

Para **paz**ado mañana, filosofía de anteayer

Dora Elvira García-González
Javier Alejandro Camargo Castillo
(editores)



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Cátedra UNESCO de Ética,
Cultura de Paz y Derechos Humanos,
al Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Monterrey, México

Para **paz**ado mañana,
filosofía de anteayer

Dora Elvira García-González
Javier Alejandro Camargo Castillo
(editores)

Para *paz*ado mañana,
filosofía de anteayer



TECNOLÓGICO
DE MONTERREY®



Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Califica UNESCO de Ética
Cultura del Pacífico Occidental, Humanista,
al Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Monterrey, México

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación SEP-CONACYT, a partir de la Convocatoria de Investigación Científica Básica 2015, con el Proyecto 252432 denominado “Pensar la paz como ideal moral desde la tradición filosófica: responsabilidad para la acción”.

Primera edición, 2019

D.R. © 2019 A cada autor por su artículo

D.R. © 2019

Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.,
Hermenegildo Galeana #111
Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080
Ciudad de México
procesoseditoriales@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

ISBN: 978-607-8636-51-8
(Bonilla Distribución y Edición)

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores
Diseño editorial y de portada: Jocelyn G. Medina
Imagen de portada: Mariana Mercado,
“Max Vale”, Buenos Aires Arg. 2010. Fotografía digital

Impreso y hecho en México

Contenido

Prólogo. El interregno de la paz en el tiempo y el imperativo de pensar desde las sombras

Dora Elvira García-González

y Javier Alejandro Camargo Castillo..... 9

Primera parte

Más allá de la tradición,

horizontes críticos para pensar la paz

Tras ejercicios anticapitalistas:

sobre el sentido de los estudios de paz en general

y de la filosofía de paz en particular

Javier Alejandro Camargo Castillo 41

Actos de paz en tiempos de horror:

hacia la inversión de Clausewitz

Miguel Ángel Martínez Martínez..... 59

Crisis medioambiental, ecosocialismo y cultura de paz.

Principios para un proyecto civilizatorio alternativo

Alfredo García Galindo 87

Prohibido no divertirse:

estrategias de pacificación en el capitalismo afectivo

Juan Dorado Romero 119

Segunda parte

Entrecruzamientos teóricos

para la recomposición de subjetividades pacíficas

La identidad ante la violencia:

la narración como enmienda ante la fragmentación

de la existencia en Paul Ricoeur

Heidi Alicia Rivas Lara..... 143

El reconocimiento social <i>significativo</i> . Una propuesta para pensar la ciudadanía digital <i>María Concepción Castillo-González</i>	161
Querellas con el cuerpo <i>Roberto Domínguez Cáceres</i>	183
Pautas corporales para una crítica de la normalización de la violencia <i>Ivón Aída Cepeda-Mayorga</i>	207

Tercera parte

Sobre una paz pública privada de violencia

Extrañeza y barbarie: un problema cultural de filosofía de la paz <i>Stefano Santasilia</i>	227
La ética del cuidado y la politización del espacio privado: una oportunidad para la construcción de la paz <i>Mayra Rojas Rodríguez</i>	245
Entre la moral y la estrategia: confianza, cultura de paz y corrupción <i>Lucero Fragoso Lugo</i>	265
La paz y la violencia ante el desdibujamiento del Estado: algunos hallazgos sobre las derivas del proceso <i>Natalia Vargas Escobar</i>	295
Violencias, Estado y estudios de paz: un acercamiento desde la Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de paz y Derechos Humanos <i>Francisco Díaz Estrada</i>	309

Semblanzas	321
-------------------------	-----

Prólogo.

El interregno de la paz en el tiempo y el imperativo de pensar desde las sombras

Dora Elvira García-González
Javier Alejandro Camargo Castillo

Somos un país distinto. Distinto de aquel anterior a la guerra. Este enunciado es ya un pensamiento colectivo. Cada día son muchos más los desaparecidos, los masacrados, los asesinados y desplazados. Las cifras nos enmarcan en una situación de exterminio. Andamos sumergidos entre fantasmas. Y hacemos como si nada sucediera.

Ileana Diéguez

Sea desde la biopolítica, apuntada por Foucault y seguida por Esposito, sea desde la necropolítica de Mbembe, o desde las vidas precarias de Butler, volver sobre la violencia y los principios de su poder obligan a repensar la experiencia histórica para interrumpir el flujo constante de sus consecuencias.

Miguel Ángel Martínez Martínez

Por eso, la filosofía es también un camino que lleva de la indiferencia al compromiso. Es la experiencia de que el pensamiento no sólo nos transforma sino que nos expone a los otros y a los problemas que compartimos.

Hay trincheras, pero no barreras.

Marina Garcés

El anhelo de vivir en concordia ha sido una preocupación que ha acompañado históricamente al ser humano, desde los orígenes del pensamiento y de la filosofía. Pueden rastrearse discursos desde múltiples orientaciones disciplinares, así como trabajos e investigaciones multidisciplinares y transdisciplinares sobre las cuestiones de la paz. Todos ellos exploran, comprenden, explican, analizan, argumentan y razonan lo que significa la paz y su estudio, frente a las apuestas sobre la guerra, la violencia y el conflicto en un ánimo de entrever horizontes posibles y realistas para pensar la concordia y la paz.

En este libro, quisiéramos tener una filosofía para la paz más acabada, pero si algo sabemos en México es que la violencia no cesa, no descansa. Con cada fosa clandestina que aparece la herida muestra su profundidad, y desmiente la ilusión de la paz de los sepulcros. Recordamos, del modo más terrible, que no somos solamente individuos cuyos bordes se puedan cortar. Con cada cuerpo sin nombre se borran las fronteras entre los vivos y los muertos.¹ Jorge Semprún hablaba de la deuda que tienen los sobrevivientes que lograron salir de los campos de concentración con los que murieron. Los sobrevivientes se preguntaban por qué ellos siguen vivos; por qué ellos y no otros.² Bien podríamos preguntarnos al escuchar las noticias, por qué seguimos vivos y no somos uno de los noventa y cinco casos de asesinatos que se realizan a diario en nuestro país; personas que no lograron sobrevivir.³ Sin dramatismos, sin partidismos políticos, ni respuestas rápidas, quizás en México, ya hemos superado lo que autores como Bárcena y Mélich,⁴ señalaban como aquello

¹ Alejandra Guillén, Mago Torres y Marcela Turati, "El país de las 2 mil fosas", *Aristegui Noticias*, 4 de octubre de 2019 [en línea]. Recuperado de <<https://aristeguinoticias.com/0410/mexico/el-pais-de-las-2-mil-fosas-reportaje-premio-gabo-2019/>>.

² Cfr. Paul Ricoeur, *Vivo hasta la muerte* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 49.

³ Arturo Ángel, "95 homicidios diarios: así empieza el sexenio de AMLO", *Animal Político*, 22 de marzo de 2019 [en línea]. Recuperado de <<https://www.animalpolitico.com/2019/03/homicidios-amlo-trimestre-violencia/>>.

⁴ Fernando Bárcena Orbe y Joan-Carles Mèlich, *La educación como acontecimiento ético* (Barcelona: Paidós, 2010). Para estos autores, "Una cultura y una subjetividad

que justamente no debería olvidarse, para tenerlo como referente y buscar que no volviera a repetirse: el paradigma de Auschwitz. Ya que, en nuestro país, no sólo está en marcha una máquina de muerte que demuestra la imposibilidad de proteger la vida, sino también la incapacidad de administrar mínimamente la muerte que genera. La imagen de un tráiler frigorífico con cuerpos sin identificar que deambula y se estaciona por distintas localidades ante el rebasamiento de los Servicios Médicos Forenses,⁵ o bien el hecho de tener que –explícitamente– prohibir a las autoridades la incineración de cuerpos anónimos que no pueden preservar, nos hablan de una vulnerabilidad doliente y extendida mucho más grave de lo que imaginamos.⁶ “¿A dónde van los desaparecidos?”⁷ Es la pregunta que resuena ahora, y nos arrastra a todos. Si frente a tal violencia, incluso los intentos de un nasiente gobierno por congregar a la pacificación y la reconciliación nacional no pudieron culminarse, tuvieron que suspenderse, qué podría ofrecer entonces una filosofía de la paz.⁸ ¿Cómo puede haber poesía o filosofía, no sólo después de Auschwitz, sino de San Fernando, de Iguala, de Huixopa, de Tlatlaya, de Colinas de Santa Fe, Bavispe...?

Mucho se ha hablado sobre el hecho de que la filosofía llega tarde para pensar las realidades que nos acontecen, y la filosofía

amnésica es cómplice de los verdugos, de los vencedores de la historia. No hay, después de Auschwitz, lugar siquiera para la razón comunicativa que no tenga presente una razón anamnética, una razón basada en la capacidad de recordar”. *Ibid.*, 7.

⁵ Gloria Reza M, “Tráiler peregrina con 157 cuerpos por saturación de panteones en Jalisco; ONGs piden trato digno”, *Revista Proceso*, 17 de septiembre de 2018 [en línea]. Recuperado de <<https://www.proceso.com.mx/551273/trailer-peregrina-con-157-cuerpos-por-saturacion-de-panteones-en-jalisco-ongs-piden-trato-digno>>.

⁶ Redacción, “Leyes prohíben cremar cadáveres: ex titular forense en Jalisco”, *Aristegui Noticias*, 19 de septiembre de 2018 [en línea]. Recuperado de <<https://aristeginoticias.com/1909/mexico/leyes-prohiben-cremar-cadaveres-ex-titular-forense-en-jalisco-enterate/>>.

⁷ Véase *A dónde Van los Desaparecidos* [en línea]. Disponible en <<https://adondevanlosdesaparecidos.org/>>.

⁸ Redacción, “Cancelan foros por la paz en 5 estados; no había condiciones para escuchar, dice Loretta Ortíz”, *Animal Político*, 8 de octubre de 2018 [en línea]. Recuperado de <<https://www.animalpolitico.com/2018/10/foros-paz-amlo-cancelacion/>>.

de la paz no es, en este sentido, una excepción. Las reflexiones que se hacen desde la filosofía de la paz sobre los eventos y las experiencias vividas suelen aparecer de manera posterior a lo experimentado en los espacios de la vida. Del tema de la paz claramente se toma conciencia cuando se aprecia su ausencia, cuando se compromete su necesidad y su importancia y, sobre todo, cuando se insta y anhela su presencia.

Además, sabemos que las reflexiones son pausadas y toman tiempo para su realización, por ello no percibimos sus efectos de inmediato; de ahí que sean para más adelante, para un futuro próximo y sin garantías por escrito. La filosofía en este sentido busca ser entendida más como una puerta, frecuentemente giratoria, hacia la comprensión y no tanto como algo instrumental, una herramienta para crear realidades inmediatas, a pesar de la queja certera de que se ha pensado mucho ya la realidad en lugar de transformarla.

Un primer acercamiento al juego de expresiones del título de este libro –*Para pazado mañana y filosofía de anteayer*– consistiría en plantear la relación temporal del pensamiento que motiva a la acción, en la que la paz pueda aparecer no sólo como una falta sino como una reconfiguración continuamente en curso.

Con las expresiones *pazado mañana* y *filosofía de anteayer*, presentamos una filosofía de la paz que está doblemente diferida, suspendida en el tiempo, entre la brecha del pasado y el futuro como diría Hannah Arendt, o bien en la región de Nepantla como nombraría precisamente a ese espacio Gloria Anzaldúa. Este reino intermedio, nos muestra que no basta con el gesto de ir al pasado para aprender una lección y actuar en el presente, con el compromiso de un mejor futuro en el que se logre la paz. Hay que ir más atrás y hacia adelante sin garantías. Esa filosofía que faltó antes de ayer, no sólo llega tarde, tampoco es tan próxima, aplicable, requiere de relevos, de diálogos, de duelo, de ir una y otra vez atrás, una y otra vez hacia adelante, porque nuestra condición es la de una herida en el tiempo que se rompe y reconfigura sin aspirar ya a una unidad definitiva.

Pazado mañana, en este sentido nos remitiría a lo por venir, para lo que es proyecto y, para lo que, de acuerdo con Ernst Bloch

dicho, *todavía no* se da. Indudablemente, las reflexiones sobre la paz son hechas de manera subsecuente por las experiencias tenidas vitalmente y que proporcionan recursos teóricos de la filosofía de antaño y desde los mismos elementos que desde los orígenes de la filosofía apuntalaron las reflexiones sobre la paz. Sin embargo, atendiendo a la lectura de Hannah Arendt, esto no ocurre de manera tan simple, no es como acudir directamente al ayer, sino que implica tener una actitud precisamente, ante el ayer. Esta actitud se resume en asumir que hay una ruptura en la tradición, que la filosofía y los sistemas filosóficos creados; por una parte, ya no explican o dan cuenta de las realidades que estamos viviendo, sino que también han perdido la autoridad de la cual habían gozado antes. Esto implica, que una filosofía de la paz, tenga no sólo la tarea de realizar una reflexión, analítico-hermenéutica, en torno a la paz en diversos contextos filosóficos en la historia del pensamiento, sino también un compromiso crítico para asumir la pérdida de tradición, de herencia, e incluso el colonialismo. O, dicho en otras palabras, de asumir al pensamiento como un interregno en el tiempo, desde el cual se invite a otros a actuar colectivamente.

Hannah Arendt, en el prólogo de *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, hace referencia a un aforismo de René Char, así como piensa magistralmente y reelabora a partir de una parábola de Kafka la relación entre el pensamiento y el tiempo. El aforismo de René Char –“Nuestra herencia no proviene de ningún testamento”⁹– Hannah Arendt lo emplea, entre otras cosas, para mostrar cómo la acción requiere estar acompañada de cierta estructura de pensamiento para poder perdurar, para poder ser organizada, no perderse, ni olvidarse, incluso para quienes participaron en la acción política, como fue el caso de los combatientes de la Resistencia francesa. La tradición en este sentido es lo que permite dar la continuidad, para que el tiempo no sea solo cíclico.

⁹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Ediciones Península: 1968), 9.

Sin tradición –que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor–, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven.¹⁰

Ahora bien, la parábola de Kafka es la que le permite a Hannah Arendt problematizar como la carencia de tradición (es decir, la imposibilidad de dar cuenta de la realidad desde la luz del pensamiento, o bien, en sentido contrario, un pensamiento que no tiene un vínculo con lo que está ocurriendo, que no tiene significado alguno, y sólo repite viejas verdades) implica problematizar la relación que tiene el pensamiento con la condición temporal del hombre.

Recuperando la cita de Hannah Arendt, la parábola de Kafka dice así:

[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia delante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido –para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura– puede escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.¹¹

Hannah Arendt, a partir de esta parábola, va creando –si se nos permite la expresión– un hermoso pensamiento sobre la dimensión temporal del pensamiento. Recomendando al lector visitar directamente las páginas de Arendt, nos conformamos con traer a la discusión solamente un elemento que creemos clave

¹⁰ *Ibid.*, 11.

¹¹ *Ibid.*, 13.

con relación a la paz y el pensamiento o, dicho de otra forma, una filosofía de la paz.

La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios.¹²

A partir de lo anterior bien podrían adelantarse algunas conclusiones respecto a la importancia de la tradición para pensar la paz, sin embargo, Arendt, va más allá pues no se trata de recrear artificialmente un puente, sino anticipando también otro poco, se trataría de un pensamiento sin barandillas, de ejercitarse en el pensamiento para mantenerse en la lucha de ese interregno, y acudir a la llamada del pensamiento, en el cruce de los tiempos, o bien para decirlo con un poema de Kate Rushin:

La puente que tengo que ser
es la puente a mi propio poder
Tengo que traducir
mis propios temores
Mediar mis propias debilidades
Tengo que ser la puente a ningún lado
más que a mi ser verdadero

y después

seré útil¹³

Hannah Arendt explora la parábola de Kafka, y problematiza justo que el pensamiento pueda escaparse hacia delante, esca-

¹² *Ibid.*, 13.

¹³ Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: ISM PRESS, 1988), 19.

pando a ambas fuerzas. El problema principal radicaría, más allá de la falta de respuestas, en plantear las preguntas adecuadas, de las cuales antes la tradición se hacía cargo. Por otra parte, el querer escapar hacia delante implicaría para el personaje 'él', un cansancio interminable, una lucha constante por querer escapar a cada momento sin conseguirlo nunca, además de que ese fuera del campo de batalla, en opinión de Arendt tiene una concepción del tiempo demasiado lineal que carece de una dimensión espacial.¹⁴ En contrapunto, Hannah Arendt problematiza el modo de ser entendidas ambas fuerzas así como las implicaciones que tiene tanto la inserción de 'él' en el tiempo y la resultante de la colisión de ambas. Cada una de esas fuerzas, la del pasado y la del futuro, no tienen un límite en cuanto a su origen, una viene de un pasado infinito, la otra proviene de un futuro, también infinito. Sin embargo, señala Arendt, "aunque carecen de un comienzo conocido, tienen un fin: el punto en el que chocan".¹⁵ Esto hace a su vez que la fuerza oblicua que resulta de ese choque, "metáfora perfecta para la actividad del pensamiento"¹⁶ tenga un origen conocido, pero no un final preestablecido. Desde esta perspectiva, la relación temporal del pensamiento no es la de un árbitro que pueda permanecer imparcial, tampoco es la de alguien que se deje arrastrar hacia el futuro ni de alguien que quiera desentenderse del pasado. El pensamiento luego de la pérdida de la tradición, buscaría mantenerse firme entre ambos tiempos y tiene que ejercitarse pues no es algo que se pueda heredar.

Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.¹⁷

¹⁴ Arendt, *Entre el pasado...*, 16-17.

¹⁵ *Ibid.*, 18.

¹⁶ *Ibid.*, 18.

¹⁷ *Ibid.*, 19.

Hasta este momento, algunas de los puntos que podrían perfilarse es por una parte la tarea crítica que tendría que realizar la filosofía de la paz hacia el campo de los estudios de paz, así como también renunciar a un sistema de filosofía como el del pasado, pues se trata, para decirlo en términos de la parábola de Kafka, de mantenerse entre la brecha del pasado y del futuro, en ese interregno que no busca escaparse, sino desde ahí, y sin aludir a una figura de imparcialidad, lanzarse hacia la construcción de un espacio de libertad, un tesoro, junto con otros.

Antes de abrir paso a la estructura general del libro, y comentar brevemente algunos de sus contenidos, queremos aludir a cómo Gloria Anzaldúa concibe la exigencia de atender a la llamada del pensamiento, para seguir explorando las expresiones *para pazado mañana* y *filosofía de anteayer*.

En “Let us be the healing of the wound the Coyolxauhqui imperative, la sombra y el sueño”,¹⁸ publicado como ensayo y luego póstumamente editado como parte de su libro, tesis doctoral, *Light in the Dark /Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*,¹⁹ nos presentaría una versión de la parábola de Kafka de manera encarnada, no con la mudez abstracta que elogiaba Arendt. En este texto, Gloria Anzaldúa, nos narra como el acontecimiento del 11 de septiembre, la caída de las torres gemelas y la repetición constante de las imágenes de su desplome le quitó el aliento, fue algo que la sacudió, la agarró, la rompió en pedazos, la hizo sentir como Coyolxauhqui. Desde esta calamidad, este shock, al ver los cuerpos en fuego atrapados sintió que esos cuerpos se convertían en un cuerpo colectivo en el que todos caímos: “lo que le pasó a las torres nos pasó a todos”.²⁰

¹⁸ Gloria Anzaldúa, “Let Us Be the Healing Of the Wound: The Coyolxauhqui Imperative—la sombra y el sueño”, fragmentos de un ensayo publicado originalmente en *One Wound for Another: Una herida por otra. Testimonios de Latin@s in the U.S. through Cyberspace*, editado por Claire Joysmith y Clara Lomas (México: Centro de Estudios sobre América del Norte de la UNAM). Recuperado de <<http://www.revistascisan.unam.mx/Voces/pdfs/7423.pdf>>.

¹⁹ Gloria Anzaldúa, *Light in the Dark /Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality* (Duke University Press, 2015), edición Kindle.

²⁰ *Ibid.*, loc. 826.

El espacio intermedio, la brecha entre el pasado y el futuro en la que nos ubica Gloria Anzaldúa, podría comprenderse como la parábola de Kafka pero que en lugar de ser abstracta, nos presenta a una *ella* que responde a la llamada del pensamiento ante un acontecimiento histórico concreto y que en vez de ser una idea-acontecimiento, es la puesta en movimiento de una imagen sanadora para la herida que se abrió como un abismo al seguir pensando en las víctimas y sobrevivientes. Gloria Anzaldúa, después de los atentados, relata que sintió un tremendo susto, que la dejó por varios días suspendida en un limbo, en piloto automático, desconectada de lo que pasaba. Y en ese estado, desde esa herida, se planteaba una doble pregunta: ¿qué parte jugó su país en la tragedia que atestiguaba?; así como, ¿de qué forma era ella responsable? Gloria Anzaldúa señala que era difícil darse cuenta, expresar la profundidad de sus sentimientos y en cambio se lo tragó.

Gloria Anzaldúa nos cuenta que estuvo varios meses intentando recuperarse, salir de una depresión a otro estado de mente. Escapar, como ella lo llama, de sus *'shadow beasts'*, sus 'desconocimientos' que la mantenían en un entumecimiento e insensibilidad, ira, desilusión. Se daba cuenta que tenía que lidiar con su sombra personal, así como con la sombra colectiva que estaba en su cultura y su nación, heredada por los problemas de su familia, su comunidad, su nación. Para lo que:

Clavo mi mirada en la luna, Coyolxauhqui, y en su luz en la oscuridad. Busco una imagen sanadora, que me reconecte con los otros. Busco la sombra positiva que también he heredado. Con el imperativo de "hablar" de esta herida abierta* (this open wound) antes de que ahogue toda voz, los sentimientos que enterré comienzan a desplegarse.²¹

²¹ "I stare up at the moon, Coyolxauhqui, and its light in the darkness. I seek a healing image, one that re-connects me to others. I seek the positive shadow that I've also inherited. // With the imperative to "speak" esta herida abierta (this open wound) before it drowns out all voices, the feelings I'd buried begin unfurling". *Ibid.*, loc. 839. *Original en español.

Aquí podríamos encontrar otro sentido de las expresiones por las que hemos apostado en el título de este libro. Por una parte, *filosofía de anteaer* podría entenderse como ese querer dar cuenta de las sombras individual y colectiva del pasado, atendiendo al imperativo de hablar desde la herida, mientras que, *para pazado mañana*, remitiría a cómo desde la vulnerabilidad arañada de dolor, hay una lucha por hablar de la muerte y destrucción, así como un querer pasar a la siguiente generación el activismo espiritual, que Gloria Anzaldúa señala que también heredó de sus culturas.²²

Consideramos que las reflexiones que Anzaldúa hace de su trabajo como artista –que se opone contra los actos de guerra y la obligan a no permanecer callada– merecen ser considerados como tres pautas clave para una filosofía de la paz: ser testigo y dar testimonio de lo que nos acecha; dar un paso atrás y ver los patrones o modelos en lo ocurrido de manera personal y social; y, por último, ver cómo reparar el daño a partir del uso de la imaginación y sus visiones.

Para Gloria Anzaldúa, la respuesta vengativa a los atentados la llamaría el *camino del desconocimiento*, y que termina por generar más violencia. En contraste, señala que es posible luchar desde esa herida, a partir del *camino del conocimiento*, que es el más difícil, pero tiene el potencial, tras la comprensión, de llevarnos a interacciones compasivas. Anzaldúa ve los acontecimientos del 11 de septiembre por como uno de esos momentos en los que nuestra percepción del mundo se agrieta, en los que la forma en que nos relacionamos con la realidad no puede continuar igual y nos damos cuenta que la realidad consensuada es una ilusión.²³

El mundo tal como lo conocemos “se termina”. Sufrimos un cambio radical en la percepción, otra forma de ver. Este choque* nos desplaza hacia Nephantla, un espacio psicológico, liminal entre cómo han sido las cosas hasta ahora y un futuro desconocido. Nephantla

²² *Ibid.*

²³ Javier Camargo, “Gloria Anzaldúa: Intersticios entre las fronteras de Iberoamérica, la filosofía y la paz”. V Congreso Iberoamericano de Filosofía, 17 al 21 de junio de 2019, Ciudad de México, México.

es el espacio enmedio, el lugar y el signo de transición. En Nepantla nos damos cuenta de que las realidades chocan, las figuras de autoridad de varios grupos exigen compromisos contradictorios, y nosotros y los otros fallamos al intentar cumplir con las metas idealizadas. Quedamos atrapados en remolinos* (remolinos), cada uno con formas diferentes, comúnmente contradictorias, de la cognición, de las perspectivas, de las visiones del mundo, de los sistemas de creencias –todos ocupando el espacio transicional de Nepantla–.²⁴

Coyolxauhqui es la imagen sanadora que Anzaldúa encuentra en tiempos de la Llorona, en ese intervalo en que, a partir de la creatividad, es imperativo tomar conciencia tanto de nuestros problemas políticos y espirituales como de las tragedias globales mayores para reparar los daños ocasionados. Coyolxauhqui es un símbolo doble, por una parte, alude al proceso de desmembramiento y fragmentación, partir de la herida que se ha sufrido, pero también remite a la reconstrucción, al reacomodo que permite colocar las piezas de una forma nueva. El imperativo Coyolxauhqui es una respuesta al llamado a partir de un proceso continuo de hacer y deshacer, no se trata de una resolución final, sino de un proceso de sanación.²⁵

Consideramos que colocarnos en este entrelazamiento Hannah Arendt/Gloria Anzaldúa nos permite una aproximación a un pensamiento de la paz que parta desde la temporalidad vivida. Desde ese interregno en que los infinitos se cruzan, desde esa corporalidad que sabe lo decisivo de actuar en los momentos de crisis, ir a los cenotes de conocimiento, para tomar conciencia individual que sea un contrabalance de la negatividad. La articulación que

²⁴ “The world as we know it “ends.” We experience a radical shift in perception, otra forma de ver. Este choque shifts us to Nepantla, a psychological, liminal space between the way things had been and an unknown future. Nepantla is the space in-between, the locus and sign of transition. In Nepantla we realize that realities clash, authority figures of the various groups demand contradictory commitments, and we and others have failed living up to idealized goals. We’re caught in remolinos (vortexes), each with different, often contradictory forms of cognition, perspectives, worldviews, belief systems—all occupying the transitional Nepantla space”. Anzaldúa, *Light in the Dark...*, loc. 974. *Original en español.

