, para que estos, de forma libre y espontánea vivan libremente su sujeción, de ahí la inversión de la realidad, en el sentido de que la ideología hace pasar como natural la opulencia y capacidad de sujeción del burgués al tiempo que oculta la capacidad de transformación y de producción de los trabajadores, al operar la ideología como falsa conciencia, los trabajadores viven su realidad como natural, pues la dominación y sujeción aparece ante sus ojos como algo cotidiano, como algo que necesariamente tiene que ser así realmente; de ahí que Marx catalogue a la ideología como la forma concreta de enmascaramiento de la explotación y de la reducción a objetos de los trabajadores, de lo que se trata, en última instancia, remata, es de mantener y reproducir el estado de las cosas tal como existen ahora. En conclusión señala Marx:

- A) La ideología es falsa conciencia en virtud que no es representación de la forma real que revisten las relaciones sociales de producción.
- B) Esta Ideología se funda en las ideas dominantes de la clase dominante, con el objetivo de que sea voluntariamente aceptada por la mayoría.
- C) Para que esta mayoría acepte tales ideas y las asuma como propias, se hace necesario la separación entre trabajo físico y trabajo intelectual, con lo cual se asegura la sujeción y dominación como algo natural.
- D) Lo que la ideología oculta es la capacidad de transformación del trabajo y su capacidad de creación de la realidad, de ahí que oculte y tergiverse esta capacidad con el objetivo de garantizar la continuidad de las cosas tal como existen.

“Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; o sea, de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; o sea, los pensamientos de su dominio” (Marx, 2014: 24).

Da la impresión que la ideología como categoría que podría contribuir a explicar procesos de reproducción de sujeción fuera del ámbito económico es ineficaz y nimia, aún más, parecería que cuando Marx apela a dicha categoría propondría una desmesura al señalar que un segmento muy amplio de la sociedad puede actuar bajo una falsa conciencia y aun así vivir como si fuera verdadera, sin embargo, tal desmesura (en caso de que lo sea) parece poner en evidencia que la ideología, puede entenderse como constitutiva de subjetividad.

Es a través del trabajo teórico de Althusser, que expone la forma en que la ideología opera en los sujetos (individuos ya sujetos) como constitutiva de subjetividad y cómo a través de la misma, segmentos amplios de la sociedad, pueden compartir rasgos de identidad que proyectan y practican cotidianamente.

Este esbozo teórico, la ideología como falsa conciencia, mínimamente desarrollado por Marx, revela formas parciales y segmentadas que se interiorizan para proyectarse como prácticas, vertiente que, como líneas adelante se verá, recupera Althusser para exponer que ese conjunto de ideas es vivido y deviene en formas de vivir.

1.2.2 Prácticas y Aparatos del buen vivir

Louis Althusser¹¹

Louis Althusser fue un filósofo francés, marxista, cuyos estudios se centraron en explicar que las contradicciones del capitalismo se presentaban también en el terreno de la construcción del pensamiento a través de la ideología; para Althusser, la ideología es una forma concreta de dar cuenta de la realidad existente, que a su vez permite a los sujetos vivir cotidiana y normalmente la vida, lo que les permite insertarse en procesos sociales concretos y reproducir día a día su vida.

Fue a través de este descubrimiento, que Althusser puso de manifiesto que no necesariamente la ideología es producto de una falsa conciencia, por el contrario, hay una ideología capaz de transformar y potenciar en el sujeto su conciencia y dar cuenta de su existencia real y material, de ahí que en sus estudios sobre la ideología, Althusser se centrara en indagar cómo opera la misma, en lo que Gramsci denominó la hegemonía del poder, la forma que adopta la ideología dominante y de sujeción en un momento histórico específico y, si ésta, necesariamente se encontraba destinada, como sostuviera Marx, a constituir una falsa conciencia o si podía transitar hacia la transformación social.

El punto de partida de los estudios sobre la ideología se centrará en la necesidad de la reproducción incesante de las relaciones de dominación y sujeción del capitalismo como forma de permanencia y detentación del poder, lo anterior fundado en la idea de que la sola producción de mercancías, su consumo y obtención de plusvalor no son suficientes para garantizar la continuidad del capitalismo como sistema histórico-económico-social sino que debe reproducirse en todos los segmentos de la existencia, dicho descubrimiento, aunque ya había sido atendido y explorado por Marx, la

¹¹ Nació el 16 de octubre de 1918 en Bir Mourad Raïs, Argelia francesa, estudió en la Escuela Normal Superior (Francia), donde más tarde se convirtió en profesor de Filosofía, participó en la II Guerra Mundial, en la cual fue hecho prisionero por el ejército alemán en Vannes en 1940, y pasó cinco años en un campo de prisioneros de guerra. Tras el final de la guerra, en 1945, logró entrar en la Escuela Normal Superior (Francia).

contribución de Althusser consistió en explicar que la reproducción del capitalismo, no se da en el ámbito estrictamente económico; por el contrario, para conservar la dominación y el poder, los intereses hegemónicos deben reproducirse en los niveles superestructurales e infraestructurales prioritariamente, lo que quiere decir que el capitalismo requiere de formas de sedimentación, de diversificación y autonomía aparentes de la conciencia para garantizar la estabilidad de la base económica, por lo que la reproducción no acontece en ésta sino que una vez que la burguesía se ha apropiado de la base material se despliegan una serie de mecanismos tendientes al convencimiento, la persuasión y el empoderamiento que se desarrollan a la par de la represión activa y pasiva en todas las capas de la sociedad con el fin de ser vividas y sentidas cotidianamente, para así prolongar eternamente las relaciones estructurales como única forma de vida posible; lo que Gramsci denominará Hegemonía.

Ahora bien, la ideología es la serie de creencias, percepciones y representaciones que se practican y que permiten adaptar mi existencia a la forma material en la que se desarrolla la vida, de ahí que la ideología sea para Gramsci el adhesivo entre la estructura y superestructura que permite a los individuos su adaptación al sistema económico concreto.

Se debe distinguir, por consiguiente, entre ideologías históricamente orgánicas, es decir necesarias a una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalísticas, «voluntarias». En la medida en que son históricamente necesarias, tienen una validez «psicológica», «organizan» las masas humanas, forman el terreno en que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc. En la medida en que son «arbitrarias» sólo crean «movimientos» individuales, polémicas, etc. (pero ni siquiera éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma) (Gramsci, 1970: 41).

Althusser emprende sus trabajos de la ideología con la intención de dilucidar qué es y cómo funciona la ideología; en su famoso texto *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, afirma.

En análisis anteriores nos hemos referido circunstancialmente a la necesidad de renovar los medios de producción para que la producción

sea posible. Hoy centraremos nuestra exposición en este punto. Decía Marx que aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá ni siquiera un año. Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción (Althusser, 2003: 115).

En la misma línea que Marx, Althusser sostiene que toda forma de organización social, de producción de existencia, para su subsistencia o para señalarlo correctamente, para su existencia prolongada debe reproducirse; esto quiere decir que a la par que produce la vida debe generalizar socialmente la forma en que produce la existencia, debe garantizarla la forma hegemónica de producción de la existencia, pero esta forma de producción social, acota, es únicamente dominante, lo que significará que a la forma dominante de producción social habrá otras formas de producción de la existencia, sin que éstas sean las que colmen mayoritariamente la formas en que se produce y reproduce la existencia.

[...] toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas. De donde resulta que, para existir toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de su producción, Debe, pues, reproducir:

1. Las fuerzas productivas;
2. Las relaciones de producción existentes (Althusser, 2003:115-116).

Para la reproducción de las fuerzas productivas, precisa Althusser, se hace necesario, garantizar en la fuerza de trabajo (las personas) la continuidad de la energía y la sujeción a la subordinación productiva; la reproducción de la energía, se garantiza su vez, por los requerimientos biológicos del trabajador contextualizados, es decir, a sus requerimientos biológicos debe agregarse también sus necesidades sociales e históricas concretas, que atienden a la época y situación histórica de los mismos.

En ese sentido, la reproducción de la sujeción y la subordinación productiva, conlleva de igual manera, no sólo garantizar la necesidad del trabajo sino además garantizar la diversificación calificada de la producción, esto es, “debe garantizarse la división social-técnica del trabajo en su forma, en sus distintos

“puestos” y “empleos”” (Althusser,2003:118). Podríamos decir en ese sentido que se requiere la adquisición de conocimientos técnicos específicos y especiales, normas de trato, de conducta y adaptación que garanticen la inserción en los procesos productivos.

Lo anterior quiere decir que la adquisición de dichos hábitos, conductas, normas de convivencia, etc., no operan sólo en el ámbito económico, pues, como precisa Althusser, la reproducción de la fuerza de trabajo exige hacer pasar como necesario la sujeción y dominación en las formas concretas que adopta, esto significará que se hace pasar como necesario ciertas formas concretas de pensamiento y de creencias que garanticen la aceptación de dicha sujeción y que permitan aceptar que la forma hegemónica de construcción de la existencia, es normal y debe vivirse así, lo que redundará, en formas concretas de conocimiento, de hábitos, normas sociales y conductuales que se logran a través de la imposición de la sumisión a la ideología dominante.

La condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su “calificación”, sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la “práctica” de esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir: “no solamente sino también”, pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología* (Althusser, 2003: 119).

Pero la ideología no aparece simplemente así, se presenta a través de instrumentos que la materializaron, lo que permite que sea vivida de forma normal y cotidiana haciéndola pasar como devenida, construida mediante diferentes formas concretas en el pensamiento. Sin embargo, la naturaleza de la ideología no es personal ni abstracta; no son las ideas espontaneas, aisladas ni contextuales que cada individuo articula las que propician la ideología, no en el sentido personal y particular de su existencia sino por el contrario se trata de las ideas generales, totalizantes y articuladas que permiten a los individuos pertenecer a un lugar y época concreta; dar cuenta de la realidad y de su

existencia, permitiéndoles a su vez apropiarse de la forma que adopta su realidad bajo la forma general y predominante de la existencia.

Designamos con el nombre de “Aparatos Ideológicos de Estado” cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas [...] Decimos que los AIE no se confunden con el aparato (represivo) del Estado ¿En qué consiste su diferencia?

En un primer momento podemos observar que si existe un aparato (represivo) de Estado, existe una *pluralidad* de Aparatos Ideológicos de Estado [...] En un segundo momento [...] mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece al dominio público, la mayor parte de los Aparatos Ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio *privado* [...] El aparato represivo de Estado “funciona mediante la violencia”, en tanto que los AIE *funcionan mediante la ideología* (Althusser, 2003: 125-127).

Es este punto, precisa Althusser, el que debe guardarnos especial interés en virtud de que esta diferencia pone de manifiesto la forma de operación de la ideología y su importancia en la reproducción de sujeción y dominación; al respecto añade, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) no constituyen el aparato represivo del Estado sino que son los instrumentos que engendra, portan y diseminan las relaciones de producción tal como se dan en la realidad, en el caso del capitalismo reproducen las formas concretas de sujeción, dominación y explotación; esto quiere decir que la función primordial de los AIE, es prolongar indefinidamente (reproducir) el capitalismo como forma predominante de existencia en todos los segmentos que al momento de su operación ha desarrollado la sociedad en la que opera, esto nos lleva a establecer que mientras que el aparato represivo de Estado ejercer la violencia para garantizar la permanencia del Estado, los Aparatos Ideológicos de Estado procuran la aceptación incondicional de dichos intereses a través de su operacionalidad.

Tal condición nos lleva a deducir que los Aparatos Ideológicos de Estado conllevan una condición plural y única: plural en el sentido de que responden precisamente a la diversidad de las formas sociales que materialmente adquiere la existencia; y única en el sentido que todos ellos persiguen la sujeción y aceptación de la forma hegemónica que domina la existencia; de ahí

que los AIE son las formas específicas y materialmente concretas que adquiere el poder o para decirlo mejor, los AIE son las formas operativas que el poder adopta para ejercer la dominación, sin embargo, aun cuando el poder adquiere formas materiales concretas, el ejercicio del poder se instrumenta directamente en los sujetos, de ahí que no sólo reproduzcan la dominación sino la propia ideología que permite vivir como algo normal y cotidiano la vida.

Cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases: rol de explotado [...] rol de agente de explotación (saber mandar y hablar a los obreros: las relaciones humanas); de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer) [...] o de profesionales de la ideología que saben tratar la conciencia con el respeto [...] con el aprendizaje de algunas habilidades recubiertas de la inculcación masiva de la clase dominante, se reproducen gran parte de las *relaciones de producción* [...] una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología [...] en el que los maestros respetuosos de la “conciencia” y la “libertad” [...] los encamina hacia la libertad, la moralidad y la responsabilidad de adultos mediante su propio ejemplo (Althusser, 2003:134.-135).

Ahora bien, para garantizar la sumisión a la ideología dominante los AIE deben aparentar cierta neutralidad; neutralidad que garantiza su forma condicional de aceptación, lo que permite que la ideología suministre representaciones independientes y personales de la existencia que se traducen en una existencia concreta y material, es decir, la ideología no sólo provee a los individuos de representaciones concretas sino que permite que las ideas que se crean los individuos pasen como propias, brindando la posibilidad de vivirlas, practicarlas y sufrirlas de forma libre e independiente, como personalmente propias; lo anterior quiere decir, señala Althusser, que es mediante la ideología que los individuos adquieren conciencia de su existencia y del mundo que los rodea, pero esta representación natural y espontánea es al mismo tiempo falsa, no en el sentido de inexistente sino en el sentido de que provee de una representación desproporcionada, imaginaria, parcial, pero paradójicamente esta representación sólo podría ser falsa en la medida en que dicha representación no pudiera ser vivida, practicada y percibida como real, es en este sentido, acota, que es una realidad imaginaria, pues el individuo se mira

imposibilitado para identificar el rol ideológico, la función concreta y material provista para que pueda ocupar su lugar en la sociedad.

No son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los "hombres" "se representan" en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia [...] toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de ahí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales [...] sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 2003: 140 -141).

Que los individuos puedan practicar y vivir cotidianamente la ideología y sus aparentes ideas espontáneas y personales, pone de manifiesto una característica particular de la misma; la ideología está hecha por y para los individuos, en otras palabras, es la posibilidad de preconstitución de los individuos lo que hace a la ideología; pues si bien la ideología se compone de una serie de ideas, creencias y percepciones que condicionan el actuar de los sujetos para vivirlas como propias, es sólo porque este conjunto de ideas, creencias y percepciones crean representaciones y formas concretas de interpretar la realidad es lo que constituye a la ideología.

Ahora bien, que la ideología preconstituya al sujeto quiere decir precisamente que el sujeto aparece como existente previo a su existencia; lo que quiere decir que el sujeto sabe qué es y qué será antes de que él nazca; ello implica que el sujeto tome conciencia de su existencia y de las relaciones que entabla sólo en el momento en que se encuentra sujeto a esta interpretación, sin embargo, son estas ideas, creencias y percepciones por medio de las que toma conciencia el individuo las que han sido diseñadas, articuladas y definidas para convertirlo en sujeto y así permitir que las viva y las practique como propias, de ahí precisamente su condición ahistórica, pues la ideología se encuentra presente eternamente; la ideología carece de periodicidad precisamente porque se encuentra presente en todas las formaciones económicas, de ahí que pueda aparecer natural para todos los individuos, haciéndola eterna, o diría Althusser *omnihistórica*, lo que permite sujetar, constituir previamente a los sujetos, ello

en virtud que ante los individuos se presenta como formas aspiracionales, de interpelarlos para que puedan ser, de llamarlos a ser, de reclutarlos para ser lo que están destinados a ser.

Tal interpelación se trata, señala Althusser, de hacerlos ser lo que son, de procurar que en todo momento que asuman lo que son antes de ser, este juego de palabras, sentencia, puede parecer un artilugio, sin embargo, la interpelación actúa como un plan prefigurado, constituido con anticipación pero la transmisión de este plan solo puede hacerse a través de los Aparatos Ideológicos de Estado pero su aceptación, que el individuo tome conciencia de este plan, sólo puede materializarse en el momento en el que individuo practica la ideología transmitida, empero, acota Althusser, lo paradójico es que el individuo está siempre reclutado, es un sujeto antes de que él sepa que lo es, el individuo es siempre sujeto en virtud de que en él opera siempre y eternamente lo que está determinado a ser, por lo que el llamado, la interpelación, es la aceptación, la sumisión a lo que sabría que iba a ser, algo así como soy porque soy lo que siempre supe lo que sería sin decidir lo que quería ser.

Que la ideología haya siempre ya interpelado a los individuos como sujetos quiere decir que el individuo es abstracto y es sólo a través de la interpelación, de la sujeción ideológica que adquiere materialidad; pero esta materialidad o esta posibilidad de ser, sólo es posible porque se encuentra determinado socialmente, no en el sentido materialista de la autoconstrucción como forma concreta y material del ser social sino como la alienación social, como forma de construcción de la conciencia, en tal sentido, ahonda Althusser, el sujeto adquiere su estatus precisamente porque hay un *Sujeto Absoluto* especular que llama a los individuos a ser lo que deben ser, esta especulación, esta sujeción imaginaria deriva de un sujeto imaginario que construye la falsa conciencia, pues la conciencia no deriva de mí sino de lo que estoy llamado a ser, de ahí la falsa conciencia que se vive realmente.

El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte

(libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” (Althusser, 2003:152).

En conclusión precisa Althusser.

- A) Toda ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.
- B) La ideología tiene una existencia material, a través de las prácticas y rituales de los sujetos, que son transmitidas por los Aparatos Ideológicos del Estado.
- C) No hay práctica sino por y bajo una ideología
- D) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos

[...] ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado (Althusser, 2003:128).

La línea de explicación antes expuesta es medular para nuestro trabajo pues, en tanto mecanismo para garantizar la detentación del poder, la ideología se disemina y propaga para su reproducción de forma general, que redundando en prácticas cotidianas y formas concretas de vivir por medio de las que automáticamente se colocan los sujetos en el lugar que les corresponde de acuerdo al rol que deben cumplir, lo que quiere decir que dichos sujetos (individuo ya sujeto) pertenecen a un segmento social por razón del cúmulo de ideas interiorizadas, sin embargo, la pregunta pendiente por responder es cómo los sujetos, colocados en el plano material y en el lugar que les corresponde, individualmente se percibe particular y auténtico (sujeto ya individuo), en otras palabras, mediante qué proceso puede el sujeto desconocer la procedencia de dichas ideas comunes y en consecuencia identificarlas como propias y vivirlas libre y espontáneamente, dicha interrogante es como apreciaremos con posterioridad, la que logra responder Žižek al explicar que la ideología opera como matriz generativa.

Ello no quiere decir que la aportación de Althusser, respecto de la ideología quede reducida exclusivamente a dicho tópico, por el contrario, es por su bastedad que se nos hace pertinente acotarla para la labor teórica que nos proponemos.

CAPÍTULO III

Violencia e Ideología en Žižek

3.1 VIOLENCIA, IRA, MAL Y TOLERANCIA LA VIOLENCIA EN ŽIŽEK

El presente apartado está dedicado a explicar lo que Žižek entiende por violencia y como ésta emerge en las sociedades actuales como una articulación entre la violencia subjetiva, objetiva y simbólica, esta forma de violencia se vincula a la etapa histórica actual, que él mismo conceptualiza como globalización.

La globalización, explica Žižek, es la situación histórica en la que vivimos actualmente, caracterizada por un red de interconexiones que facilita y agiliza el mercadeo internacional, lo que posibilita la adquisición de objetos, servicios o bienes (mercancías) casi en el mismo instante de su producción y al que, de alguna forma, todos tienen acceso; este intercambio planetario, facilita el desplazamiento por todo el mundo de las mercancías sin que los límites administrativos, de pensamiento, lingüísticos o culturales puedan evitarlo.

Esta libertad, no es un atributo de las personas, es una condición inmanente a las mercancías que se traslada a los individuos cuando estos interactúan en el mercado, específicamente en el proceso de intercambio, pues la circulación constante y permanente de las mercancías se extiende a sus adquirientes bajo la forma de libre elección, por lo que al encontrarnos en una sociedad de contactos múltiples, en la que pareciera que las fronteras culturales, lingüísticas, de pensamiento y administrativas no parecen tener sentido; la libre circulación se manifiesta como el valor ético universal, como la norma de conducta social e individual que deben replicarse en todos los segmentos de nuestra existencia bajo la forma de la libertad para comprar o venderse.

La globalización pareciera ser la encarnación de la positividad, de las formas positivas de existencia, pues en ella, la accesibilidad y el contacto humano es

de forma inmediata, la comunicación e interacción mundial es posible en cualquier parte del mundo, nuestra vida está marcada por el desarrollo tecnológico a gran escala, es en la globalización donde la producción de alimentos se optimiza; los anhelos de antes se materializan hoy en la globalización y ésta se presenta como la escena del lema comtiano “orden y progreso”; en esta sociedad de aparente opulencia y bondad, la violencia se nos presenta “como acto de crimen y terror” (Žižek, 2009: 9), como manifestaciones voluntarias que mitigan, condicionan, anulan o restringen la voluntad individual.

Mientras que la libertad es valor universal derivado en las personas, la violencia se encuentra vinculado a nuestras limitaciones existenciales, es un atributo personal que se externaliza como manifestaciones subjetivas y agresivas que parecen inexplicables e inentendibles en el mundo de la libertad; los actos de violencia se presentan en nuestra sociedad como actos increíbles, nacidos de la magia, de deformaciones o de distorsiones personales vinculados a la genética o a un castigo divino, sin embargo, ésta apreciación no parece explicar ¿Por qué son cada vez más comunes los episodios de violencia social? Si los actos de violencia son reminiscencias del pasado o un castigo de la mano de Dios, ¿Qué actos son los que condena? ¿Cómo explicamos los actos terroristas, los asesinatos en masa y el crimen?

¿Y si nuestra inquietante percepción de que la violencia aparecerá a la vuelta de la esquina no estuviera vinculada a los ánimos predativos e instintivos personales, y por el contrario la violencia es una norma de conducta que se ha impuesto en nuestras sociedades como forma de supervivencia?, para entender la violencia, nos dice Žižek, no debemos centrarnos en los agentes que la comenten, debemos girar la cabeza y mirar hacia donde habitualmente no lo hacemos, esta operación nos permitirá mirar el trasfondo de la ira, de lo que a simple vista aparece como mera agresividad, ello, sostiene, nos permitirá discernir lo que genera tales arrebatos, pues lo que percibimos es sólo el síntoma, su manifestación evidente; por tanto, para poder explicar la violencia no sólo basta su identificación topológica, debemos establecer la interacción

entre sus formas de comisión con el fin de brindar una nítida explicación de lo que pareciera ser puro y simple mal:

[...] respecto de la violencia la tarea es precisamente *cambiar de tema*, desplazarnos desde el SOS humanitario desesperado para acabar con la violencia hasta el análisis de otro SOS, el de la compleja interacción entre los tres modos de violencia: subjetiva, objetiva y simbólica. La lección es, pues, que debemos resistirnos a la fascinación por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas (Žižek, 2009: 22).

En tal sentido, precisa Žižek, debemos identificar y caracterizar las formas de violencia, lo que es la violencia subjetiva, objetiva y simbólica, y las formas o niveles de interacción que entre ellas se presentan, pues sólo mediante esta operación, el síntoma, el rasgo de externalización podrá ser superado y se nos revelará qué es la violencia.

La violencia subjetiva es aquella que vemos, es la violencia material que se experimenta como una forma de perturbación inmediata que modifica el estado de paz en el que nos encontramos (Žižek, 2009). La violencia objetiva en cambio, es imperceptible, es aquella que se ha normalizado y que se acepta como “no violencia”, anida en el estado de cosas que nos permite comparar lo no violento con lo que percibimos como violento, “[...] la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas <<normal>>. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento” (Žižek, 2009: 10).

La violencia simbólica es una forma muy especial de violencia objetiva que opera en la realidad, se inscribe en el ámbito de lo que percibimos como verdadero, como realmente existente; la violencia simbólica es el resultado de la confrontación entre lo real y la situación histórica del capital, dando como resultado la creación de la *realidad social*; la violencia simbólica es por tanto, la normal aceptación de nuestra inserción en el mercado como susceptibles de intercambio que implica la creación automática de individuos desechables y excluidos.