²⁵ *Ibid.*, loc. 1196.

realiza Hannah Arendt entre el pensar y el actuar, en Anzaldúa podría entenderse como la potencia de cambiar la sensibilidad del mundo además de construir distintos lazos comunitarios. En ambas la pluralidad juega un papel muy importante. En ambas, la imaginación es un elemento muypreciado ya sea para establecer los puentes que unen al mundo o bien, “para transformar el mundo imaginándolo de forma diferente, soñándolo apasionadamente por todos nuestros sentidos y deseándolo creándolo”.²⁶ Si bien no hay un testamento escrito para la realización de la paz, y el pensamiento no puede entregárnoslo de una vez y para siempre, es posible –para decirlo con Gloria Anzaldúa– generar otras formas de pensar y encarnar esos pensamientos para que en cada uno de los actos que realizamos cambiemos el ánimo de los días, los hábitos de años, las creencias de una vida.²⁷ Si bien, los eventos catastróficos, la herida que abren, en que las sombras individuales y colectivas no nos permiten movernos ni comunicarnos con otros cuerpos que están a nuestro alrededor, y si queremos ser congruentes con la crítica de la guerra –para decirlo con Hannah Arendt– podemos ejercitarnos en el pensamiento para resistir en la lucha las fuerzas del pasado y del futuro y de las cuales no podemos escapar hacia delante sino tan sólo tener un mínimo horizonte resultante de su encuentro que nos permita actuar junto con otros. Queda mucho por revisar y pensar sobre la paz desde “la mano con el corazón con razón en la mano”²⁸ de ambas pensadoras.²⁹ Por el momento quisimos desde su voz articular las expresiones *para pazado mañana, filosofía de anteayer*, porque no podemos escapar del tiempo que nos ha tocado vivir, y como señala Merleau-Ponty, la filosofía, las humanidades, buscarían mostrarnos formas de amar ese tiempo desde su contradicción y complejidad. Una complejidad que nos obligue a cambiar de ruta, recordando a Sayak Valencia, como cuando

²⁶ *Ibid.*, loc. 1029.

²⁷ *Ibid.*, loc. 1029.

²⁸ *Ibid.*, loc. 1034.

²⁹ Dora Elvira García-González, “El conflicto: *initium* para el alcance de la paz”, en *Pensar la paz como ideal moral* (Madrid: Dykinson, 2019).

Entre el *small talk* y la desgana, el *pick up* cae en un vado y una de las bolsas se desploma y se desgarran frente a mi coche en marcha. El contenido me atraviesa. El contenido se me graba en la retina. El contenido lo veo aún algunas noches cayendo en *slow motion, over and over again* [cámara lenta, una y otra vez]. Frente a mi coche cae el torso descuartizado de un hombre. Un torso que aún conserva la cabeza. Un hombre joven de cabello moreno y ojos grandes, la mitad de un hombre.³⁰

Una contradicción de los tiempos, que nos hace estar a la vez vivos y muertos.

Ese muerto me saca de mi espectralizada y cómoda visión de la muerte, me arranca de las lógicas mediáticas que nos muestran que lo malo siempre les pasa a los Otros. Me hace caer en la cuenta de que yo soy los Otros, sin ningún tipo de atisbo humanista, *buenrolismo* o de diletantismo solidario. Es decir, ese muerto me reafirma de que estoy atravesada de forma irrevocable por el género, la raza, la clase y la distribución geopolítica de la vulnerabilidad. Ese muerto me dice que yo también soy responsable de su desmembramiento, que mi pasividad como ciudadana cristaliza en esa impunidad. Ese muerto y la mirada sin miedo de mi hermana me dicen que debo hacer algo con ELLO, porque si no ESO, hará algo conmigo.

That is the very beginning [Éste es el inicio mismo].³¹

Este sería el *para* último de este libro, la búsqueda de múltiples y plurales comienzos. Por lo anterior, convocamos a distintas voces con la intención de comprender juntos la violencia y las posibilidades de paz, a sabiendas que es una tarea inacabada, fragmentaria, pero que también cada pedazo puede ser una piedra de apoyo por encima de los ríos de muerte, puede ser un

³⁰ Sayak Valencia, *Capitalismo Gore* (Numancia, Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010), 202.

³¹ *Ibid.*, 203.

crystal para ver con otra luz, puede ser, por qué no, el inicio de una caricia.

Primera parte. Más allá de la tradición, horizontes críticos para pensar la paz

Esta primera parte se compone de cuatro capítulos en los que se realiza una crítica de algunos supuestos de los estudios de paz y se enfatiza la urgencia de pensar la paz desde otros horizontes, principalmente, a raíz de las consecuencias del capitalismo, la crisis de un modelo de civilización, la crítica de forma de entender la política y el trabajo.

En el primer capítulo –“Tras ejercicios anticapitalistas: sobre el sentido de los estudios de paz en general y de la filosofía de paz en particular”–, Javier Alejandro Camargo Castillo realiza una reflexión sobre otras maneras de pensar la paz desde coordenadas disciplinares alternativas y de diferentes enfoques. Repensar la paz da cabida a realizar una crítica continua en torno a los estudios de paz y a apreciar cómo dirigir el abordaje que se efectúa al pensarla. Esto, sobre todo, por la recurrente conceptualización liberal de la paz como paradigma dominante y desafiando sus fundamentos teórico filosóficos y políticos. Esta crítica proviene de conceptualizar la guerra y la paz desde los presupuestos civilizatorios que cooptan estos conceptos, que han de estar bajo un análisis crítico de sus mismos presupuestos ontológicos, epistemológicos y políticos dado que apuntalan acciones de los gobiernos. Todo esto en aras y so pretexto de lograr la paz.

No es trivial mencionar que las nociones de hilar y destejer son conceptos alusivos a la paz y desde ahí se siguen las modalidades de hacer la paz, para lo cual y ante la crítica a los estudios de paz y la filosofía de la paz, nos obligan a realizar una crítica al capitalismo y también a comprender las maneras diversas de apuntalar una filosofía de la paz. Para ello Camargo Castillo se apoya en el pensamiento –tan relevante hoy día– de Sayak Valencia, quien ha elaborado una feroz crítica a las violencias generadas por este sistema.

La presencia de la globalización del capitalismo ha evidenciado también la expansión militar de los Estados Unidos, que exhibe una paz de carácter negativo, que en muchas ocasiones manipula la apreciación de lo que es la violencia en sus diversas acepciones en aras de la seguridad. Oponerse a estas visiones resulta una posición ingenua que implica confrontarse con la gran maquinaria que apuntala los procesos de acumulación que son matrices de poder y que se han convertido en procesos de devastación.

Por ello, se hace necesario conjuntar la filosofía de la paz con la ética, y desde esos parámetros es obligado llevar a cabo una crítica al capitalismo, el cual conlleva formas inéditas de violencia, como lo apunta la propuesta de *capitalismo gore* de Sayak Valencia. Esta violencia se constituye en lo sistemáticamente cultural, e impulsa la producción de mercancías y su consumo sin referentes de carácter ético. Esta lógica se ha ido convirtiendo en una prevalencia en las sociedades contemporáneas, en donde se lleva a cabo el culto a la violencia desde diversas prácticas. En ellas, la rentabilidad es siempre el suelo común, de ahí que se requieran los *grumos* defendidos por Villalobos-Ruminott que son los que ponen freno al andamiaje capitalista.

El gran problema divisado por Camargo Castillo es la vivencia de la *pax americana*, que se disfraza de paz pero que esconde situaciones de aniquilamiento humano, como en el pasado se demostró ampliamente mediante la paz imperial vivida en el Imperio romano.

En el mismo tenor, el segundo capítulo de este apartado, el texto de Miguel Ángel Martínez Martínez –“Actos de paz en tiempos de horror: hacia la inversión de Clausewitz”– apunta de nuevo a la temática de la propagación de las violencias que son deriva de racionalidades beligerantes. Ante estas condiciones la paz cuestiona dichos argumentos aun frente a las instancias que impulsan la posibilidad de la guerra apoyada en falsas legitimidades morales, y que terminan de manera trágica. Las dinámicas sociales amparadas en las diversas formas de violencia dan cuenta de máximas como la de Clausewitz, en donde la guerra es la continuación de la política por otros medios, y entre estos

se ampara la violencia. Dichos ejercicios estratégicos buscan vencer y dominar al enemigo.

Pero la pregunta que hace Martínez Martínez se orienta a indagar sobre la posibilidad de una racionalidad diferente, una racionalidad de paz que tome un lugar en el devenir histórico, racionalidad que da cuenta de la realidad concreta cooptada por la violencia, y que actúan hipócritamente en supuestas finalidades de bien y progreso civilizatorio. Se busca deshacer formas de poder en tanto normalizador de la guerra y la violencia no en un ánimo político sino en la antipolítica, buscando desarticular la lógica de la guerra por otros medios.

Las diversas formas como las guerras se presentan muestran maneras que las exaltan, echando por la borda los estatutos morales que se ocultan frente a las exigencias de la guerra y la política. El entramado que conforman ambas borra las diferencias y atenúa las alteridades mediante un sistema disciplinario que mantiene en la palestra a la guerra. La guerra es un “verdadero instrumento político”. El autor se pregunta “si esto es así, ¿cómo podrá advenir la paz?”. La respuesta ha de darse desde otras formas de la política, fuera del orden político y fuera de los cánones de la violencia y por ello apunta: no podemos olvidar el compromiso por la paz porque de hacerlo continuamos con la racionalidad del enemigo.

De nuevo emerge la crítica que anota que las guerras muestran el eje transversal del capitalismo y en este marco de beligerancia normalizada se trazan las figuras bélicas transformadas en política. Con ello el espacio en donde se realiza la vida cotidiana se caracteriza por la violencia y el espacio en que la paz se establece funge “como un dispositivo de continuidad de una guerra pausada”. Sin embargo, sostiene que los actos de paz advienen como resistencias e interrupciones en el ejercicio de ese poder. Esto se debe a que la paz convoca por la ruptura, pero también por el comienzo, ambos son actos disruptivos. Es un interruptor de un *continuum* que parte de un posicionamiento ético. Finalmente, la paz aparece como aquello que disloca la violencia porque es continua inauguración.

En el tercer trabajo de este apartado, en los marcos de la crítica a los proyectos civilizatorios, Alfredo García Galindo aborda

la cuestión de la crisis medioambiental buscando salidas desde una perspectiva del ecosocialismo y la cultura de paz. Los males acarreados por la debacle medioambiental tienen una relación directa con el capitalismo como modo de producción y consumo que sustenta el modelo civilizatorio actual. Esta ruina explica muchos conflictos y violencias que han venido lacerando nuestras sociedades dado que evidencian crisis de escasez de recursos en medio de un superlativo consumismo que intenta expresar felicidad y bienestar.

En el intento de buscar proyectos alternativos es que se señala al ecosocialismo que ha de apoyarse en una planificación económica desde el poder político formal y un ejercicio de la vida comunitaria, autogestiva y local. Se busca el interés social y medioambiental sobre cualquier elemento de lucro y cualquier interés personal y desde ahí podrá plantearse una nueva realidad económica y social.

El capitalismo como realidad histórica ha conllevado el calentamiento global, la depredación y la crisis ambiental. Los países periféricos han sido impulsados hacia un desarrollismo para cerrar brechas con los países más desarrollados. Por ello es que a la par se han de presentar estas cuestiones desde la lectura del ecofeminismo. La presencia de injusticias históricas como ha sido la estructura patriarcal sobre la que se edificó el capitalismo, ha expoliado el medioambiente mediante la producción capitalista y ha despojado a muchos sectores de la sociedad, con particular intensidad al sector de las mujeres. Exclusión y explotación económica han sido elementos de la subordinación de género. De ahí que el ecofeminismo promueva una revolución medioambiental que a su vez pretende trastocar dichas condiciones de exclusión y de inequidad de género, tal como lo señala Vandana Shiva.

El modelo civilizatorio de tramas –en su conjunto– ha determinado y organizado nuestras percepciones y visiones cimentadas por el modelo económico imperante, y ha dado pie a una diversidad de formas de violencia que no se modificarán a menos que se tenga otro tipo de racionalidad. Ésta habrá de ser una racionalidad que promueva el común, la ecología, la justicia

social y la incorporación de la perspectiva de género que permitan así, en conjunto, una cultura de paz.

En el último capítulo de este bloque –“Prohibido no divertirse: estrategias de pacificación en el capitalismo afectivo”–, Juan Dorado Romero discute críticamente corrientes de pensamiento que han impactado con gran fuerza en las sociedades actuales. Las propuestas que hace el capitalismo afectivo, el coaching y el pensamiento positivo tienen para el autor un sustrato ideológico y pseudoreligioso. Si, siguiendo a Benjamin, el capitalismo sigue las estructuras religiosas, éste se plantea como una religión cultural en donde se adoran las mercancías que se producen, comercian y consumen. Además, se acompaña de la culpa que se cobija de los afectos previamente manipulados y conformados y que constituyen las estrategias pacificadoras de dicho capitalismo afectivo. Estas prácticas y discursos teóricos se han ido ampliando en los espacios de organizaciones económicas contemporáneas y tienen como objetivo la pacificación de los conflictos emergidos entre el trabajo y el capital. De este modo se sitúa como centro la responsabilidad individual del trabajador y con ello se ocultan los malestares colectivos. Desde ahí se plantea que este uso capitalista de los afectos constituye una pedagogía de la crueldad como lo señalara en contextos diversos Rita Segato. La conformación de las emociones busca moldearlas hacia la alegría para aumentar la rentabilidad empresarial de modo que la presión de fuera devenga una motivación interna de las personas y por ende genera una felicidad productiva.

Segunda parte. Entrecruzamientos teóricos para la recomposición de subjetividades pacíficas

En la segunda parte de este libro, compuesta también por cuatro capítulos, se exploran las posibilidades de recomponer subjetividades pacíficas a partir de la identidad narrativa como una respuesta al mal radical, el cuestionamiento de la estructura narrativa, la crítica de la normalización de la violencia, así como el papel que juega el reconocimiento.

El texto de Heidi Alicia Rivas Lara recupera dos de las temáticas centrales en la obra de Ricoeur: la antropológica y el mal o la violencia. La autora recupera la problemática de la fragilidad y la falibilidad humana pues en ella reconoce la fuente u origen del mal, que Ricoeur examina y desde la que pone al descubierto los rasgos de debilidad de una existencia atravesada por lo involuntario. De ahí que la autora resalte la frase con la que Ricoeur cierra *El hombre falible*: el mal no *procede* de esa debilidad sino porque se *pone*. Se presenta como ocasión para hacer el mal, así resalta los rasgos diferenciales entre un enfoque metafísico teológico del mal y la perceptiva ética práctica que está presente en el francés, mirada que lejos de justificar el mal o neutralizarlo en la culpa preexistente, hace un llamado a la responsabilidad frente a la tendencia más o menos frecuente de la filosofía de anular o invisibilizar al sufriente. Por ello, la dualidad del mal como violencia y sufrimiento, apuntala a la dimensión ética que compromete la acción humana.

A partir de ello, Rivas Lara retoma la antropología inscrita en la *hermenéutica de sí*, apelando a la identidad narrativa como respuesta (responsable) ante las situaciones del mal y la violencia, tanto desde la perspectiva de la víctima como en la situación del victimario, debido a que la falibilidad humana es encarada por la propuesta de un hombre capaz, quien, a pesar de la presencia de lo involuntario, se erige como un ser con iniciativa, esto es, actuante. Desde esta perspectiva, la identidad narrativa reconoce la agencia de las acciones, entre ellas las del mal y la violencia. Por ello, la identidad narrativa cumple con la intención de la concordancia de lo discordante, reconocer lo propio en lo que ante mí se pone, es decir, indicar de algún modo lo que permanece o describe la identidad personal (o de una comunidad) a pesar de las variaciones y fragmentaciones de la propia historia. Así pues, narrar permite reconocer el dinamismo de la existencia frente a una versión finita de la mismidad.

La identidad narrativa ejerce un efecto estabilizador en la medida que es una respuesta ante la vida, el sufrimiento y la fragmentación herida de la existencia, apelando a un llamado a la recuperación y configuración de la identidad en el relato,

esta conexión hace de la narración un ejercicio de purificación, además remite al equilibrio de la identidad y la estabilización del tiempo y el mundo igualmente fragilizado. Por ello, la identidad narrativa se ofrece como la manera como se intenta restaurar la fragilidad humana con miras a contribuir en la reconstrucción de la paz como enmienda ante el mal. Por ello, la autora observa que Ricoeur ofrece enfoques originales de pacificación, dentro de los que se destaca, la mediación entre la identidad fragilizada por la violencia. La manera como se intenta restaurar la fragilidad humana es mediante la narración, de manera que esta última contribuye para reconstruir la paz como enmienda ante el mal.

Uno de los elementos importantes para la recomposición de subjetividades pacíficas es el reconocimiento. En el segundo capítulo de este apartado –“El reconocimiento social *significativo*. Una propuesta para pensar la ciudadanía digital”– María Concepción Castillo-González nos convoca a pensar la posibilidad del reconocimiento precisamente en el marco de la ciudadanía digital. Tal reconocimiento recupera la dimensión intersubjetiva de la vida en común, elemento fundamental para la comunicación en un marco reflexivo ético-político. Esto tiene relevancia porque en una matriz individualista sólo se participa de manera aislada en las redes como Internet, únicamente consumiendo y manteniendo la despersonalización y reproduciendo el aislamiento. De ahí que desde el reconocimiento se derive la ciudadanía digital.

Un ejemplo de la fenomenología del reconocimiento es el caso de diez videoactivistas que denunciaron en la plataforma de YouTube el caso Ayotzinapa. Desde ahí se recogen los hallazgos encontrados en el marco de un modelo de reconocimiento significativo y desde ahí se señalan seis tipos de subjetividades políticas que elaboran una práctica de ciudadanía digital diferenciada. La autora señala que el reconocimiento social abre a la singularidad de los sujetos encarnados, situados que comparten sentidos y resisten contra las injusticias que suelen normalizarse e invisibilizarse. Para sus reflexiones en torno al reconocimiento se apoya en los marcos teóricos de Honneth y de Shütz.

Reconocer al otro y a los otros sujetos en las redes genera pautas para poder pensar en la ciudadanía digital, y con ello

la autora propone un modelo de reconocimiento significativo de cinco estadios y seis tipos de subjetividades políticas, que pretende servir como herramienta educativa para fomentar una ciudadanía crítica, sensible ante lo comunal y comprometida en velar por el alcance de la justicia.

La importancia de las narrativas para representar relaciones de diverso tipo marca derroteros muy importantes en los terrenos de la investigación en la teoría literaria. Así lo muestra el texto sobre la representación de la relación amorosa en diversas formas de narrativa, como son los refranes, cuentos, reggaetón y en el cine contemporáneo. En el texto que presenta Roberto Domínguez Cáceres –“Querellas con el cuerpo”– se sostiene la representación de la convivencia que toma la forma de querella y ésta es entendida como combate, lucha o discordia, y la comprensión de ella, parte desde cómo nos ubicamos a partir de las perspectivas en las que estamos con los demás. Para Domínguez Cáceres las relaciones querellantes son las negociaciones entre lo que unos perciben frente a los demás y en coordenadas y registros diversos. Muchas de ellas se encuentran en situaciones de claras violencias estructurales y ahí las narrativas constituyen formas importantísimas de categorización social.

De este modo, la relación amorosa entre las parejas que se analizaron en diversas narrativas como son –y lo decíamos antes– refranes, relatos cortos, reguetones y relatos cinematográficos todos ellos aparecen en lo que es el campo bourdieano que constituye un campo cultural violento, y por ello establece relaciones de querella y enfrentamientos que recurrentemente contienen violencias. Esto se debe a que se encuentran ubicadas en sitios en los que es imposible introducir la neutralidad, porque están marcados por actitudes violentas que se han naturalizado.

Se muestran las relaciones de pareja de modo inequitativo y, por ende, se genera dolor y carencia. Así se evidencia en los relatos mexicanos contemplados en este capítulo. Asimismo, esto sucede en cintas cinematográficas en las que aparecen parejas mutantes que suponen siempre el movimiento, el cambio y las formas de desordenar con rigidez los mismos géneros identitarios.

Ciertamente, las violencias estructurales y culturales están insertas en las mismas formas y expresiones culturales entre las que se encuentra el lenguaje, que suele sacar a la luz las manifestaciones de exclusión. En ellas se guardan prejuicios que evidencian el carácter de marginación que se vive en esa sociedad.

La misoginia se inserta en esas formas lingüísticas, y sobre esta cuestión versa el último capítulo de este apartado. En “Pautas corporales para una crítica de la normalización de la violencia”, Ivón Aída Cepeda-Mayorga reflexiona cómo la expresión *como una niña* confirma la violencia normalizada contra las mujeres. El ninguneo que se evidencia ante las cifras de feminicidios evidencia, asimismo, la marginación en la impartición de justicia, de cuidado y de seguridad de las mujeres por parte del Estado que reproduce dicha violencia. La inferiorización de las mujeres se articula con la apropiación y dominio sobre ellas y sobre sus cuerpos con el consecuente daño e impunidad que sistemáticamente son justificados.

Estas formas de violencia directa e institucional se justifican por la normalización de un entendimiento excluyente inserto en la cultura que inferioriza genéricamente a un grupo de personas y con ello se construyen los roles de género. Expresiones humillantes se normalizan y ni siquiera se cuestionan y que, por ende, determinan una posición frente al mundo. Y esta posición frente al mundo que conlleva las interpretaciones sociales que se adscribe tanto a hombres como a mujeres, pero a estas últimas les da siempre la posición de fragilidad y facilidad de manipulación que cancela posibilidades de libertad y autonomía.

Reconocer los feminicidios ha sido un avance frente a la indiferencia que minimizaba el daño y sobre todo frente a la violencia dirigida explícitamente hacia las mujeres que manifiesta un acto de poder y dominio, como lo señala Segato. Esta lógica cancela posibilidades pacíficas de una vida compartida porque anula la autonomía y la dignidad de las mujeres y niega el reconocimiento debido a dichas mujeres. Esta negación cancela la voz y la posibilidad de ser escuchada y priva de una actuar cotidiano en el que se reconozca su dignidad, como lo apunta

Todorov, y desde el actuar en común, desde un deber ante el otro. Y esto obliga repensar el lenguaje cotidiano y las expresiones que conlleva para que se anulen las violencias que yacen ahí de manera naturalizada y sea posible desde ahí resignificar las palabras dando su justo significado para estar en el mundo de una manera ética y, por ende, más humana.

Tercera parte.

Sobre una paz pública privada de violencia

En esta última parte del libro, que está compuesta por cinco capítulos, hay una preocupación por repensar más allá de las dicotomías establecidas por algunos conceptos, espacios y actores relacionados con la construcción de paz, como serían las nociones de extranjería o pertenencia, el espacio público y el espacio privado, el cuidado, la corrupción y la confianza, así como el papel que juega o deja de ocupar el Estado, así como la Academia.

En el primero de ellos –“Paz, extrañeza y barbarie: un problema filosófico-intercultural”– Stefano Santasilia expone las situaciones de extranjería y cuestiona de qué se habla cuando se plantea la pregunta sobre el extranjero, preguntándose si hubo un juego analógico perverso que borró al extranjero del horizonte cultural al quitarle el derecho de ser ciudadano. No aceptar la diferencia ni tampoco a los otros significa proponer la guerra a esos otros con el argumento de que son inferiores, injustos e inhumanos.

Estas reflexiones dan cuenta de lo que es propio, pero, asimismo, lo que es lo extraño, lo otro, y su relación obligada con una significación de carácter barbárico como sinónimo de cruel, inhumano, bestial, impío, rústico, irracional y finalmente violento. Sin embargo, se implica lo violento de estos conceptos y, por ello, a la par da cuenta de que no podemos ser crueles con esos extranjeros, so pena de contravenir a los dioses. Estas consideraciones dan cuenta del enfrentamiento entre culturas.

La experiencia del asombro propia de la filosofía genera cuestionamientos en los sistemas de referencias, por ello, enfrentarse a un extranjero da cuenta de su problematicidad y de su característica de ser enigmático, presentándolo invariablemente sin analogías, sino siempre bajo las consideraciones de ser un eterno equívoco al que hay que ordenar mediante dispositivos.

Sin embargo, Santasilía defiende la cercanía al extranjero a quien no debería obligarse a introducirse en un orden, dejándolo libre de expresar su equivocidad y con ello apreciar su diferencia. Con esto se logra un proceso de ricos mestizajes, pero siempre permitiendo que se realicen en su diferencia. Desde ahí Santasilía aprecia la relación entre extraños y bárbaros. El extranjero pertenece a un límite de un orden, está descentrado y es extraordinario, pero en el proceso se manifiesta lo análogo de esa extrañeza. Esta analogicidad es agónica –siguiendo a Unamuno– en tanto herida y siempre habitando en la frontera. La barbarie es un rasgo humano y siempre queda latente.

Si el extranjero habita la frontera y en el des-orden, es importante considerar la figura del bárbaro en tanto invade lo ordenado. Aún en estos casos –como señala el autor con Todorov– un hombre civilizado reconoce la humanidad de los otros hombres en cualquier parte con una actitud de remodelar el sistema propio de valores sin borrar nunca la dignidad de nadie. Y, en este sentido, barbarie y civilización no son dos polos extremos porque ahí está lo humano, en esa mutación que busca asumir el rostro del invasor en esas zonas indecisas en las que se fragua la verdad y en donde se instaura un orden justo y se posibilita la paz.

En el segundo capítulo de este bloque –“La ética del cuidado y la politización del espacio privado: una oportunidad para la construcción de la paz”– Mayra Rojas Rodríguez analiza y cuestiona críticamente los espacios privados como espacios de seguridad y protección. La violencia desborda asimismo estos escenarios, además de los de la esfera pública, de manera que no se puede garantizar igualdad y equidad entre los miembros de la comunidad política. El texto busca encontrar elementos explicativos de las estructuras que dieron origen a las violencias en los espacios privados, en conjunto con la presencia de una sociedad

con estructuras patriarcales heredada desde la antigüedad, como lo documenta con el discurso de Mary Beard sobre la presencia de las mujeres y su silencio en los espacios no sólo públicos sino también en los privados.

El orden patriarcal se apuntala en el capitalismo, la privatización de la tierra y las jerarquías sexuales, como lo apunta Federici. La acumulación originaria del capital y la división sexual del trabajo con la subsecuente exclusión del trabajo asalariado para las mujeres son cuestiones fundamentales a considerar en estas coyunturas, ya que generaron a la par el desprestigio del trabajo de la mujer, marginándola a la mera reproducción que, además, queda invisibilizada y sujeta siempre al hombre. Es la producción la que genera riqueza, pero no la reproducción, de ahí que se propicien las relaciones serviles entre los esposos. Así, ante el traslado del trabajo del ámbito privado al público, se especializan y se acompañan de normas que especifican lo propio de lo privado y lo público generando situaciones de disociación familiar.

El espacio privado sigue siendo un nicho de desigualdad en tanto los lazos matrimoniales se desligan de lo económico y se construye un elemento cohesionante que radica en el amor idealizado y mistificado que se instituye mediante el matrimonio. La propuesta de Rojas Rodríguez replantea las maneras en que es posible reformar los afectos en el espacio privado, y esta reconfiguración implica dar lugar a formas de justas de relación a través de una ética del cuidado y la ética feminista, las cuales pretenden alcanzar la justicia y por ende la paz, mediante el cuidado.

Desde una aportación que toma como pretexto un episodio de los hermanos Karamazov se muestran las dificultades que presenta la confianza y los patrones que por lo general esta sigue, y que se concreta en el relato de Trifonov y el teniente coronel, ambos personajes de la novela de Dostoievski. En "Entre la moral y la estrategia: confianza, cultura de paz y corrupción", Lucero Fragoso Lugo sostiene que tal modalidad de confianza situada en este relato tiene un carácter estratégico, sin embargo, apunta la existencia de otra modalidad de confianza que tiene un carácter

moral y que aparece cuando existe un sentido de conexión entre los seres humanos y que se orienta hacia valores universales.

Un de las derivas que encuentra la autora relaciona la confianza en una sociedad y su relación con la corrupción. La confianza moral se vincula con actitudes compartidas en provecho del grupo ciudadano que sustenta los proyectos de vida individuales que conllevan una satisfacción por ese tipo de vida y en la que el cuidado se extiende al espacio público. Esto conlleva la confianza moral, pública y recíproca, lo cual margina la corrupción y se relaciona con una cultura de paz, en tanto cultura del cuidado, como lo ha señalado Irene Comins. Este cuidado se extiende hacia la esfera política e implica preocupación, no únicamente por los cercanos, y que implica –en cierto modo– la confianza moral.

Los diversos tipos de confianza que propone Fragoso Lugo –y que dan cuenta de las propuestas de Ronald Dworkin– muestran los matices necesarios para entender las diversas maneras de realización de la confianza, y desde ahí se apela a la importancia que tiene la cooperación en las sociedades democráticas. Se hacen consideraciones críticas desde las propuestas de Hardin sobre la confianza y la cooperación. Estas formas de confianza se relacionan con una cultura de paz y con las instituciones gubernamentales a partir de diversas apuestas teóricas y se enlaza con la cuestión de la corrupción. Este tema es importante porque, como hemos podido apreciar en nuestro país, la corrupción ha conllevado situaciones de violencia muy enraizadas en la sociedad. La importancia de que exista confianza apuntala a las instituciones del Estado y a la ciudadanía a lograr una cultura de paz que sea acorde al cuidado comunal.

Bien sabemos que los Estados habrían de ser garantes y propulsores de la paz, el bienestar y la justicia de los ciudadanos, pero cuando éstos no realizan las labores que les corresponden, se propician violencias como las arriba señaladas. Son los Estados, a través de sus instancias institucionales, los que deben enfrentar las violencias de carácter estructural, de ahí que tenga como tarea nodal el establecimiento de un orden justo y, por ende, pacífico. Éste es un ejercicio que tales Estados deben promover en las labores de organización y que dan lugar al pacto

asociativo para el beneficio común. De este modo, el capítulo “La paz y la violencia ante el desdibujamiento del Estado: algunos hallazgos sobre las derivas del proceso” reflexiona sobre la noción de Estado como sitio inacabado del ejercicio de la auto-*r*idad. En ese sentido, se constituye como el espacio en el que se ha concentrado un tipo de violencia estructural enmarcada por las formas de regulación política, partiendo de las herencias y perspectivas weberianas. Aquí se visibiliza la injusticia social que se sustenta en esquemas de desigualdad encabezadas por el mismo poder político según sus diversas acepciones teóricas de organización. Desde estas últimas se puede generar violencia e injusticia que –a decir de Natalia Vargas Escobar– son “el eslabón conceptual para llegar a nociones rigurosas e inclusivas de paz y justicia” y desde ahí es que estas expresiones de violencia sean una expresión de injusticia y de pugnas sociales.

Esto se manifiesta en la situación histórica que el mundo experimenta hoy día y cuando el Estado se ha ido replegando en la regulación del orden social, dejando descubiertas las posibilidades de distribución básica de bienes primarios y de su distribución y, así, la imposibilidad de generar justicia y paz, cuestiones propias y obligadas de los ciudadanos. Estos tiempos neoliberales cancelan dichas posibilidades y generan situaciones de inequidad e injusticia y, finalmente, de conculcación de la paz. La autora concluye señalando que el desdibujamiento del Estado ha conllevado la profundización de la injusticia y la violencia, así como la revocación de posibilidades de alternativas de paz y de justicia debidas en el orden social.

En el hilo argumental que busca comprender la violencia generada por el Estado, se plasman exigencias críticas para abordar la crueldad de las violencias destructivas y desde ahí se busca transformarlas en cuestiones vitales que produzcan espacios de convivencia, como lo anota Francisco Díaz Estrada en el capítulo que cierra este libro, argumentando contra ese potencial destructivo realizado y propiciado por el mismo Estado y en contra de su naturalización. El autor expone algunos abordajes teóricos que se han venido realizando en la cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos radicada en el Tecnológico de Monte-

rrey. Se han buscado estrategias y acciones preventivas aplicadas –en proyectos y líneas de investigación realizadas– que permiten pensar en la construcción de una cultura de paz.

En un marco en el que la violencia se despliega desde el Estado, se genera indefectiblemente un estado de violencia como lo han señalado Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Walter Benjamin o Jacques Derrida. Frente a estos diagnósticos aparecen las propuestas desde los Estudios de paz y desde ahí se busca pensar los compromisos que la filosofía nos encarga a quienes vivimos en estas circunstancias y en un país en el que buscamos la paz y la justicia.

Las formas y estrategias se orientan siempre a impactar en la educación con fines constructivos y edificantes de lo que significa la paz en diversos campos como son los espacios de los más vulnerables, los excluidos, las mujeres, los marginados de los bienes y de la justicia. Desde este abordaje teórico práctico es que se ha buscado impactar de manera patente los tiempos que nos ha tocado vivir mediante prácticas estratégicas a partir de talleres, cursos, investigaciones teóricas y aplicadas y desde seminarios coordinados por la Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos.

PRIMERA PARTE

MÁS ALLÁ DE LA TRADICIÓN,
HORIZONTES CRÍTICOS
PARA PENSAR LA PAZ

Tras ejercicios anticapitalistas: sobre el sentido de los estudios de paz en general y de la filosofía de paz en particular

Javier Alejandro Camargo Castillo

Our struggle is simultaneously to cope with the messy
changing conditions and disturbances in our lives and to
live with our obstacles if we can't overcome them.

Gloria Anzaldúa

Me atrevo a imaginar que desde la imagen de la carátula que la diseñadora eligió para acompañar la edición española del libro *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*,¹ de Yun Sun Limet, se puede invocar lo que podría nombrarse como un *impasse* de los Estudios de paz y lo vital de encontrar nuevos movimientos para pensar la paz desde otras claves y referencias a los enfoques tradicionales que se han ido construyendo.

En la ilustración del libro² asistimos al interior de una habitación en la que una mujer descalza está de pie con un vestido austero y algunos mechones de cabello liberados a los costados de su cara. En el centro aparece un telar en el que hay un bordado incompleto de animales y plantas. La mujer tiene la boca apretada y podría parecer que está angustiada. Por la ventana, detrás del telar y la mujer, se alcanza a ver un paisaje de playa –olas, nubes en el cielo, aves que vuelan, más al fondo una isla–.

¹ Yun Sun Limet, *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*, (Madrid: Errata Naturae, 2016).

² Véase <<http://erratanaturae.com/libro/sobre-el-sentido-de-la-vida-en-general-y-del-trabajo-en-particular/>>.

Salvo el dibujo incompleto en el telar, toda la escena está en un contraste de blanco y negro.

El *impasse* de los Estudios de paz que invoca la ilustración, podría expresarse diciendo que quisimos escapar por la ventana, ir al paisaje de la paz directamente, sin darnos cuenta de los hilos con los que estaba tejido el mismo sistema desde donde la veíamos. La metáfora de la “construcción”, quizás por estar demasiado ligada al ámbito de la producción, impone muros internos para comprender la paz.³ Oliver Richmond –con la colección de libros *Rethinking Peace and Conflict Studies*– da cuenta de la importancia de una crítica continua necesaria dentro de los Estudios de paz, y de las implicaciones de cómo nos acercamos a pensarla. En *The Transformation of Peace*,⁴ publicado en el 2005, Richmond realiza una fuerte crítica a la conceptualización liberal de la paz como paradigma dominante, tanto de sus fundamentos teórico-filosóficos como políticos. De manera muy abrupta, puede decirse que entre la separación de lo que son la guerra y la paz estaría operando una forma política de concebir la civilización y ciertos valores asociados a ella, pero sobre todo un modo de gobierno que actúa en su nombre y consecuencia. Me permito traducir en extenso algunos pasajes que condensan el acercamiento de Richmond:

La paz liberal es un discurso, un marco y una estructura con una ontología y una metodología específica. Su reforma prevista de gobernanza comprende una estrategia comunicativa sobre la cual depende su viabilidad y legitimidad para con sus beneficiarios. [...]⁵

³ Respecto a la metáfora de *Peace-building* se ha señalado que es una metáfora que implica: “Un compromiso a largo plazo en un *proceso* que incluye inversión; recopilación/reunión de recursos humanos, financieros y materiales; planificación arquitectónica, de los recursos y del trabajo; despliegue de sólidas columnas; alzamiento de muros y tejados; realización de acabados y mantenimiento continuo. Lederach enfatiza que *Peace-building* supone ante todo un proceso de transformación de relaciones; una reconciliación sostenida y sostenible, que requiere de profundas transformaciones relacionales y estructurales”. Mario López-Martínez (ed), *Enciclopedia de paz y conflictos* (Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 2004), 922.

⁴ Oliver Richmond, *The Transformation of Peace* (New York: Palgrave Macmillan, 2006).

⁵ *Ibid.*, 206.

La conceptualización de la paz liberal representa un híbrido de los principales temas ontológicos y epistemológicos vinculados: contiene una veta filosófica que busca brindar una comprensión normativa sobre cómo la paz sería probable en los términos de un orden moral universal.⁶

El concepto de paz sirve como un paraguas, u oculta un subgrupo entero de marcos, regímenes y normas políticos, económicos, sociales y estructurales. También puede incluir un grupo poblacional específico, la comprensión geoespacial y temporal, una ideología o grupo de normas en común, una oposición y amenaza clara (ya sea real, imaginaria o existencial), un método ideal para crear paz (que van desde técnicas de pacificación hasta la guerra), y un sentido de distinción entre la paz y la guerra. La paz se presta para pensarse y construirse en términos simples, positivistas.⁷

El enfoque propuesto por Richmond es, sin duda, muy rico; ilustra el paso obligado a repensar la forma en que se concibe la paz liberal dominante en el discurso y en las instituciones. Desde esta perspectiva, la construcción de la paz tiene múltiples presupuestos ontológicos, políticos y de conocimiento, por lo cual es importante su crítica.

Volviendo a la ilustración, la mujer nos recuerda que antes de ese paisaje, para la paz hay otro *trabajo* que hacer. Un trabajo que no es evidentemente el de la construcción. A juzgar por la escena, no se podría afirmar que se trate de tejer o destejer, pues hasta qué punto, los animales y las plantas en rojo, único color vivo de la ilustración, están cobrando vida o desapareciendo. En la página personal de la artista Lizzy Stewart se puede encontrar que la portada alude a Penélope y el sudario de Laertes.⁸ Tras esta confirmación –y desechar la idea de que fuera la misma Yun Sun Limet quien aparecería en la portada–, no se trataría de buscar otras pautas o referentes para pensar la paz en la tradicional in-

⁶ *Ibid.*, 209.

⁷ *Ibid.*, 209-210.

⁸ Lizzy Stewart, “Penelope Unravels her Shroud for Laertes”, <<http://www.abouttoday.co.uk/Greek-Myths>>.

interpretación de la fidelidad que encarna Penélope a la espera de Ulises, sino más bien de enfatizar, el tejer y el destejer como un sentido cotidiano de lucha que supera la división tajante entre la paz y la guerra, para hacer habitable esa frontera.⁹ Hilar lo que se va a destejer, o bien, deshilar lo tejido serán los referentes para hablar de la paz, ya que no basta hablar de la pluralidad de la paz como sustantivo (paces) sino hay que buscar también una diversidad de verbos, modos de hacer y hacerse con ella.¹⁰

En este escenario, a continuación trataré de enmarcar dos preocupaciones, injertadas con el título del libro de Yun Sun Limet para hacer un balance crítico de los estudios de paz de forma general y las implicaciones que tienen de modo particular para el ámbito de la filosofía de la paz. La primera de éstas es la necesidad de

⁹ Ruth Piquer, “Penélope y el tejido del tiempo”, ponencia presentada en el XVI Seminario de Arqueología Clásica UCM. Recuperada de <<https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12336.pdf>>.

¹⁰ Lederach recupera la metáfora de la telaraña, el tejer y las redes, para pensar el conflicto, las relaciones y la paz. “El término enredo, red enmarañada, si se quiere, es en sus raíces una metáfora del mundo de la pesca. Red significa red [net], como en red de pesca. Es también el termino para red [network]. Estar enredado es estar enmarañado, atrapado en una red. Enredo es una de las expresiones más comunes en toda América Latina para describir conflictos cotidianos. Sin embargo, la metáfora está estrechamente ligada a un sentido de relación y espacios relacionales. Una red, cuando está enredada o desgarrada, se desenreda o se cose cuidadosamente. Con todo, cuando se han completado los arreglos, el tejido del conjunto sigue siendo un entramado de líneas, conexiones y nudos. Como metáfora, enredo ve el conflicto en sí mismo, y la forma de pensar sobre la respuesta, como una dinámica social que se despliega y está inserta en una red de relaciones. La ‘solución’ se conceptualiza como un trabajo en la red; los recursos y los desafíos son cómo dar forma a una salida del lío mediante las conexiones. Cuando las personas con quien estaba trabajando en escenarios cotidianos tenían algún conflicto, su primera reacción no era ‘¿cuál es la solución?’. Era ‘¿a quién conozco y que conozca a la persona con la cual tengo el problema y que pueda ayudarme a salir de él?’. La primera pregunta era ‘¿quién?’. A continuación venía la pregunta ‘¿qué?’. Por decirlo de otra manera, las soluciones surgían de recursos, conexiones y obligaciones de las relaciones”. John Paul Lederach, *La imaginación moral: el arte y alma de construir la paz* (Colombia: Grupo Editorial Norma, 2008), 122. Sin embargo, la simultaneidad del “hilar lo que se va a destejer” o “deshilar lo tejido”, tiene otro sentido y un cruce de planos que considero rebasa la propuesta de Lederach, pues no se trata sólo de un actuar colectivo dentro de una red, sino de encontrar formas de salir de la red, a nivel de una deconstrucción de la identidad o al menos darse cuenta del lugar que se ocupa en las matrices de poder, pero también en otro plano intentaría prácticas que entorpezcan o pongan en suspenso la red en la que se está tejido.

ubicar bajo una perspectiva crítica los estudios de paz y perfilar no tanto una nueva generación de estudios de paz sino la necesidad de entablar frontalmente una crítica al capitalismo. La segunda de las preocupaciones se refiere a la pregunta de qué puede aportar o considerarse una contribución de la filosofía de la paz desde México, en particular desde el acercamiento de Sayak Valencia. Por último, a manera de cierre, regresaré a algunos motivos del libro de Yun Sun Limet, para pensar, el sentido del trabajo, desde una perspectiva no macroeconómica, sino desde la experiencia de vulnerabilidad.

La pax americana como trasfondo de las generaciones de los Estudios de paz y la necesidad de una nueva crítica del capitalismo

A continuación, se presenta un balance crítico de las generaciones de los estudios de paz, advirtiendo que no es posible pensar la paz si antes no se da cuenta de la violencia inherente que conlleva el capitalismo. Ismael Cortés Gómez¹¹ y, más recientemente, María Concepción Castillo¹² enfatizan la conexión que prevalece en la relación entre la investigación ética y la filosofía para la paz. Para profundizar en dicha conexión recuperan la periodización establecida por Vicent Martínez, Irene Comins-Mingol, y Sonía París Albert,¹³ en la que señalan tres grandes etapas para el siglo xx. La primera etapa (1930-1959) se concentra en la paz negativa, entendida como ausencia de violencia, priorizando el estudio de la violencia sobre todo en su dimensión de guerra entre Estados. La segunda etapa (1959-1990) añade a la dimensión

¹¹ Ismael Cortés, "15 años de Filosofía para la Paz. El lugar de la ética en la Investigación para la Paz", *Revista de Paz y Conflictos*, 7 (2014): 195-209.

¹² María Concepción Castillo-González, "La cultura de paz como meta, principio y cuidado", en *Razones para la paz*, Dora Elvira García-González (México: Recreom / Tecnológico de Monterrey, 2017).

¹³ Vicent Martínez Guzmán, Irene Comins-Mingol y Sonia París Albert, "La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 16, núm. esp. (2009): 91-114.

anterior el estudio de la paz positiva propuesta por Johan Galtung en la que se hace referencia a la necesidad de condiciones de justicia y desarrollo para la satisfacción de necesidades básicas del ser humano, como serían la seguridad, bienestar, identidad y libertad. En la tercera etapa (1990-2008) se establece el concepto de cultura de paz, como alternativa a la violencia cultural.¹⁴ De manera abreviada, la primera etapa se centra en la paz entendida como ausencia de violencia directa cuyo mayor exponente sería la guerra; la segunda, en la paz positiva entendida como la ausencia de violencia estructural; y, por último, la tercera en la cultura de paz como forma de transformar la violencia cultural.

Si bien todos estos investigadores enfatizan precisamente el vínculo entre ética y filosofía de la paz, y proporcionan pautas valiosas para llevar a cabo tal cometido –principalmente, a partir del reconocimiento, el cuidado, o la ética del discurso o la posible combinación entre distintas éticas–, una pieza clave faltante es el *factum* de la planetarización capitalista,¹⁵ que más allá de hacer pensar en una cuarta o quinta generación de estudios de paz para enfrentar los retos del siglo *xxi*, obliga a dar un paso atrás para replantear el horizonte completo.

Lo anterior debido a que, si bien históricamente las distintas generaciones de los Estudios de paz en el siglo *xx* han ido desarrollando y buscando su complementariedad, es preciso enfatizar que estos marcos conceptuales se han dado a la par de la expansión militar de Estados Unidos. En particular, es interesante que el enfoque que busca la construcción de culturas de paz, para hacer frente a la violencia cultural, coincida históricamente con el establecimiento de un *nuevo orden mundial*, como culminación de lo que puede llamarse una Pax Americana, entendida como un proceso de pacificación de escala internacional.¹⁶

La consolidación de este nuevo orden mundial hace que nos encontremos frente a una violencia que rebasa las maneras

¹⁴ Castillo-González, “La cultura de paz...”, 47-51.

¹⁵ Sergio Villalobos-Ruminott, “Breve ensayo sobre la catástrofe”, en García-González, *Enfoques contemporáneos...*, 111.

¹⁶ *Ibid.*, 112.

creadas para conceptualizarla. La violencia directa ya no es algo que se intenta evitar, sino que, en algunos casos, se celebra abiertamente y se banaliza. La violencia estructural se complejiza pues ya no son los Estados los únicos actores y las funciones que cumple han cambiado radicalmente del cuidado de la población a la salvaguarda de los intereses de algunas corporaciones. La violencia cultural tiene que dar cuenta no sólo de cómo hay ciertas explicaciones que se dan para legitimar algunas prácticas, sino como la totalidad de la cultura no puede desprenderse ya de la violencia. Para decirlo en términos Byung-Chul Han,¹⁷ nos encontramos ante una violencia sistémica-rizomática-global. De ahí que –revisitando a Arendt– todavía puede haber algo peor que una sociedad de trabajo sin trabajadores:¹⁸ esto es, el horror de un mundo en el que la violencia coincide con la libertad¹⁹ y el acceso distópico al capital se logra a partir de un necroempoderamiento.²⁰

En este escenario me parece pertinente el acercamiento de Sergio Villalobos-Ruminott,²¹ ya que puede parafrasearse una cuestión que resulta cuando menos incómoda para los Estudios de paz, en tanto que si el poder emancipador de los distintos acercamientos teóricos en la consecución de la paz no da cuenta de la transformación capitalista que surge del nuevo orden mun-

¹⁷ Byung-Chul Han, “Violencia sistémica”; “Violencia rizomática”; “Violencia de lo global”, en *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder, 2016).

¹⁸ Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor. Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 17.

¹⁹ El sujeto de rendimiento no está sometido a una instancia de dominación que lo obligue a trabajar y lo explote. No está sometido a nadie, sólo a sí mismo. La desaparición de la instancia de dominación externa no suprime, sin embargo, su estructura de coacción. La libertad y la coacción coinciden. El sujeto de rendimiento se libra a la coacción para maximizar el rendimiento. De este modo se autoexplota. La autoexplotación es mucho más eficiente que la explotación por parte de otro, puesto que viene acompañada de un sentimiento engañoso de libertad. Byung Chul Han, “Homo Liber”, en *Topología de la violencia*, 83.

²⁰ Sayak Valencia, *Capitalismo gore* (Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010), 139-171.

²¹ Villalobos-Ruminott, “Breve ensayo...”, 111-134.

dial, se corre el riesgo de constituir una posición conservacionista e ingenua.²²

No es éste el lugar para profundizar en la complejidad del pensamiento de Villalobos-Ruminott, pero dos ideas claves perfilan una filosofía de la paz que busque comprender la violencia que genera el capitalismo en la actualidad. La primera es la necesidad de una nueva crítica del capitalismo que debe partir de que

los mismos procesos de acumulación que lo definían históricamente ya no tienen como horizonte el infinito de la naturaleza, como fondo sin fondo de la destrucción productiva clásica, sino que ahora dicha destrucción se muestra como devastación, esto es, como una práctica extractiva que pone en riesgo la misma continuidad de la existencia humana en el planeta.²³

Esto –que resulta cada vez más comprensible en términos de un agotamiento futuro de la vida en el planeta tal y como la conocemos– tiene muchas facetas que reformulan la concepción misma de la violencia, pues si bien no se puede hablar de violencia ambiental dado que en la formulación comúnmente aceptada la violencia es una forma de respuesta al conflicto, sí se puede hablar de una violencia capitalista en la que la frontera entre lo cultural y natural queda borrada.

Los desastres nucleares, los terremotos, los tornados y huracanes, la hambruna, las pandemias de fin de siglo, y los accidentes climáticos, la producción sistemática de fosas clandestinas, todos estos fenómenos parecen co-pertenecer al mismo nicho histórico-ecológico, esto es, al mismo proceso de extracción y acumulación capitalista que el derecho moderno intento regular y que la política moderna intentó reformar.²⁴

²² *Ibid.*, 111.

²³ *Ibid.*, 119.

²⁴ *Ibid.*, 120.