En la sociedad actual, precisa Žižek, las normas de convivencia e interacción las impone el mercado, nos relacionamos y constituimos como mercancías, como un acto permanente de compra/venta, paradójicamente, en esta sociedad de la libre comercialización, podemos elegir quien nos compra y cómo nos vendemos pero no lo que hacemos, sin embargo la violencia que emerge en nuestras sociedades, no se mira como el resultado directo de esta operación; pues la violencia opera como un mecanismo que condiciona la voluntad de quien la sufre, se dirige a la voluntad y se origina en la voluntad; la violencia es un problema que se restringe al ámbito personal, a las manifestaciones conductuales cuyo origen y fundamento no puede aparecer sino cuando éstas se vinculan a la historia personal, de ahí que frente a la violencia sólo nos queda aceptarla y garantizar formas de reparación y prevención en quien la sufre, pues mirando más de cerca, la violencia se remonta al origen animal de los hombres y al pasado primigenio de los primeros pobladores, es tan consustancial a nosotros que aventurarse a extinguirla totalmente resultaría imposible y una tarea que apenas rozaría en buenas intenciones.

Sin embargo, se pregunta Žižek, si nuestras sociedades se han constituido sobre una historia de guerras civiles, revueltas, revoluciones, persecuciones y sacrificios ¿Por qué entonces este repudio hacia la violencia?, ¿Por qué en la sociedad de la economía de mercado mundial hay un rechazo unánime a la violencia? ¿Podría suceder que el rechazo a la violencia no sea generalizado y que, por el contrario, existan formas permisibles y alentadas de cierta forma de violencia conveniente? en tal caso, la pregunta sobre la violencia deberá centrarse en qué tipo de violencia es la que condenamos y cuál o cuáles aceptamos

El problema de la violencia [...] es que hay algo inherentemente desconcertante en una confrontación directa con él; el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar [...] hace falta una distinción entre verdad (factual) y veracidad (Žižek, 2009: 12).

En la sociedad de la economía mundial el estudio de la violencia se ha reducido a empatías y condenas; la violencia es un acto repudiable

impermissible, pues su externalización restringe e impide el desarrollo de la libertad; la violencia se equipara al pasado ignominioso en el que la ley del más fuerte se imponía, por lo tanto, la condena a la violencia debe ser unánime en cualquiera de sus formas, desde la violencia directa (asesinatos en masa, terror) hasta la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación); en tal tesitura la violencia se estudia como conductas o prácticas individuales, como formas materiales de expresión de la voluntad, este tipo de estudios intentan dar cuenta sólo de la violencia subjetiva, de los actores, de sus víctimas y de las voluntades transgresoras.

El estudio de la violencia subjetiva da cuenta de los individuos malvados, de los aparatos disciplinarios y de represión que irrumpen en nuestras vidas cotidianas; intenta detectar su origen desde su intencionalidad; el objetivo de estos estudios se centra en proponer soluciones adecuadas, métodos o mecanismos preventivos o disuasivos y tratamientos o sanciones que inhiban su comisión, pues al ser un acto derivado de la voluntad, es la voluntad, el ánimo o las intenciones que perturban a los agentes lo que hay que solucionar; de ahí que el punto de partida sean los intereses o desvaríos psicológicos del agente violento.

Estudiar la violencia subjetiva, sostiene Žižek, siempre deja un recoveco de inexplicabilidad, ya que al constreñir (reducir) la violencia a actos de ira y agresividad, en la que aparecen los individuos aislados; es su historia particular, sus relaciones personales, su historia de familia, sus patologías o padecimientos los que debemos interpretar para obtener respuestas eficaces que mitiguen o anulen la violencia, sin que la globalización, la alienación o la especulación tenga alguna responsabilidad aparente.

Sin embargo, se pregunta Žižek, ¿qué pasaría si la violencia fuera el resultado de los antagonismos de la vida real y la explicación de los procesos y las catástrofes de la vida estuvieran vinculados a la necesidad del libre circular de las mercancías y la reproducción de las formas actuales de nuestra existencia? si ese fuera el caso, añade, para entender el problema de la violencia debe

estudiarse como una descripción deslocalizada, su estudio debe hacerse desde lo que aparentemente se encuentra desvinculado de tales conductas, debe estudiarse como una conducta derivada de algo (aparentemente) inexistente pero que coincide plenamente con el ser real, para entender la violencia, debe dejar de estudiarse como un problema de sensibilidad para plantearse como una compleja interacción entre los tres modos de violencia: subjetiva, objetiva y simbólica.

Hoy día las figuras ejemplares del mal [...] son [...] aquellos que, completamente implicados en la creación de las condiciones de tal devastación y contaminación universal, compran un salvoconducto para huir de las consecuencias de su propia actividad, viviendo en urbanizaciones cercadas, alimentándose de productos macrobióticos, yéndose de vacaciones a reservas de vida salvaje (Žižek, 2009: 41).

En la sociedad actual importa sólo la realidad construida por el capital, aquello que se nos presenta como lo apremiante y urgente, que se dirige a las personas reales a través de lo que deben considerar como sus preocupaciones inmediatas, se trata sencillamente, de lo realmente existente como derivación de la particular situación del capital; el capitalismo se ha constituido como el universal, como la realidad que decide y dirige nuestros destinos, en la que los individuos se encuentran capturados y que frente a ellos aparece como una ley mecánica, como una imposición que condiciona su existencia, a ésta realidad no escapa nada, incluso los “radicales de izquierda” se encuentran inmersos en la ideología del capital.

[...] la nueva generación de radicales de izquierda antiglobalización: el mismo Tony Negri [...] elogia al capitalismo digital por que contiene *in nuce* todos los elementos del comunismo: basta con quitarle el envoltorio capitalista, y el objetivo revolucionario se ha alcanzado [...] Bill Gates es el icono de lo que ha denominado <<capitalismo sin fricciones>>, una sociedad postindustrial en la que somos testigos del <<fin del trabajo>>, en que el software está ganando frente al hardware y los jóvenes informales frente al empresario trajeado.

Los comunistas liberales son grandes ejecutivos que recuperan el espíritu de la protesta [...] geek contractuales que se han hecho con grandes corporaciones [...] su dogma es una versión nueva y posmoderna de la vieja mano invisible del mercado de Adam Smith. En ella el mercado y la responsabilidad social no se oponen, sino que se pueden reunir en aras del beneficio mutuo. (Žižek, 2009: 27 – 29)

Es de aquí de donde emerge la violencia; en el capitalismo de hoy la reproducción infinita de éste es una necesidad, de ahí que se trata de hacer pasar al capitalismo como la única posibilidad real de organización; para ello debe presentarse con su cara más amable, despojarse de su naturaleza económica, presentarse como la forma (real) de organización social, de corte altruista, sin ánimo especulativo ni de explotación, capaz de crear una relación armónica de los intereses del libre mercado y de los explotados, este proceso de transparencia del capital, garantiza que el capitalismo sea la única forma posible de articulación social en el que la libertad individual y la vida colectiva coexisten pacíficamente.

Es ésta operación de blanqueamiento¹² del capitalismo que logra postularlo como el único mecanismo posible y eficaz de organización social, en el que los intereses de los más ricos no sólo se mimetizan con los de los pobres, sino que se genera una ética del capitalismo en la que cualquiera que pretenda hacer negocios debe garantizar que sus intereses encontraran límite en los intereses de los demás, pues son los propios capitalistas quienes no sólo se preocupan por los pobres y el mundo, sino además, son quienes se interesan por que los pobres dejen su situación de vida y adquieran los hábitos, pensamiento y prácticas desarrollistas, el capitalismo se presenta como la cura para el mal que él mismo produce.

Empero, al presentarse el capitalismo como una obra de caridad, con la capacidad de construir un mundo en el que todos los intereses pueden coexistir pacíficamente, los antagonismos son neutralizados de inmediato, la sociedad se convierte en un terreno neutral, un terreno unitario de identidades múltiples, de intereses múltiples, en el que sólo existen diferencias, mal entendidos y muy esporádicas y ocasionales disputas, es en el capitalismo donde pueden existir adversarios pero nunca enemigos, pues los estratos sociales han dejado de representar a las clases sociales y sus intereses, convirtiéndose en conceptos

¹² Recupero el concepto de blancura de Jean Braudillard, el que hace referencia en que las sociedades actuales, la sociedad, los individuos, y en general todos los procesos se pregonan incapaces de negatividad, hay una operación de reparar todo, para mayor entendimiento del concepto véase 2006. Braudillard. Jean. *La transparencia del mal, ensayo sobre los fenómenos extremos*. Anagrama, Barcelona.

nominativos que revelan relaciones derivadas de la segmentación económica, a los que se puede acceder por casualidad, por movilidad, por ausencia o adquisición de destrezas personales, pues en última instancia, son los propios individuos quienes se fijan sus barreras, ya que las limitaciones sociales son ilusorias, existiendo solamente formas de pensar limitadas. “[...] al rechazar los dos polos del antagonismo [izquierda/derecha], en cuanto posiciones “extremas” y antisociales [...] que perturban la salud del cuerpo social, se auto-presenta como el terreno común y neutral de la Sociedad” (Žižek, 2008: 22-23).

En este terreno neutral y altruista, nos recuerda Žižek, que el rico de al pobre sólo es posible si primero el rico tiene; para dar primero hay que quitar, “la clave desde luego está en que para dar, antes tienes que tomar; o como lo expresan algunos, crear” (Žižek, 2009:32); sólo bajo ésta regla el capitalismo puede presentarse como el remedio contra sí mismo, un capitalismo filántropo en el que los acaudalados dedican la mitad de su tiempo a la especulación financiera y la otra mitad a obras altruistas, el capitalismo global tiene un faceta humanitaria que regula su desempeño económico; sólo bajo esta lógica podemos entender por qué los países desarrollados ayudan a los subdesarrollados, la libertad conlleva la obligación de liberar, por ello los países libres ayudan a construir la libertad en los que no existe, incluso garantizan (mediante la guerra) que la libertad exista a nivel mundial, son los países capitalistas quienes generan la agenda de respeto a los derechos humanos e imponen normas restrictivas al uso militaristas de la energía nuclear, es la sociedad global, la sociedad en la que los derechos humanos se materializan, pero ¿por qué entonces esta contradicción? ¿Porque es en la sociedad de los derechos humanos, en la sociedad de la afirmación de la humanidad, en la sociedad del abasto alimentario donde se presenta la violencia mayormente?

[es en] La “globalización” (entendida no sólo como capitalismo global o mercado planetario, sino también como afirmación de la “humanidad” en cuanto referente global de los derechos humanos en nombre del cual se legitiman violaciones de la soberanía estatal, intervenciones policiales, restricciones comerciales o agresiones militares directas ahí donde no se respetan los derechos humanos globales) (Žižek, 2008: 34).

La violencia se presenta entonces como una construcción de la sociedad del riesgo permanente, una sociedad en la que las identidades son especulativas, que se fundan en la mimesis de los opuestos, en la que no existe contradicción, un mundo de neutros, permeado de opiniones tolerantes incapaces de contrariar; la contradicción sólo se produce en las ideas, en nuestro interior y es precisamente en este círculo en donde radica y se externaliza la violencia, pues mientras más se socializa un discurso de condena hacia la violencia (social, estructural, cotidiana) se crean las condiciones para la producción y reproducción de ella.

Tenemos dos universos: la abierta y moderna <<sociedad del riesgo>> frente a la seguridad del antiguo y cerrado <<universo del sentido>> [...] Es como si la auténtica comunidad sólo fuese posible en condiciones de amenaza permanente en un estado constante de emergencia [...] El mal es una parte del círculo interior mismo: es imaginado por sus miembros (Žižek, 2009: 38 - 40).

¿Cómo puede la tolerancia y la multiculturalidad explicar los asesinatos en escuelas, perpetrados por jóvenes blancos y de familias acomodadas? ¿Cómo puede explicarse que en la lógica de la protección a los derechos humanos las instituciones puedan desaparecer estudiantes o torturar prisioneros? ¿Pueden las instituciones democráticas, cuya tarea es garantizar las libertades económicas, políticas y sociales producir la violencia individual?

La situación especial de emergencia que hoy vivimos es consecuencia de una serie de actitudes deliberadas, de ahí que resulte urgente y apremiante hacer unos reajustes a través del uso racional de la violencia, se trata de hacer de la violencia un medio de procurar bondad y bienestar, del uso civilizatorio de la violencia para reparar a la sociedad y neutralizar la maldad.

Las sociedades actuales necesitan de una catástrofe o de una situación especial que no sólo justifique su existencia como medio eficaz para garantizar la vida y las formas de socialización, sino que haga evidente que las disfuncionalidades que presenciamos no son propias del sistema sino que se encuentra vinculadas a sus operarios, de quienes deben ejecutar las funciones necesarias para su buen funcionamiento; la violencia se constituye en la

excepción que hace la regla o para decirlo mejor, es el medio, el instrumento y el mecanismo que restituye el diseño original; se trata de actualizar el sistema operativo, de obtener la versión más actual del sistema conjuntamente con el paquete de actualizaciones y aplicaciones que lo renueven permanentemente; de esta manera el estado de excepción se transforma en una permanente necesidad para el uso correctivo (violento) de las instituciones, extendiendo y generalizando la corrección (la violencia) como mecanismo y único instrumento capaz de reenderezar la organización social, se trata en última instancia de repensar el sistema no desde su disfuncionalidad sino de los medios o instrumentos que lo harían funcionar.

Este proceso se presenta en lo que Žižek denomina la biopolítica pospolítica; la pospolítica es una política que afirma dejar atrás las viejas luchas ideológicas y además se centra en la administración y gestión de expertos (biopolítica), su objetivo principal es la regulación de la seguridad y el bienestar de las vidas humanas. En esta forma de control de la vida, la política adopta una modalidad específica, el multiculturalismo, condición política en la que la verdad es inexistente pues ha quedado desplazada por el principio de validez, cuyo fundamento deriva de la tolerancia, todo es válido siempre y cuando se funde en la multiplicidad de opiniones, por tanto la única norma de conducta es “la pluralidad de conductas”.

En el mundo así diseñado, no hay verdad ni certezas, paradójicamente lo único cierto es la incertidumbre; emergiendo el individuo como lo único universal; el individuo aparece como categoría general intrínseca a cualquier cultura particular, lo que quiere decir que el rasgo particular y característico de cada forma de ser es al mismo tiempo lo que la hace universal, esto quiere decir que el rasgo común a cada cultura es a la vez el rasgo que la diferencia; lo particular de cada individuo es al mismo tiempo lo que determina el ser social; ésta contradicción inherente, hace que lo personal, que la individualidad se encuentre en permanente amenaza de reducción en el momento mismo del contacto social, de ahí que haya una sana resistencia del individuo a lo social, pues lo social es una amenaza incesante de anularlo.

En este sentido, el contacto con el otro, sólo puede producirse en la medida en que lo otro, lo extraño, pueda mantenerse tan alejado (tolerado) que sea incapaz de inmiscuirse en mí. La cultura, lo social, se vuelve una fuente de barbarie intolerable con la que permanentemente hay que vivir y es en este campo donde emerge la violencia, como un permanente uso del miedo como constituyente básico de la subjetividad actual, la sociedad se convierte entonces en la comunión de personas atemorizadas permanentemente, adquiriendo la política una forma particular, la *biopolítica pospolítica*; una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potencial; la corrección política es la forma ejemplar de la política del miedo, que se basa en la manipulación de una multitud paranoide:

La biopolítica pospolítica también tiene dos aspectos, primero, la reducción de los humanos a la <<nuda vida>>, al Homo sacer, ser sagrado que es objeto del conocimiento de todo gobierno [...], pero excluido de todos los derechos, y segundo, el respeto por la vulnerabilidad del otro llevada al extremo con una actitud de subjetividad que experimenta el yo como vulnerable (Žižek, 2009: 57).

Es mediante este proceso permanente de miedo constante donde el otro, lo otro se presenta como un extraño al que hay que tolerar hasta donde mi particularidad me lo permita, de ahí que se genere la percepción de un estado permanente de miedo cuyo remedio se nos presente como la abolición de la dimensión del prójimo, entendida esta acción no como un acto de violencia sino como el acto de supervivencia elemental; es en este preciso nivel, de lo realmente existente, en el que se presenta la interacción de la violencia subjetiva, objetiva y simbólica como externalización del miedo a la agobiante, permanente, asfixiante e incesante cercanía del otro.

En este sentido Žižek cuestiona, dónde y cómo surge este miedo: “¿Por qué hoy este miedo a la sobreproximidad del otro como sujeto de deseo? Sospecho que esa es una reacción a la desintegración de los muros simbólicos de protección que mantienen a los demás a una distancia segura” (Žižek, 2009: 75).

El miedo, nos dice, surge como una respuesta natural a la ausencia de certezas en el individuo, la violencia es entonces la forma en la que el individuo adquiere refugio y certeza frente al otro, frente a lo desconocido.

La universalidad real no es el profundo sentimiento de que, por encima de todas las diferencias, las diferentes civilizaciones comparten los mismos valores básicos, etc. Sino *que aparece (se actualiza) como la experiencia de la negatividad, de la inadecuación a uno mismo de una identidad particular* Žižek, 2009:187-188).

El mal auténtico de nuestras sociedades está constituido, afirma Žižek, por nuestros intentos de evadirnos, de alejarnos de la dinámica capitalista a través de la construcción de espacios de resguardo, cercados y protegidos, de la creación de grupos raciales o religiosos exclusivos, que en términos simples se nos presentan como formas de expresiones personales, que condensan y revelan la construcción e imposición de campos simbólicos, son éstas expresiones personales al mismo tiempo, nuestros intentos de reconciliación y mediación en donde es posible la coexistencia pacífica con lo opuesto.

La cultura particular que intenta defender su identidad desesperadamente debe reprimir la dimensión universal que está activada en su mismo corazón, y que es el vacío entre lo particular (su identidad) y lo universal que lo desestabiliza desde dentro. Ésta es la razón por la que el argumento de <<dejarnos nuestra cultura>> falla. Dentro de toda cultura particular los individuos sufren (Žižek, 2009:187) <<Lo privado>> no es la individualidad propia que se opone a los vínculos sociales, sino el auténtico orden comunitario-institucional de la identificación particular de uno mismo; mientras que <<lo público>> es la universalidad transnacional del ejercicio de la propia razón. La paradoja de la fórmula subyacente <<piensa libremente, ¡pero obedece!>> (Žižek, 2009: 173).

Es en este nivel de interacción entre la violencia subjetiva, objetiva y simbólica cuando la violencia personal deja de serlo y se nos revela como una violencia inherente al sistema, una forma de la violencia socializada, normalizada, imperceptible y realmente existente que se dirige en última instancia hacia el agresor como un intento de liberación, como una forma de reconciliación con el otro, como un intento de sustraernos precisamente de lo que aparece como lo que nos anula; es este estado de miedo ideológico el que condiciona nuestra relación con el otro, al que percibimos como una permanente afrenta contra mi

ser, contra mis intereses, aquel contra quien permanentemente debo competir; ésta concepción, no me es propia ni personal, es el resultado de una verdad fraccionada, de una forma ilusoria impuesta que me condiciona a concebir al otro como peligro, como una constante y permanente fuente de anulación; con quien resultan inútiles mis esfuerzos de contacto a través del lenguaje.

[...] un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico. Porque éste, aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia. Pues concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato. Aún más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia. Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato (Benjamin, 1995: 28).

Es el lenguaje donde se anula la violencia, o para precisarlo mejor, el lenguaje transforma a la violencia, dotándola de un cariz diferente, la dirige a un estado de latencia, en el lenguaje en vez de ejercer la violencia directa, se mediatiza, nuestro ánimo, nuestras creencias parecen flexibilizarse al intercambiar palabras.

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente prevista, los medios utilizados para lograr objetivos políticos son más a menudo que lo contrario, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos (Arendt, 2006: 10).

Este intercambio nos coloca en un nivel de reconocimiento mínimo del otro, el lenguaje se estructura como mecanismo de socialización y se caracteriza por la renuncia a la violencia, sin embargo, ésta aparente extinción de la violencia resurge en la pospolítica, pues es ésta forma condicionada de concebir al otro donde se encuentra el problema.

El nivel más elemental de intercambio simbólico está hecho de los llamados <<gestos vacíos>> ofertas hechas o pensadas para ser

rechazadas [...] Esta paradoja de desear o elegir con libertad lo que de todas formas es obligatorio, de mantener la apariencia de que hay una libre elección cuando no existe, depende en sentido estricto de la noción de gesto simbólico vacío, un gesto – una oferta – que debe rechazarse (Žižek, 2009: 192).

El problema ya no radica sólo en el mercado sino que se traslada al ámbito de lo realmente existente, ahí donde opera la simbolización, es en el proceso de significación donde emerge y en donde radica el problema, en las formas realmente existentes de simbolizar derivadas de significación fraccionadas o parciales de lo que percibimos como la realidad, pues en la sociedad globalizada, la humanidad, no se presenta directamente cognoscible sino por medio de la intermediación del mercado; los otros se presentan como la suma de voluntades individuales mercantilizadas que no sólo entran libremente al juego del intercambio para venderse libremente, sino que se presentan como el otro con el que debo competir, el otro siempre ausente que anula mis deseos, que posiblemente los restringe o de quien se puede esperar un muy alto grado incierto de sustraerlos, pues en ésta realidad sin límites, sin restricciones, sin barreras, nunca estamos aislados, nos encontramos en una sobre interacción, en un fantasmal y permanente estado de interconexión que nos mantiene siempre próximos a la otro, aun cuando nunca está presente.

<<la abstracción>> se convierte en una característica directa de la vida social actual. Afecta a cómo los individuos concretos se comportan y se relacionan con su destino y con su círculo social. . . estos individuos se perciben siempre <<sin vínculo alguno>> respecto a su situación: la existencia concreta y efectiva de la universalidad produce un individuo sin lugar en el edificio global (Žižek, 2009: 180).

Es aquí donde, de formas aisladas y subjetivas en las que aparecía la violencia se tornan emanadas del sistema, pues se externalizan como forma particular de garantizar el resguardo de la vida, de mi vida, de mi forma personal y particular de existencia, pues la forma contradictoria de la circulación hace necesario el contacto con los otros, a quienes previamente abstraigo como una necesidad negativa, como un imperioso contacto perturbador que transgrede mi valor, mi libre circulación y mi lugar en el intercambio.

Es a través de la interacción de la violencia, objetiva y simbólica que se nos hace accesible e inteligible la violencia como nacida del miedo, en el caso de nuestro país, la autorización para la militarización del territorio nacional, se funda en la ausencia de confianza de las policías locales y la implantación de la corrupción en los funcionarios públicas.

Para erradicarla se modificaron y crearon ordenamientos jurídicos reglamentarios de la norma constitucional con el objetivo de legalizar (permitir) la permanencia en las calles de los militares en labores policiales, las que desde la lógica de la “izquierda” y en el proceso de la contienda presidencial, constituían actos de transgresión directa a los Derechos Humanos, las libertades civiles y políticas, y las normas constitucionales e internacionales, arguyendo que las funciones de seguridad corresponden a los cuerpos policiales y no a los cuerpos castrenses.

Sin embargo, a partir del 1º de Diciembre de 2018, en el contexto de la titularidad del poder ejecutivo y de la mayoría en el poder legislativo (Cámara de diputados y Senado de la República) la lógica “*se modificó*”, para armonizar la constitución y los ordenamientos reglamentarios con la urgente situación de seguridad-

- a) Se modificó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, abrogaron los artículos que impedían que los militares pudieran desarrollar labores policiales, garantizado con ello su actuación institucional.
- b) Se creó la **guarda nacional**, que estará integrada por militares activos (con licencia) o en suspensión, quienes estarán capacitados para el respeto a los Derechos Humanos, al momento del ejercicio de las labores de patrullaje y policía, lo que *eliminará el uso excesivo de la fuerza letal y el respeto a la dignidad de las personas.*

- c) El presidente ha hecho especial énfasis en “la grave situación” en la que nos encontramos, la que representa un peligro a la libertades democráticas y los derechos obtenidos; lo que ha sido ocasionado por organizaciones criminales (que bajo la protección y apoyo de malos servidores públicos) que han crecido exponencialmente, lo que pudo realizarse cuando se optó por el neoliberalismo en lugar de un capitalismo estatal, de la intervención directa del Estado en nuestra existencia.