La segunda idea radica en cómo se piensa en el capitalismo, pues para Villalobos-Ruminott no se trata solamente de una forma de intercambio económico o sistema de producción, sino de un proceso de espacialización de la temporalidad que tiene una doble dimensión. Por una parte, construye una espacialidad circular a partir de “la circulación de mercancías, el predominio del intercambio, y la reducción de lo diferente, la *différance*, a mecanismos de reconocimiento y de la identidad”.²⁵ En contraparte, establece una linealidad en el tiempo basada en la idea del progreso de la que el espacio circular creado previamente es ya el destino mismo que se plantea. Dicho en pocas palabras, el capitalismo no tiene una esencia sino una capacidad de adaptación y flexibilidad que erosiona otras alternativas a ella misma. Frente a lo anterior, Villalobos-Ruminott aclara lo que considera el secreto del nihilismo contemporáneo, que se caracteriza no por la falta de valores sino el predominio de la valoración capitalista según su intercambiabilidad general y equivalencia total.²⁶

Ésta es la violencia axiomática²⁷ del capitalismo que debe ser comprendida dentro de los estudios de paz: la posibilidad de que todo sea susceptible de ser intercambiable o adquiera su valor en función de su posibilidad de intercambio. La agenda de una filosofía de la paz frente a la violencia axiomática del capitalismo radicaría precisamente en una parte crítica para reconocer los alcances de ésta, aunque la parte de construcción de alternativas que debe ser característica –como proponen algunos autores de los Estudios de paz–²⁸ quizás no logré manifestarse más allá de un compromiso ético que busca desde la práctica, consciente de la violencia axiomática capitalista: oponer resistencia a la veloci-

²⁵ *Ibid.*, 122.

²⁶ *Ibid.*, 125.

²⁷ “El concepto que proviene de Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, se refiere a que el capitalismo actual ya no es monumental como el clásico ni está regido con procesos de territorialización y codificación sino por leyes inmanentes como los axiomas matemáticos, y por tanto solo se adapta y no tiene un eje central, es desterritorializado y flexible”. Sergio Villalobos-Ruminott, *Conversación personal*, noviembre, 2018.

²⁸ Véase Martínez Guzman, Comins Mignol y París, *Investigación para la paz*.

dad del intercambio, así como interrumpir o trastocar la lógica de la equivalencia.²⁹

El horizonte puede parecer poco esperanzador, pero la amenaza del estrechamiento del espacio vivible al espacio de lo intercambiable, hace que más que teorizar alternativas generales se tenga que poner en práctica la singularidad de otras formas de relación que desactiven la equivalencia total. Queda pendiente si el único principio ético que desde esta perspectiva pueda ofrecerse es pensar el lugar que se juega en los procesos de acumulación, o matrices de poder, sabiendo que en el capitalismo global, frente a tal devastación, la naturaleza ya no es un trasfondo que amortigua la violencia humana, sino que otro alguien, es quien sufre incluso lo que considero propio y legítimo.³⁰

Pensar lo *gore* del capitalismo, como una forma crítica de filosofía de la paz

Para continuar indagando la conexión entre la filosofía de la paz y la ética, la necesidad de incorporar la crítica del capitalismo como elemento clave de su agenda, desde una aportación para pensar la violencia en México –no como referente universal sino admonitorio para otras realidades que ocurren ya en un mundo interconectado–, me parece indispensable la tesis-libro-poema-experiencia de Sayak Valencia, *Capitalismo gore*.

En cada uno de sus cinco capítulos, el libro plantea preguntas vitales para una filosofía de la paz. Por ejemplo, ¿qué implicaciones tiene en términos de violencia y paz que el Estado como formación política haya estallado?; ¿cómo comprender la violencia del capitalismo?; ¿qué transformaciones ha producido la globalización en los grupos criminales?; ¿cómo se relaciona el hiperconsumo exigido por el capitalismo global con el discurso heteropatriarcal en los grupos más vulnerables?; ¿cómo plantear alternativas frente a la violencia radical del capitalismo *gore*?

²⁹ Villalobos-Ruminott, "Breve ensayo...", 125-126.

³⁰ *Ibid.*, 130.

Considero que para establecer un contrapunto entre la filosofía de la paz y el capitalismo *gore*, lo más pertinente sea ahondar en las implicaciones del segundo capítulo, que busca entender el capitalismo como una construcción cultural que tiene entre algunos de sus componentes: la posibilidad de producir mercancías extensivamente; una educación para el consumo como forma de realización; una desigual distribución geopolítica de los medios para realizar dicho consumo; el festejo del emprendimiento como un valor que carece de límites o mínimos éticos.³¹ A mi parecer, Sayak Valencia permite un cambio de plano de pensamiento al indagar no por las violencias culturales que legitiman violencias estructurales o directas, sino preguntar por la cultura de la violencia y construcción de la realidad que ha instaurado el capitalismo. La siguiente cita resulta reveladora:

El capitalismo, a través de la implantación del hiperconsumismo, como única lógica de relación en el horizonte tanto material como epistemológico, crea una neo-ontología en cuyo fin subyace el replanteamiento fundamental del sujeto: ¿quién soy?, ¿cuál es el sentido de mi existencia?, ¿qué lugar ocupo en el mundo?, ¿por qué?, respondiéndolas desde la obsesión consumista que se conjuga con la exigencia antropológica del Hacer.³²

Algo interesante del acercamiento de Sayak Valencia es que entabla un diálogo con Lipovetsky, principalmente con *La felicidad paradójica* en donde aborda el papel que tiene la felicidad en una sociedad de hiperconsumo, pero no permanece ahí, sino que a la par hace un contrapunto con las consecuencias que tienen para las realidades del tercer mundo: una distopía.³³

Un eje clave para entender la violencia radical en el capitalismo global es la relación entre una violencia decorativa, la subjetividad de los triunfadores y la imposibilidad de consumirlo todo. Sayak Valencia vincula la violencia decorativa con la

³¹ Valencia, *Capitalismo Gore*, 49-93.

³² *Ibid.*, 57.

³³ *Ibid.*, 59.

economía armamentista de Estados Unidos, en donde no hay sólo un mercado de productos relacionados con la guerra sino la conformación de una subjetividad del éxito entendido sobre todo en términos de consumo. De ahí que no poder consumir no sea sólo una limitación material, sino que genera “un sufrimiento moral, la vergüenza de ser diferente, la autodepreciación de los individuos, una reflexividad negativa”.³⁴

Por lo que la violencia feliz, generada por la exhibición de modelos de consumo precisamente a los que no pueden consumir, en el tercer mundo, se traduce en la aparición de personas, que Sayak Valencia caracteriza bajo la figura del Endriago, quienes mediante prácticas hiperviolentas producen, no una mercancía, sino horror para hacerse llegar de recursos para el consumo que les permita realizarse y paradójicamente subvertir su lugar de víctimas.³⁵ Algo vital para entender la relevancia del acercamiento de Sayak Valencia para repensar la filosofía de la paz desde la comprensión de la violencia del capitalismo, radica en separar un juicio moral de las acciones criminales para encuadrar su lógica en la construcción cultural del capitalismo. Es decir, cuando describe las prácticas violentas de los sujetos endriagos, no lo hace para exculparlos ni convertirlos en héroes, sino para dar cuenta de los dos polos entre los cuales hay que encontrar un espacio alternativo: la violencia del capitalismo y la subversión de la frustración del capitalismo a partir de la violencia.³⁶ Para Sayak Valencia –como un plano paralelo del mandato de violación de Rita Laura Segato– los sujetos endriagos no son sino lectores literales de la lógica del capitalismo, que obedecen al mandato de emprendimiento: obtener la mayor ganancia posible, a través de los medios que tienen: la vulnerabilidad y el empoderamiento a partir de la eliminación de otros cuerpos.

La mayoría de estos sujetos endriagos carismáticos no niegan sus actividades, sino que las pregonan y las convierten en un modelo

³⁴ *Ibid.*, 58.

³⁵ *Ibid.*, 110-111.

³⁶ *Ibid.*, 36-37.

de necroempoderamiento que puede erigirse, dada la precarización económica, como deseable globalmente, creando así una cultura de reificación del crimen.

Buscamos dejar claro que el endriago no es un héroe, ni un sujeto de resistencia legítima dentro de las nociones habituales ni pretende serlo; es un empresario que aplica y sintetiza literalmente las lógicas y las demandas más aberrantes.³⁷

Hay mucho que profundizar en el acercamiento de Sayak Valencia, pues vincula en su análisis del capitalismo *gore* los componentes de la crítica colonial, el transfeminismo y la búsqueda –por estrecho que sea el margen– de otras alternativas que trastocan la forma de comprender la ética. En un trazo mínimo: la crítica colonial se refiere a que el capitalismo no es igual, sino que depende de la ubicación geopolítica; sin embargo, dada su escala global, la lógica de su realización en un lugar repercute en otras localidades de manera distópica afectándose mutuamente aunque de manera desigual.³⁸ La crítica feminista se refiere al reforzamiento que hay entre la necesidad de mostrar virilidad y la violencia como herramienta para satisfacer el deseo de consumo.³⁹ La búsqueda de alternativas, van desde la importancia de un transfeminismo –que pase por la agenda feminista y la atraviese–, pasa por incluir a otros cuerpos en su devenir y llega hasta la urgencia de pensar nuevas masculinidades (precisamente, porque los hombres son quienes llevan a cabo las prácticas más violentas).⁴⁰ No obstante, más que un recetario, Sayak Valencia apunta a la necesidad de otro acercamiento a pensar la ética, a partir de una práctica que reconozca el dolor, la vulnerabilidad y la urgencia de abandonar comportamientos vinculados al culto a la violencia.⁴¹

³⁷ *Ibid.*, 145.

³⁸ *Ibid.*, 124.

³⁹ *Ibid.*, 194.

⁴⁰ *Ibid.*, 182-189.

⁴¹ *Ibid.*, 197.

Tras ejercicios anticapitalistas: repensar el trabajo y su reconfiguración ética

A manera de cierre quisiera recuperar la lectura del libro de Yun Sun Limet a partir de la cual la escritora no sólo da cuenta de su propia vida, sino que recoge la situación crítica del trabajo en el capitalismo.

El análisis crítico del capitalismo que realiza Sergio Villalobos-Ruminott, da pauta a preguntarnos por la relevancia y transformación ética que tiene el trabajo, en tanto, en el sistema capitalista, las prácticas productivas y de consumo, forman parte en algún grado o medida, de una cadena de violencias, una vez que la destrucción productiva sobre la naturaleza para generar riqueza se ha transformado en el capitalismo en violencia implícita contra otros ya que tiene como único valor la equiparación de todo en la búsqueda de la mayor ganancia.⁴² En el extremo de esta violencia capitalista, estaría la distopía del trabajo como necropolítica, que estudia Sayak Valencia, en tanto infringe dolor a otros cuerpos de manera espectacular para un mercado en el que se crea la oferta por la fuerza y se satisface la demanda que no tiene límites en cuestionarse sus deseos.⁴³

El acercamiento de Yun Sun Limet al trabajo (con algunas resonancias que pueden encontrarse en Villalobos-Ruminot en torno a la transformación del trabajo del producto o el productor hacia la rentabilidad, o bien de la invitación de Valencia en pensar desde la vulnerabilidad pautas de fuga, en ocasiones microscópicas, pequeñas revelaciones de la cotidianeidad a pesar del sufrimiento) sería una vía alternativa para pensar sus reconfiguraciones éticas, no de manera social y las distintas formas en que podría gestionarse, sino desde la concepción de quien lo realiza y lo que puede llegar a significar. Yun Sun Limet escribe emails a sus amigos desde una habitación de hospital explorando históricamente las distintas concepciones del trabajo y preguntándose desde la vulnerabilidad de la enfermedad, si el trabajo

⁴² Villalobos-Ruminott, "Breve ensayo...", 127-128.

⁴³ Valencia, *Capitalismo gore*, 139-171.

es un obstáculo para la felicidad pues se requiere de él para la subsistencia de la vida, o bien, si rebasando la sacralización del trabajo como estatus, poder, medio para el consumo y existencia, el trabajo puede ser algo que le de sentido a la vida.

Yun Sun Limet, pensando no desde el escritorio ni desde una perspectiva de la vida que se extiende como si no existiera la muerte, recupera otro sentido del trabajo, como forma de ideal de vida moral, como una virtud, no una técnica,⁴⁴ y en donde el trabajo en sí mismo no es lo que se rechaza sino la dependencia del otro a través del trabajo; es decir, trabajar para satisfacer las necesidades de otro y no las suyas propias, perdiendo la libertad.⁴⁵ El cuestionar ese otro, la realidad que produce el capitalismo en la que uno mismo se ha tejido para destejarse y poder responder a lo que Yun Sun Limet señala como necesidades interiores: “ser libre: tener la posibilidad material de llevar a cabo proyectos inmateriales”.⁴⁶

Yun Sun Limet lee a Séneca enlazándolo con sus preocupaciones sobre el trabajo, pero no para recuperar el trabajo como labor, *tripalium* (que en latín se refiere a un instrumento de tortura para castigar a los esclavos) sino más bien como la actividad o profesión a la que uno decide dedicarse.⁴⁷

Le interesa *De la brevedad de la vida*, donde Seneca reflexiona sobre el tiempo de la vida y cómo utilizarlo con el mayor discernimiento.⁴⁸ Le interesan algunos pasajes *Sobre la felicidad* y su búsqueda de una ascesis, tiempo para trabajar sobre sí mismo en medio de los bienes materiales y que no sea dominado por el placer.⁴⁹ Pero, en particular, le parece clave el fragmentado texto *De ocio*, en donde por una parte el ocio es una actividad libremente escogida, que escapa al reclamo moderno de trabajar por el bien de la sociedad, y la concepción del tiempo como algo contabi-

⁴⁴ Limet, *Sobre el sentido...*, 27.

⁴⁵ *Ibid.*, 35.

⁴⁶ *Ibid.*, 13-14.

⁴⁷ *Ibid.*, 81-83.

⁴⁸ *Ibid.*, 93.

⁴⁹ *Ibid.*, 85, 91.

lizado.⁵⁰ De tal modo que repensar el trabajo como una práctica de paz puede traducirse como la búsqueda de posibilidades para practicar la virtud como un ejercicio anticapitalista en cuanto escapa al trabajo entendido sólo como productividad y medio para el consumo, o bien como su distopía en las subjetividades endriagas.

Tras lo anterior, la filosofía de la paz, en particular la ética de la paz, adquiriría un sentido anticapitalista, pues se trata precisamente de una puesta en práctica y un involucramiento en formas de detener o desviar la equivalencia de todo, de encontrar esos grumos que entorpecen la máquina capitalista –como señala Villalobos-Ruminott–, que para Sayak Valencia remiten a cuestionar el papel que jugamos dentro de una cultura de la violencia. La *pax* americana es el tiempo que nos ha tocado vivir: una violencia disfrazada de paz, una violencia feliz, una violencia que digiere la vida y tritura los cuerpos y frente a la cual, hay que tejer y destejer. Hay que resistir.

Bibliografía

- ARENDRT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- CASTILLO-GONZÁLEZ, María Concepción. “La cultura de paz como meta, principio y cuidado”. En *Razones para la paz*, Dora Elvira García-González (Coord.). México: Recrecom / Tecnológico de Monterrey, 2017.
- CORTÉS, Ismael. “15 años de Filosofía para la Paz. El lugar de la ética en la Investigación para la Paz”. *Revista de Paz y Conflictos*, núm. 7 (2014): 195-209. Recuperado de <<http://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/1854/2347>>.
- HAN, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder, 2016.
- LIMET, Yun Sun. *Sobre el sentido de la vida en general y del trabajo en particular*. Madrid: Errata Naturae, 2016.
- LÓPEZ-MARTÍNEZ, Mario (Ed.). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, 2004.

⁵⁰ *Ibid.*, 94-95.

- LEDERACH, John Paul. *La imaginación moral: el arte y alma de construir la paz*. Colombia: Norma, 2008.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent, Irene Comins-Mignol y Sonia París Albert. "La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 16, núm. esp. (2009): 91-114.
- PIQUER, Ruth. "Penélope y el tejido del tiempo". Ponencia presentada en el *XVI Seminario de Arqueología Clásica UCM*. Recuperado de <<https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12336.pdf>>.
- RICHMOND, Oliver. *The Transformation of Peace*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- STEWART, Lizzy. "Penelope unravels her shroud for Laertes". *About Today* [sitio web]. Recuperado de <<http://www.abouttoday.co.uk/Greek-Myths>>.
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. "Breve ensayo sobre la catástrofe". En *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, Dora Elvira García-González (Coord.). México: Recrecom / Tecnológico de Monterrey, 2018.

Actos de paz en tiempos de horror: hacia la inversión de Clausewitz

Miguel Ángel Martínez Martínez

Paz entre los hombres, calma a los mares.

Platón, *El Banquete*

La paz es un sueño; la guerra es una pesadilla.

Marie-Hélène Brousse

No es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos.

Michel Foucault

Introducción

La diseminación de las violencias se presenta como una constante histórica. El escándalo de su presencia se despliega como un sublime encanto donde las racionalidades se fuellean en el orden de su totalidad explicativa. Las distintas formas de aprehensión de lo real devinen en racionalidades beligerantes, fundamentaciones sólidas replegadas por la contundencia de sus argumentos, incuestionables, obedientes en el mandato expansionista de su dominio. En tales condiciones, decir la paz interroga el sentido contundente de los argumentos e interrumpe la aparente continuidad de la violencia. Más aún, decir la paz exhibe la aptitud para la palabra y, con esa instancia simbólica, se escanden formas de segregación, persecución y violencia.

La confluencia de elementos históricos ha sedimentado un sistema legítimo de instancias que privilegian la posibilidad permanente de la guerra. Su legitimidad moral se instala como una

farsa y termina en tragedias. Es más, cuando la paz se instrumentaliza para intensificar la lucidez y contundencia de principios sólidos, se ensanchan argumentos anuladores de la contingencia y lo provisorio. Las racionalidades ordenadoras del mundo cambian los discursos y las violencias, mientras proyectan su sombra sobre la existencia de las vidas concretas y particulares en función de proyectos de formalización y universalización. La importación de racionalidades y experiencias discursivas implican un reemplazamiento en metodologías que invaden los distintos espacios donde se realiza la experiencia de vida. En este sentido, la máxima de Clausewitz —“la guerra es la mera continuación de la política por otros medios”—¹ consolida la dinámica social amparada en la violencia. El esfuerzo por superar las coordenadas del mundo marcadas con tal inscripción esparce el asedio de racionalidades que se consolidan en la ramificación de sus medios. La guerra no se sitúa como el más grande reclamo a la paz, la transforma en burla y ofensa. Tanto la guerra como la política se imponen como ejercicio estratégico para vencer al enemigo, así la política aspira a diluir también la diferencia.

Los distintos mecanismos y las formas históricas, mediante las cuales las racionalidades bélicas se impusieron sobre otras, se anquilosaron como criterio, normalidad y ley. Esa conquista se instaló como evidencia misma de lo real. La desnudez de lo real desarticula las palabras, las trastoca y, a veces, las ridiculiza. La guerra como principio de todas las cosas se instala como fundamento contundente que se desliza en el escenario mismo de los eventos humanos. En la guerra existimos, nos movemos y somos. Lo real se prueba en la fuerza, más cuando en nuestros tiempos la hiperconectividad pone en entredicho los límites y la legitimidad para administrar el monopolio de la violencia. Los sectarismos de todo tipo intensifican las alergias hacia lo diferente; lo otro queda herido en su particularidad para plegarlo en ascéticas fundadas en la relación amigo-enemigo. Esa extraña generalización de producir, de forma legítima y requerida, actos que destruyen toda posibilidad.

¹ Carl von Clausewitz, *De la guerra* (México: Colofón, 2010), 24.

¿Qué de la paz ha de refutar la autonomía de la racionalidad? Si la fuerza y el poder develan la guerra, ¿qué de los actos de paz muestran una racionalidad otra?; ¿qué tiempo es el de esa otra racionalidad para tomar lugar en la historia? El corte filosófico de estas preguntas no encuentran motivo en la abstracción del pensamiento, sino en la realidad concreta de espacios marcados por la violencia, donde actos de crueldad, de horror y muerte no son los que niegan los actos de paz, sino la moralidad con la que se abordan. El reconocimiento de los actos de guerra y de la violencia que sufren los cuerpos y los territorios de nuestro marco cultural es la evidencia de la racionalidad que se ha señalado, y el argumento que reproduce su intransigencia totalitaria; esas inscripciones que instalan férreamente a la guerra como principio que legitima la producción de civilizaciones, fundamentalmente farsantes, orientadas por abstracciones del bien y del progreso civilizatorio.

Si bien la idea de invertir la máxima de Clausewitz fue considerada por Foucault para centrarse en los dispositivos mediante los cuales una raza se instala de forma privilegiada a través de una multiplicidad de epistemes, éstas se organizan como articuladores sociales que normalizan legítimamente mecanismos belicosos. La diversidad de territorios y la multiplicidad de diferencias exigen criterios de regulación, disciplinas discursivas que hacen de la guerra su punto de partida y su línea conductora. Así, el objetivo de este trabajo consiste en desanudar las formas de legitimidad del poder como normalizador de la guerra y la continuidad permanente de la violencia, para considerar a la paz, no ya como una instancia estrictamente política, sino en la antipolítica establecida en la guerra por otros medios.

Tempestades de acero: la caída de Ernst Jünger y de Clausewitz

Mary Kaldor considera las nuevas guerras en función de la aplicación científica y tecnológica en los conflictos armados, puesto que "la guerra tiene el designio de obligar a un oponente

a someterse a nuestra voluntad”,² especialmente por el deslizamiento de las formas bélicas organizadas estratégicamente para combatir e invadir, vencer o sitiar, hacer huir u ocupar los territorios enemigos.³ La guerra, aunque se considere su inexistencia,⁴ mantiene de esa manera el carácter de sentido que la retórica de la seguridad le brinda. Las distintas discusiones sobre la política contemporánea no se distancian de la racionalidad securitaria para conformar los territorios, la legitimidad de las autoridades y los derechos de las poblaciones.⁵ Las distintas orientaciones político-partidistas reiteran el discurso dominante de las reivindicaciones modernas que –antagónicas y ambiguas, entre lo local y lo global– endurecen descripciones razonables y deseables dentro del marco de los liberalismos vigentes. Y, aunque las explicaciones resultan persuasivas y atractivas, tienen la lúcida capacidad de continuar con la guerra por otros medios. Estas retóricas producen una gran penumbra en los escenarios donde la continuidad de la política y la guerra se anudan en los territorios, corporalidades y subjetividades.

La patencia de la guerra se consolida con las retóricas exultantes sobre experiencias puras; las solidaridades más intensas se articulan en alianzas míticas, donde los sentimientos elementales se manifiestan sin matices, ni representaciones ni cualidades morales ni virtudes teologales. La patencia de la

² Mary Kaldor, *El poder y la fuerza: la seguridad de la población civil en un mundo global* (México: Tusquets, 2011), 31.

³ Wolfgang Sofsky, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra* (Madrid: Siglo XXI, 2004), 110-177.

⁴ La inexistencia de la guerra es una tesis de Rupert Smith, considera la persistencia de ejércitos y de las fuerzas armadas en los Estados. Éstos se utilizan como símbolos de poder, pues la guerra –como la entienden los mismos militares– ya no se despliega en el campo de batalla, ni en medio de grandes máquinas asesinas; la guerra –ese gran acontecimiento– ya no existe como resolutor de los asuntos internacionales. Cfr. Rupert Smith, *The Utility of Force: The Art of Making War in the Modern World* (Londres: Allen Lane, 2006), citado en Kaldor, *El poder y...*, 13.

⁵ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), y *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007). En otra línea argumentativa, no menos profunda, se encuentra Saskia Sassen, *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales* (Buenos Aires: Katz, 2010).

guerra presenta inevitablemente la conciencia de la condición mortal, al tiempo que ofrece las puntuaciones para la supervivencia. La supervivencia es su objetivo, la muerte del enemigo el medio para lograrlo. No existe la guerra entre los muertos, la guerra es de los vivos, que la desplazan hacia la política para resolver sus conflictos. Tanto la guerra como la política buscan la seguridad, la permanencia, la continuidad; su reverso es la fascinación de la violencia, el orgullo por subsistir a la destrucción del cuerpo ajeno, al gemido de muerte, al olor de sangre y de carne quemada: seduce y deleita. Soportar la violencia de la guerra instala la nobleza edificante, trágica e insostenible de quien se mantiene con vida. Las guerras fortalecen; manifiestan la fuerza para soportar la pérdida, la ira, la contingencia radical. Con intensidad se experimenta la fuerza anímica que brota del interior, el valor de oponerse al horror,⁶ de medirse con el miedo más consistente y vencer.