- d) El principal problema en México es la corrupción, la evidencia empírica, demuestra que el uso legal de la fuerza y el combate a la corrupción es la forma de garantizar la Libertad.

Las afirmaciones anteriores nos permiten hacer varias presiones:

1. Hay situación **EXCEPCIONAL** que hace necesaria la presencia general de la violencia y su uso

2. El monopolio de la fuerza legal, no se encuentra necesariamente vinculada a las normas constitucionales o al Estado de Derecho sino a una situación especial y urgente, en el caso de México, a la desconfianza en las instituciones y funcionarios policiales (civiles) quienes se permiten, consienten y propician la extinción de las libertades democráticas (derechos).

3. El marco jurídico fue trastocado ampliamente, acoplado a las necesidades de intereses personales (neoliberalismo), por lo que resulta necesario regresar al diseño original, a los orígenes (Juarista y Maderista), para recuperar y restituir la paz social. Lo que hoy aparece como ineficaz no es el sistema, sino los intereses y vicios personales de los operadores, se trata de identificar los errores, de repensar la disfuncionalidad de los ejecutantes, lo que falla es el operador, pues son corruptos y no respetan la Ley; el sistema funciona, el neoliberalismo no.

4. El uso de la violencia, restituirá la dignidad personal y las libertades democráticas, es la remoción, la eliminación de la mala elección neoliberal a través de cambios a la constitución (reformas que posibilitaron la instauración del neoliberalismo) y no las leyes secundaria lo que garantizará que la guardia nacional (militares) quienes antes de las modificaciones asesinaban, torturaban y desaparecían personas ilegalmente, hoy no lo harán, pues podrán matar, perseguir, aniquilar, vulnerar y transgredir los Derechos Humanos informándoles que tendrán derecho a inconformarse ante las mismas instancias que ordenaron la transgresión de sus derechos humanos; los sujetos podrán hacer y decir lo que quieran, siempre y cuando obedezcan.
5. Las circunstancias sociales por la que hoy aparece como ineficaz el sistema, nos hace necesario repensar no la disfuncionalidad del sistema sino formas concretas y específicas que hagan funcional este sistema, pues la falla, es consecuencia directa de sus operadores.

El Estado-nación se constituyó bajo el amparo de la doctrina del pacto social como una forma de proveer orden social y proporcionar seguridad personal y colectiva a quienes se sometían a su soberanía, de ahí la renuncia personal a la violencia para que ésta se depositará en el Soberano, en esa tesitura, los cuerpos de seguridad interna y externa deberían avocarse a la prevención del delito, el cuidado y protección de la comunidad y sus integrantes.

Sin embargo, la lógica actual de proveer seguridad a los ciudadanos es una práctica trastocada que se ha convertido en una manifestación material del ejercicio del poder, en el andamiaje sobre el que se yerguen las instituciones y de la que no pueden prescindir, se trata del pilar sobre el que se sostiene el Estado y sus instituciones, un ejercicio de dominación a través del control social y político de los hombres y su cuerpo, de forma que se emplea la fuerza para oprimir, para mantener la organización social y el estado de las cosas tal como se encuentra.

Este uso legal y exclusivo de la violencia por parte del Estado adquiera un cariz destructivo y no de propensión de seguridad ni de implantación de la paz y el orden, la actuación de la fuerza legal debe entenderse precisa Žižek, en tanto propagadora de orden y de miedo a la vez, lo paradójico de la afirmación, deviene de los excesos y abusos en el combate al crimen y en su ejercicio de funciones de seguridad que institucionalmente se hacen pasar como daños colaterales, fuego cruzado, ajuste de cuentas, pelea entre los malos (crimen) o bajas necesarias. El punto está, ahonda Žižek, en que la violencia excesiva socialmente cumple una función; hacer evidente la necesidad de control.

La fuerza excesiva aparece como la forma de mantener las cosas en su normalidad aparente, el medio para armonizar los intereses hegemónicos con nuestro lugar (en el intercambio comercial) bajo la simple regla aritmética: *a mayor control menor resistencia*, se trata de imponer los intereses insertos en la estructura estatal por encima de la razón, de hacernos entender que la seguridad es la prioridad y ésta sólo puede provenir del Estado, pero que redundante en el mecanismo eficaz de adaptación y control a las necesidades del mercado.

[...] el gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la conciencia burguesa cotidiana le aparecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento “anormal” de la sociedad (crisis económicas, guerras y demás), y como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema [...] la clave que nos ofrece su verdadero funcionamiento (Žižek, 2003: 175).

Este proceso civilizatorio capitalista permite empoderar, producir y reproducir el statu quo, sin embargo, el aparente proceso de civilización, engendra tensiones y contradicciones tan evidentes que las mismas requieren de filtros que la vayan graduando hasta lograr invisibilizarla como resultado de la confrontación entre lo políticamente correcto e incorrecto, lo moralmente adecuado y lo que no lo es, entre el bien y el mal, que puede resumirse como lo que institucionalmente es permitido y lo que no lo es.

La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía,

una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria [...] La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagónica (Žižek, 2003: 173).

A modo de conclusión, apunta Žižek:

1. Condenar a la violencia como <<mala>> es una operación ideológica que colabora a la invisibilización de las formas fundamentales de la violencia, las sociedades actuales ponen en marcha infinidad de mecanismos destinados a hacernos insensibles a las formas más brutales de la violencia.
2. Es difícil ser realmente violento, el acto violento sirve como vehículo de desplazamiento ideológico, la violencia se dirige en última instancia hacia quien la provoca, como mecanismo de liberación, como un intento de borrar las formas de explotación en las que el individuo se encuentra sometido.
3. Los estallidos de violencia impotentes son reactivos, contestatarios, son la respuesta de los individuos a la experiencia de explotación material que en su vida viven como de forma natural y espontánea.
4. La violencia subjetiva y la violencia sistémica, tiene una relación enmarañada, la violencia no es una propiedad exclusiva de ciertos actos, sino que se distribuye entre los actos y sus contextos, entre actividad e inactividad.
5. La violencia que hoy percibimos es el resultado directo de una forma fraccionada de simbolizar la realidad y es esta la verdadera violencia sistémica.

La violencia se ha convertido en el mecanismo para sobrevivir en la sociedad del presunto contacto incesante.

3.2 EN EL MARAVILLOSO MUNDO DE LA IDEOLOGÍA CUANDO TODO PARECE FALSO Y VERDADERO La ideología en Žižek

En este apartado intentamos explicar qué entiende Žižek por ideología al concebirla como matriz generativa que opera en el proceso de simbolización, creando un “pensamiento totalmente “normal” que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común” (Žižek, 2003: 330).

La ideología en las Ciencias Sociales apunta Žižek, es un concepto en desuso; en su lugar se han desarrollado otros como *prácticas individuales*, *dispositivos* o *“habitus”*¹³, con el fin de identificar formas, prácticas, conductas o condicionamientos que operan en la creación de individualidades como intermediaciones constitutivas de la personalidad o como formas materiales que operan de lo real a lo realmente existente.

Cuando se concibe a la ideología como falsa realidad, precisa Žižek, como forma discordante de lo real, se hace evidente una paradoja; pues la constitución (afirmación) erigida en la negación (falsedad) de la realidad, plantea el problema de identificar lo real respecto de lo falso, reduciendo el problema a una cuestión de apariencia, de lo que aparece como real y que no lo es; sin embargo este dilema nos hace necesario preguntarnos: si la ideología es constitutiva de una subjetividad basada en una falsa realidad, luego entonces, ¿cómo es que este sujeto u cualquier otro, puede distinguir la verdad de la falsedad?

Es precisamente la imposibilidad de brindar una respuesta razonable o que nítidamente pueda establecer el vínculo, el medio o el método por el que el sujeto que ha vivido engañado, en su interacción, en sus relaciones y en su

¹³ Para una revisión histórica de la evolución y uso del concepto de Ideología, véase *La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental*; Terry Eagleton, en *Ideología un mapa de la cuestión* compilado por Žižek, editado y publicado por el Fondo de Cultura Económica en 2003. En las citas subsecuentes, cuyos textos se encuentren en esta compilación, se hará referencia al autor, señalando el año de la publicación de la compilación.

existencia misma reconoce la verdad; esta paradoja, es precisamente lo que ha hecho de la ideología un concepto confuso que ha propiciado su desuso.

Concebir a la ideología como una falsa realidad presenta serios problemas epistemológicos, a saber ¿cómo un sujeto que eventualmente ha vivido engañado puede acceder a lo real? Entender así a la ideología (como referente cognitivo creador de una falsa subjetividad) acarrea mayor confusión que aporte explicativo; de ahí la necesidad de recurrir a otros conceptos que parecen explicar mejor dichos procesos. “[...] ¿no es contraproducente la noción de ideología? Entonces ¿por qué aferrarnos a una noción con tantas consecuencias epistemológicas obviamente desactualizada (la relación de la “representación” entre el pensamiento y la realidad etc.)?” (Žižek, 2003: 9-10).

Aun así, apunta, hay algo innegable en el concepto de ideología, ella nos indica, nos advierte, que algo en la realidad parece no andar del todo bien, que ciertas formas, conductas y actuaciones individuales y sociales sólo pueden entenderse si hay algo que no parece del todo real, es en ese sentido, señala, que habría que preguntarnos ¿Por qué parece que de alguna forma la ideología prefigura o actúa en la existencia de los sujetos? Tendríamos que reconocer, quizá, que *“la ideología adapta a los individuos a su función social al proveerlos de un modelo imaginario de la totalidad, esquematizado y ficcionalizado convenientemente para sus propósitos* (Eagleton, 2003: 247).

Es precisamente esto lo que ha puesto de manifiesto la ideología, esta capacidad de crear o imponer un rol para cumplir o insertarse en lo social, esta forma, como matriz generativa, hace de la ideología una categoría explicativa actual, un tópico que pone de manifiesto que mediante ella, pueden crearse formas que operan en el ámbito de la realidad y en los sujetos; de ahí que la labor se centre en descubrir si se trata de instrumentos, de hábitos, dispositivos o prácticas que se inculcan a hombres y mujeres por igual; debemos comprender si la ideología se vincula o no con el proceso de simbolización, si se trata sólo de formas de ocultamiento o enmascaramiento de la realidad o si simplemente son formas autónomas de conciencia que operan como

intermediaciones para acceder a la realidad; dilucidar qué y cómo opera hace de la ideología un categoría explicativa vigente y coloca la discusión en un estatus epistemológico y filosófico. “De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación” (Žižek, 2003: 7).

Nuestra labor teórica respecto de la ideología, entonces es: explicar y comprender qué es y cómo opera:

1. en su vertiente de falsa realidad
2. como prácticas cotidianas interiorizadas constitutivas de subjetividad, y
3. como formas de simbolizar lo realmente existente.

En consecuencia, habrá que dilucidar si efectivamente la ideología puede adoptar estas 3 formas y cómo opera bajo estas formas; si se trata de una interacción permanente entre ellas o si actúan autónomamente, o si por el contrario, como sostienen los críticos de la ideología, utilizar este concepto crea confusiones múltiples.

3.2.1. Falsa Realidad

Concebir a la ideología como “falsa realidad”, tal como fuera definida originalmente por Marx en su famoso texto *La ideología Alemana*, cuya función sería la de encubrir la forma de producción de la sociedad capitalista y las relaciones de dominio y poder que de ella derivan (Marx y Engels, 1968: 50), nos coloca, precisa Žižek, en el básico y primigenio nivel de operación.

En este primer grado de operación, la ideología es sinónimo de representaciones que condicionan el actuar de los individuos, “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia”(Marx, 1974: 12) lo anterior, afirma Marx, significa que los individuos reproducen las relaciones que en su realidad

social se presentan; su actuar no se vincula a lo real sino a la forma en que los sujetos se desenvuelven en la producción económica (lo realmente existente), esto quiere decir que en un contexto histórico determinado existen formas específicas de relacionarse y son éstas las que determinan las formas en cómo interactúan las personas; las individualidades no son espontáneas sino que se encuentran determinadas por el rol social en el proceso productivo.

La producción de las ideas y representaciones de la consciencia viene en un principio íntimamente vinculada a la actividad material y al tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida real. Hacerse representaciones, pensar, el tráfico espiritual de los hombres, en suma, son casos que aún se presentan aquí como emanación de su comportamiento material [...] Los hombre son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como vienen condicionados por una determinada evolución de sus fuerzas productivas y del tráfico correspondiente a las mismas hasta sus formaciones más amplias. La consciencia jamás podrá ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso vital real. Y si en la ideología entera los hombres y sus circunstancias aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno se desprende del proceso histórico de su vida tan exactamente como del proceso físico inmediato de la misma se desprende la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina (Marx, 2014: 20).

La ideología oculta el estado relacional de las fuerzas productivas, opera como un velo impuesto a los sujetos que les impide conocer directamente la forma en que se desarrolla la vida material y sólo es conocida por medio de la distorsión; sólo puede verse aquello que el velo permite observar que ante nuestros ojos se revela como la totalidad, empero hay un resto, una parte, la más importante, que aparece oculta por el velo; esta imposibilidad para ver la totalidad solo afecta a los proletarios, a los trabajadores, pues es en ellos sobre quienes opera como negación o imposibilidad de acceder a la realidad; esto precisamente nos lleva a clarificar 2 pasos previos que culminan en el ocultamiento:

1. Colocar el velo, y
2. Garantizar la imposición del velo

La operación de ocultamiento sólo puede ser ejercida por quien conoce la realidad o para decirlo mejor, por quien o quienes tienen interés en que no sea

conocida esta realidad; si la labor de la ideología en este estadio, es hacer pasar como verdadero lo que no lo es, la ideología, dice Marx, tendría por fin encubrir las relaciones de dependencia y explotación, en palabras más simples, el burgués miente y además lo sabe, pero esta conciencia falsa, no está dirigida al burgués, sino que es dirigida, se proyecta e interioriza, de ahí que adquiera sentido preguntarnos ¿Qué interés podrían tener los proletarios (trabajadores) en colocarse en situación de mercancía? ¿Ocultar las relaciones de dependencia colocaría su fuerza de trabajo o modificaría su posición en el mercado?

Es el proceso por el que son reducidos a objetos los trabajadores, a mercancías intercambiables lo que interesa ocultar, señala Marx; la intención es que sean los mismos trabajadores quienes de forma libre y espontánea vivan la sujeción de la que son objetos; ésta conclusión nos permite identificar, quién tiene interés directo en ocultar esta reducción a mercancía, es el propietario de los medios de producción, es al capitalista a quien le interesa este ocultamiento, pues de esa manera, los proletarios, los trabajadores viven su realidad como natural, ante sus ojos su explotación se revela como un proceso normal, como algo que necesariamente tiene que ser así sin que pueda ser de otra manera; es aquí donde advertimos que la ideología representa una falsa conciencia que opera como un mecanismo de enmascaramiento de la explotación, que impide a los trabajadores percibir su transformación en objetos intercambiables pero que posibilita en ellos creer, vivir y pensar que es su decisión vender su fuerza de trabajo, se trata en última instancia, dice Marx, de vivir y reproducir el estado de las cosas tal como existen.

Esta revelación, sostiene Žižek; es el gran aporte de Marx; al descubrir el síntoma, una dislocación entre lo real y lo realmente existente que puso de manifiesto que en la realidad los sujetos se encuentran condicionados y actúan con base en formas relacionales históricas concretas, lo que significa que sus representaciones, las ideas que construyen y sus pensamientos no son propias, no son producto de sus intereses ni de sus inquietudes sino que

refieren a una realidad en la que subyacen relaciones ocultas con la intención de hacer pasar como normal lo que lo no es, esto nos revela que en lo que se percibe como la realidad social hay algo que no concuerda plenamente, hay un indicio discordante que parece decirnos que la realidad, tal como la vivimos, algo no concuerda plenamente, que nuestras formas de interacción parecen estar condicionadas por algo y que en nuestra vida cotidiana, se oculta algo ante nuestros ojos que nos hace adoptar la forma de vida que tenemos sin cuestionarla y sin sentir conmoción alguna.

La ideología nos hace saber que algo anda mal, que lo realmente existente no coincide con lo real, nos pone de manifiesto que en la materialidad, la realidad se dislocó para crear la realidad social, una forma trastocada de lo real, como si entre el ser y la realidad social no hubiera plena correspondencia.

En este nivel de operación la ideología aparece como inofensiva; la ideología se mira como formas específicas que sólo se vinculan al ámbito de la realidad económica, cuyas consecuencias, pese a que condicionan, en cierto grado, las relaciones sociales, su influencia no deriva o no tienen consecuencias directas en la integración total del individuo; bajo la forma de falsa conciencia, la ideología, es incapaz de producir subjetividades alienadas en todos los segmentos de la existencia, por el contrario todo hace pensar que ésta alienación condiciona la autonomía productiva de los trabajadores, algunas de sus ideas y creencias pero este condicionamiento parece insuficiente para establecer una nítida relación entre la forma económica de dominación y explotación; en este nivel de operación la ideología no puede explicar claramente las formas en las que los individuos viven su vida diaria y cotidiana, pues al trasladar las categorías económicas a las formas individuales de existencia produciría sólo dos formas de sujetos: los explotados y los explotadores, ricos y pobres, malos y buenos, empero, la realidad social ha puesto de manifiesto que entre estos extremos existen capas intermedias, cuya subjetividad, no pueden constituirse o derivarse de los polos extremos.

Casi todos los teóricos marxistas han sostenido que la ideología no puede ser vista como determinada por la economía, sino que, en

cambio, es relativamente autónoma. Esta autonomía tiene tres consecuencias. En primer lugar la ideología tiene sus propias leyes de movimiento [...] En segundo lugar, la ideología debe ser eficaz en el otorgamiento de una forma particular a la economía [...] En tercer lugar, no todas las ideologías son reductibles a ideología de clase (Abercrombie, Hill y Turner, 2003: 173).

En síntesis los condicionamientos o las formas de ocultamiento económico no pueden explicar a la clase media, a los movimientos políticos alternativos, las aspiraciones democrático burguesas o ambientalistas; ni a las expresiones progresistas religiosas o la aceptación y apoyo de conductas, discursos y prácticas impulsadas por la derecha y ultra derecha por los más pobres; sin embargo, este primer nivel de la ideología sí puede explicar que la ideología opera como forma de ocultamiento relacional, es decir, como medio o vehículo de desplazamiento desde lo real a lo realmente existente, que sólo es posible a través de un proceso de encubrimiento u ocultamiento; esto precisa Žižek, debe hacernos pensar, si existe otro nivel de operación ideológica, y de existir éste, cómo podría constituir o condicionar a las subjetividades y cuál sería el objetivo:

Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología [...] será necesario emprender bajo la doble relación que acaba de señalarse. Se verá entonces que una teoría de las ideologías se basa en última instancia en la historia de las formaciones sociales, por lo tanto de los modos de producción combinados en ésta y de las luchas de clase que en ellas se desarrollan (Althusser, 2003: 135).

Todo indica, sostiene Žižek, que hay un segundo nivel de operación de la ideología que viven los individuos y que la practican cotidianamente y que se vincula precisamente a la función de ocultamiento de la ideología.

3.2.2. Prácticas Cotidianas

[...] la ideología de las ideologías reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las “ideas” de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y su eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aún perversos) que el sujeto realiza. Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos en *prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque solo sea de una pequeña parte de ese aparato (Althusser, 2003: 143).

Althusser, dice Žižek, demostró que la ideología se vive, que adopta formas que los sujetos practican de forma cotidiana lo que significa que los sujetos ponen en práctica cotidianamente la ideología, la pregunta en este sentido es ¿de qué manera se realiza el tránsito de una falsa conciencia a una forma verdadera, en verdades que viven y padecen los sujetos?

Esto nos lleva a la siguiente reflexión, precisa Žižek; si en un primer momento la ideología se inscribe en el ocultamiento de los procesos subyacentes, ¿es función de la ideología ocultar sólo las relaciones económicas de explotación o existen otras relaciones o tópicos de la vida que oculta la ideología? ¿Qué procesos subyacentes oculta la ideología y cuál es su importancia en nuestras vidas? En caso de que la ideología oculte otros procesos ¿cómo trastocan o transforman nuestras formas de vida?

En tal sentido, Žižek sostiene que la ideología oculta ciertas relaciones que se vinculan a nuestra existencia, y que éstas operan en lo real para colocarnos en lo realmente existente, lo que pone de manifiesto que mediante la ideología los sujetos acceden a la verdad, lo que quiere decir que nos encontramos en un estado permanente de incompletitud, que en términos más concretos significaría que nuestra existencia se encontraría condicionada a vivir en un permanente grado de falsedad; pero, si por el contrario, cuestiona Žižek, la ideología no fuera del todo falsa y por el contrario “una de las estrategias de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta” (Žižek, 2003: 19), esto nos llevaría a suponer que la ideología parecería no operar sobre lo falso sino sobre nuestras verdades, es decir, si la ideología no fuera un despropósito y por el contrario se introyectara como un cúmulo de propósitos y definiciones claras, como formas o modelos aspiracionales que llenaran de sentido nuestra existencia.

En este sentido, señala Žižek, el gran descubrimiento de Marx adquiere sentido, pues la existencia del indicio, del síntoma, revela una fisura en la realidad social que se traslada a los sujetos en forma de sutura, como una

forma de consolidación, que se introyecta como la reconciliación entre la existencia y la forma que adopta mi existencia, entro lo que es y lo que debe ser, entre lo real y lo realmente existente; como la forma en la que el sujeto da cuenta de su existencia, es en este momento que el sujeto aparece como el destinatario de la ideología.

Por tanto, la pregunta por la ideología deja de referirse al ocultamiento de la realidad para plantearse como ocultamiento que opera en los sujetos; mientras que en un primer nivel el cuestionamiento de la ideología se dirige al SER, como cuestionamiento tendiente a revelar qué es y cómo opera lo realmente existente, entendiendo a la ideología como un medio de desplazamiento que transita desde lo real a lo realmente existente; en un segundo nivel, el cuestionamiento ya no versa sobre el SER sino sobre lo que ES, es decir, el punto de partida ya no es lo real sino lo realmente existente, sobre lo que existe aquí y ahora, de lo que aparece como “lo normal” pero que de alguna forma, a partir de la revelación de un indicio dislocante, aparece como lo único posible, lo que es; es en la manifestación de la dislocación donde la ideología pareciera se presenta como un proceso de reconciliación entre la ruptura del ser con lo que es, la ideología aportaría a los individuos un mecanismo de intermediación entre lo real y lo realmente existente.

¿Es esta la certeza mínima que la ideología brinda al sujeto? Se pregunta Žižek; en este punto, es importante hacer un alto y mirar de cerca lo que sabemos:

- d) Hemos visto que la ideología si es una forma de ocultamiento y en tal sentido una forma de falsedad.
- e) Sabemos que la ideología, se conforma como un mecanismo de intermediación que ajusta a los individuos a su función social al proveerlos de un modelo imaginario de la totalidad.

- f) Sabemos que la ideología no opera en toda la conciencia del individuo, pues podemos distinguir la operación ideológica (falsa) de lo real.

Si la ideología fuera sólo un mecanismo de intermediación, una forma de reconciliar la realidad con la que aparece como falso, ¿Cómo es que opera? ¿Cómo es que de un estadio de falsedad, ascendemos o percibimos lo real?; ¿Cómo es entonces que tenemos certeza de lo realmente existente, de lo que ante nuestros ojos aparece como lo verdadero? Es aquí, ahonda Žižek, que pareciera estar la respuesta al aporte mínimo de certeza que provee la ideología.

La labor de la ideología, abunda, es colocar al individuo en el plano material, cuando la ideología opera sobre el sujeto, sobre los individuos, estos adquieren materialidad, se encuentra tangibles, plenamente constituidos, sujetados, en este momento el viejo adagio pienso luego existo deja de ser vigente y entonces la pregunta se desplaza a la certeza existencial; **no pienso porque existo sino porque EXISTO pienso**, es precisamente mi certeza existencial la garantía que me aporta la ideología, pues me coloca en un aquí y un ahora que me hace evidente la existencia, mi existencia; que la ideología le imprime al sujeto la certeza de su existencia quiere decir que en lo subsecuente el sujeto ya no requiere cuestionarse sobre el SER sino sobre la forma concreta de su existencia y si ésta aparece condicionada o no; en lo subsecuente el sujeto sólo se pregunta sobre lo que ES pues, al ser la existencia algo cierto, el sujeto sólo cuestionará las formas o medios de su existencia, sobre cómo existe y no por qué existe, no cuestiona más la procedencia de su existencia o las razones de ellas, las preguntas se revelan entonces como estrictamente físicas, como medios, mecanismos o instrumentos que materializan la existencia:

Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual), en la misma medida en que se demostró que su existencia estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico. Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia (Althusser, 2003: 144).