La guerra renueva la naturaleza del hombre y produce héroes. La performatividad de la guerra atiende a la fuerza espiritual a través de la solidaridad en el combate y a la renovación individual y colectiva mediante los vínculos establecidos en medio de la violencia más radical. La guerra denuesta los anhelos de paz en virtud de escuchar la voz del sufriente, de quien es atravesado por el horror, por la violencia absurda e inútil develada. La exaltación de la guerra continúa una heroicidad caduca, fundamentada por una teoría de la guerra que transfiere de forma desinhibida un principio estético para considerar la guerra como arte. Así lo considera Ernst Jünger, en *Tempestades de acero*:

Durante una de las paradas el conductor de un camión, al accionar la manivela para poner en marcha el motor, se machacó uno de sus pulgares, que quedó partido en dos pedazos. A mí, que siempre he sido muy sensible a estas cosas, estuvo a punto de ponerme enfermo la visión de aquella herida. Menciono este curioso detalle porque en los días siguientes fue capaz de soportar el espectáculo de graves

⁶ Sofsky, *Tiempos de horror...*, 8.

mutilaciones. Es un ejemplo de que, en la vida, el sentido de la totalidad es lo que determina las impresiones particulares.⁷

La explosión de vitalidad en la dinámica de la guerra, pese del horror y las penalidades, conserva el acto inevitable, trascendental y perfecto de su existencia. Su carácter inevitable consideraba a ciertas sociedades vitales como núcleos en expansión, sin importar que sus avanzadas fueran aniquiladas por los lugareños, enfermedades o climas infernales, siempre habría nuevos hombres blancos para dominar nuevos territorios.⁸

En medio del terror de la guerra y la devastación testimoniada la épica muestra un instante en el que la gloria personal como sobreviviente se eleva por encima de cualquier realidad.

Un recién llegado penetra en ese momento en el angosto espacio: llega de fuera y pasa por encima de la muralla formada por los cuerpos humanos. Está herido y aún no lo han vendado [...] A pesar de su terrible aspecto posee una cierta majestuosidad. En su apostura y en sus ojos brillantes se le nota que no es uno de esos que se dejan intimidad por la sangre cuando corre, sino de esos otros a los que ésta, como un primer sacrificio derramado en honor del dios de la guerra, vuelve aún más coléricos y salvajes.⁹

Lo real acontece en la guerra como en la política para mostrarlo con sus grandezas y fragilidades, sus cobardías y ferocidades. Las convenciones morales se diluyen ante la exigencia de la guerra y en la política, sólo queda el hombre que habita bajo ella.

⁷ Ernst Jünger, *Tempestades de acero. Seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra* (Barcelona: Tusquets, 2013), 96.

⁸ Tanto Jünger, como Rudyard Kipling y Jack London consideran en sus obras más representativas—*El libro de la selva*, y *Colmillo blanco*, respectivamente—consideran una dinámica expansionista del hombre blanco. “Las sociedades europeas, avanzadas y vitales, estaban condenadas a expandirse y someter a otros pueblos más atrasados, llevándose al tiempo la idea de la civilización”. Cfr. José Luis Calvo Albero, “Ernst Jünger: el hombre y la guerra”, *Cuadernos de Estrategia*, núm. 111, Ideas sobre prevención de conflictos (2000): 38.

⁹ Ernst Jünger, *El bosquecillo 125*, en *Tempestades de acero...*, 328.

Cuando me paro a pensar en el ambiente en que me encontraría ahora de no haber estallado la guerra, cuando me imagino que estaría encadenado a una profesión [...]; creo que al cabo de seis meses habría echado todo a rodar para marcharme al Congo, o al Brasil, o a cualquier otro lugar en que esa gente no hubiese estropeado aún la Naturaleza. La Guerra, que tantas cosas nos quita, es generosa en ese aspecto.¹⁰

La Gran Guerra fue una prueba de humanidad entre la admiración estética y el escándalo. *Tempestades de Acero* genera la posición del inicio del siglo xx y la continuidad con el xxi, a través de la relación fundamental con la guerra. La ofensiva del individuo en escenarios de violencia radical se extiende con discursos en confrontación, fundamento político que perfila la movilidad de los seres, anclados en identidades fijas y en discursos abolutistas los cuales no se pueden abstraer a sus consecuencias. La exaltación avergonzada de Jünger remite a destiempo la instrumentalización de la guerra y el derrumbe de la supremacía, de los imperios y del sistema de poder. La aplicación técnica narrada en *Tempestades de acero* muestra la lucha a muerte entre el hombre con la tecnología.

En el horizonte de los embudos y de las trincheras es un horizonte estrecho [...] Contra ese fondo horrible se yergue el combatiente, el hombre sencillo, anónimo, sobre el cual gravitan el paso y el destino del mundo. En los bordes de fuego situados más allá de todo límite procrea ese hombre, en la noche solitaria procrean el Hombre y la Tierra. Yo he visto su rostro bajo el brillante borde del caso cuando la Muerte se alzaba amenazadora ante él. Lo he visto caer muerto; su imagen y su legado permanecen en mi corazón.¹¹

La guerra no es un acontecimiento, es la constante interrupción de la experiencia de la subjetividad, es la continuación de la

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, citado en Clavo Albero, "Ernst Jünger...", 40.

mediación e instrumentalización de las personas en función de sostener una fantasía de omnipotencia.

Que la política sea la continuación de la guerra por otros medios, no sólo transfiere lo que una tiene de intolerable, sino también sus imposibilidades. La contundencia de tal consideración remite a un lugar otro. No a un desplazamiento, ni a una mutación. Esa otra instancia contrasta con la patencia de ser considerada como “una fuerza dominante en el desarrollo histórico. Sistemas sociales e imperios, cuya defensa no correspondió a las exigencias de su tiempo, fueron barridos. En última instancia, sin embargo, no sólo es decisiva la Guerra sino también la permanente posibilidad de entrar en guerra”.¹² El anudamiento entre política y guerra implica el mismo hilo de continuidad que conduce a la disolución de las diferencias, a la atenuación de las alteridades y al establecimiento riguroso de un sistema disciplinario que se mueve entre la objetividad productiva y la efectividad de la lógica del poder. La continuidad de la guerra por otros medios responde a la normalización y a la permanencia de un estado de guerra.

La superioridad de la guerra implica ciertas racionalidades donde la paz se concibe en relación a la exaltación gloriosa de la perfección. La suficiencia heredada de la modernidad se mueve en el campo de la objetividad y la utilidad, en la eficiencia y en el dominio. Insignias donde el sujeto se instala en la supervivencia que anula la muerte, la borra, la diluye con sarcasmos ideológicos que desgarran la historia. “El miedo a la muerte trae consigo la necesidad de seguridad, de permanencia, de eternidad. El hombre quiere sobrevivir a su propia muerte, quiere sobrevivir a los demás”.¹³ Pero todo miedo se vuelve contra quien lo detenta y la acción destructiva y la acción se encuentra trazada por la política. En esta orientación, “la política define la finalidad de la guerra. Pero tal finalidad es desplazada por el objetivo de la

¹² Anders Boserup, “Guerra, Estado y paz. Una continuación del pensamiento de Clausewitz”, *Pensamiento. Revista de investigación e Información Filosófica*, vol. 72 (2016): 658.

¹³ Sofsky, *Tiempos de horror...*, 7.

guerra: conseguir la victoria, *evitar* la derrota”.¹⁴ La experiencia interior de la guerra se transforma en la condición que permite al hombre a enfrentarse a una lucha a muerte contra la muerte, donde el peligro y la derrota inminente se diluyen ante la continuidad del superviviente, objetividad imprescindible del mundo y borradura de la muerte propia. El viviente será el modo privilegiado que trasciende lo fenoménico de la muerte del otro. “La mirada de Jünger es por tanto la mirada hacia el futuro, consciente de que las cenizas del presente cubren una tierra de barro y sangre, casi sacrificial”.¹⁵

Después de las guerras mundiales, del uso de las bombas atómicas, de los genocidios, de la catástrofe ecológica inminente, no es suficiente señalar el derrumbe de experiencias fundadas en racionalidades beligerantes: la consideración del desastre de la guerra consume la atomización de las personas en función de la política. Si la experiencia interior de la guerra continúa en la política, ésta aumenta en intensidad e imprevisibilidad a la violencia.

Vemos, por tanto, que la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios [...] el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra es el medio, y el medio no puede ser nunca considerado separadamente del objetivo.¹⁶

La violencia desencadenada en los distintos marcos culturales se reproduce en las estructuras internas de la política. La racionalidad estratégica intensifica actos políticos hacia lo peor.

Mediante las acciones políticas el esfuerzo hacia la destrucción del otro se anuda en la interioridad de la guerra. Jünger lo vivió al inicio de la aplicación tecnocientífica para eliminar al

¹⁴ Boserup, “Guerra, Estado y paz...”, 659.

¹⁵ Ana Carrasco-Conde, “La *Nephila Maculata*. Jünger y la experiencia de la catástrofe”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 53, julio-diciembre (2015), 715.

¹⁶ Clausewitz, *De la guerra*, 24.

enemigo: toda la fuerza de la civilización ya no dispone de un límite para destruir. Si la guerra es la mera continuación de la política por otros medios, la intensidad creativa –la más poderosa–, se muestra como la más frágil y amenazada; los actos políticos son bélicos cuando el odio, la enemistad y la violencia primitiva los estructuran.¹⁷ En ese sentido, la paz es una suspensión de una continuidad que se rearticula en la violencia.

En esta paz, la superioridad de la defensa no sólo reprime el acto bélico sino también limita las ambiciones y temores de ambas partes. [...] Esta paz (dicho con más detalle: esta estabilidad militar dentro de un sistema de Estados) se basa completamente en el supuesto de que la forma bélica de defensa sea superior.¹⁸

¿Cómo ha de advenir la paz si la política es la guerra por otros medios? En este tiempo, cuando la política se mantiene en descrédito, cuando la política es un régimen violento, habrá que considerar otras formas de la política para que, paradójicamente, la paz se instale fuera del orden político, fuera del registro de la violencia. La paz no requiere del olvido; la paz, sin condiciones, implica una paz incondicionada, actos de paz que interrumpen la continuidad interna entre la política y la guerra; la paz como acto de duelo. Si olvidamos el compromiso por la paz, continuamos la racionalidad del enemigo al transformarnos en puros recipientes de odio.¹⁹

Apocalipsis del poder

La guerra no siempre ha sido igual. Puede ser que la organización de los tiempos hayan adaptado las imágenes de la guerra, o que la guerra haya dado una representación específica a la experiencia del tiempo. Las guerras de nuestro tiempo muestra el

¹⁷ *Ibid.*, 26.

¹⁸ Boserup, “Guerra, Estado y paz...”, 662.

¹⁹ Judith Butler, *Resistencias* (México: Paradiso, 2018), 23.

eje transversal del capitalismo, como sistema de relaciones sociales. La dinámica del capital establece la viabilidad de guerras manifiestas o de encuentros bélicos latentes delineados a través de las leyes del mercado y del andamiaje legal que lo ampara. En este sentido, la mutación de las guerras continúa por otros medios en la troquelación de una lógica del capital que se autorregula en la abstracción de las relaciones particulares y se transforman en articuladores de la misma, se convierten en los engranes que movilizan y sostienen el conflicto que se vive, se intensifica y se magnifica como cuerpo político. De ahí que Clausewitz considere también que “todas las guerras deben ser considerados como actos políticos”.²⁰ Si bien el acto político establece el vínculo y la relación, la guerra no diluye la política. Pero, ante

el desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Por eso, la actividad bélica –desde tiempo inmemorial árbitro definitivo e implacable en las disputas internacionales– ha perdido mucho de su eficacia y casi todo su atractivo.²¹

El apocalipsis de la civilización oculta el nudo de la violencia en el acto político como ostentación de la guerra:

Su objetivo “racional” es la disuasión, no la victoria y la carrera de armamentos, ya no una preparación para la guerra; sólo puede justificarse sobre la base de que más y más disuasión es la mejor garantía para la paz. No hay respuesta a la pregunta relativa a la forma en que podremos ser capaces de escapar de la evidente demencia de esta posición.²²

²⁰ Clausewitz, *De la guerra*, 25.

²¹ Cfr. Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 9.

²² “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

Son evidentes las posturas encontradas entre Arendt y Clausewitz. La persuasión racional de las visiones del mundo hace que la guerra pueda diluirse, normalizarse y desplazarse en un imaginario cultural desde la transmisión de un tipo de “inteligencia del estado personificado, entre las combinaciones de circunstancias que deben ser tenidas en cuenta en sus cálculos, debemos incluir aquella en que la naturaleza de todas las circunstancias determina una guerra”.²³ La *inteligencia del estado personificado* es la racionalidad del cálculo que organiza, administra y dosifica la acción humana. De esta manera, las acciones políticas son actos de guerra, estratégicos, regulados y orientados a través de lógicas que si bien ya no colonizan territorios, consideran la vida humana como el espacio que ha de ser conquistado.

La política, en tanto estrategia, dinamiza las posiciones en el cuerpo social a través de mecanismos concretos que regulan la vida y acciones. Si todas las guerras son actos políticos; los seres humanos en tanto actuantes han de ser considerados como enemigo. Así, la regulación y el disciplinamiento, el control y la vigilancia, establecen la narración del apocalipsis del poder. Los efectos de normalización, de legitimación e introyección de una beligerancia normalizada y establecida como criterio de humanidad delinear, con eficiencia y efectividad, las figuras bélicas transformadas en política. El escenario habitual en donde se realiza la vida cotidiana es coloreado por la violencia y la descripción discursiva del enemigo. La paz, en tanto discurso, se establece como un dispositivo de continuidad de una guerra pausada: “Cuanto mayor sea la superioridad, más robusta será la paz”.²⁴ La racionalidad política que se fija en la defensa subraya, enfatiza y exalta la desigualdad de la fuerza en el ataque y en la defensa, así también privilegia el progreso futuro por encima de la muerte del otro, de la violencia padecida por el otro, del dolor

humana, a diferencia 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”. *Cfr. Ibid.*, 10-11.

²³ Clausewitz, *De la guerra*, 25.

²⁴ Boserup, “Guerra, Estado y paz...”, 662.

experimentado siempre por el otro, pues fundamentan la moral en la política.

En el razonamiento de Clausewitz, el sistema de muchos Estados, que ha sobrevivido entre la guerra y la paz durante siglos, es la consecuencia directa y la prueba histórica indirecta de la superioridad de la defensa. Esto muestra de nuevo que la paz en el sistema de Estado se basa en la superioridad de la defensa y no en cualquier igualdad de potencias militares, que supuestamente nunca existió. La igualdad de las fuerzas es mucho más compatible con estado continuo de guerra.

El Principio de la superioridad de la defensa evidentemente no afirma que los Estados en defensa consigan normalmente (o alguna vez) la victoria. La defensa como forma bélica es superior en principio. Da mejores perspectivas para la victoria que la ofensiva. Sin embargo, puede ser que un Estado, aun cuando se defienda, sea demasiado débil e incluso cometa todo tipo de fallos, lo que le llevaría a desaprovechar esa superioridad

No obstante, contradice el pensamiento corriente considerar la paz simplemente como una pausa de la guerra. Nos hemos acostumbrado a ver la relación invertida, considerar la paz como la “situación normal” entre los Estados, y la guerra como el fracaso del sistema, *como interrupción de las relaciones sujetas a normas entre los Estados*.²⁵

Que todas las guerras deban ser consideradas actos políticos sacraliza la violencia. La violencia no se produce por la irracionalidad y el supuesto instinto, sino por las retóricas y narrativas contundentes de los saberes establecidos que ostentan el monopolio del mundo, del hombre y del sentido. La paz no es atribuible a la capacidad de una comunidad, ni un estado de conciliación, ni menos como la calma de una sociedad apaciguada en sus peligros. El mismo Clausewitz considera en la definición de la guerra: “no vamos a comenzar con una definición pedante y defectuosa de la guerra, sino que nos limitaremos a su esencia, el duelo.

²⁵ *Ibid.*, p. 663.

La guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia”.²⁶ La idea de duelo implicada en la guerra se encuentra en relación directa con la confrontación a muerte; la lucha a muerte es un duelo. Sin embargo, el duelo no sólo es una confrontación a muerte, también es el dolor por la muerte, y la muerte del otro. El duelo en tanto dolor por la muerte del otro, es una extraña relación a las formas habituales de la racionalidad. Más aún, el duelo es el planteamiento de una racionalidad práctica alterada que se manifiesta en una aclamación de una paz sin condiciones que interrumpa las racionalidades hegemónicas, instrumentalizadas y utilitarias, para dislocar las formas de relación establecidas de manera consuetudinaria. El duelo no se enfrenta a muerte con el vivo, se abre al duelo de los muertos para devolverle la palabra, cederla, es el duelo aporético, donde lo imposible se despliega no en potencia, sino desde la impotencia: mantener al otro sin identificación en la memoria.²⁷

La relación interna entre el duelo y la paz, desde estas coordenadas, no se encuentra determinada por discursos políticos,

²⁶ “Si concibiéramos a un mismo tiempo los innumerables duelos aislados que la forman, podríamos representárnosla bajo la forma de dos luchadores, cada uno de los cuales trata de imponer al otro su voluntad por medio de la fuerza física; su propósito inmediato es derribar al adversario e incapacitarlo de ese modo para ofrecer mayor resistencia. *La guerra es, en consecuencia, un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario.* [...] Muchas almas filantrópicas imaginan una manera artística de desarmar o derrotar al adversario sin excesivo derramamiento de sangre, y que esto es lo que se propondría lograr el arte de la guerra. Ésta es una concepción falsa que debe ser rechazada, pese a todo lo agradable que pueda parecer. En asuntos tan peligrosos como la guerra, las ideas falsas inspiradas en el sentimentalismo son precisamente las peores. Como el uso máximo de la fuerza física no excluye en modo alguno la cooperación de la inteligencia, el que usa esta fuerza con crueldad, sin retroceder ante el derramamiento de sangre por grande que sea, obtiene una ventaja sobre el adversario, siempre que éste no haga lo mismo. De este modo, uno fuerza la mano del adversario y cada cual empuja al otro a la adopción de medidas extremas cuyo único límite es el de la fuerza de resistencia que le oponga el contrario. Este asunto debemos encararlo así, ya que el tratar de ignorar el elemento brutalidad porque provoque repugnancia, sería una tentativa inútil o algo peor aún”. *Cfr. Clausewitz, De la guerra*, 9-10.

²⁷ Es fundamental considerar la relación existente entre el duelo y la deuda, especialmente en la consideración de la paz disruptiva. *Cfr. Jacques Derrida, Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta, 2012), 77-94.

ni económicos ni filosóficos, sino acontece como un evento que interrumpe la continuidad narrativa en la que se instala el ejercicio del poder y la violencia. La paz como un acto, como un comienzo, como acontecimiento inicial que se abre ante la imprevisibilidad del dolor.²⁸ El duelo no es político, pero interrumpe lo político. La producción de espacios, de lugares, de funciones y relaciones dada por la política se despliega a través de mecanismos dados por el disciplinamiento, la normalización, la producción de verdades que buscan desalojar la vulnerabilidad, la limitación y contingencia para modelarse desde el dominio y la plenitud del acto. El duelo que se confronta con la perfección se anquilosa e inmoviliza, se fija en la continuidad de la vida para replegarse ante lo diferente. Lo otro es hostil y ha de desaparecer a través de sistematizar y justifica la validez de su erradicación. El imperio de lo mismo borra sistemáticamente de la historia la muerte de los otros, produce sentidos a través de la cancelación de lo otro. Las relaciones políticas dirigen, en duelo con el otro, la producción de imaginarios e instancias simbólicas para disolver el duelo ante la muerte del otro. El dolor cuestiona, interroga los dictámenes y jerarquías, no se funda en el poder sino en la vulnerabilidad, en la apertura a lo otro, al otro, a la diferencia que vincula y relaciona. Sin otro no hay relación, sino la tautológica ficción de lo mismo.

Los actos de paz advienen como resistencias e interrupciones del ejercicio del poder. Tales actos muestran los espacios y las figuras de las relaciones, ostentan sus inscripciones, manifiestan los usos estratégicos, dismantelan los métodos. No sólo son actos revolucionarios, “sino también define los blancos, los

²⁸ “Libre de la memoria y de la esperanza, / Ilimitado, abstracto, casi futuro, / El muerto no es un muerto: es la muerte. / Como el Dios de los místicos, / De quien deben negarse todos los predicados, / El muerto ubicuamente ajeno/ No es sino la pérdida y ausencia del mundo. / Todo se lo robamos, / No le dejamos ni un color ni una sílaba:/ Aquí está el patio que ya no comparten sus ojos, / Allí la acera donde acechó su esperanza. / Hasta lo que pensamos podría estarlo pensando él también; / Nos hemos repartido como ladrones/ El caudal de las noches y los días”. Jorge Luis Borges, “Remordimiento por cualquier muerte”, en *Fervor de Buenos Aires*, en *Obras completas, (1923-1949)* T. 1, (Barcelona: Emecé, 1989), 33.

métodos, los lugares y los instrumentos de lucha”.²⁹ Los actos de paz interrumpen la continuidad del poder desde lugares específicos, desde los espacios que habitan los cuerpos son los ámbitos donde surgen los eventos de paz. De esta manera, los actos de paz son interruptores del poder y despliegan una analítica en la escansión de sus estrategias. Más aún, los actos de paz develan los mecanismos del poder para indicar el carácter limitado y parcial, contingente y finito de las posiciones que se ostentan desde imaginarios omnipotentes. La universalización de prácticas pacíficas es una totalización teórica. “La generalidad de la lucha, [aunque sea por la paz] la produce el mismo sistema del poder, todas las formas de ejercicio y aplicación del poder”.³⁰

Actos de paz y tiempos de horror

Cuando se piensa en una realización durable de la paz, ésta se concibe en relación con la guerra. Más aún, es evidente la urgencia de establecer imperativos temporales marcados por una crisis de la paz. La consecuencia lógica del imperio de la violencia exige de la paz una limitación, una supresión o una suspensión de la guerra (la primera establecida por el realismo político, la segunda por el idealismo jurídico y la tercera por un mesianismo filosófico). Pero desde el siglo xx se asiste a una combinatoria de peligros, de nuevos tipos de conflictos y de nuevas formas de violencia. La transformación de las guerras engendran nuevas posturas con respecto al tema de la paz al interior mismo de la civilización que la proclama y, a su vez, se convierte en una realidad susceptible de ser destruida por quienes se dicen sus promotores. Por ello, lo novedoso de la situación histórica no se encuentra solamente en la promoción de la cultura de paz, sino que la paz se ha transformado en el centro del torbellino de nuestro tiempo, un tiempo donde las grandes transformaciones

²⁹ Gilles Deleuze y Michel Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza, 2001), 34.

³⁰ *Ibid.*, 35.

desorientan los significados que asedian a la comprensión humana y sobre el valor de los juicios que nos formamos.

Los discursos de paz se presentan como el resultado de un juicio claro: la paz es el resultado de la estrategia indirecta, maniobrar contra las violencias, ante las hostilidades hasta disolverlas. Ahí parecen reproducir cierta actitud de Clausewitz quien considera que muchas almas filantrópicas imaginan que existe una forma estética de construir la paz: sin derramar sangre, a través de la persuasión, sin el exceso corrosivo de la comprensión humana, esto podrían instalarse como objetivos de la promoción de la paz. El mismo Clausewitz señala “en asuntos tan delicados como la guerra [o la paz] las ideas falsas inspiradas en el sentimentalismo son precisamente las peores”.³¹

La paz no excluye de modo alguno la cooperación ni las solidaridades, ni las distintas alternativas ante la fuerza y la crueldad, las resistencias ante el padecimiento del poder son límites plausibles y exigencias históricas fundamentales que no puede soslayar el horror de ciertas situaciones de violencia y crueldad, aunque provoque repugnancia, anularla o esquivarlas sería una tentativa inútil o lo peor. Por ello, es preciso, considerar la paz convoca no sólo a la recuperación de lo perdido, ni estratégicamente al uso político del perdón o del olvido, sino al posicionamiento del sujeto convocado por la ruptura y el comienzo, actos y palabras que rompan con el pasado, al tiempo que incita a una palabra otra. Así, la paz no será sólo un discurso, un semblante de almas bellas, sino actos disruptivos e itinerantes que no se coagulan en criterios normativos, sino en un desmantelamiento comprometido en las situaciones de violencia.

Si bien, la cantidad y cualidad de elementos de violencia pone fin a impresiones contingentes, la paz es un interruptor de su *continuum*. El pensamiento sobre la paz no se desentiende de la guerra, antes bien, se responsabiliza radicalmente de un problema que ha acompañado la historia de la humanidad misma, como un posicionamiento ético imprescindible.

³¹ Clausewitz, *De la guerra*, 10.

Si bien se ha considerado la paz como una forma de escapar a la violencia, sin ingenuidades morales y teleológicas, la novedad de los tiempos requiere un acercamiento riesgoso a las manifestaciones de violencia radicalizada, a esas violencias extremas que han transformado las nociones clásicas de la polemología y, por ello, también de los Estudios de paz. Un tiempo marcado por actos terroristas, prácticas de tortura y de violaciones, formas de persecución de grupos étnicos, genocidios, y nuevos exterminios por clase social, rompen con abordajes desde la consideración de sistemas políticos totalitarios y rebasan la violencia estructural como criterios explicativos y comprensivos.

Pensar la paz en marcos de horror, donde la plasticidad de los actos de violencia deviene en paraíso de crueldades; los estados de ánimo, las disposiciones individuales y colectivas son opuestas a la paz, se encuentran orientadas por la complacencia o el capricho, el asco o el orgullo, el sentimiento del deber, el protagonismo, el sentido del honor, la aventura o el aburrimiento, la premeditación, la diligencia o la fascinación.³² La acción específica de la paz entre la desmesura de la violencia, el acto cruel como atrocidad de las intensidades destructivas que padecen sujetos o poblaciones implicadas o no en el conflicto.

Esta consideración permite replantearse nociones clásicas binarias de la acción política (amigo/enemigo, racionalidad/irracionalidad, dentro/fuera, etcétera). Si bien la concepción moderna de la guerra se fundó como una actividad realizada por el Estado con objetivos políticos precisos, de dominio y ejercicio del poder, ¿la violencia extrema carece de toda funcionalidad estratégica?, ¿la desmesura de la violencia es impolítica? O, ¿las prácticas de violencia extrema son formas radicales de una racionalidad política y económica?, ¿cómo abordar la paz ante la violencia extrema? Si Clausewitz ha señalado, desde una racionalidad moderna, que la guerra cesa a partir del momento en que existe una paz negociable, un interés por la paz, ¿qué alternativas de comprensión quedan cuando la guerra desborda los límites del Estado?

³² Sofsky, *Tiempos de horror...*, 21.

Las guerras modernas, por llamarlas de esa manera, establecen ciertos límites: se confrontan ejércitos; se distingue la población civil y la militar; existen protocolos para los prisioneros; la guerra se limita de forma clara. Ante ello, los Estados son los encargados de hacer la guerra y la paz. En este sentido, la noción de paz se transforma en un estado constante de seguridad organizada. El problema de nuestro tiempo no se realiza únicamente por el uso de la violencia por parte del Estado, sino que se han desatado violencias que ya no tienen relación jurídica, ni sentido político, ni militar, sino que la conflictividad se despliega a través de actores no reconocidos por el Estado, más aún, por quienes se encuentran fuera del Estado.

Sean sicarios, miembros de sectas religiosas, de organizaciones terroristas, de narcotraficantes, rebeldes “se apropian del monopolio de la violencia [...] con la intención de extraer de ello un beneficio personal, a despecho del interés general de la nación, del pueblo o de los individuos”.³³ El desplazamiento del conflicto público al privado, de las guerras públicas a guerras privadas no sólo trastoca la comprensión de la conflictividad de a beligerancia, sino que rompen con la esfera de las relaciones mutuas de los hombres, esa esfera donde los deberes legales se frenan con la ley.

La crisis de la guerra es una crisis de paz en virtud de las violencias extremas que se despliegan en nuestro tiempo. Guerras entre grupúsculos despolitizados generan una tecnificación burocrática de la violencia y de la crueldad de poblaciones indefensas. La violencia es utilizada como estrategias del terror y prácticas insoportables, así como degradaciones subjetivas que dislocan los proyectos de vida de las personas. Es la figura del merodeador, dibujada por Sofsky, “quien vive y se nutre de la guerra. Ama lo arbitrario y tiene tiempo. La paz no le interesa”.³⁴

La desmesura de la violencia, el horror de nuestros tiempos, se presenta como un reto mayor. No es sencillo establecer las

³³ Cfr. Monique Castillo, “La transformación de la guerra y la cuestión de la paz”, en *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XVII, núm. 2 (2005): 256.

³⁴ Sofsky, *Tiempos de horror...*, 166.

dinámicas de las nuevas formas de violencia pues se encuentran con un desinterés por la propaganda, sin justificaciones ideológicas no hacen la guerra en nombre de su fe, no tiene necesidad ni pretexto conceptual ni convicción política. Son merodeadores sin objetivo ni finalidad. “Quieren decidir simplemente quién tiene el derecho de vivir en su territorio”.³⁵ ¿Cómo plantear el tema de la paz en tiempos del horror, en lugares donde la crueldad configura los escenarios?; ¿desde qué criterios se articula un pensamiento de la paz en tiempos de la decadencia del Estado y de la exaltación de racionalidades bélicas?; ¿qué consecuencias tiene pensar la paz desde la guerra y la violencia como fenómenos caducos? Afirmar la paz sin violencia, ¿establece las coordenadas para un retorno de la guerra extrema?; ¿qué características ha de tener la paz ante una exposición radical y nueva de las violencias y del horror?

Las preguntas no se orientan a una construcción de la paz desde el consenso racional, ni desde una producción de la subjetividad virtuosa, ni tampoco por apuntalar una alianza entre Estados fortalecidos, sino una paz interruptora, inclusive intermitente, que funja como recorte discursivo del tiempo del horror que enmarca las coordenadas de las vidas vulneradas por la crueldad. La paz es el otro tiempo de nuestro tiempo. Es la astilla que disloca la firmeza de las violencias que atraviesan las vidas cotidianas de los espacios públicos, privados e íntimos, de los cuerpos vinculados en espacios simbolizados por tácticas de guerra y segregación. Así, la paz no sólo es un anhelo de virtud y de cualidades morales, sino el advenimiento de una instancia que acontece desde puntuaciones ocultadas por una tradición que exalta los binarismos epistémicos y que reproduce un orden relacional establecido por la guerra.

Si bien la paz interruptora implica un tiempo que pasa. Una transitoriedad que impregna la historia de acontecimientos finitos. El tiempo de la paz es el tiempo del mundo, del espacio vital donde se despliega la verdad de quien habla. De esta manera, la interrogación que surge del tiempo del horror exige un tiempo

³⁵ *Ibid.*

de la paz, desde la hora mundana en donde recaen los instantes de una paz itinerante, convocada por el riesgo de vida, por la vulnerabilidad y exposición a la violencia que impone el horror como horizonte de una muerte violenta. Es la muerte del otro la que reclama la paz, no sólo como horizonte extendido de cosmovisiones, sino también de alteraciones, modificaciones y deconstrucciones de estilos de vida establecidos desde la precarización material y simbólica del otro. Así, la paz no se reduce a los pliegues de la piel, ni a los límites del pensamiento. Su actividad no se encuentra enmarcada por una lógica de la contradicción y una economía de la conservación generalizada, sino en la implicación de tópicos singulares donde la particularización de la vida se establece como el punto máximo del enigma de sus recorridos. No será de otra manera, sino a través de la capacidad de interrumpir el sufrimiento y el duelo por la muerte del otro, el sentido precario de las prácticas de la paz.

La exaltación mítica de los imaginarios culturales sobre la paz, donde el solucionismo se abigarra como criterio unívoco de la instrumentalización de la paz, así como la idea de una paz comprometida, que enfatiza en nociones de exclusión, vulnerabilidad y precariedad desde un horizonte realista, muestra la continuidad con las formas colectivas de imaginación social y política. En este sentido, ciertas nociones de paz, aunque son radicales, no terminan de estar impregnadas de los usos y circulaciones simbólicas e imaginarias del mismo material que intentan discernir. De esta manera, se produce una constelación de términos que funcionan desde una suerte de ensoñación donde se intenta suprimir el valor colectivo y objetivo del proceso de pacificación que conduce a un la construcción de imágenes tecnificadas de mito pacificante. Esta mediación doble, donde las personas se vuelven modelo y obstáculo de forma simultánea y generar una rivalidad ilimitada. “Esa atracción-repulsión están en la base de todas las patologías del resentimiento”.³⁶ La vida humana no adviene a través del argumento de la razón, sino en

³⁶ René Girard, *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis* (Madrid: Katz, 2010), 63.

el espacio del deseo. El filo del reconocimiento se encuentra en el borde dialéctico donde se desplaza la alteridad. Si la relación del amo y el esclavo impide la eliminación o la lucha a muerte hasta la muerte, “¿cómo podrían reconocerse si uno de los dos muere o si ambos son asesinados?”.³⁷ Pero si se conservan en las relaciones de amo y esclavo, ¿cómo podrían reconocerse sin relaciones de subordinación o dominio? La consideración de René Girard es plausible al considerar la dialéctica hegeliana como irónica al sustentar la predominancia como un dato inobjetable. Sin embargo, la disparidad o diferencia no sólo subjetiva, sino principalmente sociohistórica, económica, política y religiosa, se produce en una invención cada vez renovada.

La paz como interruptor del *continuum* racional puntúa una moción venida de otra parte, establece líneas de representaciones móviles, al modo de una realidad onírica que apunta a denunciar o desenmascarar las vacilaciones ideológicas, para abrir espacios de divergencia práctica y discursiva en encuentros en constante revisión que parte de suspender el presupuesto de una temporalidad permanente y constitutiva de los análisis para abrirse a la intempestividad de los acontecimientos.

Este sonambulismo inescapable de la metafísica enreda a la economía metafórica funcional, como una permanente producción tecnificada del material metafórico y mitológico, emanada desde una pretendida posesión de la verdad. En este sentido, el esfuerzo del pensamiento no se encuentra orientado a una desmantelamiento de las distintas ficciones de las representaciones sean ideológicas, mitológicas o discursivas, sino especialmente a una suspensión del horizonte temporal en el que estos procesos ocurren, para atender al funcionamiento político y económico de la metaforización en la cual se inscriben los pensamientos y procedimientos sobre la paz. Esta suspensión del tiempo trastoca el desplazamiento ideológico o propagandístico de los discursos de paz como estrategia inherente al contexto de las transformaciones culturales; el momento de la suspensión e interrupción del tiempo convencional y de dislocación de los sistemas de

³⁷ *Ibid.*

creencias quedan subordinadas al acontecimiento desde la más radical inmanencia, sin importar su contenido ni su eficacia.

Ciertamente, es importante la crítica como desenmascaramiento de las instancias ideológicas, al modo de una vulgarización de una verdad esencial, pero abismar la organización, la vanguardia, el progreso moral respecto de los ideales, para desatar en tanto romper con la racionalidad del cálculo y dislocar los procesos de administración y planificación, para trastocar las construcciones simbólicas e imaginarias del poder y la opresión. O de hacerse de ellos, en una dinámica donde la continuidad es rota para dar acceso a la historia y a las narrativas particulares. La interrupción de tal continuidad es la afirmación de un tiempo suspendido, como un tiempo diferente, la suspensión del tiempo histórico “instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia”.³⁸ La singularidad de los acontecimientos o procesos históricos, de las emergencias colectivas e individuales muestran el carácter de una destrucción sin restitución o ganancia. La intempestividad de la paz desarticula las organizaciones económicas al escandir la dinámica económica de la propiedad-unidad, así como el cálculo de la economía política que gobierna los cuerpos, para abrirse a una economía del gasto improductivo y del exceso en tanto dispensación, más allá de toda proporcionalidad y equidad. En ese instante se determina la forma inesperada de la realización de la paz. En el momento de peligro, la paz es el anuncio histórico de las amenazas de las racionalidades bélicas, aquella que corta “la mecha que arde antes de que la chispa alcance a la dinamita”.³⁹

³⁸ Furio Jesi, *Spartakus. Simbología de la revuelta* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014), 63.

³⁹ Cfr. Walter Benjamin, “Calle de dirección única”, en *Obras completas*, vol. IV/1 (Madrid: Abada, 2010), 62.

Sin conclusión

Pensar los tiempos del horror es considerar la sublevación del tiempo de la paz. Este tiempo suspende la continuidad de la barbarie. La simbólica de la identidad espera el reconocimiento sin alteraciones para continuar la tragedia sin evasiones. Permitir una experiencia otra es la que constituye la relampagueante presencia de la paz. La paz no tiene contenido, ni formalidad, sólo una fuerza que trastoca el sentido establecido por la continuidad de la historia. La paz no pacifica, pues al pacificar intensifica la violencia; la paz confunde, revuelve, altera, las racionalidades narrativas que aspiran a codificar su interrupción. En tiempos donde el horror hace su aparición con sus facetas más devastadoras, donde la indefensión se hace evidente en sí misma; cuando se incrementa el desconcierto; cuando las violencias se sustraen de explicaciones inmediatas y las explicaciones reflexivas son insuficientes por acuñar conceptos mítico-académicos que la difuminan; cuando el rostro oscuro y enigmático de racionalizaciones afirmativas de una humanidad que combate por civilización, clase social o religión continúan; cuando los proyectos de emancipación fracasan y presentan la impostura de su argumentación, la paz interrumpe sin justificación, sin una narración hilada desde argumentaciones conclusivas, su marco teórico sin referencias hace traducir una singularidad que emerge para desargumentar las pretensiones de sentido que atraviesan los regímenes de verdad. Su itinerancia muestra una inmanencia que establece una relación otra con el tiempo domesticado por el relato oficial de la historia. La calendarización se diluye en el acontecer de la paz al modo de un advenir que nunca termina por hacerse presente del todo. La paz no es el camino, es un paso no más allá de la huella que nunca termina por hacerse presencia. Si la racionalidad de la presencia es el todo al que se puede aspirar desde una práctica intelectual, el pensamiento interruptor de la paz se encuentra en relación con el acontecimiento, con la emergencia de un tiempo otro, un tiempo roto por la intempestividad de su reverso.

Si bien la paz no es ausencia de guerra, ni tampoco la justicia es el fruto de la paz, sino la suspensión de la historia y el dete-

nimiento de su incesante movimiento que demora a contrapelo sus escenarios. La delicada sustracción de la lógica política y económica, del automatismo reflexivo y concluyente, detiene el automatismo de toda instrumentalización, de la operación comprensiva que aspira plegar todo sentido en torno a bandos e intereses. La paz, desde su radical inmanencia, no puede ser un metarrelato de la liberación y del progreso mundial, ni tampoco el ápice de los derechos humanos, sino la desactivación de la lucha por el poder y la reglamentación de las acciones. Establece una topología por un lugar sin asidero, una suspensión de las prerrogativas establecidas por los modos de vida donde se anquilosa el orden establecido.

La paz, así considerada, inicia un tiempo en constante inauguración, donde el tiempo de las finalidades y del progreso no pueden ser pensados desde los binarismos epistémicos; no hay fines ni medios, ni objetivos ni planes, porque la lógica misma de la paz como interruptora no puede ser capitalizada desde supuestos transformacionales. La paz interrumpe el tiempo del progreso y de la razón, desactiva la lógica hegemónica y la organización deseosa de ser reconocida a través de la identidad. La paz no trata de una prueba de fuerza para ver quién pierde o quién gana, tampoco para vencer al mal a fuerza de bien, y discernir a quién le irá bien y a quién le irá mal. Pensar así es encubrir románticamente los hechos. La paz no va por ahí.

En esas andamos, a ver qué pasa.

Bibliografía

- ARENDRT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006.
- BENJAMIN, Walter. "Calle de dirección única". En *Obras completas*, Vol. IV/1. Madrid: Abada, 2010.
- BORGES, Jorge Luis. "Fervor de Buenos Aires". En *Obras completas (1923-1949)*, T. 1. Barcelona: Emecé, 1989.
- BOSERUP, Anders. "Guerra, Estado y paz. Una continuación del pensamiento de Clausewitz". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, núm. extra (2016). Recuperado de <<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7646>>.
- BUTLER, Judith. *Resistencias*. México, Paradiso, 2018.
- CALVO ALBERO, José Luis. "Ernst Jünger: el hombre y la guerra". *Cuadernos de Estrategia*, núm. 111, *Ideas sobre prevención de conflictos* (2000): 29-54.
- CARRASCO-CONDE, Ana. "La *Nephila Maculata*. Jünger y la experiencia de la catástrofe". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 53, julio-diciembre (2015).
- CASTILLO, Monique. "La transformación de la guerra y la cuestión de la paz". *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVII, núm. 2 (2005).
- CLAUSEWITZ, Carl von. *De la guerra*. México: Colofón, 2010.
- DELEUZE, Gilles y Michel Foucault. "Un diálogo sobre el poder". En Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GIRARD, René. *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*. Madrid: Katz, 2010.
- JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- JÜNGER, Ernst. *Tempestades de acero. Seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra*. Barcelona: Tusquets, 2013.

- KALDOR, Mary. *El poder y la fuerza: la seguridad de la población civil en un mundo global*. México: Tusquets, 2011.
- SASSEN, Saskia. *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- SOFKY, Wolfgang. *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI, 2004.

Crisis medioambiental, ecosocialismo y cultura de paz. Principios para un proyecto civilizatorio alternativo

Alfredo García Galindo

Introducción

Corroborar la debacle medioambiental no es una tarea difícil, pues hacia ello apunta la mayor parte de las voces autorizadas y de los testimonios más documentados: el calentamiento global, la contaminación del agua, la saturación del medioambiente con plásticos, etc., son ejemplos de lo que la charla cotidiana refiere cuando se trata de las crisis planetarias que nos aquejan como humanidad y de lo cual, a su vez, parece que no ha habido alternativa consistente si hablamos de un proyecto global.

En este capítulo expondremos, en principio, que todos estos males tienen una relación directa con el capitalismo como modo de producción y consumo que sustenta al modelo civilizatorio actual. A continuación, se describirá el escenario que nos hace considerar que la debacle medioambiental es la principal condición que explica los conflictos y las violencias que laceran nuestras sociedades, pues estos parten de una concomitante crisis de escasez de recursos en un contexto en el que dicho modelo civilizatorio ha superlativado al consumismo como expresión de la felicidad y el bienestar.

A partir de lo anterior, y sirviéndonos de marcos teóricos e interpretaciones como el ecosocialismo, expondremos el cauce que tendría un proyecto alternativo que sustituya al modelo civilizatorio referido y al capitalismo como forma global de reproducción

material. Justificaremos que dicho proyecto deberá sustentarse en dos pilares principales: una planificación económica desde el poder político formal, por una parte, y un ejercicio de la vida comunitaria, autogestiva y local, por otra. Diremos que la esencia de este proyecto implica considerar como prioridad al interés social y medioambiental antes que al lucro y el interés privado, de tal manera que ocurra una subversión de las condiciones que afirman al capitalismo como centro organizador de la convivencialidad humana. Finalmente, mostraremos cómo ese nuevo marco de relaciones no instrumentalizadas entre seres humanos y de éstos con su medioambiente podrá dar pie a la instauración de una cultura de paz realmente fecunda.

En suma, este capítulo expone teóricamente los ámbitos de posibilidad para un modelo civilizatorio alternativo que sustituya al actual, partiendo del principio de que ya existe una gran variedad de prácticas políticas e iniciativas ciudadanas y comunitarias que tienen las características que deben generalizarse para el arribo de una nueva realidad económica y social.

Crisis medioambiental y capitalismo

Las cifras del horror medioambiental son elocuentes. Según datos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, cada una de las últimas tres décadas ha sido más cálida que cualquier otra desde 1850; Groenlandia y la Antártida han perdido masa continuamente durante las últimas dos décadas mientras que los glaciares de todo el mundo han disminuido a la par que ha aumentado el nivel global del mar casi 20 centímetros, mientras otros resultados expresan que los últimos cuatro años han sido los más calurosos de la historia.¹ Las concentraciones de gases de efecto invernadero son las más altas en los últimos 800 000 años de tal modo que al menos la mitad de las concen-

¹ Organización Meteorológica Mundial, "Los últimos cuatro años han sido los más cálidos desde que se tienen registros", *United Nations Climate Change* [en línea]. Recuperado de <<https://unfccc.int/es/news/los-ultimos-cuatro-anos-han-sido-los-mas-calidos-desde-que-se-tienen-registros>>.

traciones de CO² acumuladas de 1750 a 2011 se han dado en los últimos 40 años. Por otra parte, mientras cada año terminan en el mar alrededor de ocho millones de toneladas de plástico, cerca de cinco millones de personas mueren por beber agua contaminada.² Dicha contaminación del agua se debe a la deforestación, los desechos industriales, el aumento de las temperaturas, el uso de pesticidas y los derrames de petróleo y otros accidentes.

Los conceptos desertificación, contaminación de aguas, gases de efecto invernadero e intoxicación de la tierra son realidades demasiado crudas que a menudo terminan por ser respondidas con soluciones apresuradas como la de que la tecnología nos dará una solución definitiva, o la de que al final el hiperconsumo actual de mercancías terminará por ser sostenible;³ incluso se plantean propuestas extravagantes como la que dice que la alternativa es la colonización de otros planetas, a partir de la conclusión aún más singular de que el progreso de la humanidad exige la expansión sobre otros mundos y, por ende, la explotación de sus recursos.

Dar crédito a estas posturas significa un exceso de optimismo o de indolencia, no sólo por las circunstancias críticas de la actualidad, sino también por el imperativo ético y humanista de trabajar hoy en pro de las generaciones futuras. Ello supone asumir nuestra responsabilidad en este presente determinado por la continuación de las contradicciones que el modo de producción fue encadenando desde la Revolución Industrial, pues estos fenómenos no se limitan a ser un resultado abstracto de “la propia acción humana” o de una maldad generalizada; lo contrario, el capitalismo como realidad histórica y contingente

² IPCC, *Global Warming of 1.5 °C* (Special Report 15). IPCC [en línea]. Recuperado de <<https://www.ipcc.ch/sr15/>>; OXFAM Intermón, “¿Cuáles son las principales causas de la contaminación del agua?”, OXFAM Intermón [en línea]. Recuperado de <<https://blog.oxfamintermon.org/cuales-son-las-principales-causas-de-la-contaminacion-del-agua/>>.

³ Giles Lipovetsky y Jean Serroy lo exponen cuando afirman que “la actitud [de mayor conciencia planetaria, ambiental y solidaria] no dará origen a una cultura de abstinencia, sino más bien a un hiperconsumo sostenible. [...] el advenimiento de una nueva cultura de frugalidad y el fin de la fiebre adquisitiva son un mito”. Giles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo tardío* (Barcelona: Anagrama, 2015), 334 y 335.

ha llevado aparejado el calentamiento global, la depredación y la crisis ambiental, como emanación directa de su funcionamiento para el cual, el petróleo es uno de los fetiches máximos, no sólo como fuente primordial de energía, sino también como materia prima de la mayor parte de las mercancías.

El carácter innegable de esta crisis nos exige identificar las causas, así como percibir las circunstancias que impiden la toma de decisiones necesarias aun cuando puedan parecer demasiado evidentes, como es el hecho de la urgencia de abandonar el uso de plásticos cuando prácticamente la totalidad de nuestra vida se encuentra plastificada. Alguien podría decir que la respuesta se encuentra en la sustitución progresiva de los materiales nocivos por aquello que la investigación y la tecnología puedan proveernos. No obstante, parece demasiado el optimismo no únicamente por el lado de la celeridad con que ese hipotético reemplazo esté ocurriendo, sino por el impacto en el precio de los productos que significaría, nuevamente en nuestro ejemplo, dejar de utilizar plásticos en las mercancías, tanto como materia prima como en empaques y embalajes, e igualmente, hacer frente a la resistencia de la población y a la indisposición de la industria a sacrificar ganancias.

Podemos también considerar esta crisis a la luz de una interpretación desde los estudios de género y en particular desde la lectura del ecofeminismo, para el cual, existe una injusticia histórica –propia de la estructura patriarcal– sobre la que fue montado el modelo de producción capitalista y, por ende, un productivismo degradante del entorno medioambiental y expoliador de grandes sectores poblacionales, con particular intensidad, de las mujeres. La teoría feminista y el ecologismo se integran en esta lectura que entiende que las pautas de exclusión y explotación económica siguen la trama de la subordinación de género propia de la visión masculina del poder. Lo anterior es visible tanto con la guerra y la conquista como expresiones extremas de la pretensión de expansión y dominio, como en el Estado como proyección institucionalizada de poder patriarcal. El ecofeminismo aboga así por

una revolución medioambiental que al mismo tiempo revierta las condiciones de exclusión e inequidad de género.⁴

En suma, diremos que esta grave crisis se define por la naturaleza crítica y contradictoria de la reproducción capitalista que sigue a su vez las marcas del género; de hecho, aun sin tomar nosotros una postura específica desde una doctrina concreta, podemos concluir que no es posible un crecimiento permanente con tasas positivas a partir de la base de un planeta con recursos finitos, cosa que, por cierto, expresan a su vez otros activismos y teorías como la del decrecimiento. Así es, el modo de producción capitalista tiene el inevitable predicamento de crecer sin freno, pues aun desde el llamado “capitalismo verde”, el modelo industrial actual es incompatible con el carácter finito de los recursos con los que cuenta el planeta.

Puede verse una reinterpretación del modelo de estructura-superestructura de Marx: en forma esquemática, se trata de que las salientes de la existencia (política, sociedad y cultura) son determinadas por el mundo económico. De este modo, el capitalismo y sus vaivenes definen qué ha de hacerse con el planeta mismo y con la humanidad. Desde luego que existen ejemplos de conviencialidades y pautas organizativas comunitarias que parecen contravenir la esencia capitalista encarnada en el consumismo y las relaciones reificadas, pero lo cierto es que la inmensa mayoría de los individuos y de las sociedades contemporáneas han sido cooptadas por los principios y valores del capitalismo, más aun en su versión neoliberal que es la que mejor ha promovido la mercantilización de la mayor parte de las salientes de la vida y de lo cotidiano.

En fin, que a todo esto es a lo que podemos, en resumen, denominar *modelo civilizatorio*. El todo complejo que ha organizado nuestra visión de la existencia y nuestra manera de habitar el mundo, ha sido determinado por la inercia de las formas políticas, sociales y culturales que utilizan como cimiento al modelo económico imperante. El progreso, la felicidad, la trascendencia, el bienestar, son definidos desde una teleología liberal-burguesa,

⁴ Véase María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo* (Barcelona: Icaria, 2016).

capitalista, moderna, industrialista, occidental, colonialista y patriarcal que es la que ha plantado su imperio sobre el resto de las cosmovisiones humanas. En otras palabras, el modelo civilizatorio se presenta como el envase de un orden social que los poderes del mundo promueven y que nosotros aceptamos no sólo como deseable sino también como el único posible.

Debacle y violencia

La ruina medioambiental descrita implica que de no ser atendida, igualmente las condiciones que dan pie a la solución violenta de los conflictos seguirán presentes; no sólo en lo que se refiere a la pugna entre múltiples actores globales por hacerse de los recursos de diversas regiones y países, sino también al interior de las propias naciones dado que la pretensión del gran capital de someter a gobiernos y poblaciones, a su vez supone un incremento de las tensiones internas que terminan por mutar en diversas violencias. Podemos incluso aventurar que la mayoría de los esfuerzos a favor de la paz mundial, nacional y local seguirán fracasando por el vicio de origen de no cuestionar las formas como los gobiernos fomentan a sus propias corporaciones a apropiarse y a sobreexplotar los recursos naturales.