Es precisamente, en este momento cuando podemos afirmar como lo hizo Althusser, señala Žižek, que el sujeto aparece preconstituido, como si su existencia fuera algo consumado desde antes de su nacimiento, le ha sido asignado un nombre, un rol a cumplir en la sociedad, se sabe qué será y lo que se espera que haga; ha sido diseñada su vida para que él la viva como si fuera libremente elegida por él; es mediante esta forma preconstituida, preformativa, que lo falso se vuelve verdadero, ésta vida ya hecha es recreada diariamente, es practicada de forma cotidiana por el individuo, se trata de reproducir lo que ha sido previamente producido para ser vivido diariamente, haciéndose pasar como una elección libre y espontánea de quien la vive, como si el sujeto hubiera elegido vivir de esa manera.

Sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismo supuestamente extraideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es distinguible de la ideología. Lo que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un *para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraideológica (Žižek, 2003: 23).

La revelación de este *para sí* de la ideología, pone de manifiesto cierto grado de autonomía de la ideología, es decir, la ideología no opera en toda la existencia sino en un núcleo esencial, el *en sí* de la ideología no se traslada a todo el ámbito de la existencia, no condiciona la existencia en su totalidad sino que opera de modo particular.

Como hemos visto, la ideología crea ficciones (falsa conciencia) y estas ficciones son vividas (practicadas) diaria y cotidianamente, pero estas no atañen al grueso de su existencia, sino que operan en la cadena de significados, en el proceso de simbolización como formas de trastocamiento de lo real, es decir, la ideología se presenta en formas específicas de simbolizar o para decirlo mejor en la construcción de significados. “[...] no basta con reducir la forma a la esencia, al núcleo oculto, hemos de examinar también el proceso [...] mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma [...] Este es el paso hacia la génesis de la forma” (Žižek, 2003: 333).

Que la ideología opere en un núcleo duro de la existencia nos llevaría a reconocer un núcleo autónomo o un cierto grado de autonomía del individuo, hay una parte, un segmento de la existencia en la que la ideología no opera; y esto nos llevaría a replantearnos, en qué segmentos de nuestra existencia opera la ideología o si la ideología es un forma histórica de operación, no en el sentido de que la ideología aparezca y desaparezca en ciertos momentos de la historia, sino que su operación se encuentra precisamente vinculada a la etapa histórica concreta de existencia de la humanidad, lo que nos llevaría a hablar de la ideología como verdad distorsionada que crea conceptos totalizadores y contextualizados, que tiene significados materiales en la existencia del sujeto históricamente.

Esta “distorsión” en virtud de la cual un hecho puntual, acaba revestido con los ropajes de lo “típico” y reflejando la universalidad de un concepto, es el elemento de fantasía, el trasfondo y el soporte fantasmático de la noción ideológica universal: en términos kantianos, asume la función del “esquema trascendental”, es decir, sirve para traducir la abstracta y vacía noción universal en una noción que queda reflejada en, y puede aplicarse directamente a nuestra “experiencia concreta” (Žižek, 2008: 14).

Se trata, entonces, de la forma concreta en cómo reconcilio lo realmente existente con mi existencia personal, de cómo doy sentido concreto a la serie de estímulos preconstituidos que me permiten dar cuenta de mi aquí y mi ahora, es aquí cuando podemos hablar de la ideología como forma de operación en el proceso de simbolización.

[...] -como lo señaló nuevamente Balibar- este antagonismo no debe concebir ni como una oposición externa ni como la relación complementaria entre dos polos donde uno de ellos equilibra el exceso de su opuesto (en el sentido que, cuando tenemos demasiado universalismo, algo de raíces étnicas le da a la gente el sentimiento de pertenencia, y así estabiliza la situación) sino en un sentido más hegeliano: cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, al postularlo “como tal” (Žižek, 2003: 9).

La ideología opera entonces de lo falso a lo verdadero, de lo general a lo particular, ello quiere decir además que su operación no es en el grueso de la existencia, sino en formas concretas de significación de ahí que la ideología

sea histórica, no el sentido de que aparece y desaparece, sino en el sentido de que se encuentra permanentemente vinculada a un contexto histórico determinado, lo que nos lleva a concluir que la ideología opera en el proceso de simbolización, como forma de imposición de significados, en los contenidos semánticos, que dotan de sentido a lo realmente existente que permiten condicionar la parte más importante de la existencia, la que modela y construye las subjetividades históricas y concretas que se vinculan a las verdades sabidas y conocidas en un tiempo y espacio concreto, que dan cuenta de la existencia material y singular que me hacen lo que soy, que nos hacen aparecer como autónomos y libres a cada uno de nosotros.

[...] esta exteriorización parece “reflejarse sobre sí misma”: lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el “cemento” de la sociedad; se transforma en una “familia” wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado (Žižek, 2003: 23).

Es aquí donde aparece un tercer nivel de operación de la ideología, como operante en el proceso y formas de simbolizar lo realmente existente.

3.2.3. Formas de simbolizar

Una ideología, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta” bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación* (Žižek, 2003: 15).

Como hemos visto, sostiene Žižek, de ser la ideología una forma falsa que transita hacia lo verdadero en el momento en el que se aloja en los individuos y les dota de un referente que se materializan en formas de vida, revela un nivel más de operación de la ideología; una relación que se establece entre lo realmente existente y el sujeto, lo que le permite dar sentido y explicarse su realidad, esto quiere decir que la ideología adopta formas concretas que le permiten abstraer lo que ante sus ojos aparece como lo real.

En este sentido preciso, la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia (Žižek, 2003: 10).

La ideología opera en lo que aparece como lo realmente existente bajo la forma de lo real, no es lo real lo que refleja la ideología sino lo realmente existente, la función de la ideología es la construcción social de la existencia, lo que se hace pasar como real, en este sentido la ideología se instrumentaliza como la intermediación que le imprime sentido a lo real bajo la forma de lo realmente existente; de ahí lo real de la ideología, pues lo que ante mis ojos aparece como lo real sólo puede ser lo real y no otra cosa, en este momento, lo ideológico se desplaza, de adentro hacia fuera, apareciendo como ideológico lo que está afuera, lo que no concuerda con lo que ante mis ojos es la realidad. “¿Acaso la crítica de la ideología no implica un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social?” (Žižek, 2003: 9).

Es decir, la ideología, aparece como la posibilidad de ver la falsedad, no mi falsedad, en otras palabras, la certeza existencial que me dota la ideología hace de mi existencia, de mi vida, la realidad, “lo real”; frente a esta realidad, la irrealidad, la mentira, lo falso, lo que no se asemeja a la verdad, es lo ideológico, la falsedad.

La ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana den AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e institucionales [...] respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual externo genera performativamente su propio fundamento ideológico (Žižek, 2003: 20-21).

En estricto sentido la ideología se percibe como aquello que es lo que no es, “la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se “internaliza”, se simboliza, se le provee un significado” (Žižek, 2003: 10), el significado que provee la ideología no es mi significado, es lo que ante mi ojos y los ojos de los demás es lo universal, un universal históricamente (y hegemónicamente) construido; es

precisamente la construcción de estos universales donde también opera la ideología, en las formas reales que puede adoptar mi vida, el punto intermedio entre lo que es y lo que debe ser, algo así como “**debe ser así**”, el resultado directo de incorporar los universales en mi vida y en la creación de esos universales como formas concretas de la verdad, de lo real, y esto es lo verdaderamente ideológico, esta capacidad de actuar en lo particular y en lo general como formas coordinadas de construcción de subjetividad, una referida a lo real como realmente existente y otra a lo individual como forma material y concreta de vivir la realidad, momento en que la ideología distingue la falsedad de la verdad, de lo realmente existente bajo la forma de lo REAL de lo que no lo es, bajo el ropaje de “**no podría ser de otra manera**”

[...] resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí [...] la ideología “en sí”: la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas creencias, conceptos y demás, destinados a convencernos de su “verdad”, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso (Žižek, 2003: 16 -17).

El sujeto aparece entonces como lo que es, como el resultado vinculado a la interpelación, que lo condiciona precisamente a actuar conforme a la derivación de dicha relación, el sujeto vive, actúa y crea formas de vida que se externalizan bajo formas de deseos, de aspiraciones concretas y reales, que le dan sentido, en la construcción de significados asociados a símbolos contruidos históricamente como formas anticipadas de la verdad.

Balibar ha elaborado su definición de los tres niveles de la universalidad, retomando en cierta medida la triada lacaniana de lo Real, lo Imaginario y Lo Simbólico: la universalidad “real” de la globalización [...]; la universalidad de la ficción, que rige la hegemonía ideológica [...] y la universalidad de un Ideal [...] el universal, ¿es abstracto o concreto (en el sentido en que experimento mi propia vida social como mi manera particular de participar en el universal del orden social)? La tesis de Balibar es que la tensión entre ambos supuestos es irreductible [...] En cualquier caso, se da otra tensión, acaso más significativa hoy en día: la tensión entre las dos modalidades de la “universalidad concreta” [...] la “universalidad concreta” postmoderna,

post-Estado-Nación, y la precedente “universalidad concreta” del Estado- Nación. [...] Y, así, nos encontramos ahora ante un proceso postmoderno (aparentemente) opuesto: ante el retorno a formas de identificación más locales, más sub-nacionales. Estas formas de identificación, sin embargo, ya no se experimentan como inmediatamente sustanciales sino que son el resultado de la libre elección del propio estilo de vida (Žižek, 2008: 51-53).

En realidad, sostiene Žižek, nos encontramos hoy ante la ideología como forma histórica y significativa, no en el sentido de aparición y desaparición, ni tampoco como la imposición de contenido semántico, es histórico porque se vincula a formas concretas de operación en la historia en tanto hegemónica, y significativa por virtud que es mediante la ideología que los individuos, los sujetos ya individuos, adaptan sus formas de existencia concreta a la forma que adopta la situación histórica del capital, bajo la consigna de la única vida posible.

La verdad aparece entonces como límite de la realidad, “lo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad”(Žižek, 2003: 41-42), esto hace que los individuos vivan en una conciencia falsa pero verdadera, en el sentido que al ser lo realmente existente lo único posible, la (mi) vida resulta ser la verdad, esa verdad que vivo y respiro, como no ideología porque vivo y respiro desde mi punto de vista, haciéndola real y no ilusión, una verdad que vivo y respiro porque es real y no ideología (falsa), es precisamente porque vivo y respiro desde mi punto de vista, lo que permite la reconciliación e interpretación de lo real; porque si fuera ideología, mi existencia también lo sería, de ahí que pueda mirar la falsedad en lo externo sin que lo pueda hacer en lo interno, pues al fin y al cabo, la verdad ha muerto, pero la interpretación sigue viva.

[...] el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos [...] la ideología no tiene nada que ver con la ilusión [...] la verdad tiene la estructura de un relato de ficción [...] *la ficción de una “tercera vía” en el único lugar en el que no se borraba el antagonismo social.* Aquí reside una de las tareas de la crítica “posmoderna” de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una “ficción”, es decir, de relatos “utópicos” de historias alternativas posibles pero fracasadas- apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida (Žižek, 2003:12-14).

En conclusión, sostiene Žižek, el individuo aparece entonces libre, la falsa realidad se deshace (aunque dicha falsedad existe) y lo que vivimos es tan real como que el origen de los problemas sociales (no) es producto de la ideología, pues bajo la idea de un aparente derecho, se cree, se piensa, que su realidad está mal y vive engañado pues el “fin de la ideología, afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subordinación incondicional y al sacrificio “irracional” (Žižek, 2003: 22)

Esto no deja de causar gracia y preocupación pues la ideología aparece como originada por ausencia de comprender el aquí y el ahora, de ahí precisamente que se asuma que la incomprensión de lo realmente existente es el motivo de las desgracias del mundo, sin embargo, hay que reconocer, dice Žižek, que los problemas que vivimos no son la ideología, por el contrario, las interrupciones, los gestos de violencia, la masacres, ponen de manifiesto que algo anda mal, pero no con quien las ejecuta, sino que hacen evidente un mundo enteramente ideológico, en el que los problemas no son la manifestación operacional de la ideología; esos problemas revelan, por el contrario, que vivimos inmersos en el fantasma universal de la ideología.

En un mundo totalmente ideológico, sostiene, la única forma por la que podemos advertir la existencia de la ideología es a través de estos problemas que ponen de manifiesto lo absurdo no sólo de las reivindicaciones, en el sentido que estas libertades o derechos actualizan el mismo estado de cosas que origina dichas reivindicaciones; sino que estas reivindicaciones se anulan en el contacto entre ellas, pues mientras que aparece un individuo con derechos y reclamos aparece otro con los mismos reclamos y derechos que anulan los reclamos del otro, por eso, los problemas aparecen directamente vinculados “al otro” mi confrontación es con “el otro”, con lo otro que me pone en peligro, por eso lo ideológico no soy yo sino el otro, ese que cree y piensa como yo pero desde él, de ahí que estas reivindicaciones sólo pueden tener su origen en un mundo de fantasía, en un mundo donde vivimos individualmente la verdad, en el que el sentido de los problemas es adquirido, no por el

reconocimiento que expresa sino por la perspectiva de donde se mira, pues esa mirada revela una verdad desconocida; lo curioso, en este sentido, es que el problema no nace de la ideología, es decir, de la falsedad del punto de vista sino de la imposición de mundo por el que aparecemos formalmente iguales y materialmente iguales también, pues mirando más de cerca el cúmulo de libertades que me dan sentido y existencia social son también las mismas que le permiten al otro negar mi sentido y existencia aquí y ahora.

[...] la externalización de las causas hacia las “condiciones sociales” no es menos falsa, en la medida en que les permite al sujeto evitar la confrontación con la realidad de su deseo. A través de la externalización de la Causa, el sujeto ya no está *comprometido* en lo que le está ocurriendo; mantiene con el trauma una simple relación externa: lejos de agitar el núcleo no reconocido de su deseo, el acontecimiento traumático perturba su equilibrio (Žižek, 2003:12-13).

Este punto es de especial interés para el trabajo que nos proponemos, la ideología en tanto conjunto de ideas impuestas e interiorizadas para que después sean vividas como verdaderas.

Como ha precisado Žižek, la ideología en tanto falsa conciencia, se interioriza para condensarse en proyecciones que representan aspiraciones, metas, propósitos, expectativas, etc. para que las mismas después sean expulsadas por los individuos como prácticas de vida, propias, naturales y espontáneas, momento en que de ser falsa conciencia, se proyecta como verdad en el momento en que son articuladas socialmente para ser puestas en práctica en la existencia individual y particularidad.

Habría que acotar que la apropiación de dichas ideas, sólo es posible por la interpelación, por la aceptación del llamado a ser, es decir, de haber sido reclutado para convertirse en sujeto, para ocupar el lugar y rol social que le corresponde, al practicarlo, hay un proceso inverso pero ascendente que se concreta en el momento en que son puestas en práctica el conjunto de ideas prediseñadas entonces el sujeto ya individuo, se torna un sujeto particularizado, des-segmentado, capaz de materializar los valores, aspiraciones o metas de forma aparentemente personal y espontánea.

Sin embargo, la interiorización de la ideología para su posterior proyección como forma personal de conducción, sólo es posible por la capilaridad semántica y significativa de la misma, por su aparente correspondencia entre la verdad que externaliza y su correspondencia con lo realmente existente, es decir, de encontrarse reclutado el individuo para convertirse en sujeto, en tanto, perteneciente a un segmento social específico, mediante la materialización de la ideología, como proceso de subjetivación, se manifiesta y externaliza como forma particular de ejercicio de los valores, aspiraciones o metas, que dicho sea de paso, previamente se generalizaron para la clase o segmento social de procedencia e inserción, en otras palabras, es por la capacidad de absorción y práctica posterior de la ideología que se hace posible la representación y significación que en lo cotidiano es vivida y padecida de forma personal, libre, espontánea y auténtica momento en que de ser un individuo ya sujeto se transforma, se individualiza, convirtiéndose en un sujeto ya individuo.

CAPÍTULO IV

Violencia e ideología su relación en el proceso de construcción de subjetividad

4.1. La subjetividad violenta

En el presente capítulo intentaremos analizar si las expresiones individuales, grupales o colectivas de violencia son detonadas por la percepción de un entorno social adverso, en el sentido que él o los ejecutantes se enfrentan a una realidad social anulante, en tal sentido, el detonante de las expresiones violentas derivarían de la percepción de esa realidad adversa, que de forma particular pero generalizada se constituye en un peligro inminente, en consecuencia, los individuos, grupos o colectivos despliegan prácticas cotidianas necesarias con el fin de garantizar su sobrevivencia, que responden a lo que los individuos perciben como lo realmente existente que condiciona la construcción, desarrollo y puesta en acción de prácticas adaptativas a los procesos cotidianos de sujeción, dominación y sumisión.

En tal sentido, nos proponemos recuperar las manifestaciones de violencia que en el primer capítulo expusimos para explicar, si como sostenemos, dichas expresiones se precipitan como consecuencia de la forma que adopta lo realmente existente y en tal sentido, las expresiones violentas son reciprocas a la construcción social de la realidad y la socialización que de ella se hace.

El 13 de diciembre de 2013, María Venus Valdez Ponce¹⁴ mató a su madre Aurora Ponce, según ella:

[...] me molestó que no entendiera mis razones, de que yo ya era grande y ya tenía que ser libre, ella simplemente lo tomó como juego, como una broma, ¡cómo esta niña cree que se puede salir con la suya!, cuando le dije que quería suicidarme, me dijo que hiciera lo que quisiera, que no le import(sic), si quieres mátate, no me importa, cuando

¹⁴ Son significativas las expresiones faciales que realiza María Venus Valdez Ponce al momento de brindar su declaración, con suma calma, detalla pormenorizadamente la forma en que realiza el homicidio, para una mejor apreciación de dicha declaración en el contexto de las explicaciones que proponemos véase <https://www.youtube.com/watch?v=rOP5dsArGrS>, consultado el 1 de febrero de 2020.

me dijo eso, entendí que, no tenía [alternativa], o moría ella o moría yo (Nayaritenlinea.mx, 2013).

Hacia el final de la entrevista, la psicóloga con especialidad en criminalística, manifestó: *y de volver a nacer, la volvería a matar.*

El 4 de octubre de 2018 fueron detenidos Juan Carlos Hernández Bejar (el monstruo de Ecatepec) y Patricia Martínez Bernal, mientras caminaban empujando una carriola que fingía llevar un bebé dentro, por las calles del municipio de Ecatepec de Morelos; Patricia conoció a Juan Carlos en un bar, desconocía que Juan Carlos mataba mujeres desde los 18 años, ya en detención, Juan Carlos narró que un día pegó un anuncio en el que solicitaba los servicios de una empleada doméstica, móvil que después le sirvió para hacerse de sus víctimas, los asesinatos de los que dio cuenta con detalles pormenorizados fueron diez casos; mujeres a quienes después de ser el instrumento de su satisfacción sexual, las degollaba, las partía a la mitad, fileteaba y se las comía, porque limpiaba el mundo de porquería, según narró.

El 3 de agosto de 2019, Patrick Crusius, entró a una tienda comercial Walmart, localizada muy cerca de la frontera entre México y Estados Unidos, para después comenzar a disparar indiscriminadamente, dejando como resultado 22 personas muertas y 24 heridos; según él, en un manifiesto posteo en Internet, la acción tuvo por objetivo la invasión hispana de Texas: “Si podemos deshacernos de suficientes personas, nuestra forma de vida puede ser más sostenible” (Crusius, 2019).

En la Ciudad de México y en otras ciudades del país, el 16 de agosto de 2019 se llevó a cabo una marcha denominada “brillantiada”, el objetivo se centró en hacer visible una problemática, el creciente aumento de la violencia en nuestro país hacia las mujeres, este clima de violencia hacia las mujeres, propició una fuerte respuesta de condena, para hacerse más contundente el pasado 25 de noviembre de 2019, día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer, en el que se realizaron diversas marchas. Precisamente ese día una mujer de nombre Abril Pérez Sagaón, fue asesinada cuando circulaba por las

calles de la ciudad de México, quien, previamente, a manos de su exesposo hubiera sufrido un intento de feminicidio; Juan Carlos, su exposo, fue sujeto a proceso, a quien se le dictó la prisión preventiva oficiosa, pero por una determinación judicial fue puesto en libertad, posterior a su muerte; la hija de Abril detalló cómo su padre, Juan Carlos, propinó en diversas ocasiones severas golpizas.

El atroz asesinato, sentenció, no pudo realizarse sin la connivencia y aquiescencia del Estado, responsabilizando al Juez que lo liberó de su muerte, pues las posibilidades de gestión, disposición de recursos de personas y objetos, en su calidad de Director de Amazon México, y su perfil violento, hacían posible la planificación y ejecución del homicidio.

El pasado 10 de enero de 2020, Ángel, un niño de 11 años que asistía al colegio Cervantes en Coahuila; frente a sus amigos, sentenció, "*Hoy es el día*"¹⁵, ya en el interior del salón, y aproximadamente a las 8:20 a.m., el niño de 11 años, después de pedir permiso para ir al baño, habiéndose colocado una playera del video juego *natural selection* dio muerte a su maestra mediante disparos, para después accionar una pistola calibre 22 contra un profesor de educación física y varios alumnos.

El pasado 11 de febrero de 2020, una niña de 7 años de edad, mientras esperaba a su mamá, Fátima fue tomada de la mano por Gladis, para dirigirse a la casa que habitaba con Mario y sus tres hijos con el fin de llevarle una novia para toda la vida a Mario, una vez en el domicilio, después de que Mario, se satisfizo con el regalo, y como la niña se comenzó a llorar fuertemente, le proporcionó a Gladis unos cinturones para ahorcarla, el cadáver de la niña apareció en un lote baldío con notorios signos de haber sido torturada antes de su muerte.

¹⁵ Para conocer los detalles e información, véase <https://www.youtube.com/watch?v=VyOiepeljy8>
COLEGIO CERVANTES Niño mata a su maestra y después se suicida, también <https://www.youtube.com/watch?v=23Tq4lg5pEo>, consultado el 20 de enero de 2020.

¿Guardan similitud los ejemplos enunciados?

A primera vista, superando lo insólito de los sucesos, el repudio que nos causen y la legitimidad de las reivindicaciones femeninas, en los episodios de violencia enunciados parece que subyace algo más que el mero ejercicio violento, el despliegue acontece por lo que parece una presunta transgresión.

Para los ejecutantes de la violencia, los actos desplegados se manifiestan como el medio para reestablecer sus derechos, es el vehículo para lograr que las potestades sustraídas estén vigentes nuevamente, la violencia ejercida responde a los actos transgresivos primarios desplegados, para decirlo en términos constitutivos, la violencia ejercida conlleva una *fuerza purificadora* que puede *fundar una nueva época histórica* (Benjamin, 1995) y personal.

La violencia conlleva una carga significativa y representativa, una carga constitutiva como lo precisa Althusser, en torno a que los ejercicios violentos cumple una función ideológica, pues en ellos subyace una representación imaginaria del mundo, la percepción de que el Estado mediante el monopolio de la violencia legal, es incapaz de garantizar seguridad, haciendo necesario salvar la vida, en otras palabras, hay una situación real de supresión de derechos que hace necesario el ejercicio activo de las potestades y libertades concedidas, la necesidad de poner límite a prácticas transgresivas, empero, el límite paradójicamente es precisamente el ejercicio de una violencia contundente y fulminante, una práctica que reproduce la forma de dominación hegemónica.

Hasta se ha querido colocar a la guerra en el plano del derecho natural; se lo ha asimilado a un proceso en el cual un pueblo reivindicaría un derecho no reconocido por un vecino mal intencionado. Nuestros padres admitían de buen grado que Dios dirimía la disputa, en las batallas, a favor de quien tenía la razón; el vencido debía ser tratado igual que el que pierde un pleito: tenía que pagar las costas de la guerra y dar garantías al vencedor para que éste pudiera gozar en paz de sus derechos restaurados (Sorel, 2016: 94).

Esta violencia sería continuidad de las formas de explotación y sujeción, de hábitos, conductas, normas de convivencia, reglas de trato cotidiano o

convivencia social que se interiorizan como formas concretas de pensar, creer, sentir y vivir, a las que corresponden un cúmulo de ideas, la ideología que representan las ideas hegemónicas, los intereses impuestos de quienes se encuentran en posibilidad de imponer cómo se vive, qué se piensa y qué se hace.¹⁶

No son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia [...] toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de ahí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces en el sistema de relaciones reales [...] sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven. (Althusser, 2003: 140 -141).

El problema que plantea esta afirmación y que a simple vista haría inexplicables e irracionales los episodios de violencia citados es que la ideología impuesta, condiciona, limita a las personas a verse en el mundo y su relación, reduciéndolos únicamente a la posibilidad de representar la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia, es decir, lo predispone, los subsume a una representación imaginaria que los hombres hacen de la relación de estos con las relaciones de producción; ello necesariamente implicaría un sistema estandarizado de ideas que imposibilitaría saber lo que es y lo que no es ideología o para decirlo de manera concreta, desde ésta explicación de la ideología no habría nítida comprensión de la violencia pues al ser un cúmulo de ideas generales pero particulares a la vez, los actos de violencia ejercidos serían similares y las personas se encontrarían condicionados a ejercer actos de violencia, lo que no parece ser el caso.

Ver a esta violencia como manifestación de la ideología, como derivada de representaciones imaginarias, falsas, sería en sí mismo ideológico puesto que nunca podría saberse qué es lo ideológico, de ahí que lo ideológico sería

¹⁶ En este punto es importante señalar que la lectura que proponemos, no intenta justificar actos delictivos sino explicar que la violencia tiene una explicación que trasciende los temas de salud, y que su tratamiento social para la mitigación debe pensarse en términos mitigar y restringir el andamiaje institucional que provee potestades o prerrogativas para desplegar un accionar transgresivo.

atribuir a la reproducción de las relaciones de dominación los actos de violencia señalados, pues los mismos son producto de mentes criminales y son tan verdaderos como que no pueden explicarse por la simple ideología; ésta paradoja althusseriana, de saber y no saber lo que es la ideología hace verdadero que no es la ideología la que hace posible la explicación de los episodios de violencia.

¿Por qué habría de ser cierta la afirmación de Althusser de que vivimos en una ilusión o representación imaginaria y que es por razón de la ideología lo que impediría revelar dicha ilusión? En otras palabras ¿por qué podríamos afirmar que una persona con capacidad de discernimiento de lo moralmente correcto, lo jurídicamente sancionable y lo racionalmente prudente, puede perpetrar actos de barbarie o infligir un dolor excesivo? ¿Hay ilusión, fantasía envuelta en los sucesos violentos o son producto de la ausencia de normas morales, del inadecuado entendimiento de las libertades o de las potestades personales?

A primera vista, las preguntas planteadas hacen evidente que el concepto de ideología no explica los episodios de violencia, sin embargo, si ponemos de pie la pregunta y respuesta que Althusser propone, en el sentido que la ideología no opera de forma negativa sino como afirmación de la existencia, podríamos entonces entender que la ideología provee de representaciones concretas y específicas para que los individuos puedan vivir una existencia real y material.

La ideología permite a los individuos apropiarse de manera personal y particular del mundo que los tocó vivir, es el vehículo por el que los individuos viven la realidad bajo la forma de lo realmente existente, por lo que opera como un sistema de significados y representaciones que le permite vivir al individuo el aquí y ahora, en tal sentido, la ideología sería funcional.

[...] la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los sujetos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología, no es nada más que funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (Althusser, 2003: 145).

Debemos decir entonces que la ideología tiene por objetivo personalizar a los individuos a través de la imposición de características específicas a cada uno de ellos, según su lugar en la (producción o reproducción) de la vida que le toca jugar; cuando decimos que la ideología opera como el vehículo queremos decir que es el medio de convocatoria para que los individuos sean lo que deben ser; en tanto sistema de ideas, la ideología provee de objetivos concretos y específicos a los individuos para que estos ocupen el lugar que les corresponda en la sociedad, en todos y cada uno de los roles que debe representar.

Este llamado a ser que la ideología hace a los individuos se interioriza para adoptar la forma de pensamientos lo que se materializa como ideas propias, personales e independientes, que los hacen vivir realmente y en lo realmente existente, así entendida la ideología no sólo aporta a los individuos representaciones concretas sino que permite que las ideas que se crean los individuos pasen como propias, brindando la posibilidad de vivirlas, sentirlas y sufrirlas de forma libre, espontánea e independiente, como si fueran sus ideas personales, en otras palabras, la apropiación de la interpelación, del llamado a ser un individuo único y auténtico como medio de reconciliación de “la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se “internaliza”, se simboliza, se le provee un significado personal, pero a la vez general (Žižek, 2003:10).

Lo real es lo que ante mis ojos y los ojos de los demás es la realidad, que se constituye como la verdad histórica y hegemónicamente construida; lo verdaderamente ideológico no es la falsedad o representación imaginaria que construye la ideología sino la capacidad de hacerse pasar como verdad bajo la forma de lo que debe ser.

Para ser más específicos, la realidad social adquiere la forma de la verdad pues en la cotidianidad se vive tal como aparece, como lo único posible, es porque la vida transcurre normalmente, de forma simple y cotidiana y porque así la percibimos y padecemos que adquiere el estatus ontológico de la verdad, de lo real, aun cuando se trate de lo realmente existente, el punto intermedio

entre lo que es y lo que debe ser, algo así como “*debe ser así porque no podría ser de otra manera, porque si fuera de otra manera no podría ser*”.

Esta simple afirmación es el resultado directo de incorporar los universales en la (mi) vida como formas que adopta la verdad, lo realmente existente, de ahí que la ideología pueda dejar de percibirse como ideología dada su capacidad de actuar en lo particular y en lo general, como formas de vida socialmente aceptadas: “Quería un regalito, quería una novia joven que le durará por mucho tiempo, me amenazó con abusar de una de mis dos hijas, que si no traía a una novia para toda la vida, iba a quedarse con mis hijas, le pinté las uñas, le puse un vestido y después la entregue a mi esposo “(Cruz Hernández, 2020).¹⁸

Este proceso de transformación de lo imaginario en verdad, de lo real en lo realmente existente, se realiza a través de la subjetividad, de la forma específica que adopta la ideología, de la internalización e incorporación de ésta en nuestra mente, que se materializa como prácticas, creencias, rituales y formas específicas de vivir la individualidad, en consecuencia, la subjetividad provee a las personas del conjunto de ideas hegemónicas que se materializan en formas cotidianas y ordinarias de vivir, sentir, anhelar, representar y significar bajo una apariencia propia, natural y espontánea.

Esta forma natural de vivir, permite una existencia concreta y específica, lo que hace posible que las ideas que se crean los individuos pasen como propias, brindando la posibilidad de vivirlas, practicarlas y sufrirlas de forma libre e independiente, pero que a su vez se viven socialmente, de ahí que haya razón en la afirmación de Althusser en el sentido de que la subjetividad sólo es posible a través de la interpelación, del llamado que se hace al sujeto para ser lo que debe ser.

Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por

¹⁸ Para conocer detalles de las declaraciones véase Presuntos asesinos de Fátima confesaron detalles del atroz crimen en <https://www.youtube.com/watch?v=cTAiufxPiWo>, también véase Mario quería una novia joven y Giovana le llevó a Fátima en <https://www.youtube.com/watch?v=pdnsDcVoO8s>, consultados el 21 de Febrero de 2020

medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que puede representarse con la más trivial y corriente interpelación, policial, (o no) “¡Eh, usted, oiga” (Althusser, 2003: 147).

Este llamado a ser, esta interpelación, permite a los individuos ser lo que tienen que ser; es a través de la escucha del llamado, del grito, de la interpelación, que los individuos están en aptitud de ser y hacer lo que deben, lo que a su vez los congratula con ser sujetos, tener identidad y ser objeto de reconocimiento, para ser más precisos, los individuos son en tanto cumplen el cúmulo de requisitos, características o especificaciones del rol concreto que deben satisfacer.

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos, como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular, es decir en forma de espejo, y doblemente *especular*, este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), *la garantía* de que se trata precisamente de ellos y de Él (Althusser, 2003: 151).

Es este proceso general pero individualizado para cumplir el rol prescrito para su existencia lo que posibilita que el individuo puede percibirse como auténtico, espontáneo, único y verdadero; pues en estricto sentido, la subjetividad, el llamado a ser lo que debo ser, tiene correspondencia directa con lo que realmente puedo ser, constituyéndose en una consigna universal, bajo el ropaje de “*no podría ser de otra manera*”

[...] resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí [...] la ideología “en sí”: la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas creencias, conceptos y demás, destinados a convencernos de su “verdad”, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso (Žižek, 2003:16-17).

El sujeto aparece entonces como lo que es, como la forma concreta que adopta la interpelación, un sujeto ya individuo, el resultado de lo que lo condiciona a ser y a actuar, la derivación lógica de lo que está llamado a ser y lo que realmente puede ser, entonces el sujeto vive, actúa y crea formas de vida que se externalizan bajo la forma de deseos y aspiraciones concretas y reales que dan sentido y colman su existencia, referidas siempre a su destino.

Es por la construcción de significados asociados a símbolos históricamente preestablecidos, como formas anticipadas de la verdad, que de individuo reclutado para ser sujeto (individuo ya sujeto), al externalizar y materializar la ideología, al practicarla como verdadera, espontánea, única y exclusiva, aunque siempre general, dicho sujeto se constituye en individuo (un sujeto ya individuo) que vive su realidad inmediata como lo realmente existente.

Este proceso general y particular es simultáneo y a la vez diversificado, lo que permite que el individuo reclutado para ser sujeto ponga en práctica la ideología individualmente, al poner en práctica dicho llamado, lo sintetiza, lo transforma en un sujeto ya individuo, capaz de materializar de forma particular y apropiarse personalmente de la ideología, que se externaliza como la posibilidad de que la misma sea vivida como verdadera y a la vez se practique como espontánea y personal, que aparentemente lo desvincula, lo excluye y lo logra separar del segmento o clase social a la que debe pertenecer, momento en el que aparece como auténtico y único, en posibilidad de reconocer, aceptar y concretar su propio destino, de *“hacedor de sus sueños y aspiraciones”*.

[...] el *establishment* liberal post-político no sólo reconoce plenamente la distancia entre la igualdad puramente formal y su efectiva actualización o realización; no sólo reconoce la lógica excluyente de la “falsa” e ideológica universalidad, sino que procura combatirla aplicando toda una serie de medidas jurídicas, psicológicas y sociales, que abarcan desde la identificación de problemas específicos a cada grupo o subgrupo [...] hasta la elaboración de un ambicioso paquete de medidas (“discriminación positiva” y demás para solucionar esos problemas. (Žižek, 2008: 39).

Desde esta secuencia conceptual proponemos entender la violencia como ideológica. Las sociedades actuales viven en una situación de riesgo

constante, ante la presencia permanente de una situación especial de emergencia, las catástrofes naturales, el cambio climático, las pandemias, la invasión interplanetaria, un gen mutante, una guerra mundial, el fin del mundo, el apocalipsis o la devastación mundial; lo que hace de nuestra sociedad, la sociedad del riesgo.

Este presunto peligro interiorizado personal y socialmente como amenaza siempre presente condiciona a buscar la prevención como un deber de cuidado y protección, por lo que somos colocados en un estado de predisposición y propensión a la seguridad, que se interioriza en los sujetos ya individuos como norma de trato apremiante que obliga a tomar acción para proveerse de seguridad, pues existe la necesidad en los sujetos ya individuos de poner a salvo sus vidas, derechos, posesiones o aparentes privilegios.

En resumen, Estados Unidos se está pudriendo de adentro hacia afuera, y los medios pacíficos para detener esto parecen ser casi imposibles. La verdad incómoda es que nuestros líderes, tanto demócratas como republicanos, nos han estado fallando durante décadas. Son complacientes o están involucrados en una de las mayores traiciones del público estadounidense en nuestra historia. La toma del control del gobierno de los Estados Unidos por parte de corporaciones no controladas, podría escribir un ensayo de diez páginas sobre todo el daño que estas corporaciones han causado, pero esto es no es lo importante aquí. Debido a la muerte de los baby boomers, la retórica cada vez más antiinmigrante de la derecha y la creciente población hispana, Estados Unidos pronto se convertirá en un estado de partido único. El partido demócrata será dueño de Estados Unidos y ellos lo saben (Crusius, 2019: 1-2).¹⁹

En el mundo así diseñado, no hay verdad ni certezas, pues lo cierto, lo real, es la incertidumbre, *esa es la verdad incómoda*; este despojo de la verdad, este asalto y sustracción de la razón hace aparecer al individuo como despojado y en permanente amenaza, como si todo lo sólido se desvanecieran en el aire,

¹⁹ In short, America is rotting from the inside out, and peaceful means to stop this seem to be nearly impossible. The inconvenient truth is that our leaders, both Democrat AND Republican, have been failing us for decades. They are either complacent or involved in one of the biggest betrayals of the American public in our history. The takeover of the United States government by unchecked corporations I could write a ten page essay on all the damage these corporations have caused, but here is what is important. Due to the death of the baby boomers, the increasingly anti-immigrant rhetoric of the right and the ever increasing Hispanic population, America will soon become a one party-state. The Democrat party will own America and they know it (Crusius, 2019: 1-2).

de ahí que haya una sana resistencia del individuo a lo social, pues lo social es una amenaza incesante de anularlo, de extraviarlo; el contacto con el otro sólo puede producirse en la medida en que lo otro, lo extraño, pueda mantenerse tan alejado (tolerado) que sea incapaz de inmiscuirse en mi persona. La cultura, lo social, se vuelve una fuente de barbarie intolerable con la que permanentemente hay que vivir, bajo esta lógica la violencia emerge como el constituyente básico de la subjetividad actual.

[...] Un alumno de 11 años de edad dio muerte a su maestra, disparó contra un profesor de educación física y varios alumnos y luego el menor se disparó para privarse de la existencia con una pistola calibre 22, de acuerdo a los testigos un menor pidió permiso para ir al baño, alrededor de las 8:20 de la mañana, y al tardarse más de 15 minutos, la maestra de 50 años de edad salió del salón para ver qué pasaba, y en el pasillo de la escuela se topó con el alumno de sexto año de primaria quien disparó en contra de la docente con una pistola calibre 22, [...] entre tanto el alumno caminó sobre el patio del plantel, y disparó contra el maestro de educación física y de algunos de sus compañeros [...] en seguida el estudiante se colocó el canon de la pistola en la sien derecha y se privó de la vida [...] de acuerdo a las primeras investigaciones un video juego llamado natural selection podría haber influenciado al alumno para desatar el tiroteo en el Colegio Cervantes, ya que el menor, al momento de la agresión usaba una playera que contenía diseños de este juego; la fiscalía general del estado de Coahuila, indican que el alumno llegó a la escuela y comentó antes sus compañeros que *hoy era el día*, una vez revisada la mochila se encontró que también traía otra pistola de calibre 40 reglamentaria del ejército mexicano, las autoridades de Coahuila investigan la procedencia de dichas armas y por qué el menor las portaba con tanta facilidad, el menor no presentaba indicios de algún trastorno psicológico, de acuerdo al Colegio Cervantes era alumno de buenas calificaciones, buen comportamiento e iba a representar a la escuela en un evento educativo de excelencia (Capital21, 2020).

La sociedad se convierte entonces en la comunión de personas atemorizadas sistemáticamente, este miedo constante, al otro, a lo otro; determina concebirlo como un extraño al que hay que tolerar, siempre y cuando, se mantenga tan cerca pero al mismo tiempo tan lejos que le impida poner en riesgo la particularidad personal, de ahí que se genere la percepción de un estado de miedo, el que sólo es posible controlar con la abolición de la dimensión del prójimo, entendida esta acción no como un acto de violencia sino como el acto de supervivencia elemental; es desde este nivel de percepción, que el individuo está llamado a ser violento, bajo la lógica de proveerse seguridad, es entonces

que esta violencia subjetiva, personal, no es ya del individuo, sino del Sujeto, que se abstrae como una norma de trato cotidiano que deben incorporar las personas en el contacto constante entre individuos con el fin de mantenerse en existencia, de llegar a ser lo que están llamados a ser.

El patriarcado es un juez
que nos juzga por nacer,
y nuestro castigo
es la violencia que no ves.
[...]
Es feminicidio.
Impunidad para mi asesino.
Es la desaparición.
Es la violación.
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.
[se repite 3 veces]
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Son los pacos,
los jueces,
el Estado,
el presidente.
El Estado opresor es un macho violador.
El Estado opresor es un macho violador.
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Duerme tranquila, niña inocente,
sin preocuparte del bandolero,
que por tu sueño dulce y sonriente
vela tu amante carabinero.
El violador eres tú.
[...]

Es por consecuencia de este asalto a la razón, de este miedo sin sentido, agravado por la discordancia con la doctrina del pacto social, en la que el soberano cumple una función primordial de proveedor de seguridad, sin que pueda cumplirla; que las prerrogativas, las potestades o derechos, siempre personalmente referidos, se ven seriamente comprometidos, arrebatados; la violencia emerge entonces como el remedio, como la forma realmente existente de preservar(me); la vida no es violenta, es el trato con el otro lo que hace aparecer la violencia (que yo deba ser violento); en consecuencia, nos encontramos ante la socialización de la violencia como rasgo característico de la convivencia cotidiana en el mundo global, que se dirige hacia quien se percibe como agresor original, primario, la violencia es el medio, el instrumento

o la herramienta que me permite llegar a ser lo que se ésta llamado a ser, para ocupar el lugar que previamente (me) ha sido destinado.

Suélteme

[...]

¿El motivo por el cuál estás lleno de sangre?

[...]

Por la herida en la cabeza

¿Te lastimaste la cabeza, con qué?

Por la discusión con mi esposa anoche

¿Discutiste con tu esposa anoche, por qué motivo?

Porque se enojó de que andaba yo tomando

[...]

¿Y por qué fue el motivo que le hiciste eso a tu esposa?

Te digo que empezamos a discutir, y seguimos discutiendo, nos empezamos a forcejear, después me dijo que me quería matar, y le dije pues mátame

¿luego?

Y le digo pues mátame, y estábamos ahí en la cocina, y le digo pues de una vez, que saco el cuchillo y le digo de una vez, y fue cuando, primero como que me lo enterró, y le digo dale más fuerte, di una vez, y me pegó dos veces más

¿Y por qué la destazaste?

No quería que nadie se diera cuenta

¿Cómo fue que la mataste?

Con ese mismo cuchillo que me golpeó se lo enterré por el cuello

Y donde tiraste todas sus partes, sus piezas

Le digo que al drenaje²⁰

La violencia entonces, es un intento de liberación, la forma de reconciliación con el otro mediante su anulación, un intento de sustraernos de lo que aparentemente nos anula; este estado ideológico de miedo, de riesgo, de infelicidad que vivimos realmente, condiciona nuestra relación con el otro, a quien percibimos como una permanente afrenta contra el ser personal, contra los intereses propios y contra quien permanentemente se debe competir; esta concepción, no es propia ni personal, es la verdad, lo realmente existente que condiciona a concebir al otro como peligro, como una constante y permanente fuente de anulación.

[...] cuando el gran Otro, en cuanto sustancia de nuestro ser social se desintegra, la unidad de método y la reflexión que encarnaba se

²⁰ Ingrid, la joven desollada por su novio es poblana; ambos son de Juan Galindo, Puebla, visible en <https://www.youtube.com/watch?v=Q0FwbS1hlyc>, véase también Hombre originario de Huauchinango Puebla, confiesa haber desollado a su novia en la CDMX <https://www.youtube.com/watch?v=hoBQpm87wto> consultado el 11 de febrero de 2020

desintegran en una violencia brutal y su capacidad interpretativa se torna impotente, ineficaz. Esta impotencia de la interpretación es el reverso inevitable de la universalizada reflexividad celebrada por los teóricos de la sociedad del riesgo: es como si nuestro poder reflexivo no pudiese operar sino extrayendo su fuerza de, y apoyándose sobre, algún soporte sustancial “pre-reflexivo”, mínimo, cuya comprensión elude, de manera que la universalización de ese soporte va acompañado de la pérdida de eficacia, es decir, de la reemergencia paradójica de lo Real primitivo, de la violencia “irracional”, impermeable e insensible a la interpretación reflexiva (Žižek, 2008: 83).

En consecuencia, la violencia está compuesta de discursos y prácticas utilizados por individuos y grupos con el propósito de reproducir la relación asimétrica de poder que produce sujetos devenidos en individuos cuya máxima es anular lo que los pone en peligro; esta violencia se presenta como una regla de trato social emergente, diversa, relacional y aparentemente optativa, que en su generalidad es inconsciente para los individuos.

Pero la inconciencia no radica en su aplicación, es decir, el individuo es plenamente consciente de la elección que hace para el uso de la fuerza; por el contrario, es porque ante el individuo, ante el ejecutante de la violencia, ella se presenta como de necesaria elección, como la única posibilidad, la única forma posible de restituir sus derechos o prerrogativas, sin que medie reflexión u opción alguna diferente al ejercicio violento; lo ideológico no consiste en la elección de transformación sino en la traslación de la violencia en tanto aniquilación, de lo que se trata no es de transformar sino de extinguir aquello con rostro y figura que ante nuestros ojos aparece como el límite, la barrera, el impedimento para garantizar lo que previamente fue convenido que eran (mis) derechos, (mis) obligaciones, (mis) potestades o prerrogativas.

Así visto, la vida y sus problemas ya no radican sólo en el mercado sino que se traslada al ámbito de la existencia personal, pues esta violencia originaria y constitutiva opera en el proceso de simbolización, en el proceso de significación, pues como hemos precisado, el problema se encuentra en las formas de significar y representar lo realmente existente, propiciada por un proceso de significación fraccionado o parcial de lo que percibimos como la realidad, pues en la sociedad globalizada, la humanidad no se presenta

directamente cognoscible sino que su conocimiento se hace por intermediación, del mercado, las redes sociales, las instituciones, la televisión; los otros se presentan como la suma de voluntades individuales mercantilizadas que no sólo entran libremente al juego del intercambio para venderse libremente sino que se presentan como el otro con el que debo competir, con el que peleo por el amor, por el trabajo, por vivir, ese otro siempre ausente, de quien se puede esperar un muy alto grado incierto de sustraerlos, de anular mis deseos o posiblemente los restrinja pues en esta realidad sin límites, sin restricciones, sin barreras, nunca estamos aislados, nos encontramos en una sobre interacción, en un fantasmal y permanente estado de interconexión que nos mantiene siempre próximos al otro, aun cuando nunca está presente.

<<la abstracción>> se convierte en una característica directa de la vida social actual. Afecta a cómo los individuos concretos se comportan y se relacionan con su destino y con su círculo social. . . estos individuos se perciben siempre <<sin vínculo alguno>> respecto a su situación: la existencia concreta y efectiva de la universalidad produce un individuo sin lugar en el edificio global (Žižek, 2009: 180).

Es aquí donde la violencia ya no es propia, ni personal, ni del grupo o del colectivo, pues su origen es recíproco a la realmente existente, construido a través de la socialización de un entorno permanente adverso, de ahí que el llamado a ser, la interpelación, (me) condiciona a hacer uso de la violencia para garantizar el resguardo de la vida (de mi vida), de la forma personal y particular de la existencia de cada uno, pues la forma contradictoria de la circulación de individuos hace necesario el contacto con los otros, a quienes previamente se abstraigo como una necesidad negativa, como un inevitable contacto perturbador que transgrede (mi valor, mi libre circulación y mi lugar) en el intercambio.