En efecto, la globalización como categoría ha dado pie a un relativamente nuevo escenario de análisis: el de las guerras y las violencias relacionadas con el medioambiente, la contaminación y el control de los recursos. Las confrontaciones directas estallan en diversos escenarios ante la decidida intención de los poderes globales de hacer lo necesario para acceder a las materias primas y a los mercados. Agua, crudo, coltán, oro, diamantes, zinc, etc., se convierten en botones de muestra de lo que en general ocurre con miles de productos: su control se vincula decididamente con la explosión o el agravamiento de violencias de diversos tipos. No es un fenómeno nuevo; las represas nos hablan de una larga historia de pueblos y comunidades desplazados por la fuerza y cuyo expolio las lleva a confrontarse entre sí o con los gobiernos como nos muestra el caso de la India en la que el crecimiento

hiperacelerado de su economía en los últimos años ha llevado aparejado un enorme conflicto en lo que se refiere a la posesión del agua, y a cómo habrá de ser distribuida entre las poblaciones locales.

Es el caso también en Oriente Medio: las confrontaciones no sólo atañen a las diferencias religiosas sino en gran medida a la dotación del agua para una zona que de por sí concentra una enorme conflictividad; puede decirse que la intención del Estado de Israel de expulsar a los palestinos de ese territorio está motivada en gran medida por las crecientes cuotas de agua que requiere para su población y para su potente agricultura, las cuales obtiene del subsuelo cisjordano y del río Jordán, con el que a su vez colindan Líbano, Jordania y Siria –países que también tienen interés en el recurso–. O el caso de la provincia de Córdoba en Argentina, donde, en los últimos años, las comunidades han tenido que acostumbrarse a temporadas de sequías mucho más prolongadas y a la terrible deforestación de sus bosques (queda sólo el 5% de los 12 millones de hectáreas que había hace 100 años en la provincia), de tal modo que son ya también algo propio de su realidad los racionamientos, la recolección de agua de lluvia y los conflictos entre vecinos, en el marco social de una región que ha visto entrar, irónicamente, el cultivo de transgénicos que exigen para su producción ingentes cantidades de esa misma agua que antes era de uso común y suficiente para los habitantes.

El agua expresa así otras manifestaciones de la conflictividad inherente a ella, no sólo en casos muy mediáticos como los de las refresqueras y cerveceras en su pretensión de hacerse de fuentes de agua tradicionalmente utilizadas por muchas comunidades, sino también en casos definidos por la crisis del exceso de población y la deficiente planeación de servicios públicos como se observa en muchas colonias de la zona metropolitana de la Ciudad de México; ahí la escasez de agua ha llevado a enfrentamientos entre vecinos y hasta el punto del secuestro de pipas por hombres armados quienes revenden el agua a precios altos a los vecinos; éstos, en su desesperación, la compran pues se

saben indefensos ante la nula actuación de las policías locales que observan lo que ocurre.

Otro ejemplo de estas tensiones la vemos en el significativo número de líderes ambientales, comunitarios e indígenas asesinados en América Latina en los últimos años. En México la tragedia ha enlutado a comunidades campesinas que se han opuesto a los despojos territoriales y afectaciones medioambientales perpetradas por grandes corporaciones mineras, cayendo sus líderes asesinados en el contexto de esa lucha.⁵ En el caso de Colombia, en 2017 se presentó la cifra de 173 líderes muertos, todos ellos, por defender los derechos humanos y los de sus territorios, los cuales son ambicionados por grandes corporaciones globales.

Si bien puede que existan planteamientos y propuestas para aliviar estos malestares –por ejemplo, el reconocimiento del derecho a la tierra de los habitantes, la regulación de los recursos o el empoderamiento de las mujeres–, la realidad es que las tendencias de lo económico tienden a desactivar las salidas; así ocurre con la cesión de tierras a manos de grandes latifundios corporativos o empresas mineras pese a que las leyes supuestamente amparan a los habitantes.⁶ Ocurre igualmente con el ejemplo del Proceso de Kimberley, en África, pues tras ser diseñado para garantizar al comprador de diamantes que las piedras preciosas no se originan en países involucrados en conflictos armados, no ha impedido la permanencia de los “diamantes de sangre”,⁷ ni ha impedido que incluso las piedras “legales” sigan financiando a grupos armados, ni ha conseguido poner fin a los enfrentamientos violentos, lo cual se suma a las trágicas dificultades que lesionan gravemente la dignidad de los habitantes como el racismo, la hambruna y la desigualdad.

⁵ Véase Jesús Lemus, *México a cielo abierto. De cómo el boom minero resquebrajó al país* (México: Grijalbo, 2018).

⁶ Véase Amnistía Internacional, “Es hora de que las empresas de diamantes dejen de esconderse tras el Proceso de Kimberley” <<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2015/11/time-for-diamond-companies-to-stop-hiding-behind-kimberley-process/>>.

⁷ Se refiere a los diamantes extraídos de zonas en conflictos armados usando mano de obra esclava o semiesclava, con el cometido de financiar a los grupos beligerantes.

Se trata, en fin, de conflictos y violencias diversas que pueden a su vez dar fe de la estimación hecha por la ONU cuando concluyó que en los últimos 60 años, un 40% de los conflictos armados han sido motivados por temas de orden medioambiental y de recursos naturales, situación que será aún más acusada con el proceso de calentamiento global. Así, la solución violenta de las diferencias se convierte en un riesgo de creciente tensión; ello ocurre no únicamente por la experiencia concreta del hambre, la falta de vivienda o el trabajo abrumador sino también por la presión simbólica que implica el vivir en precariedad mientras se atestigua el boato de los bien situados en el mundo.⁸

También es fundamental percibir que la guerra, la intervención violenta o, al menos, la presión diplomática y extramilitar relacionadas con ámbitos medioambientales o con los recursos naturales, también puede originarse desde los gobiernos de los países hegemónicos. En ese sentido, la intervención militar ha sido una pauta definitoria de la geopolítica de los Estados Unidos; en buena parte de esos procedimientos ha estado presente algún interés en lo que se refiere a territorios y riquezas naturales. Uno de los casos más emblemáticos es el de la permanente intención de los Estados Unidos de tener presencia en Venezuela. Atendiendo los antecedentes históricos constantes en la agenda geopolítica norteamericana, el interés primordial es el acceso a la enorme dotación de recursos del país sudamericano, en particular a sus reservas de petróleo, que son las más abundantes del planeta. A ello se suman los conflictos internos, la violencia y las tensiones que han definido la convivencia en el país, ante una sociedad fuertemente dividida tras más de veinte años de gobiernos chavistas.

Puede decirse, en suma, que no parece haber en el horizonte una posibilidad de disolución de las violencias desatadas por los recursos cada vez más escasos, sea que se trate de agua limpia, petróleo, tierras cultivables o yacimientos de metales, minerales

⁸ Esto es lo que explica en general los casos de niños y jóvenes en comunidades controladas por el crimen organizado, cuyo anhelo es convertirse en un futuro en capos de la droga y grandes delincuentes.

o diamantes. Así lo escriben Guitté Hartog y Louisa Greathouse retomando a Eduardo Galeano:

la sed de poder, de enriquecimiento y de prestigio ha alimentado una cultura violenta del despojo y de la dominación en diferentes contextos socio-históricos de diferentes regiones de América Latina. Relatos como éstos nos sirven para ilustrar con historias de carne y hueso las diferentes facetas de la brutalidad de la explotación que transforma en capitales tanto los recursos naturales como humanos.⁹

Los márgenes de maniobra para la sustentabilidad han sido superados y eso pega en forma directa no sólo a los escenarios posibles para la reproducción del modelo económico global sino también para la paz como aspiración humana. Además, pasa que a menudo el reconocimiento de esa realidad es obstaculizada con afirmaciones que no cuestionan al modelo de producción, de modo que se señala que el problema es el exceso de población y no la modalidad del consumo adscrita al capitalismo. Si bien es obvio que el incremento de personas exige mayores cuotas de espacio, recursos y alimentos, lo problemático es que ello ocurre sobre la base aquí descrita de modelos de producción y consumo que de suyo son insostenibles y que tienen la anuencia no sólo del sistema mundial de corporaciones capitalistas sino también de los estados que fomentan sus proyectos de expansión en aras del “progreso” y cuyos aparatos burocrático-militares promueven la producción de armas y equipos como industrias totales y multimillonarias.¹⁰

⁹ Guitté Hartog y Louisa Greathouse, “Otras masculinidades son posibles. Comunidad y cultura de paz”, en *Matrices de paz*, Javier Camargo y Dora Elvira García-González (Eds.). (México: Bonilla Artigas, 2017), 434.

¹⁰ Así lo indica la comparación entre la cifra de alrededor de 650 000 millones que en el rubro de defensa habrán destinado los EUA en 2019, con los 270 000 millones que serían necesarios para acabar con el hambre en el mundo entero, según indican instancias como la FAO. The independent resource on global security, “World military expenditure grows to \$1.8 trillion in 2018”, Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), <<https://www.sipri.org/media/press-release/2019/world-military-expenditure-grows-18-trillion-2018>>.

Cerremos este apartado diciendo que las contradicciones del sistema también se exhiben con claridad en el nivel pavoroso que ha alcanzado el crimen en muchas latitudes y que hace que en el caso de nuestro país, sus manifestaciones extremas se hayan convertido en la norma en los últimos quince años: ejecuciones grupales, desmembramientos, cuerpos disueltos en ácido, narcotrafico, cadáveres colgados en puentes, violaciones tumultuarias, tráfico de órganos; expresiones todas que Sayak Valencia entiende como resultado de un *capitalismo gore*, es decir, de un ámbito de relaciones económicas cuyo mecanismo de empoderamiento para sus actores es el despliegue de la violencia más espantosa sobre los cuerpos; cuerpos que son vistos como susceptibles de ser mortificados en aras de la ganancia y de un hiperconsumo que la retórica del capitalismo siempre afirma como derecho de todos pero que al final sólo está al alcance de algunos y que nunca termina de satisfacer por completo.¹¹

Hacia un nuevo modelo civilizatorio. Ecosocialismo y utopía

No obstante, el escenario tan poco esperanzador planteado, existe la posibilidad de encaminar a la humanidad por nuevos derroteros; de ello es una evidencia el que muchos individuos, comunidades y organizaciones ya se encuentran funcionando sobre lógicas alternas de reproducción económica que son expresión de lo que es conveniente para revertir las consecuencias del modelo civilizatorio que hemos descrito, otras son propuestas sobre lo que es posible o de plano impostergable adoptar. En general, esos planteamientos apuntan a la progresiva sustitución del interés meramente privado y de lucro, por una forma política y social que privilegie el bienestar social y la sostenibilidad medioambiental.

La mayor parte de los discursos relacionados con ello apuntan, en general, a dos caminos que en nuestra perspectiva son complementarios: estrategias correspondientes con el poder político formal, por una parte, y proyectos vinculados con la orga-

¹¹ Sayak Valencia, *Capitalismo gore* (Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010).

nización ciudadana y comunitaria por sí misma, por otra. En el primero de estos ámbitos se considera el diseño de políticas sociales y económicas encauzadas a la consecución de un modelo de producción orientado hacia la sostenibilidad medioambiental y hacia la reversión de la desigualdad y la pobreza. En el segundo, la idea es el logro de modelos de convivencia y proyectos comunitarios sustentables y autosuficientes que sean puestos en operación en entornos urbanos y rurales.

Lo anterior va en correspondencia con lo planteado por Erik Olin Wright quien prioriza el aspecto específicamente social de un proyecto pues indica que la posibilidad de un verdadero socialismo depende de nuestra capacidad de ampliar y profundizar el componente socialista y debilitar los componentes capitalista y estatista del modelo “híbrido” sobre el que las sociedades modernas han funcionado.¹² Para él, la orientación adecuada hacia las estrategias de transformación social es la de hacer cosas ahora que permitan dicha transformación en el futuro, es decir, trabajar para crear aquellas instituciones y estructuras que aumenten las posibilidades de aprovechar las oportunidades históricas.¹³

Esta pretensión supone, a su vez, que un compromiso más de un gobierno sea el de insistir en foros multilaterales tanto en la profundidad de las afectaciones al medioambiente como en las estrategias adoptadas para hacerles frente; pensemos que si tan sólo cinco de los países más industrializados se involucraran en un proyecto radical, gran parte de lo necesario estaría haciéndose porque esos países no sólo son los que más degradan al medioambiente, también determinan con sus agendas los derroteros a seguir por el resto de la comunidad internacional en lo que se refiere a política económica y proyección geopolítica.¹⁴

¹² Para Wright, un país tendrá mayores elementos capitalistas en la medida en que sea justamente el componente capitalista el de mayor primacía en la triada que él propone. En el caso histórico de los países del bloque comunista, queda claro que el predominio estuvo en un exacerbado componente estatista.

¹³ Erik Olin Wright, “Transforming Capitalism through Real Utopias”, *American Sociological Review*, vol. 78, núm. 1 (2013): 21.

¹⁴ Esto tiene consistencia con los lineamientos normativos del llamado decrecimiento pues como Mary P. Murphy indica, éste no implica el “fin del trabajo”, sino que se refiere al tipo, la calidad y la distribución del mismo. Su interés es quién tiene

El proyecto debe dar prioridad al uso racional y sostenible de los recursos en lugar del confort de algunos sectores de población y de la ganancia capitalista. Proceder con este cometido supondría reconocer que si de por sí gran parte de la población mundial no cubre las necesidades elementales, entonces un proyecto medioambiental integral debería implicar a su vez combatir la desigualdad, entendiendo esto como la limitación radical de los consumos suntuarios de las clases medias y altas de tal modo que vayan desapareciendo las disparidades y las distancias sociales.

Lo anterior supone evitar a su vez la integración de la población empobrecida al modelo meramente productivista que es concomitante con la cultura del consumo pues en aras de ese objetivo parece que no queda otro camino: la población deberá estar dispuesta a aceptar situaciones como la progresiva implantación –desde la política– de racionamientos, de prohibiciones más amplias y rigurosas de los productos más nocivos y/o innecesarios y de una nueva canalización de la actividad económica hacia aquellos bienes, productos, materias primas y servicios menos degradantes del medioambiente.

En el proyecto pensando bajo estos términos, es necesario que exista una integración de luchas diversas que al final tienen un enemigo común en la debacle medioambiental provocada por el modelo civilizatorio actual. Es el caso de muchas instancias emancipatorias encarnadas en diversos movimientos ciudadanos, intelectuales y académicos que pueden integrar coaliciones políticas con ese objetivo. Desde luego que semejante esquema de exigencia sólo podrá plantearse por la vía de autoridades legítimas en la medida de lo posible pues implicaría en principio un llamado sin precedentes a la unidad nacional y al compromiso ciudadano.

Estaríamos hablando del resurgimiento del concepto de economía planificada, sin entenderlo como el productivismo practicado por el bloque comunista en los tiempos de la Guerra Fría, el cual tenía el cometido de competir en los mismos términos

los trabajos, el asunto de la semana laboral, la calidad del trabajo, la atención, el aprendizaje permanente y la autonomía laboral. Mary P. Murphy, "Translating Degrowth into Contemporary Policy Challenges: A Symbiotic Social Transformation Strategy", *Irish Journal of Sociology*, vol. 21, núm. 2 (2013): 81.

del crecimiento económico que dirigía a las potencias industrializadas de occidente.¹⁵ Se trataría de revertir los procesos capitalistas convencionales para adecuarlos progresivamente a esquemas de producción y consumo sustentables, aun si ello supusiera el sacrificio del crecimiento económico y de las condiciones de la producción que le dan sentido; o como indica Richard Smith –siendo parafraseado por Murphy–, los paradigmas alternativos implicarán un cambio desde los empleos que producen “bienes” para el consumo hacia los empleos que mantienen bienes para el uso. El objetivo debe ser hacia los bienes “compatibles y duraderos”, evitar la obsolescencia programada y desarrollar un énfasis renovado en los bienes comunes.¹⁶

Como puede verse, se trata de un cambio de paradigma operado desde la dimensión de la política formal; una toma de dirección de la cosa pública que parece inconcebible sólo porque nuestra realidad actual está material y normativamente diseñada sobre el esquema productivo occidental que comenzó su asalto definitivo al resto del mundo en el siglo XIX, lo cual se manifiesta en una estructura axiológica que controla la subjetividad global, de tal manera que nos parece incomprensible un mundo alterno para ser vivido por mucho que sea mucho más recomendable, más ético y más prudente que el que hoy tenemos. En ese plano, un planteamiento que diera prioridad a la calidad de vida de las mayorías nacionales y al bien común sobre el crecimiento del capital y los rendimientos económicos, sería semánticamente compatible con los términos del socialismo como postura que pone el acento en privilegiar los intereses sociales sobre los beneficios privados.¹⁷

¹⁵ Son de llamar la atención los filmes de propaganda soviética que mostraban a los obreros siendo laureados por el resto del pueblo por haber incrementado la producción en la fábrica o en la mina de carbón.

¹⁶ Murphy, “Translating Degrowth...”, 79.

¹⁷ En una lectura histórico-crítica podemos añadir que el capitalismo no nació como un planteamiento humanista, calificativo que sí podemos asignar al socialismo como reacción ideológica y ética ante un orden económico cuyas consecuencias se mostraban lesivas de la dignidad humana.

Entendido lo anterior, Murphy expresa que es necesaria la implicación del gobierno a través de políticas de apoyo como son los reembolsos de impuestos, los criterios de contenido local y las regulaciones. Igualmente, una política agroecológica podría abordar los problemas de seguridad alimentaria, la crisis del desempleo y la crisis ambiental al mismo tiempo. El poder local podría acelerar este tipo de intervención cambiando sus políticas para que las instituciones estatales y municipales se orienten en la misma dirección.¹⁸

Dados estos planteamientos, el ecosocialismo –en los términos que lo entienden autores como Michael Löwy–, es una propuesta de alternativa civilizatoria que integra los tanteos del ecologismo con la crítica marxista; supone colocar en el centro de la atención del modo de producción y de la organización política al equilibrio medioambiental y a las necesidades sociales. De esto se deduce el anhelo de alcanzar una racionalidad ecológica que realmente sitúe al ser humano y a su entorno medioambiental como prioridad del modo de producción. Para ello, será necesario no sólo subordinar los intereses del capital a este objetivo social sino también fomentar la propiedad colectiva de los medios de producción, entendida no únicamente como la propiedad pública sino también otras formas como la propiedad comunitaria y las empresas cooperativas.

Se observa así al marxismo como uno de los fuertes en la crítica que el ecosocialismo expresa, con la peculiaridad de que no limita todo el esfuerzo social a la tenencia pública –por la vía del Estado– de los medios de producción. En nuestra opinión, esto abre accesos (por cosas como la propiedad comunal y las cooperativas) al ejercicio de la autogestión, el mutualismo y la acción directa, lo cual empata en forma general con algunos de los planteamientos normativos del anarquismo y en forma específica –al tratarse del medioambiente como un elemento central de estas preocupaciones– del anarcoecologismo.

Es así que la pertinencia del ecosocialismo como planteamiento actual para la solución de los retos globales se sitúa como

¹⁸ Murphy, "Translating Degrowth...", 80.

una alternativa, tanto a la ortodoxia marxista, como a la lógica de un exclusivismo comunista en la expropiación sin más de los medios de producción. El ecosocialismo cuestiona, en cambio, la naturaleza de las fuerzas productivas y al paradigma evolutivo occidental en el que incurrieron también buena parte de los teóricos, activistas y partidos comunistas desde el siglo XIX, quienes no percibieron la amenaza medioambiental que implicaba la imitación del industrialismo occidental y el mero crecimiento de la producción, aun cuando en un sentido teórico e ideal, los beneficios materiales fueran distribuidos en forma equitativa entre las masas.

El ecosocialismo como pauta crítica puede dar pie también a una suerte de pedagogía política ciudadana pues insiste en la crítica al carácter ideológico de las necesidades materiales en el seno de la sociedad de consumo. Esto se refiere a que los seres humanos nos encontramos dominados –alienados– por la lógica de que el bienestar y la felicidad se basan en el acto de compra y en el disfrute de mercancías y servicios cuyo proceso de producción degrada en mayor o menor medida los recursos del planeta, o de plano son de suyo nocivos o peligrosos. Esto supone entonces que hasta ahora el encadenamiento al sistema ha ocurrido tanto por el lado de la oferta disponible de dichos productos y servicios como también por el carácter reificado de nuestra conciencia.

Si bien puede parecer un laberinto sin salida, la esperanza de lo posible ya podemos verla en la existencia de prácticas humanas, tradiciones organizativas y proyectos comunitarios que hablan de que esta necesaria transformación tiene actores que la están impulsando o que incluso desde tiempos ancestrales practicaban un consumo sustentable, como ocurre con muchas comunidades tradicionales e indígenas. Se trata de que en el camino de lo propuesto por el ecosocialismo converja una amplia diversidad de luchas sociales que tienen como objetivo común una relación holista con el medioambiente. De hecho, y llevando las cosas más lejos, hablaríamos en conformidad con el propio Michael Löwy, de que un socialismo que no sea ecológico no tiene sentido.

Pensemos también que, a su vez, sólo un proyecto dirigido desde la planificación social puede hacer frente al reto que significan cosas como el avance tecnológico. Si hablamos de asuntos como el desplazamiento de trabajadores por la automatización de las labores, sólo un proyecto humano que privilegie el beneficio social frente al interés privado podrá realmente hacer que la tecnología tenga un sentido emancipador; esto porque dicha tecnología no tendrá como fin el incremento del beneficio del capital sino la dignificación del trabajo por la resultante disminución de la jornada laboral y por la multiplicación de los puestos de trabajo.

Ya las experiencias, al menos como ejercicios iniciales, las estamos viendo presentarse en algunos países que en general llevan una tradición de cierto aliento en lo que se refiere a la preocupación por dotar a sus poblaciones de una calidad de vida muy superior a la media global. Como suele decirse, el lugar común es citar el caso de los países nórdicos como ejemplos de lo deseable sin embargo, también es cierto que si nos atenemos a las cifras de huella ecológica de los mismos veremos que no muestran los mejores datos en ese rubro, aunque algunos otros la han disminuido –Escocia, Nicaragua y Costa Rica–, según instancias como Global Footprint Network.¹⁹ La idea es retomar el ejemplo de aquellos países del norte europeo en lo que se refiere a la posibilidad de fundar estados que intervengan en particular por la vía fiscal para sostener robustos programas sociales; la novedad de lo aquí propuesto es que la profundidad de esas medidas apunte, no a dotar de posibilidades de un consumo abundante y sofisticado a los habitantes, sino a tomar las decisiones que sean necesarias, por muy fuertes que sean, en vista de revertir el efecto negativo de la actividad económica.

Una de las formas de respaldar un proyecto semejante a nivel de la política fiscal de los países es la de enfocar la atención a las inconcebibles fortunas que el modelo económico ha permitido.

¹⁹ Earth Overshoot Day, “Este año se espera el ‘Sobregiro Ecológico’ para el 2 de agosto, la fecha más temprana desde que el mundo empezó a vivir este fenómeno”, *Global Footprint Network* [en línea]. Recuperado de <<https://www.overshootday.org/newsroom/press-release-spanish/>>.

Según Brigitte Unger, para el caso europeo la cantidad oculta en las medidas de evasión fiscal privada y corporativa serían de hasta de 32 billones de dólares en activos financieros extraterritoriales. Tomando como ejemplo a Alemania, gravar con el 0.2 por ciento de los habitantes más ricos con uno por ciento de su riqueza daría un ingreso fiscal anual de 8 900 millones de euros.²⁰ En esta línea, Thomas Picketty propone superar la evasión y la movilidad fiscal por la vía de un impuesto progresivo global sobre el patrimonio neto individual coordinado internacionalmente entre otras medidas de ese orden, en particular con los contribuyentes muy acaudalados. La importancia de que sea una instancia coordinada en forma global es que los capitales tendrían menores posibilidades de “irse” a otros sitios.

A partir de la experiencia irlandesa tras la crisis financiera de 2008, Murphy indica que otra vía para mantener los ingresos es la de gravar la producción y, en particular, aplicar “impuestos ecológicos” a las formas de producción dañinas para el medio ambiente y a aquellas que utilizan grandes cuotas de energía, especialmente de energías no renovables. Una reforma fiscal ecológica implica gravar la fuente de agotamiento de los recursos naturales, lo cual se sumaría a la protección de los bienes comunes restantes para limitar la expansión de la economía destructiva del ecosistema. Esto supone revalorizar los bienes públicos ambientales para que les demos un uso racional tanto en la producción como en el consumo. Los impactos regresivos pueden disminuirse asegurando que los ingresos recaudados de dicha tributación se utilizarían para aliviar la pobreza y financiar la provisión de bienes públicos. Finalmente, una tributación semejante se enfocaría en el consumo de bienes y servicios de modo que pueda darse una modificación radical de las pautas de lo que consumimos y cómo lo consumimos, sobre todo cuando se trata de productos suntuarios o muy contaminantes en sus procesos de producción o en los desechos que generan.²¹

²⁰ Brigitte Unger, “How to Finance a Social Europe”, en *Roadmap to a Social Europe*, Anne-Marie Grozelier (Ed.). (Bruselas: ETUC, 2013), 95.