[...] pues mi patrón, no creo salir desta, pero si salgo, de una vez les digo a los patrones, voy a seguir matando mujeres [...] uno: porque a veces no me deja dormir esta madre (la voz), dos: por el odio, que les tengo, y tres, yo si sigo teniendo una necesidad, necesidad todavía de alimentarse todos los días, que coman mis hijos a que coman en otro lado, mejor que coman mis hijos, que coman mi perros a otro lado, mejor mis perros [...] si yo no fui feliz en ese momento, nadie lo va a ser, a mí lo peor de esto, yo pretendí y como yo no fui, nadie lo va a ser, y mientras yo siga aquí en la tierra, nadie lo va a ser,[...] Yo estoy bien, yo

estoy bien, lo que hago está bien patrón, porque estoy limpiando el mundo nada más de porquería, yo estoy completamente sano y bien (Hernández, 2018).

Es precisamente porque nadie y a la vez todos son (mis) potenciales enemigos que puedo caracterizar un peligro inminente cercano aunque ausente; pues la relación de oposición no se funda en el acto material sino en la posibilidad inminente de existencia, en otras palabras, lo acuciante es la satisfacción de la protección de aquello que percibo como el problema que deriva de aquello que he abstraído como mi anulación.

Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Son los pacos,
los jueces,
el Estado,
el presidente.
El Estado opresor es un macho violador.
El Estado opresor es un macho violador.
El violador eras tú.
El violador eres tú.

Esta violencia, no se percibe ideológica aunque lo sea, pues en estricto sentido, para sus ejecutantes tiene por objeto permitir “ser lo que debo ser”, materializándose como consecuencia de la incomprensión de lo realmente existente, que en el agente violento se representa como “el verdadero motivo de las desgracias del mundo, en tal sentido, conviene recordar que como reconoce Žižek, los problemas que vivimos no son ideológicos, en el sentido que las disrupciones, los gestos de violencia, las masacres y en general los problemas de la vida, ponen de manifiesto que algo anda mal en el sistema capitalista; los problemas no son la manifestación operacional de la ideología sino que esos problemas revelan precisamente que vivimos inmersos en el fantasma universal de la ideología, pues esos problemas ponen de manifiesto las contradicciones de la sujeción y explotación en el capitalismo y que dichos reclamos no encuentran ni tienen solución en el propio sistema; lo ideológico no son las contradicciones que quedan expuestas al emerger los problemas

cotidianos, lo ideológico es que es a través, precisamente de esos problemas y de las reivindicaciones que se enarbolan, que las mismas se hacen pasar como de posible solución, siempre y cuando su cumplimiento y respeto corra a cargo de nosotros mismos.

Lo ideológico está en que el origen e irrupción de los problemas se trasladan a los individuos, colectivos o grupos de personas malas y no a cambiar el sistema de cosas tal como las vivimos; aun cuando los problemas sean producto y se originen por el propio capitalismo.

Así pues en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en la teoría. Lo que “no saben”, lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social [...] están orientados por una ilusión fetichista (Žižek, 2003: 59).

Lo ideológico no es la petición de seguridad, de certeza laboral, de seguridad social, no más asesinatos, no abusos sexuales; lo ideológico es mirar como enemigo a quien sufre el mismo o peor grado de sujeción y opresión que yo mismo, ese sector, grupo, raza o ente viviente (o nosotros mismos), a quienes previamente concebimos como el verdadero mal, lo ideológico consiste en que las reivindicaciones se precipitan no para confrontar al sistema sino contra el otro, lo otro, un individuo, grupo, sector (o contra mí mismo por ausencia de auto sujeción [auto conciencia]) que mitigan o anulan dichas potestades, lo ideológico se precipita en el momento en que se percibe que el aseguramiento y eficacia de dichas potestades depende de la inexistencia o extinción de quienes percibimos como oposición, sin percibir que el problema resulta de la construcción social del mismo y que emerge directamente del estado de cosas que origina dichas reivindicaciones y no de quienes se encuentran sujetos al mismo estado de cosas que padecemos.

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia adelante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana “ellos no lo saben, pero lo hacen”: la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su

realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran (Žižek, 2003: 350).

Sin embargo, la anulación del otro, de sus derechos, de sus libertades o potestades resulta paradójico, pues mediante el proceso de anulación de esas reivindicaciones se anulan al mismo tiempo las mías, pues mientras que aparece un individuo con derechos y reclamos aparece otro con reclamos y derechos que anulan los reclamos previamente hechos, por eso, los problemas aparecen directamente vinculados “al otro”, mi confrontación es con “el otro”, con lo otro que me pone en peligro, por eso lo ideológico no soy yo sino el otro, ese que cree y piensa como yo pero desde él, de ahí que dichas reivindicaciones sólo pueden tener su origen en un mundo de fantasía, un mundo donde vivimos individualmente la verdad, en el que el sentido de los problemas es adquirido, no por el reconocimiento que expresa sino por la perspectiva de donde se mira, pues esa mirada revela la verdad desconocida; lo curioso, en este sentido, es que el problema no nace de la ideología, es decir, de la falsedad del punto de vista sino de la imposición del mundo por el que aparecemos formalmente iguales y materialmente iguales, pues mirando más de cerca el cúmulo de libertades que (me) dan sentido y existencia social son también las mismas que le permiten al otro negar el (mi) sentido y existencia aquí y ahora.

Estamos ante la manifestación del *mal básico* [...] lo que nos molesta en el otro (el judío, el japonés, el africano, el turco...) es que aparenta tener una relación privilegiada con el objeto –el otro o posee el objeto-tesoro, tras habérselo sustraído (motivo por el que ya no lo tenemos) o amenaza con sustraérselo (Žižek, 2008: 35-36).

Bajo tal perspectiva adquiere sentido la consigna feminista *el violador eres tú*, un acto dirigido al mal básico, primario; concebido como *el sistema patriarcal opresor macho violador*, ello no quiere decir que la exigencia femenina para garantizar protección deje de ser apremiante y necesaria, ni que tampoco, las mujeres no sean explotadas y oprimidas, sin embargo, el acto de señalización generalizado es nítidamente comprensible cuando su origen se funda en una dicotomía básica, mediante el proceso de identificación fundacional de lo que

es bueno y lo que es malo, entre la bondad, la inocencia, la pulcritud y la esperanza representada por la niña inocente quien carece de toda culpa, y lo malo, culpable, salvaje, capaz de ejercer violencia en cualquiera de sus modalidades, ejercer control, matar, violar, raptar, depredar, etc., que se identifica con el Hombre, el falo, el patriarcado, con el género masculino que representa la encarnación del verdadero mal.

Es por su condición natural y universalmente opresora, que se hace necesaria la violencia femenina, pues su maldad de origen, hace necesario y legítimo que las mujeres pueden señalar a cualquier lugar u ocasión al género masculino, que históricamente sea constituido como un opresor macho violador, lo que hace saber sin conocerlo, que es peligroso, presumiblemente opresor y transgresor de lo femenino; de ahí que lo patriarcal deba extirparse, anularse, eliminarse, porque la sola presencia, su sola existencia, coloca a las mujeres en una situación de desprotección y desventaja, potencializada por el juicio de reproche que hace el patriarcado y sus instituciones, es por ésta situación de anulación permanente, de un potencial peligro y de que el mismo es generado por el hombre (general y particular) que lo femenino debe entonar una oda marcial vendadas de los ojos, pues se dirige a todos y a cualquier personificante del patriarcado omnipresente, capaz de ejercer violencia, en cualquier tiempo, lugar y condición; de ahí que las mujeres, deban, estén llamadas, sean interpeladas a defender lo que están llamadas a ser, existir.

Sin embargo, la pregunta en este sentido puede plantearse así ¿si de la noche a la mañana los hombres, el género, se extinguiera, dejaría de existir la explotación, sujeción, opresión, asesinato y mutilación hacia las mujeres? ¿Habría paz, seguridad y felicidad social?

Mi nombre es **MARÍA VENUS VALDEZ PONCE**, estoy aquí porque maté a mi madre, utilicé pastillas para dormir, electrochoques personal y un cuchillo para matarla, le di las pastillas para dormir en la comida, se quedó dormida, la electrocuté, pero no, no, se despertó, me atacó, me golpeó, yo intenté defenderme y la acuchillé tres veces en el pecho, de ahí, este, se, se, se empezó a desmayar, yo la dejé, quesque dormida media hora, no murió, regresé e intenté, y no, no pude, acuchillarla, o sea no pude terminar el ataque, así que le llamé a la persona que sabía que lo iba a hacer,[...] le tapo la cara,[...] se empezó a morir por asfixia,

[...] luego cayó en el suelo, y ya con la almohada también en la cabeza, terminé en el pecho y en el corazón, me molestó que no entendiera mis razones, de que yo ya era grande y ya tenía que ser libre, ella simplemente lo tomó como juego, como una broma, cómo esta niña cree que se puede salir con la suya, cuando le dije que quería suicidarme, me dijo que hiciera lo que quisiera, que no le import, si quieres mátate, no me importa, cuando me dijo eso, entendí que, no tenía, o moría ella o moría yo
¿Te basaste en algo, en algún plan, en algún, en alguna idea para poder matar a tu mamá?
Conocimientos que ya tenía,
¿En qué?
En criminología, soy psicóloga clínica, y claro a una serie de televisión, por supuesto (Nayaritenlinea, 2013).²²

¿Cómo explicamos entonces el Asesinato que ejecutó María Venus a su madre Aurora Ponce, quien por su sola existencia negaba la existencia de la primera? Si hay una mujer, mala, corrupta o asesina, ¿es por culpa de los hombres, por culpa del sistema falocéntrico?

Lo peculiar de la violencia de Venus es que ese 13 de diciembre de 2013, no sólo vertió en la comida de su madre las pastillas que tenían por efecto producir una sobre dosis para que muriera, sino que además, en conocimiento de su sobredosis con una pistola para choques eléctricos le infirió varias descargas, para garantizar su muerte y provocarle dolor, que aparentemente no podía sentir ya, empero despertó, ya con vida, la apuñaló en 3 ocasiones, para después desmayarse, por lo que salió medio hora, y al regresar notó que aún seguía con vida, por lo que llama a una amiga (Miriam Concepción), para que ella termine el trabajo, persona que la ahoga con una almohada, y ya tendida Aurora, Venus la apuñaló 27 o 29 veces más, según María Venus, porque su madre se colocó en una relación de oposición directa con ella, a grado tal que la existencia de Aurora anulaba la existencia de Venus, la intención era extinguir todo rastro, toda huella de la existencia de Aurora, pues sólo con la extirpación del mal (Aurora) María Venus podía conquistar su felicidad, de ahí que dirigiera tanta violencia como fuera posible hacia ella.

[...] la ideología no es otra cosa que la forma aparente de la no-ideología, su deformación o desplazamiento formal [...] ese anhelo [que]

²² Para mayor información véase, *Venus María narra cómo mata a su madre*, visible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rOP5dsArGrs>, consultado el 1 de febrero de 2020

debe entenderse su naturaleza no-ideológica y utópica. Lo que lo convierte en ideológico es su articulación, la manera en que la aspiración es instrumentalizada para conferir legitimidad a una idea muy específica [...] Para que una ideología se imponga resulta decisiva la tensión, en el *interior mismo* de su contenido específico, entre los temas y motivos de los “oprimidos” y los de los “opresores” (Zizek, 2008: 20-21).

Aurora recibió un total de 32 puñaladas, y sólo fue por una llamada anónima (de Mónica) que el cuerpo de Aurora Ponce del Ángel pudo ser encontrado, sin embargo, la intención de Venus era dejar que el cuerpo se descompusiera para que no hubiera rastro de ella; es desde la construcción ideológica de la violencia que es inteligible, que ya en detención y frente a cámaras, Venus pueda señalar: *si volviera a nacer, lo volvería hacer* (matar a Aurora).

Para Venus, Aurora, su madre, la anulaba sistemáticamente, la relación entre ambas, era de oposición, por tanto, el objetivo era acabar con su existencia, borrar todo rastro de su existencia, pues la sola existencia de Aurora, su madre, condenaba a Venus a extinguirse, de ahí que ella pueda afirmar que tomó conciencia que de seguir viva su madre, Venus moriría.

Tanto la violencia de María Venus como la violencia feminista conciben al otro (Macho/Madre) como el problema, para Venus, su madre encarna el mal, mientras que para el feminismo el patriarcado es el verdadero mal, pues ambos niegan el pleno reconocimiento de sus derechos.

¿Es una desmesura afirmar que en los ejemplos de violencia citados, hay una construcción sinalagmática, entre lo bueno y lo malo? ¿es similar la violencia que Juan Carlos “El monstruo de Ecatepec” y Patricia ejercían hacia las mujeres? Salvando las diferencias y en la inteligencia de que las mujeres no constituyen el origen del mal, ni dando valor de credibilidad o aceptando que las mujeres puedan ser el problema; la representación y significación que subyace en los asesinatos que cometía Juan Carlos con ayuda de Patricia, se fundaban en lo que percibía como el verdadero mal, las mujeres, *el problema* que hace necesaria la violencia como medio de restituir sus derechos despojados.

[...] y prefiero que mis perritos, coman carne de esas mujeres, a que ellas sigan respirando mi oxígeno, mil veces que coman los perritos y las ratas, a que ellas sigan caminando por aquí, [...] pues mi patrón, no creo salir desta(sic), pero si salgo, de una vez les digo a los patrones, voy a seguir matando mujeres [...] uno: porque a veces no me deja dormir esta madre (la voz), dos: por el odio, que les tengo, y tres, yo si sigo teniendo una necesidad, necesidad todavía de alimentarse todos los días, que coman mis hijos a que coman en otro lado, mejor que coman mis hijos, que coman mi perros a otro lado, mejor mis perros [...] si yo no fui feliz en ese momento, nadie lo va a ser, a mí lo peor de esto, yo pretendí y como yo no fui, nadie lo va a ser, y mientras yo siga aquí en la tierra, nadie lo va a ser, [...] Yo estoy bien, yo estoy bien, lo que hago está bien patrón, porque estoy limpiando el mundo nada más de porquería, yo estoy completamente sano y bien. (Hernández, 2018).

¿Cómo o por qué medios identificamos ese mal? ¿Este cúmulo de ideas son exclusivas de Juan Carlos? Y, Fátima, ¿por qué entonces su violencia desmedida, sin censura, sin límites? ¿Por qué dar Muerte a Fátima, cuando había sido bien recibido el regalo que representaba el amor para siempre de Mario? ¿Por qué el sufrimiento excesivo proporcionado a Fátima, persona que salvaría a las hijas de Gladis para que no fueran objeto de depredación sexual?

Ella, me dijo que *¿Por qué? la mataron* no, me dijo que porque ella lloraba mucho, la niña lloraba mucho, y este, y este, entonces el medio los cinturones, uno blanco y otro café(sic), dijo, y yo la apreté pero como me faltaron fuerza, ella todavía se movía, dice y él la acabo, y él la acabo de estrangular, entonces tu no tuviste nada que ver, no yo sólo la agarré (Trendedero, 2020)

Da la impresión que la predisposición a la violencia detona en situaciones personales pero que se encuentra generalizada socialmente, interiorizada como el instrumento para garantizar y gozar de los (mis) derechos concedidos, empero, hay que acotar que son las circunstancias epocales las que posibilitan la proyección de un problema universal, en otras palabras, las expresiones de violencia ponen de manifiesto que existe un contexto que propicia su irrupción y que ésta es interiorizada como medio o instrumento para que los individuos, colectivos o grupos puedan alcanzar la felicidad, para que lleguen a ser felices, para que cumplan su destino, la violencia es el medio por el que se puede materializar la interpelación, sin ella, sin el uso de ésta, los individuos, los grupos o colectivos se encuentran impedidos para cumplir el rol que deben cumplir, es por eso que Patrick Crusius, puede afirmar:

Toda mi vida me he estado preparando para un futuro que actualmente no existe. El trabajo de mis sueños probablemente será automatizado. Los hispanos tomarán el control del gobierno local y estatal de mi amado Texas, cambiando la política para satisfacer mejor sus necesidades. Convertirán a Texas en un instrumento de golpe político que acelerará la destrucción de nuestro país. El medio ambiente empeora cada año. Si no toma nada más de este documento, recuerde esto: LA INACCIÓN ES UNA ELECCIÓN. Ya no puedo soportar la vergüenza de la inacción sabiendo que nuestros padres fundadores me han dotado de los derechos necesarios para salvar a nuestro país del borde de la destrucción. Nuestros camaradas europeos no tienen los derechos de armas necesarios para repeler a los millones de invasores que plagan su país. No tienen más remedio que sentarse y ver arder sus países (Crusius, 2019: 7-8).²³

Esta violencia, se proyecta entonces como norma de actuación implícita, una especie de norma de conducta emergente para el trato cotidiano en condiciones de oposición que el orden social ha impuesto a las personas para que ante la mínima oposición, intento de limitación o anulación, dicha conducta se haga presente, de ahí que se trate de la imposición de una norma de actuación cotidiana para el momento en que haya una contradicción entre lo que estoy llamado a ser y lo que me impide serlo, inteligida racionalmente como mi derecho a, concebida como la persecución de los fines personales.

Esto quiere decir que la violencia se interioriza como relativa y necesaria, referida al momento de contacto, de ahí que no sea representativa en el sentido que no remite a un significado específico, sino que adquiere sentido y opera por razón del otro, en el momento en que se presume la materialización del proceso de anulación.

Esta dualidad hace de la violencia una cuestión optativa, relacional, pues su ejercicio es directamente proporcional a la percepción del efecto transgresor, en el sentido que resulta imposible establecerse como una norma a priori sino

²³ My whole life I have been preparing for a future that currently doesn't exist. The job of my dreams will likely be automated. Hispanics will take control of the local and state government of my beloved Texas, changing policy to better suit their needs. They will turn Texas into an instrument of a political coup which will hasten the destruction of our country. The environment is getting worse by the year. If you take nothing else from this document, remember this: INACTION IS A CHOICE. I can no longer bear the shame of inaction knowing that our founding fathers have endowed me with the rights needed to save our country from the brink of destruction. Our European comrades don't have the gun rights needed to repel the millions of invaders that plaque their country. They have no choice but to sit by and watch their countries burn (Crusius, 2019: 7-8).

un acto a posteriori, bajo la forma de estímulo/respuesta ante la percepción de una relación de anulación que se concibe como medio de empoderamiento.

Vivimos en una sociedad en la que se da una especie de identidad especulativa de los opuestos. Ciertas características, actitudes y normas de vida no son ya percibidas como si estuvieran marcadas ideológicamente, sino que parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común. Designamos como ideología lo que se mantiene fuera de ese contexto; el celo religioso extremo o la dedicación a una orientación política determinada [...] es precisamente la neutralización de algunas características en un contexto aceptado con espontaneidad, lo que define a la ideología en su grado más puro y efectivo. Esta es la <<coincidencia de los opuestos>> dialéctica: la actualización de una noción ideológica en su grado más puro coincide con, o más precisamente, aparece como su opuesto, como no ideología. *Mutatus mutandi*, lo mismo ocurre con la violencia. La violencia social simbólica en su grado más puro aparece como su opuesto, como la espontaneidad del modelo en que vivimos o del aire que respiramos (Žižek, 2009: 50-51).

Es por razón de las contradicciones o los diferendos entre lo social y lo personal que la violencia es un acto restitutivo, es decir, su ejercicio se encuentra determinado por su necesidad, por su utilidad, de su función personal y social que cumple, esta violencia debe entenderse como la disociación entre las creencias y la acción que imposibilita la dinámica relacional, de ahí que la violencia se interiorice como forma de trato y no como la producción personal de la moralidad; en otras palabras, si bien socialmente se presume la violencia como ineficaz e irracional operativamente funciona como medio o instrumento resarcitivo, pues es por condición de que la misma surge como medio para garantizar lo que estoy llamado a ser, que se presenta como la única forma de garantizar mi felicidad, lo que quiero ser, lo que estamos llamados a ser.

Las creencias más íntimas están todas <<ahí afuera>>, encarnadas en prácticas que llegan hasta la materialidad inmediata de mi cuerpo. Mis nociones – del bien y del mal, de lo placentero y lo desagradable, de lo divertido y de lo serio, de lo feo y lo bello – son en esencia nociones de *clase media* (Žižek, 2009:198).

Estas formas de actuación violenta, aunque contradictorias, funcionan como reguladoras de las relaciones sociales permitiendo el potencial desarrollo de la humanidad (del individuo) a través de la anulación de las condiciones

restrictivas, condicionamientos y sujeciones, la violencia como norma de trato, permite la preservación del individuo, de los hombres en condiciones de libertad.

Las normas permiten a los actores conocer y re-conocer el entorno social y en ese conocimiento común se sustenta la convivencia cotidiana. Cada grupo se hace una idea del mundo social y percibe como normal la realidad que lo rodea, y no reconoce las incongruencias y rupturas del orden a menos que se vea forzado a ello (Girola, 2009: 24).

La subjetividad violenta es entonces la práctica concreta que permite la pluralidad, a través de la restructuración, actualización y vigencia de las restricciones o límites a las capacidades personales que imposibilitan el desarrollo de la colectividad y de lo personal.

Es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo autoengendrado que continúa su rumbo ignorando cualquier respeto a lo humano o por el ambiente es una abstracción ideológica. [...] sino que es <<real>> en el preciso sentido de determinar la estructura de los procesos materiales sociales: el destino de un estrato completo de la población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa <<solipsista>> del capital, que persigue su meta del beneficio con total indiferencia de cómo afectará dicho movimiento a la realidad social. El asunto es [...] que no *se puede tomar la primera (la realidad social de la producción material e interacción social) sin la segunda*: es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo (Žižek, 2009: 22-23).

De ahí que la subjetividad violenta se materialice en prácticas concretas individuales para proveerse de seguridad, como técnicas de aprovechamiento óptimo de las capacidades de autogobierno (gubernamentalidad), como la única vía que garantiza un mínimo de estabilidad.

Conclusiones

Al analizar si las expresiones individuales, grupales o colectivas de violencia son detonadas por la percepción de un entorno social adverso, nos enfrentamos a una pregunta necesaria, ¿Cómo en la sociedad de derechos y de la cultura para la paz puede afirmarse la existencia de un entorno adverso que promueva la violencia?

En la sociedad globalizada, el imperativo social persigue expulsar la violencia de nuestra vida, condenándola como una reminiscencia del más oscuro pasado y contraria al desarrollo, es a través del Derecho, un constructo universal que garantizan la dignidad y protección de la vida, que mediante la imposición de límites se persigue potenciar el desarrollo personal y social, y evitar la transgresión.

Paradójicamente mientras que en la sociedad global se construye una cultura de respeto y empoderamiento a través de la cultura de la paz y el respeto a los derechos, institucionalmente también se socializa un discurso global del riesgo, se construye la percepción de una continua y permanente afrenta al que las personas, las instituciones y la sociedad misma se enfrentan cotidianamente, una situación de amenaza constante a la que se debe hacer frente so pena de perder los derechos, las potestades y la paz mundial.

En general, el nivel de paz en México se ha deteriorado 27.2% desde 2015, debido a la violencia con armas de fuego y la actividad de la delincuencia organizada, cada vez mayores. El indicador delitos cometidos con armas de fuego registró el mayor retroceso en el periodo de cinco años, ya que se deterioró 53.1% (IEP, 2020: 20).

La seguridad se proyecta entonces como una necesidad, como lo acuciante, lo real *per se*, que condiciona la construcción, desarrollo y puesta en acción de prácticas adaptativas a los procesos cotidianos del riesgo.

La violencia se precipita entonces recíproca a la forma que adopta lo realmente existente, tienen una correspondencia directa con lo que cotidianamente

vivimos, una realidad social adversa; la violencia se funda en un conjunto de ideas por la que se hace concebirla como una norma de trato social emergente no deseada pero útil, una práctica necesaria para poner límite y frenar las situaciones de riesgo.

Los ejercicios de violencia que hoy presenciamos serían consecuencia de la interiorización de un cúmulo de ideas a través de la interpelación (del llamado a ser lo que debo ser) en la violencia figuraría una carga representativa y significativa mediante la que sus ejecutantes la perciben como la solución a los problemas reales que los aquejan; empero, estas prácticas violentas, diarias y cotidianas, sólo pueden normalizarse a través de un proceso constitutivo que nombramos subjetividad violenta, el medio o instrumento por el que se internalizan y posteriormente exteriorizan los sujetos devenidos individuos, para cumplir dicho llamado a ser.

En otras palabras, el llamado a ser que la ideología procura se condensa en proyecciones que posteriormente se objetivan como aspiraciones, metas, propósitos o expectativas que al materializar el sujeto, se proyectan individualmente, lo que quiere decir que mientras que la interpelación, el llamado, recluta a individuos para convertirse en sujetos, en el sentido que la ideología los provee de un imaginario que los coloca en un segmento y clase social específica, la materialización de ésta, los sintetiza para colocarlos en el mismo segmento y clase social que les corresponde pero de manera individual; de haber sido reclutado para convertirse en sujeto, al interiorizar y aceptar el llamado a ser, se activa el proceso de subjetivación que se concreta en el momento en que son puestas en práctica, instante en que de ser un sujeto se transforma en individuo, un sujeto ya individuo capaz de materializar los valores, aspiraciones o metas prediseñadas de manera general pero particularizadas de forma (aparentemente) libre, personal, espontánea y auténtica.

El proceso de subjetivación es entonces la manera en que se externaliza la interpelación, que permite así mismo vivir y practicar de forma particular la

ideología, los valores, aspiraciones o metas prediseñadas que conllevan una carga representativa y significativa capaces de hacer vivir la vida con correspondencia y adaptación a la forma real que adopta la misma, en el sentido que sólo mediante la externalización de la ideología somos capaces de vivir la vida tal como se revela ante nosotros.

En la relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece siempre hay un punto paradójico [...] llegado el momento, la comunidad dice al sujeto: tú tienes la libertad de elegir a condición de que elijas lo correcto. [...] si optas por lo incorrecto, pierdes la libertad de elección. Y no es para nada accidental que esta paradoja surja en el nivel de relación del sujeto con la comunidad a la que pertenece: la situación de la elección forzada consiste en que el sujeto ha de escoger libremente a la comunidad a la que pertenece, independientemente de su elección – *ha de escoger lo que ya para él es dado*. De lo que se trata es que el sujeto nunca está en posibilidad de escoger: siempre es tratado *como si ya hubiera elegido*. (Žižek, 2003: 216)

Cuando decimos que la violencia es consecuencia de un conjunto de ideas impuestas, precisamos que ésta es posible a través de la subjetividad violenta, un proceso intelectual a travesado por un conjunto de ideas que nos hace concebir al otro, a lo otro, como un peligro permanente, como una presumible amenaza siempre presente; la violencia condiciona el actuar de los individuos para que su ejecutante la perciba como el único medio posible para llegar a ser (lo que debe ser), revistiendo a la violencia de un carácter natural, necesaria, útil, pues el emisor combate lo que se ha abstraído como el verdadero mal, de ahí que esta subjetividad violenta se materializa a través de “prácticas [que] están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material” (Althusser, 2004: 34).

Se presenta ante el individuo como el único medio para resolver las contradicciones y frustraciones sociales, como el mecanismo eficaz que garantiza la felicidad, pero estas prácticas diarias y cotidianas reproducen las relaciones de dominación y sujeción inserta en nuestras vidas y normalizada como la única forma posible de vivir.

Es por su carácter cotidiano lo que hace posible su traslación de lo real a lo realmente existente bajo la forma de pensamientos y creencias, una “matriz

generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible” (Žižek, 2003:7) que se introyecta como representaciones permitiendo a los sujetos ya individuos, apropiarse de la forma real que adopta la vida (lo realmente existente) que no es otra cosa sino lo que cotidianamente vivimos; es en este nivel de operación (procesos de significación) que la ideología deja de actuar como un proceso de deformación de lo real (aunque así lo sea) para convertirse en lo verdadero, en lo único posible.

¿Y por qué la destazaste?

No quería que nadie se diera cuenta

¿Cómo fue que la mataste?

Con ese mismo cuchillo que me golpeo se lo enterré por el cuello

¿Y dónde tiraste todas sus partes, sus piezas?

Le digo. . .

¿la carne que le quitaste?

Le digo que al, al, al drenaje (Robledo Rosas, 2020).

Por medio de este proceso, la violencia se articula en el orden socio-simbólico y lo que este orden postula como su exterior radical, por tanto, la violencia se erige como el medio por el que los individuos pueden adquirir forma y materialidad cotidiana a sus representaciones, de ahí que la violencia este compuesta de discursos y prácticas utilizados por individuos, grupos, colectivos o multitudes con el propósito de reproducir una relación asimétrica de poder, pues en la realidad así se vive, lo que la convierte en una regla de trato social emergente, diversa, relacional y aparentemente optativa por la que los sujetos ya individuos tienden a reproducir lo que en la cotidianidad se vive.

De joven de niño, de niño de 10 años, una mujer, mi mama me encargaba con una mujer para que mi mamá pudiera irse de puta, mi mama me encargo, me encargaba todos los días con una mujer, y esa mujer me lo chupa, esa mujer se subía, esa mujer me obliga a hacer cosas que a mí como niño me desagradaban bastante, por eso, por eso odio, rotundamente, mi mama andaba también de puta con otro guey, la veía yo como le alzaban las patas, como la ponían de perro, escuchaba yo sus ruidos y mi papá trabajando, o sea que no le molestaba mucho, mi papá ahí estuvo de mandilón con ella, mi mamá quería navajiarlo, picarlo, acuchillarlo, y yo viendo todo, ni cómo defender a mi papá, si no podía, de ahí yo dije, a mi ninguna pinche vieja a mi va a faltar al respeto jamás (Hernández, 2018).

Sin embargo estos episodios violentos nos hablan de una coyuntura que involucra abigarrados sucesos derivados de una subjetividad que se externaliza como un individuo violento, que la expelle como la única forma de anular lo que mitiga o limita sus intereses, fundada en la idea de que la seguridad y el pacto de civilidad se han diluido y en consecuencia el sujeto se encuentra abandonado y despojado, así concebida, la violencia no es praxis sino sujeción, en el sentido que la misma reproduce el sistema jerárquico de explotación.

En este punto hay que señalar que el carácter ideológico de dicha violencia no proviene de su ejecución, no es la materialización de la violencia lo que revela su carácter ideológico; su carácter ideológico deriva precisamente de que las ideas que inspiran, que motivan el ejercicio de la violencia, no son propias de él o los generadores de la misma sino que le son suministradas como la única forma posible de poner límite, de frenar aquello que se presenta como lo que le impide el pleno goce de los derechos previamente concedidos; la violencia no es un medio entonces sino fin en sí misma; la única respuesta posible para erradicar aquello que neutraliza, aniquila o extingue las potestades y derechos personales.

En tal tenor, la violencia coloca a sus ejecutantes en una relación de oposición excluyente hacia quienes la dirige, en otras palabras, no se trata de acabar con la situación transgresiva sino a quien se ha considerado que produce dicha condición, pues es ese el verdadero problema, el hacedor del mal, como si el otro, lo otro, fuera el motivo de mis desgracias y de las del mundo entero.

[...] me molestó que no entendiera mis razones, de que yo ya era grande y ya tenía que ser libre, ella simplemente lo tomo como juego, como una broma, como esta niña cree que se puede salir con la suya, cuando le dije que quería suicidarme, me dijo que hiciera lo que quisiera, que no le importaba, (sic) si quieres matate, no me importa, cuando me dijo eso, entendí que, no tenía, o moría ella o moría yo (Nayaritenlinea.mx, 2013).

Así entendida, la violencia surge de una percepción de detrimento permanente y sistemático; una constante transgresión potencializada porque el Estado y

sus instituciones se encuentran limitados o rebasados para garantizar seguridad y que por consecuencia de sus omisiones nos encontramos en una situación de riesgo.

Aunque los nuevos inmigrantes hacen el trabajo sucio, sus hijos generalmente no lo hacen. Quieren vivir el sueño americano, por eso obtienen títulos universitarios y ocupan puestos especializados mejor pagados. Esta es la razón por la cual las corporaciones presionan por más inmigración ilegal incluso después de décadas de que esto ocurra. Necesitan seguir reponiendo el grupo de mano de obra poco calificada. Incluso cuando los niños migrantes inundan trabajos calificados, las corporaciones empeoran esto presionando para que se emitan aún más visas de trabajo para que trabajadores extranjeros calificados vengan aquí (Crusius, 2020: 2).²⁵

Este agente violento da cuenta de la existencia de un mal originario (mujeres, hombres, mexicanos, migrantes, niños, niñas, homosexuales, indigentes, etc.) quienes naturalmente son portadores de las peores prácticas humanas, de ahí que la violencia persigue la imposición del bien, del orden, a través de la anulación de eso que previamente se ha abstraído como el mal, en el entendido que la causa de mi bienestar está condicionada a la aniquilación de ese otro identificado como el antagonismo fundamental, una antítesis social básica, empero, este proceso de identificación excluyente, aunque es concreto y específico, al mismo tiempo resulta indeterminado; el mal tiene forma y figura, nombre y apellido pero no rostro ni señas particulares, de ahí que al no poder identificarse nítidamente redunde en la extinción de quien encarna el problema pero que al mismo tiempo no le pone fin, pues el objetivo final es reproducir las relaciones asimétricas de sujeción y explotación que en la cotidianidad se viven, pues la felicidad es el resultado directo de colocarme en la posición contraria a mi posición de sujeción y no en plena libertad, es decir, colocarme en la posición de ejercer sujeción y dominación.

Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía.

²⁵ Even though new migrants do the dirty work, their kids typically don't. They want to live the American Dream which is why they get college degrees and fill higher-paying skilled positions. This is why corporations lobby for even more illegal immigration even after decades of it of happening. They need to keep replenishing the low-skilled labor pool. Even as migrant children flood skilled jobs, corporations make this worse by lobbying for even more work visas to be issued for skilled foreign workers to come here.

El violador eras tú.
El violador eres tú.
Son los pacos,
los jueces,
el Estado,
el presidente.
El Estado opresor es un macho violador.
El Estado opresor es un macho violador.
El violador eras tú.
El violador eres tú.
Duerme tranquila, niña inocente,
sin preocuparte del bandolero,
que por tu sueño dulce y sonriente
vela tu amante carabinero.
El violador eres tú.

La violencia sólo es posible a través de la articulación y operación de la violencia objetiva, subjetiva y simbólica; el individuo percibe un acto transgresivo directo hacia él o sus intereses, experimenta una forma de perturbación inmediata que modifica el estado de paz en el que el individuo se encuentra (Violencia Subjetiva) bajo la forma de un antagonismo básico, primario, inadvertido para quien la ejerce primeramente pero evidente para quien la padece (Violencia objetiva) de ahí que este antagonismo primario sea el punto fundacional de los ejercicios violentos, pues lo que pone en evidencia es una polaridad social básica que se representa como la oposición entre el bien y el mal (articulación entre violencia objetiva y violencia simbólica), “[...] la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas <<normal>>. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento” (Žižek, 2009: 10).

Esta articulación, estas formas de conductas socialmente practicadas, consentidas y alentadas, construyen lo realmente existente, lo que percibimos como verdadero y se articula como lo real (violencia simbólica) pero que visto escudriñadamente pone en evidencia la confrontación entre lo real y la situación histórica del capital, cuya conciliación sólo es posible a través de la creación de la *realidad social*; que no es otra cosa que la normal aceptación de nuestra inserción en el mercado como susceptibles de intercambio.

La presencia espectral del capital es la figura del gran Otro, que no sólo sigue operando cuando se han desintegrado todas las manifestaciones tradicionales del simbólico gran Otro, sino que incluso provoca directamente esa desintegración [...], el sujeto de nuestros días está, quizá como nunca antes, atrapado en una compulsión que, de hecho, rige su vida (Žižek, 2008: 111).

Desde esa lógica, la violencia es reafirmativa y constitutiva de subjetividad, cotidianamente practicada sobre la idea de una permanente y continua exposición a la situación de emergencia social, precipitada por la percepción de una presunta amenaza ausente pero potencialmente presente: “Quería un regalito, quería una novia joven que le durará por mucho tiempo, me amenazó con abusar de una de mis dos hijas, que si no traía a una novia para toda la vida, iba a quedarse con mis hijas, le pinte las uñas, le puse un vestido y después la entregue a mi esposo” (Cruz Hernández, 2020).

Esta idea de riesgo permanente propicia la construcción social de un entorno en constante pugna, en continua competencia con alguien o algo desconocido pero que es cierta su presencia, que me condiciona a actuar bajo formas de contacto social de riesgo y en peligro constante. Esta idea, esta percepción, me haría suponer que estoy en peligro en el momento de contacto con los otros, haciéndome saber la imposibilidad de obtener y garantizar mi seguridad, la que se traslada (como forma de una transgresión primaria) hacia lo externo, el otro, lo otro; que se materializa en el contacto social, lo que crea un estado de guerra permanente por el trabajo, por el amor, por la educación, la salud y en general por todas aquellas garantías que reconozco como (mis) potestades inherentes pero que para lograrlas o protegerlas se hace necesario una personalidad beligerante y combatiente.

La violencia adquiere así la forma de la vida, la relación entre hacer y padecer que se posibilita en una sociedad en la que sólo existen amigos y enemigos, pues visto más de cerca, lo que me une, lo que me integra socialmente, es la preservación de los intereses concretos y específicos en un momento dado, de ahí que ésta sea efímera y cambiante, pues en estricto sentido, el otro, lo otro, lo diferente, lo que no soy yo, es lo que debo combatir, pues lo que no soy es lo

que me pone en peligro, por tanto, lo que se encuentra en juego no es necesariamente el incremento o no de la violencia sino su irrupción, como necesaria, ineludible e inevitable; en consecuencia su presencia estaría íntimamente relacionada con su instrumentalización y diseño bajo la forma de una norma de convivencia no deseada pero útil como forma de regulación de las relaciones sociales sin la que sería imposible garantizar seguridad, en tal sentido, se trata de rechazar la violencia social en todas sus formas pero alentarla como el medio eficaz para prolongar la continuidad y permanencia de ciertos intereses.

Por tanto, la violencia que hoy percibimos es una distorsión verdadera que se construye cotidianamente en nuestras vidas y a cada momento, derivada de la socialización de una amenaza posible, siempre percibida desde el punto de vista de quien cataloga lo transgresivo, pues el juicio de reproche, la alocución justificativa se erige y depende de la persona o colectividad que la ejerce.

Cuanto más disimulada y sutil sea esta violencia, mayor será su eficiencia para mantener despierta y clara la memoria de la regla impuesta y, al mismo tiempo, podrá preservar en el olvido el carácter arbitrario y poco elegante de la violencia fundadora así como los placeres propios del mundo que ella negó. Se diseña así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, que prefieren llamar aquí “violencia moral”, y que denomina el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la permanencia de jerarquías en otros órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional (Segato, 2003, 107).

En consecuencia la violencia ideológica opera como una matriz generativa, una relación entre pensamiento y realidad que se da a través de la representación, y es precisamente aquí donde aparece la ideología, como mediación que hace posible la apropiación de los universales para vivirlos cotidianamente; lo real no opera directamente en los individuos sino a través de procesos de significación, de ahí que la ideología no sólo sea un proceso de deformación de lo real sino que se presenta como el vehículo para poder acceder a lo real y dotar de significado a mi realidad inmediata, desde ésta lógica, la violencia pueda

dirigirse indiscriminadamente hacia es otro antes de que me acabe, antes de que me anule o me restrinja.

En otras palabras, la labor de la ideología, sería entonces colocar al individuo en el plano material, para pensar desde el aquí y ahora, su aquí y ahora, no en un sentido tautológico sino como conciencia que transita hacia la práctica cotidiana, proceso mediante el que de ser una falsa conciencia se convierte en una verdad personal, espontánea, recíproca y simétrica con lo realmente existente.

De aparecer la ideología en un primer momento como conjunto de ideas que recluta a individuos, para convertirlos en sujetos, (los coloca en el lugar de su pertenencia [individuos ya sujetos]) en tanto matriz generativa, la ideología descoloca al sujeto, o para decirlo más precisamente, transforma a los sujetos en individuos, en *sujeto ya individuo*, un sujeto que mediante la práctica cotidiana del cúmulo de ideas que comparte con otros individuos, aparece como espontáneo, histórico, personal y auténtico, no el sentido que aparece y desaparece, ni tampoco como exclusiva y particular, sino en tanto contextual, verdadera, personal y acorde con lo realmente existente, con la forma que adopta la vida, en otras palabras, la puesta en práctica de la ideología coloca a un individuo obrando y decidiendo libremente el destino que el mismo se forjó pero que paradójicamente se encuentra sujeto por ideas que el mismo percibe como derivadas de sus propios pensamientos, lo que lo transforma en un sujeto ya individuo.

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que sirve de soporte a nuestra "realidad": una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible ([...] la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga, sino ofrecernos la realidad social misma como huida de algún núcleo traumático, real (Žižek, 2003. 363).

Entonces, el sujeto ya individuo actúa para resolver las contradicciones entre lo real y lo que se hace percibir como lo real, la ideología coloca al sujeto ya

individuo en lo realmente existente, quien construye desde su lugar real, su realidad, siempre en concordancia y reciprocidad con lo realmente existente.

Mediante dicha operación simple pero a la vez compleja, la violencia (ideológica) se proyecta en el individuo como una norma emergente que opera en el momento en que se encuentra en oposición con alguien o algo que le impide “*ser lo que socialmente se le inculcó que debía ser*”; es por este proceso de conciliación entre lo que deber ser y lo que se lo impide, lo que precipita la violencia ideológica, pues como hemos precisado en un mundo en proceso de paz, la violencia es inadmisibile, por virtud que los valores que se inculcan son la tolerancia, la paz, el orden y el progreso, que a su vez se externalizan como imperativos de actuación personal y social, que redundan en una cultura y actuar institucional de construcción de la paz.

Empero, socialmente también se impone un deber de auto respeto y provención de dignidad que se traduce en normas y obligaciones de empoderamiento individual que se precipitan como límites a situaciones restrictivas, anulantes o transgresivas, a través de lo que Althusser denomina la *interpelación*, que en su forma material se trasluce como práctica para detener los actos externos que limitan, perturban o impiden concretar lo que se está llamado a ser u ocupar el lugar que (me) corresponde.

De ahí que la violencia ideológica sea la forma en que el individuo logra liberarse de su situación de opresión, colocándose en un aparente pleno goce de sus derechos, sin embargo, al mismo tiempo que el proceso de aparente liberación lo restituye en el goce de su vida frenando los actos transgresivos para garantizar la continuidad de su libertad y el goce de sus derechos, el sujeto ya individuo precisa colocarse como guardián de dichas potestades, lo que en la realidad social, en lo realmente existente, sólo es posible ocupando el lugar de opresor.

De tal manera, de aparecer como liberador, la ideología coloca al sujeto en el lugar que le corresponde para garantizar sus derechos, lo coloca como verdugo y opresor, pues en estricto sentido, la función de dicha violencia es

materializar el rol hegemónico destinado para él con todo el cúmulo de contradicciones inherentes, razón por la que la subjetividad violenta se interioriza como el medio o instrumento para la felicidad, el desarrollo y la obtención/recuperación de las oportunidades sustraídas que se materializan en el momento de aniquilación o extinción del otro.

La violencia que hoy presenciamos funciona como la forma en que el individuo o una colectividad reproducen las relaciones asimétricas perpetradas por el sistema capitalista, que por un proceso de blanqueamiento se percibe como necesaria y que se interioriza como el medio para alcanzar/recuperar el estado de bienestar del cual fue despojado, ocupando en consecuencia el lugar de opresor.

De ahí que dicha violencia presuponga entonces la construcción de una violencia primera, fundante, de una transgresión originaria que condiciona o impulsa una oposición directa contra el otro que ha irrumpido la tranquilidad y la seguridad, ello quiere decir que mi cúmulo de experiencias, las circunstancias personales de mi vida diaria me colocan en una situación de temor, de un presunto riesgo de anulación o extinción de mis derechos, de mi ser, en otras palabras, es por razón de las relaciones personales, diarias y cotidianas de sujeción y opresión, que se hace posible la aceptación de un estado de anulación permanente y lo único posible para evitarlo es la violencia, el único medio para restituir, para posicionarme nuevamente en el sendero de mis derechos, en una situación de seguridad.

En ese sentido la violencia ideológica es una construcción impuesta y recíproca al estado de sujeción y explotación que propicia el capitalismo, que se replica en todos los segmentos de nuestra existencia para concebir al otro como peligro permanente, ello en el sentido que Hannah Arendt lo acotará, lo que nos permite afirmar que lo que hoy presenciamos como violencia es resultado de incorporar a ella ciertas ideas, concepciones específicas que posibilitan su tergiversación, en el caso concreto, el haber incorporado la idea de dominación y sujeción como características de la violencia.

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría de medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superada por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo (Arendt, 2006: 10).

Por ello podemos afirmar, como lo hace Sorel, que el contenido significativo que tiene la violencia, su fuerza mítica, en tanto creencia articuladora ha sido trastrocada, tergiversada, y actualmente reviste única y exclusivamente el carácter de impulso, de justificación, reducida a un proceso de dominación, de instrumento de obtención/recuperación de intereses, de simple y mero ejercicio de la fuerza; es en ese sentido que los episodios de violencia que hoy percibimos resultan ser ejercicios indiscriminados de fuerza que fácilmente se conviertan en despojo, sustracción o imposición.

Los términos *fuerza y violencia* se emplean unas veces hablando de actos de autoridad, y en otras ocasiones hablando de actos de rebelión [...] habría que reservar al término violencia para la segunda acepción: por tanto, diríamos que la fuerza tiene como objetivo imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden (Sorel, 2016: 271-272).

Sin embargo, este uso indiscriminado y superlativo de la fuerza crea sometimiento, ya que al ser estrictamente fuerza, la violencia ideológica crea el mismo derecho que lo precede, en otras palabras, se trata de una violencia que es producto de la idea de que mi situación de vida, *per se*, me coloca en una situación de derechos que se encuentran en oposición y limitación del otro y por ello fácilmente transgredibles, de ahí que sea necesario la creación de un orden que los preserve y garantice, pues siempre se encuentran en peligro, en palabras de Walter Benjamin, de que se articule en derecho que crea y recrea sujeción, se trata del derecho de la nuda vida.

La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulminante [...] la disolución de la violencia jurídica [mítica] se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía en el viviente, inocente e infeliz al castigo que "expía" su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho

sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia (Benjamin, 1995: 41).

Para ser más específicos, esta violencia no pretende el reconocimiento pleno del hombre ni del otro existente, la violencia actual no busca el pleno reconocimiento de la humanidad y sus aspiraciones de transformación sino garantizar la continuidad de las actuales formas de dominación y sujeción, por lo que se manifiesta en instintos predatorios.

Entonces, podemos afirmar, como la hace Žižek, que en la sociedad actual las normas de convivencia e interacción las impone el mercado, nos relacionamos y constituimos como mercancías, como un acto permanente de compra/venta, sin embargo, en esta sociedad de la libre comercialización, podemos elegir quien nos compra y cómo nos vendemos pero no lo que hacemos, es en este ámbito donde opera la ideología, no el sentido de falsa conciencia sino como la única forma posible de actuar.

[...] la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los sujetos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología, no es nada más que funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (Althusser, 2003: 145).

Por tanto la violencia ideológica, la violencia que hoy percibimos, da la impresión que no emerge del sistema sino de las formas concretas y personales de actuar o de la cultura particular de cada sociedad por razón de que opera como un mecanismo volitivo, optativo y aparentemente no general que responde a cierta tipo de conductas, personas o grupos; que busca condicionar la voluntad de quien la sufre, en otras palabras, se origina en la voluntad y se dirige hacia ella; de ahí que se crea que la violencia es un problema que se restringe al ámbito personal.

No son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia [...] toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las

otras relaciones que de ahí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces en el sistema de relaciones reales [...] sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 2003: 140 -141).

Es en esa lógica que lo que hemos denominado violencia ideológica deba entenderse como una condición afirmativa y constituyente de subjetividad, la subjetividad violenta construida cotidianamente a través de la idea del riesgo permanente.

Pero esta idea aparentemente básica, útil y necesaria desde la óptica de la protección personal, socialmente interpela al individuo para indicarle que es en su contacto social donde se encuentra en peligro, le señala, le indica que vivimos en un estado de permanente pugna, en continua competencia, con alguien o algo desconocido pero que debe estar seguro que está ahí.

Tal idea, (nos) hace actuar, me hace actuar bajo la presunción del peligro, que estoy en peligro, haciendo (me) suponer que mi seguridad sólo depende de mí, por tanto la transgresión sólo puede exportarse y ser originaria, cuya forma primaria se materializa como el mal que el sujeto ya individuo abstrae como lo malo, lo que está mal, creando en la mente un estado de guerra permanente, por el trabajo, por el amor, por la educación, la salud y en general por todas aquellas garantías que reconozco como potestades inherentes pero que para obtenerlas o garantizarlas se hace necesario luchar por ellas.

Las representaciones que estos individuos se forman son representaciones bien acerca de la relación con la naturaleza, bien acerca de la relación que guardan entre sí, bien sobre su propia contextura [...] Cuando la expresión consiente de las circunstancias reales de estos individuos es ilusoria, cuando sus representaciones invierten la realidad, dichos individuos no hacen, de todos modos, no hacen otra cosa que dar cuerpo a una consecuencia de su limitado modo material de actividad y de las limitadas relaciones sociales que de él se desprenden (Marx, 2014: 19-20).

La violencia adquiere así la forma de la vida, la relación entre hacer y padecer que se posibilita en una sociedad en la que sólo existen intereses que defender

y alianzas que celebrar, por tanto, su presencia está entonces íntimamente relacionada con su instrumentalización pues emerge como una norma de convivencia no deseada pero útil como forma de regulación de las relaciones sociales, lo más cercano y parecido a un estado de excepción, no decretado pero sí padecido, al que debe apelarse con objeto de garantizar seguridad.

Lo interesante es que, precisamente porque en la realidad cotidiana, porque en las relaciones sociales a las que nos encontramos constantemente sometidos revisten anulación de derechos y de nuestra existencia, se hace posible la representación jurídica y política de dicha situación de emergencia y su normal aceptación, puesto que de no existir dicha situación de anulación constante, sería plenamente asequible que en el capitalismo se promueve la competencia como norma de superación y trato cotidiano en su modalidad de arrebató y despojo, sin embargo al hacernos creer que hay una situación de permanente y continua emergencia en la que se debe guardar una sana distancia aun cuando sea necesario el contacto social, la violencia devenida como directamente del capitalismo se esfuma y se coloca en los individuos o grupos violentos.

De esa manera, la violencia como nacida de ciertos individuos o grupos de individuos hace necesaria la restitución del estado de derecho, de lo que socialmente se nos ha inculcado como la verdadera forma de la vida.

Empero los ejercicios excesivos de la violencia actúan como electroshock, como una descarga eléctrica que nos permite entender que la violencia legal, social e individual que percibimos responde a una sofisticada forma de interacción entre la violencia subjetiva, objetiva y simbólica, un actuar violento desplegado personal o grupalmente que revela las formas de dominación y sujeción inherentes al sistema, una violencia socializada y normalizada que se dirige a preservar los intereses del capital que anidan en el Estado y a su alrededor, a través de la imposición de lo más cercano y parecido a un estado de guerra permanente, una guerra civil, una emergencia sanitaria o cualquier otro artilugio que nos ponga en peligro como medio para garantizar la permanencia de tales privilegios.

Sin embargo, esta construcción hegemónica y fantasmal se materializa como una práctica cultural, como una norma de trato relativa y emergente por la que optan los individuos o la rechazan cuando así lo decidan, de ahí que aparezca como opcional, aun cuando no lo sea, pero es por este rasgo relativo y emergente que puede proyectarse como el medio eficaz y eficiente de obtención/recuperación de lo sustraído, pues se materializa como una norma de trato fundada en la percepción de que nos encontramos frente a un presunto peligro, permanente y constante, razón por la que los individuos actúan en permanente afrenta, pues mediante la violencia el individuo garantiza el cumplimiento de lo que está llamado a ser.

Y sin embargo, se mueve.

Existe otra violencia, una violencia que libera, una violencia que procura libertad y materializar lo que el hombre está llamado a ser. Una violencia que no se dirige contra los hombres sino que se precipita para cambiar el estado de opresión y sujeción en que vivimos, una violencia que emerge como proceso de cambio, de novedad radical que propone un cambio drástico en la forma de vida y de entender cómo se constituye, una violencia en la que el hombre es sujeto y objeto de la acción de cambio, que no es una violencia ideológica sino de transformación.

La revolución como acontecimiento es el único procedimiento que no es sólo genérico en su resultado, sino también en la composición particular de los sujetos. El proceso revolucionario es imposible sin la declaración de que la gente es capaz de asumir el pensamiento que constituye al sujeto post-acontecimiento político (Delgado Parra, en imprenta: 171).

Frente a esta violencia la perplejidad no es una opción sino la participación.

Índice

Introducción

Capítulo I. Cuando el aire materializa los fantasmas

- 1.1. Mata a tu papá, a tu novio y a tu hermano
- 1.2. Enfermedad y patología
- 1.3. Sociedad y violencia
- 1.4. Violencia de las estructuras

Capítulo II. La violencia en los clásicos

- 2.1.1. Barbarie, la forma tecnológica de la violencia, Hannah Arendt
- 2.1.2. Cuando Dios da poder, el hombre muere, Walter Benjamin
- 2.1.3. La historia es de quien la Trabaja, George Sorel
- 2.1.4. Otro mundo es posible, Federico Engels

2.2. Ideología, las vicisitudes de un concepto

- 2.2.1. Las Maravillas de vivir en un falso país, Karl Marx
- 2.2.2. Prácticas y Aparatos del buen vivir, Louis Althusser

Capítulo III. Violencia e Ideología en Žižek

3.1. Violencia, Ira, Mal y Tolerancia. La violencia en Žižek

3.2. En el maravilloso mundo de la Ideología; cuando todo parece falso y verdadero. La Ideología en Žižek

- 3.2.1. Falsa realidad
- 3.2.2. Prácticas cotidianas
- 3.2.3. Formas de simbolizar

Capítulo IV. Violencia e Ideología su relación en el proceso de construcción de subjetividad

4.1. La subjetividad violenta

CONCLUSIONES

Bibliografía

Libros

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de Excepción, Homo Sacer II, 1*. Valencia: Pre- textos.
- Aguilar Rivero, Mariflor (Coord.) (2008), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Araujo, Kathya (2009). *¿Se acata pero no se cumple? Estudio sobre las normas en América Latina*, Serie Individuo y Ciencia Política, Santiago: LOM.
- Althusser, Louis (1992). *El porvenir es largo, Los hechos*, Barcelona: Ediciones Destino
- Althusser, Louis (2003). *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*. Visible en: https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf consultado el 1 de noviembre de 2018.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*, México: Alianza Editorial.
- Bartra Armando (2000). *Crónicas del Sur, Utopías campesinas en Guerrero*, México: ERA.
- Bernstein, Richard J. (2015). *Violencia, pensar sin barandillas*, Barcelona: Gedisa.
- Braudillard, Jean (2006). *La transparencia del mal, ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2003). *Contingencia hegemonía y universalidad, Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México: FCE
- Clastres, Pierre (2004). *Arqueología de la violencia: la Guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE)
- Deboard, Guy (2007). *La sociedad del espectáculo*, Rosario: Kolectivo Editorial "Ultimo Recurso".
- Echeverría, Bolívar (1995). *Ilusiones de la modernidad*, México: UNAM / El Equilibrista.

- Elias, Norbert; (1987) *El proceso de la civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Trad. Ramón García Cotarelo, México: FCE.
- Engels, Federico, (1996). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú: Progreso.
- Engels, Federico (2013). *El papel de la violencia en la historia*, Visible en: <https://www.fundacionfedericoengels.net/index.php/9-colecciones/clasicos-del-marxismo/38-el-papel-de-la-violencia-en-la-historia-f-engels> consultado el 1 de noviembre de 2018.
- Foucault, Michel; Deleuze, Gilles y Žižek, Slavoj; compilado por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi (2007). *Ensayos sobre biopolítica, Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós.
- Institute for Economics & Peace (IEP) (2019). Índice de Paz México 2019: Identificar y medir los factores que impulsan la paz, Sídney, Australia. Disponible en: indicedepazmexico.org.
- Institute for Economics & Peace (IEP) (2020). Índice de Paz México 2020: Identificar y medir los factores que impulsan la paz, Sídney, Australia. Disponible en: indicedepazmexico.org.
- Jiménez, Marco A. (Editor), (2007). *Subversión de la Violencia*, México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán), UNAM.
- Keane, Jhon (2000). *Reflexiones sobre la violencia*, México: Alianza Editorial.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista, hacía una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI.
- Lorenz, Konrad (2016). *Sobre la agresión, el pretendido mal*, México: Siglo XXI.
- Marx, Carlos; Engels, Federico (1974). *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, México: Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Carlos (1974). *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Ediciones de Cultura Popular S.A.
- Marx, Carlos, (2006). *El Capital: crítica de la economía política, I*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

- Marx, Carlos (Karl), (2014). *Textos de Filosofía, Política y Economía, Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista, Crítica del Programa de Gotha*, Madrid: Gredos.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica, Sobre el gobierno privado indirecto*, Madrid: Melusina.
- O'Malley, Pat (2006). *Riesgo, neoliberalismo, y justicia penal*, Buenos Aires: AD HOC
- Pitch, Tamar (2014). *La sociedad de la prevención*, Buenos Aires, Argentina: Ad-hoc.
- Rancière, Jacques (1975). *La última lección de Althusser*, Buenos Aires: Galerna
- Sánchez Vázquez, Adolfo (Editor), (1998). *El mundo de la Violencia*, México: FCE / UNAM.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003). *Filosofía de la praxis*, México: Siglo XXI.
- Segato, Rita Luara (2003). *Las estructuras elementales de la violencia, Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Ecuador: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tonkonoff, Sergio, (2017). *La pregunta por la violencia*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Vladimir Ilich, Lenin (1975). *El Estado y la revolución, la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Wacquant, Loïc (2007). *Los condenados de la ciudad, Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Walter, Benjamin (1995). *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires: Leviatán.
- Žižek, Slavoj (2008). *En defensa de la intolerancia*, Trad. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur.
- Žižek, Slavoj (2011) *El acoso de las fantasías*, Madrid: AKAL
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2009). *Sobre la Violencia, Seis reflexiones marginales*, España: Paidós.

Hemerografía

- Balibar, Étienne (2008). Étienne Balibar, "Violencia: Idealidad y crueldad", *Polis*, [En Línea] Núm. 19, julio-diciembre, pp. 1- 16. Recuperado (18 de octubre de 2018) en: <http://polis.revues.org/3991>
- Begoña Aretxaga (2003). Aretxaga Begoña, "Maddening States", *Annual Review of Anthropology*, 32, pp. 393-410. Recuperado el (18 de octubre de 2018)
- Carbajal Belmont, Cecilia, (2013). Cecilia, Carbajal Belmont "La construcción social de la violencia entre adolescentes y jóvenes de la zona de los Pedregales de Coyoacán en el entorno familiar, escolar y comunitario" *Revista de Trabajo Social UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Crusius, Patrick, (2019). Patrick Crusius, "The Inconvenient Truth About Me", *Grabancijas*, [En línea], recuperado (15 de agosto de 2019) en: <http://www.grabancijas.com/patrick-crusius-manifiesto-the-inconvenient-truth/> Recuperado (15 de agosto 2019).
- Delgado Parra, Concepción (en imprenta). Concepción Delgado Parra, "De la violencia institucional al retorno de las violencias soterradas: ¿(Des)integración social?", en Aragón Rivera, Álvaro, Sermeño Quezada, Ángel y Ortiz Leroux, Sergio; *Democracia e integración social. Diagnósticos, dimensiones y desafíos de la integración social democrática*, Ed. Gedisa/IIF-UNAM.
- Escalente Gonzalbo, Fernando (2012). Fernando Escalente Gonzalbo, Fernando, "Crimen organizado: La dimensión imaginaria" *Nexos* [En línea], México, 1 de Octubre 2012. Recuperado (18 de octubre de 2018) en: <http://www.nexos.com.mx>
- Girola, Lidia (2009) Lidia Girola, "La cultura del "como si", Normas, anomia y transgresión en la sociedad mexicana" en Araujo, Kathya, *¿se acata pero no se cumple? Estudio sobre las normas en América Latina*, Serie Individuo y Ciencia Política, Ed. LOM, Santiago de Chile. Recuperado (10 de agosto de 2019).
- Guerrero Gutiérrez, Eduardo (2013). Eduardo Guerrero Gutiérrez, "Nuevas coordenadas de la Violencia", *Nexos* [En línea], 1 de julio 2013. Recuperado (18 de octubre de 2018) en: <http://www.nexos.com.mx>

- Hope, Alejandro (2013). Alejandro Hope, "Violencia 2007-2011, La tormenta perfecta", *Nexos*, [En línea] México 1 de noviembre 2013. En: <http://www.nexos.com.mx> Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Jiménez, Bautista, Francisco (2012). Francisco Jiménez Bautista, Francisco, "Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad, Convergencia". *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 9, número 58, enero-abril, pp.13-52, Universidad Autónoma del Estado de México, Artículo recibido: 11/11/10, aceptación:16/06/11 Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Jiménez, Marco A, (2018). Marco A. Jiménez, "Violencia y Biopolítica, Una lectura del informa mundial sobre violencia y salud" *Sociología y Biopolítica*, México: FES Acatlán UNAM & Juan Pablo Editores, Recuperado (18 de octubre de 2019).
- Magoloni, Ana Laura (2011). Ana Laura Magoloni "el crimen no es el problema", *Nexos* [En línea] México, 1 de Febrero 2011. En: <http://www.nexos.com.mx> Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Mansilla, Celso Felipe (1985). Felipe Mansilla, Celsog "Violencia e identidad (un estudio crítico-ideológico sobre el movimiento guerrillero latinoamericano)", *Revista de estudios Políticos*, (Nueva Época), Número 45, Mayo-junio. Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Martínez Pacheco, Agustín (2016). Agustín Martínez Pacheco "La violencia, Conceptualización y elementos para su estudio", *Política y Cultura*, número 46, 2016, pp. 7-31, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México. Artículo recibido el 29/02/16, dictaminación: 14/03/16, aceptado: 05/08/16. Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Millán, Margara (2013). Margara Millán "Crisis Civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista", *Acta Sociológica* número 62, Septiembre-Diciembre, pp. 45-67, Universidad Nacional Autónoma de México, Artículo recibido:3/04/13, corregido: 7/08/13, aprobado:9/08/13 Recuperado (18 de octubre de 2018).
- Pamplona Rangel, Francisco (2014). Francisco Pamplona Rangel, "La violencia Ordinaria en México" *Cambio Demográfico y Desarrollo de México*, Ávila José Luis et Al (Coordinadores), Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Philip Abrams (1998). Abrams Philip, "Notas sobre la dificultad de estudiar al Estado", 1977, *Journal of Historical Sociology*, Vol. I, n° 1, march, pp-58-89. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Soltero, Gonzalo (2016). Gonzalo Soltero, "Construcción de la violencia en México, un análisis desde la teoría literaria", *Política y Cultura*, otoño, número 46, pp. 121-142, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México. Artículo recibido el 18/02/16, dictaminación: 14/03/16, aceptado: 12/08/16. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Teun Van Dijk (2006). Van Dijk Teun, "Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones", *Revista Signos*, vol. 39, n. 60, Universidad Pompeu Fabra, España, p.49-76.

Victoriano Serrano, Felipe (2010). Felipe Victoriano Serrano, "Estado, golpes de Estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico política", *Revista Argumentos* (Méx.) vol.23 no.64 México sep./dic. Recuperado (18 de octubre de 2018)

Wieviorka, Michel, (2001). Michel Wieviorka La violencia: Destrucción y constitución del sujeto, *Espacio Abierto*, vol. 10, número 3, julio-septiembre, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, recibido:23/04/01, aceptación:05/07/01. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Wieviorka, Michel (2003). Michel Wieviorka "Violencia y Crueldad", *Anales de la catedra Francisco Suarez, Espacio Abierto*, Vol. 37, Universidad de Granada, España, pp. 155- 171. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Zavaleta Betancourt, José Alfredo (2018). José Alfredo Zavaleta Betancourt, "Elementos para la construcción del concepto de campo de la violencia", Zavaleta Betancourt, José Alfredo, año 33, número 93, enero-abril, pp. 151-179, Fecha de recepción: 06/06/16, Fecha de aceptación: 10/11/17. Recuperado (18 de octubre de 2018).

Tesis consultadas

Abrego Franco, María Guadalupe, *Propuesta de Educación y Cultura de paz para la ciudad de Puebla (México)* (Tesis Doctoral), Universidad de Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, 2009, visible en: <https://hera.ugr.es/tesisugr/17821496.pdf>, consultada el 10 de Octubre de 2018

Benavides Andrades, María Angélica, *Violencia política, recuperando y tejiendo la memoria entre dos generaciones a través de relatos de*

vida e imágenes (Tesis Doctoral), Departamento de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Barcelona, Septiembre de 2012, visible en: <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/97364/maba1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y> , consultada el 10 de octubre de 2018

Mimica Majluf, Miroslav, *La inseguridad Ciudadana como construcción social de la realidad en Chile* (Tesis Doctoral), Departamento de Sociología, Granada, 2009, visible en: <https://hera.ugr.es/tesisugr/17819714.pdf> consultada el 20 de octubre de 2018

Encuestas

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017) *Encuesta Nacional de Victimización y percepción sobre seguridad pública*, Recuperado en: <http://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2017/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018) *Encuesta Nacional de Victimización y percepción sobre seguridad pública*, Recuperado en: <http://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2018/>

Páginas electrónicas

15 Segundos, (9/octubre/2018), *Juan Carlos a quien le llaman el Monstruo de Ecatepec*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=bKR-XfYUmlA>

Canal 6 Tv, (8/enero/2020), *Difunden llamada telefónica entre “El Monstruo de Toluca” y su madre* Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=2sgZMYnlSDL>

Capital 21, (11/enero/2020), *Crónica del tiroteo en el Colegio Cervantes en Torreón*, recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=l13jPiyFX7I>

CentralPuebla, (10/febrero/2020), *Ingrid, la joven desollada por su novio espoblana;ambos son de Juan Galindo*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=Q0FwbS1hlyc>

Cultura Colectiva (CCN), (16/agosto/2019), *¡Yo si te creo!, así se vive marcha contra violencia de género en CDMX [versión electrónica]* <https://news.culturacolectiva.com/mexico/asi-fue-la-marcha-contra-violencia-de-genero-en-cdmx/>

Declara el monstruo de Ecatepec, Recuperado en: <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/declara-monstruo-de-ecatepec-como-mato-a-nina-de-13-anos/1295434>

El plural, (4/Agosto/2019), *Así es el manifiesto en el que autor del tiroteo de Texas justifica su masacre*, Recuperado en: https://www.elplural.com/politica/internacional/asi-es-el-manifiesto-en-el-que-autor-del-tiroteo-de-texas-justifica-su-masacre_221620102;

El Universal, (10/enero/2020), *Colegio Cervantes de Torreón, Reconstrucción por minuto del tiroteo*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=VyOiepeljy8>

EL PAÍS, (12/enero/2020), *Testimonios de la tragedia del Colegio Cervantes*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=kcJSwxoGmEw>

El Universal, (29/noviembre/2019), *“El violador eres tú” gritan en el Zócalo*, recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=gpAZbgOK6Ck>

El Universal, (20/febrero/2020), *Mario quería una novia joven y Giovana le llevó a Fátima*. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=pdnsDcVoO8s>

El violador eres tú, recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=v9tSu5aOTBq>

Excelsior, (12/febrero/2019), *Declara el `monstruo de Ecatepec` cómo mató a niña de 13 años*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=7PR1TtYxFVY>

Excelsior TV, (3/marzo/2020) *rescatan a bebe en Iztacalco*, recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=7AqDyfWVk9Y>

Grupo Reforma, (3/septiembre/2018), *Colegio Americano del Noreste: Tragedia en el aula / Perfiles e Historia*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=leHRFQldFnA>

MILENIO, (18/octubre/2018), *“Monstruo de Ecatepec” mata desde los 22*, https://www.youtube.com/results?search_query=calcetitas+rojas+

MILENIO, (30/diciembre/2013), *Xavier Velasco, Apuñalando a mamá*, Recuperado en: <https://www.milenio.com/opinion/xavier-velasco/pronostico-del-climax/apunalando-a-mama>

Monstruo de Ecatepec, Recuperado en: <https://www.debate.com.mx/policiacas/monstruo-ecatepec-jardines-morelos-declaraciones-feminicida-20181020-0121.html>

Mundo Hispánico, (821/febrero/2020), *Presuntos asesinos de Fátima confesaron detalles del atroz crimen*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=cTAiufxPjWo>,

Nayaritenlinea.mx, (18/diciembre/2013), *Venus María narra cómo mató a su madre*, Recuperado en: <http://www.m.youtube.com/watch?v=rOP5dsArGrs>

Nayaritenlinea.mx, (20/diciembre/2013), *Venus María volvería a matar a su madre*, Recuperado en: http://www.m.youtube.com/watch?v=ER_2535CS2c

Nayarit Tv, (14/febrero/2018), *Venus María busca enchalecar asesinato de su mamá a ex fiscal*, Recuperado en: <https://www.ntv.com.mx/2018/02/14/venus-maria-busca-enchalecar-asesinato-de-su-mama-a-ex-fiscal/>

Noticias Telemundo, (10/enero/2020), *Hoy es el día*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=23Tg4lq5pEo>

Noticias Telemundo, (15/marzo/2020) *Rescatan a bebe en Iztacalco*, recuperado en: https://www.youtube.com/watch?v=cKCxCji_IUQ

Noticieros Televisa, (10/enero/2020), *Así fue el tiroteo en escuela de Torreón/ Programa Mochila Segura – En Punto*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=3o69KWwLEyQ>

Noticieros Televisa, (12/octubre/2018), *Primeras declaraciones de Patricia, pareja del feminicida de Ecatepec*, <https://www.youtube.com/watch?v=N0IWqNdpPf4>

Noticieros Televisa, (18/enero/2017) *Tragedia en una escuela en Monterrey, Denise Maerker 10 en punto*, https://www.youtube.com/watch?v=0u7_zGcsB9A

Noticieros Televisa, (14/enero/2020), *UIF congela cuentas del abuelo del niño de la balacera en escuela de Torreón – En Punto*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=aGSUYZcCtq8>

Orbita TV, (18/enero/2017), *Tiroteo en escuela de México*, <https://www.youtube.com/watch?v=pA7Xz5UJct0>

Paypersvids, Patrick Crusius Manifiesto PDF (El Paso Texas Walmart Shooter), Recuperado en: <https://www.paypervids.com/patrick-crusius-manifiesto-el-paso-texas-walmart-shooter/>

Resumen TV, (25/Noviembre/2019), *El violador eres tú: Potente intervención feminista frente a comisaría de Santiago*, COMPLETA, Recuperado en: <http://m.youtube.com/watch?v=GWwriQsZeP0>

Ruido en la red, (6/septiembre/2019) *La historia de "Calcetitas Rojas" (Caso Real): Sentencia de 88 años de cárcel*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=aEp19Kb1uCg>

SubrayadoMx, (9/octubre/2018), *Declaración complete de El Monstruo de Ecatepec*, Recuperado en: https://www.youtube.com/watch?v=0lg2h_4ld-s

TelediarioMX, *Rescatab a bebe recién nacida atrapada entre dos paredes en CDMX*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=tNAs2XaFYag>

Telefe Noticias, (5 de noviembre de 2015), *Abandonan en la basura: detalle de los detenidos*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=UPU10oxR59c>

Trendedero, (20/febrero/2020), *Tía de Mario narra cómo su sobrino y Giovana le confesaron el asesinato de Fátima*, Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=JGIP8c9Avrs>

Zacateca en Imagen (4/agosto/2019), *Matar a tantos mexicanos como pueda* <https://www.imagenzac.com.mx/nota/168632-Matar-a-tantos-mexicanos-como-pueda-obj>

Zorbaec, (16/agosto/2019), *Marcha feminista y Feminazis contra la violencia de género 16 de Agosto de 2019* <https://www.youtube.com/watch?v=GOEexTLbhZI>