²¹ Murphy, “Translating Degrowth...”, 83. A nivel internacional existen instancias y ONG que tienen como cometido presionar en este sentido, como es el caso de The

Como habíamos dicho previamente, todas estas intenciones se inspiran en buena medida en una profundización de esquemas que ya existen, pues como la misma Murphy indica:

La elección de trabajar “a tiempo parcial” puede apoyarse a través de cambios en las regulaciones de empleo (como en los Países Bajos y Austria). El cambio en las disposiciones y disposiciones de bienestar social puede facilitar nuevas formas de trabajo (como en los países nórdicos). La reforma fiscal con créditos fiscales reembolsables puede apoyar mejor a los trabajadores de bajos ingresos (como en algunos países de la OCDE). La redistribución justa del trabajo de asistencia doméstica y social al género puede fomentarse a través de un permiso paternal pagado (como en Suecia y Alemania). Se requerirá inversión a través de estrategias estatales para financiar e implementar estas alternativas. La inversión social, como se ve en el Paquete de Inversión Social de la Unión Europea, es necesaria para centrarse en el empleo en guarderías, servicios sociales preventivos, educación y capacitación, vivienda y provisión de salud.²²

En fin, la opción concordante con el proyecto ecosocialista implicaría profundizar políticas sociales como las que representan los seguros de desempleo, las licencias por embarazo y apoyo parental a la crianza, pensando que las mismas ganen en alcance y cobertura, asumiendo que el hecho de que sean realidades ya existentes, muestra que los ámbitos de posibilidad pueden radicalizarse en favor de los desamparados, de las personas en situación de desventaja, de los trabajadores y del medioambiente, pero ello debe ser, como puede inferirse, sobre el supuesto de la referida reversión de los intereses meramente privados y el afán de lucro como determinantes del modelo económico global, que es lo que está en el seno del traslado del poder de la economía de mercado hacia la dimensión social, con lo que se estaría instaurando un orden socialista de nuevo cuño: ecológico, feminista

Global Alliance par Tax Justice (<https://www.globaltaxjustice.org/>).

²² *Ibid.*, 86.

y opuesto al antropocentrismo, al especismo y al etnocentrismo occidental del modelo civilizatorio actual.

El objetivo del proyecto aquí planteado es la búsqueda de una solución a la crisis descrita partiendo del hecho de que el capitalismo tiene una falla estructural que a su vez impacta en sentido ético a los intereses humanos. El camino alterno sugerido por el ecosocialismo apunta a la priorización de la convivencia humana en forma sostenible sobre la lógica de la ganancia, lo cual es, en nuestra opinión, uno de los requisitos indispensables para el diseño, a su vez, de una sociedad global asentada en una cultura de paz. En otras palabras, no podemos caminar hacia la utopía (como alguna vez señaló el cineasta Fernando Birri) de una humanidad pacífica y armónica si no atendemos la base fundamental –económica– de la que a su vez se originan las tensiones que conducen hacia las violencias que hoy desgarran a nuestras sociedades, de paso, esto sería una respuesta a la crítica que descalifica a las utopías por su carácter “irreal”, cuando precisamente el realismo de mantener el actual modelo civilizatorio nos ha conducido a una claudicación ante la destrucción del planeta.²³

Este complejo camino exige también incorporar una perspectiva de género si consideramos que dicho modelo se encuentra fundado en una noción patriarcal del poder, pues sigue siendo claro que las condiciones de desequilibrio no son sufridas en la misma forma por hombres y mujeres ni por ricos y pobres. Esto es lo que abre la posibilidad de que diversas luchas se interrelacionen con las agendas políticas que tienen como objetivo, por ejemplo, dignificar las actividades laborales incluyendo aquellas normalmente no pagadas –como el arreglo doméstico y el de

²³ Se daría así respuesta a la noción inmovilizante de un proyecto revolucionario ilusorio, como el que describe Cossette Galindo cuando explica que la “mística de la revolución” se refiere a que “cuanto más imposible se percibe al objetivo, la revolución se vuelve un absoluto, un objeto de creencia. Se cree en el advenimiento de otro mundo, casi de forma milagrosa, donde no es necesario preocuparse por lo que se construirá”. Cossette Galindo, “EZLN y fin del mundo. Lectura en clave mesiánica del movimiento representado por el Subcomandante Insurgente Marcos (actual Galeano)”, en *Hacia un amable vivir*, Dora Elvira García-González (Ed.). (México: Porrúa, 2018), 185.

atención de personas mayores—, en vía de favorecer el objetivo de una vida con menores grados de estrés, un mayor equilibrio de las cargas por cuestiones género y una mejor relación del trabajo con la vida misma y en pos de brindar una mejor oportunidad al cultivo de nuestra subjetividad por vías como la vida cultural, el cuidado del cuerpo, la salud psíquica, el esparcimiento dignificante y la contemplación. Esto a su vez abriría opciones a nuevas coaliciones políticas, incluidas coaliciones intersectoriales de movimientos laborales, de género, medioambientales y ciudadanos en una escala que permita generar una nueva política.²⁴

Esto representa al segundo de los pilares que sostiene la propuesta ecosocialista como la hemos venido entendiendo, es decir, el ámbito de lo comunitario, de lo autogestivo y de los proyectos ciudadanos autónomos, es decir, todo aquello que normalmente ha sido dejado fuera la visión monádica del estado y de la cultura occidental como entidades totalizantes de la experiencia humana. En esta intención, el Buen Vivir (Buena Vida, según algunos de sus exponentes) puede fungir como discurso complementario de las intenciones aquí descritas pues se fundamenta en principios filosóficos y culturales heredados de tradiciones ancestrales que a la par coinciden con el fin normativo que hemos propuesto. Se trata de una noción del ser humano como parte de un entorno natural y social que se encamina hacia una vida de calidad y una muerte digna; se sitúa a su vez al margen de la simple instrumentalización de la naturaleza e incluso supera la falsa oposición entre naturaleza y ser humano impuesta por la modernidad eurocéntrica proyectada en la semántica del progreso como dominio del universo.²⁵

Para el Buen Vivir es esencial un amor compartido entre sujetos de culturas en aras de una relación intersubjetiva que abra paso también a la posibilidad de la contemplación y del ejercicio de una libertad distinta, a un plano civilizatorio alternativo al

²⁴ Murphy, "Translating Degrowth...", 85.

²⁵ Como ejemplo, en perspectiva de diversos pueblos indígenas de Colombia, los ríos son las venas de la madre tierra y los minerales son los huesos que la sostienen, por ello, explotar esos minerales es equivalente a pulverizar lo que sostiene en pie a la tierra.

individualismo, al consumismo, al lucro, a la concentración de la riqueza y a la sobreexplotación del medio ambiente. Es una filosofía de vida que aspira a que el ser humano recupere un diálogo con la naturaleza en pos de una vida digna para todas las personas y para el resto de los seres sintientes. Ese rescate de los saberes y cosmovisiones de culturas indígenas supone así, un sentido holístico de la vida y una recuperación de la visión comunitaria de la existencia.

En palabras que podría suscribir Walter Benjamin, se trata del papel de la memoria como pauta para lo posible, es decir, un presente que busca redimir al pasado para que a su vez dicho pasado ilumine los caminos de reencuentro con el sentido integral de la vida y para hacer justicia a los sufrimientos experimentados por los oprimidos, pues como explican Hartog y Greathouse

las comunidades indígenas que han sufrido numerosos despojos y conflictos armados han profundizado sus reflexiones políticas sobre la relación de armonía con el territorio y del buen vivir comunitario, desde mucho antes que se hablara de desarrollo sustentable, de psicología comunitaria, de comunismo o de calentamiento global, se sabía que los seres humanos son parte de la naturaleza y que sin justicia no hay paz.²⁶

Se sugiere aquí una vía sintética en términos dialécticos para que el objetivo de la revolución de alcanzar un reino de la libertad en sustitución del de la necesidad, sea protagonizado no sólo por el proletariado y la conciencia de clase, sino también por otras colectividades y marcos de subjetividad. Podríamos de esta forma responder la suspicacia mutua existente entre los proyectos de emancipación percibidos, por una parte, desde el ejercicio del poder político y, por otra, por la vía de la democracia directa propia de los proyectos comunitarios y autogestivos. El proyecto ecosocialista sugiere así una conciliación de estas dos dimensiones cuya tensión se percibe en lo plasmado por Cossette Galindo cuando describe el papel simbólico del Subcomandante Marcos

²⁶ Hartog y Greathouse, "Otras masculinidades...", 435.

del EZLN: “El revolucionario intenta transformar las cosas desde arriba a diferencia del rebelde social. Se trata de morir por el movimiento, pero todavía más, vivir por la causa indígena”.²⁷

Pensamos entonces en que nuestra idea general responde no sólo esa duda razonable sino también coincide con lo sugerido por Murphy cuando indica que un nuevo socialismo enfatiza el desarrollo de los seres humanos y la satisfacción de las necesidades sociales a través del control de los trabajadores y de las formas democráticas participativas de producción. Al mismo tiempo, pretende el requisito indispensable de repensar cómo producimos y consumimos, cómo nos relacionamos con la naturaleza y con los demás, y cómo entendemos la naturaleza humana.²⁸

A través de esta noción un tanto maleable de un mundo alternativo posible se puede integrar un proyecto ecosocialista sustentado en una crítica de orden moderno como es la del marxismo, que a su vez se abre a una integración con los imaginarios de existencia y de emancipación anidados en las cosmovisiones de los pueblos originarios; emancipación que, por cierto, irrumpe con una metodología revolucionaria que recurre a su autoridad discursiva, simbólica y moral antes que a una lucha armada, y que a menudo es representada por el anhelo de redención y por el mesianismo característico de los pueblos sojuzgados.²⁹

Ésta sería una de las formas por las que entenderíamos el sentido moral del proyecto ecosocialista que aquí sugerimos pues estaría en diálogo con las narrativas ya descritas del ecofeminismo, del Buen Vivir y de otras como la de la crítica decolonial. No se trata de hacer una simbiosis forzada de discursos sino, como arriba sugerimos, de un acoplamiento de principios y lecturas que pueden encadenarse, por una parte, en la emanci-

²⁷ Galindo, “EZLN y fin del mundo...”, 186.

²⁸ Murphy, “Translating Degrowth...”, 87.

²⁹ Parafraseando a Max Weber, Galindo indica que “el mesianismo es una creencia propia de los ‘pueblos parías’, es decir, pueblos que han perdido su independencia política. Cualquier pueblo es susceptible de reproducir esta creencia si se encuentra en una situación de imposición colonial y conserva la fe en la venida de un enviado divino”. Galindo, “EZLN y fin del mundo...”, 187.

pación descrita y, por otra, en la pretensión de una paz duradera que se convierta en una cultura para un mundo posible.

Por una cultura de paz sostenible

Retomando una idea dicha líneas arriba, un proyecto como el que hemos estado exponiendo será el mejor camino para conducir la reversión del estado de conflicto y enfrentamiento hacia el que el modelo civilizatorio ha conducido. La vía más simple de afirmarlo es que la propuesta supone profundizar radicalmente diversas iniciativas, esfuerzos y proyectos que ya de por sí están teniendo verificativo. En esto reside la esperanza de que la pugna entre individuos y grupos por los recursos remita en la medida de que una mejor distribución de las riquezas, aunada a una noción de la existencia menos correlacionada con el consumismo como sinónimo de bienestar y felicidad, conlleve una menor tensión y explosividad social.

Si sabemos que la escasez y los problemas climáticos han estado acompañando a la debacle medioambiental, debemos también suponer que no es una casualidad y que ello al final ha conducido a disputas de toda índole. Digamos entonces, en el reverso complementario de esta interpretación, que una cultura de paz no podrá asentarse con fuerza en el marco de un modelo civilizatorio cuya forma de reproducción material –el capitalismo– es por esencia excluyente y corrosiva a la vida planetaria.

Es así que un proyecto alternativo planteado desde la propuesta ecosocialista, será proclive a cobijar una cultura de paz si consideramos que dicho proyecto integra en su anhelo por otros mundos posibles a luchas como las identitarias, las territoriales, las de género y, desde luego, las económicas que representa en particular la lucha contra la pobreza; expresiones todas ellas de esperanzas por un mundo menos perjudicial a la dignidad humana. Si la cultura de paz se supone conformada por todos aquellos valores, actitudes, comportamientos, sentimientos, prácticas y creencias que conforman la paz y que rechazan la violencia en la solución de los conflictos, se entenderá que la intención de

propuestas como la nuestra es la de rescatar todos estos elementos de la forma como han sido delineados por un modelo civilizatorio que, por la vía del capitalismo global, ha terminado por instrumentalizar al ser humano y a su entorno.

Pensamos así que una cultura de paz no puede ser fomentada con suficiente fruto si nos limitamos a acciones que se enfocan en los conflictos y violencias como consecuencias de un mundo en crisis humanitaria, o si sólo nos enfocamos en medidas que si bien son vitales en la consecución de la paz –como la educación, que la UNESCO expone como vía fundamental–, sólo tendrán resultado a largo plazo si se integran como parte de un movimiento planetario hacia un nuevo modelo civilizatorio y económico, cosa que esa instancia no verbaliza, pues no afirma al capitalismo como la fuente principal de la que abrevan todos estos problemas ni mucho menos plantea la urgencia de su sustitución por otro modo de producción.³⁰

Lo contrario. Un compromiso profundo con la cultura de paz implica asumir con todas sus letras el carácter económico de la mayor parte de los conflictos humanos y de las violencias. No significa que no puedan existir conflictos que tengan otras causas aparentes, sin embargo, dado que nuestro mundo ha sido cooptado prácticamente en todas sus dimensiones por el ámbito de lo comercializable es por lo que podemos asegurar que es el capitalismo en su cariz cuasi omnímodo, el marco idóneo para la irrupción de las tragedias humanas.

La cultura de paz como una instancia de concienciación en ámbitos diversos como el género, implica de nuevo el vínculo con las formas económicas en un sentido histórico.³¹ Así, la

³⁰ Véase UNESCO, “Cultura de paz y no violencia”, *UNESCO.org* [en línea]. Recuperado de <<https://es.unesco.org/themes/programas-construir-paz>>.

³¹ Como indica Margo Echenberg, “La construcción de una cultura de paz inicia con el reconocimiento de que necesitamos arreglar la interrelación entre hombres y mujeres para las cuales nadie está exento; el primer paso es la denuncia de la violencia de género presente en todos los ámbitos, incluyendo el lingüístico, y el cultivo de un lenguaje que refleje otro modo de percibir la equidad, el género, la justicia, el cuidado y la cultura de paz”. Margo Echenberg, “Género, feminismo y paz: una revisión léxico-crítica”, en Camargo y García-González (eds.), *Matrices de paz*, 74 y 88.

perspectiva de género que sustente una cultura de paz debe dar cuenta de que no puede fundarse una sociedad global consistentemente propensa hacia la convivencia armónica si el capitalismo mantiene su potestad sobre los frutos del hacer de los grupos humanos y sobre las formas cotidianas de convivencia, las cuales se verifican en la cultura de la violencia que a menudo es naturalizada como una estrategia justificable de supervivencia en un mundo competitivo. Viene a cuento en este sentido la noción de Hartog y Greathouse:

En el sentido revolucionario, acabar con las relaciones patriarcales y el capitalismo con el propósito de acceder a una vida libre de violencia, aunque a primera vista pareciera una idea radical, parece un paso sensato, elemental, si la idea es hacer una revolución. [...] Para no reproducir la misma lógica de opresión habría que aprender a construir relaciones de colaboración que no estén basadas sobre la competitividad: la cultura de paz, lejos de ser una actitud de flojera o pasividad frente a las diferentes formas de violencia y de injusticia, obliga a luchar activamente por y para la dignidad humana intentando el difícil ejercicio de ser congruente en sus acciones.

[...] La cultura de paz invita a enfocar el cambio social a través de un lente comunitario que permita organizar los lazos sociales para crear un entorno de lucha por el bienestar común.³²

Para ir terminando, diremos que estas circunstancias son las que apuntalan la certeza de que la sustitución del modelo civilizatorio implica también la subversión de la simbología que le acompaña, la cual se ha fijado en los últimos dos siglos como referencia subjetiva por la cual el mundo es interpretado y entendido por los individuos. Se trata de una suerte de sentido común que entiende al capitalismo y sus formas sociales como una realidad incuestionable y que percibe al fenómeno de la violencia como un mal externo que interrumpe el flujo normal de las actividades humanas. Frente a esta petrificación del entendimiento, la utopía que busca construir una cultura de paz tendrá que habérselas con

³² Hartog y Greathouse, "Otras masculinidades...", 437.

la percepción generalizada que hace a los individuos considerar fenómenos como la pobreza y el despojo como si se tratara de males subyacentes a la naturaleza humana.

Desde luego, no se trata de subestimar los loables esfuerzos que se han volcado en específico en la promoción de la paz, a través de vías como los proyectos educativos, las iniciativas ciudadanas o los programas de gobierno. No obstante, queremos insistir en que el tamaño, recurrencia e impacto de los conflictos seguirá abrumando a las sociedades humanas si el modelo civilizatorio continúa generando las consecuencias corrosivas que le son consustanciales. Es entonces imprescindible que esos esfuerzos permanezcan mientras se mantiene al mismo tiempo la lucha por un modelo civilizatorio distinto.

Hemos querido entonces mostrar la ruta que podría seguir la consecución de una cultura de paz consistente. Su fundamento sería un proyecto civilizatorio cuyo sostén económico sean los dos pilares descritos previamente (poder político democrático, por un lado, y esfuerzo comunitario, por el otro) para generar una realidad material ajena a los principios antihumanos del capitalismo.

Conclusión

Con este trayecto hemos querido esbozar un proyecto plausible frente a la profundidad de la debacle medioambiental que, por vez primera en la historia de la humanidad y del planeta, amenaza con provocar una extinción masiva de especies y la desaparición de ecosistemas completos. Se trata de una auténtica crisis sin precedentes del modelo civilizatorio completo, en la que el capitalismo es la causa fundamental.

Las condiciones de escasez y distribución desequilibrada de recursos y ganancias expresa no sólo la debacle descrita sino también establece la base para la irrupción de la mayoría de las violencias contemporáneas. Esto nos llevó a la idea de que poco podrá hacerse a favor del objetivo humanista de una sociedad sin violencia, si permanece en pie el mismo modelo civilizatorio,

con todo y las profundas antinomias del productivismo capitalista que es su espíritu.

Fue así que justificamos una alternativa urgente que verbalice con todas sus letras que es el modelo mismo lo que está devastando al planeta debido a que eso corresponde con su esencia. Considerando esa convicción, es que nuestra propuesta se expresó en dos pilares fundamentales a emprender: la vía del poder político formal, por un lado, y la organización colectiva, ciudadana y autogestiva, por el otro.

La resolución de esa controversia y la consecuente integración, la pensamos posible por la vía del ecosocialismo como esquema teórico que en nuestra opinión tiene la virtud de cobijar semánticamente el sentido de realidades ya presentes que en cierto modo revierten los principios vitales del capitalismo, o que al menos plantean valores, imaginarios y convivencialidades alternos a la existencia dominada por la alienación de la conciencia, el consumismo, el individualismo y la explotación de seres humanos y ecosistemas. Fue a partir de ello que planteamos que, en general, el ámbito del gobierno formal debe caminar por la radicalización y ampliación de las políticas sociales y populares, mientras por el ámbito de lo comunitario y ciudadano se avanza en la recuperación de los saberes, las prácticas y los principios que fortalecen las redes de confianza, la solidaridad y las relaciones anímicas en el plano de la comunidad más cercana a nuestra cotidianidad.

Ambas áreas de interés implican que el interés privado y el afán de ganancia se subordinen a las motivaciones colectivas y a los intereses sociales y ciudadanos, tal como el proyecto ecosocialista lo indica al afirmar aspectos como la necesidad de fortalecer la propiedad pública, comunitaria y cooperativa de medios de producción, riquezas, saberes y recursos vitales de las naciones, de los pueblos y de las culturas.

Finalmente, establecimos que a partir de las condiciones dadas por un proyecto ecosocialista genuino se haría posible una cultura de la paz sostenible y fructífera, partiendo del hecho de que las circunstancias de la debacle planetaria estarían siendo atendidas y de una nueva situación en la que la relación de los

seres humanos estaría en un proceso de recomposición hacia un esquema de subjetividades apegadas a principios como la solidaridad, el apego mutuo y el respeto por la vida en todas sus manifestaciones.

Desde luego, entendemos que se trata de un proyecto ambicioso que apunta a un ideal lejano en el horizonte, sin embargo, es necesario reafirmar que el sentido utópico de este proyecto implica que podemos encaminarnos en esa dirección sabiendo que ya hay quienes nos están antecediendo en ese objetivo. Se trata de sumar voluntades en la primigenia esperanza que vemos a diario emerger entre tanta tragedia global considerando que en cualquier caso no tenemos alternativa, es decir, es imprescindible modificar la forma de vida que hemos adoptados en los últimos dos siglos si lo que queremos es prevalecer como especie, la cual tiene, además, la enorme responsabilidad de velar por el resto de los seres del planeta y por los ecosistemas que les dan cobijo.

Bibliografía

- AMNISTÍA INTERNACIONAL. “Es hora de que las empresas de diamantes dejen de esconderse tras el Proceso de Kimberley”. Recuperado de <<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2015/11/time-for-diamond-companies-to-stop-hiding-behind-kimberley-process/>>.
- COCK, Jacklyn. “Labour’s Response to Climate Change”. *Global Labour Journal*, vol. 2, núm. 3 (2011). Recuperado de <<https://doi.org/10.15173/glj.v2i3.1109>>.
- EARTH OVERSHOOT DAY. “Este año se espera el ‘Sobregiro Ecológico’ para el 2 de agosto, la fecha más temprana desde que el mundo empezó a vivir este fenómeno”. *Global Footprint Network* [en línea]. Recuperado de <<https://www.overshootday.org/newsroom/press-release-spanish/>>.
- ECHENBERG, Margo. “Género, feminismo y paz: una revisión léxico-crítica”. En *Matrices de paz*, Javier Camargo y Dora Elvira García-González (Eds.). México: Bonilla Artigas, 2017.

- GALINDO, Cossette. "EZLN y fin del mundo. Lectura en clave mesiánica del movimiento representado por el Subcomandante Insurgente Marcos (actual Galeano)". En *Hacia un amable vivir*, Dora Elvira García-González (Ed.). México: Porrúa, 2018.
- GOUGH, Ian. "Carbon Mitigation Policies, Distributional Dilemmas and Social Policies". *Journal of Social Policy*, vol. 42, núm. 2 (2013).
- HARTOG, Guitté y Louisa Greathouse. "Otras masculinidades son posibles. Comunidad y cultura de paz". En *Matrices de paz*, Javier Camargo y Dora Elvira García-González (eds.). México: Bonilla Artigas, 2017.
- IPCC (The Intergovernmental Panel on Climate Change). *Global Warming of 1.5 °C (Special Report 15)*. IPCC [en línea]. Recuperado de <<https://www.ipcc.ch/sr15/>>.
- OXFAM INTERMÓN. "¿Cuáles son las principales causas de la contaminación del agua?". *OXFAM Intermón* [en línea]. Recuperado de <<https://blog.oxfamintermon.org/cuales-son-las-principales-causas-de-la-contaminacion-del-agua/>>.
- LEMUS, Jesús. *México a cielo abierto. De cómo el boom minero resquebrajó al país*. México: Editorial Grijalbo, 2018.
- LIPOVETSKY, Giles y Jean Serroy. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo tardío*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- LÖWY, Michael. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- MIES, María y Vandana Shiva. *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria, 2016.
- MURPHY, Mary P. "Translating Degrowth into Contemporary Policy Challenges: A Symbiotic Social Transformation Strategy". *Irish Journal of Sociology*, vol. 21, núm. 2 (2013): 76-89.
- ORGANIZACIÓN METEOROLÓGICA MUNDIAL. "Los últimos cuatro años han sido los más cálidos desde que se tienen registros". *United Nations Climate Change* [en línea]. Recuperado de <<https://unfccc.int/es/news/los-ultimos-cuatro-anos-han-sido-los-mas-calidos-desde-que-se-tienen-registros>>.
- THE INDEPENDENT RESOURCE ON GLOBAL SECURITY. "World military expenditure grows to \$1.8 trillion in 2018". *Stockholm International Peace Research Institute*. Recuperado de <<https://www>>.

sipri.org/media/press-release/2019/world-military-expenditure-grows-18-trillion-2018>.

UNESCO. "Cultura de paz y no violencia". *UNESCO.org* [en línea]. Recuperado de <<https://es.unesco.org/themes/programas-construir-paz>>.

UNGER, Brigitte. "How to Finance a Social Europe". En *Roadmap to a Social Europe*, A. Grozelier (Ed.). Bruselas: ETUC, 2013.

VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010.

WRIGHT, Erik Olin. "Transforming Capitalism through Real Utopias". *American Sociological Review*, vol. 78, núm. 1 (2013): 6-40.

***Prohibido no divertirse:* estrategias de pacificación en el capitalismo afectivo**

Juan Dorado Romero

El crecimiento moderno de la desmundianización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto [...] La psicología moderna es psicología del desierto: cuando perdemos la facultad de juzgar –de sufrir y condenar– empezamos a pensar que algo falla en nosotros si no somos capaces de vivir bajo las condiciones de la vida en el desierto. En tanto la psicología trata de “ayudarnos”, nos ayuda a “ajustarnos” a estas condiciones, sustrayendo nuestra única esperanza, esto es, que nosotros, que no pertenecemos al desierto aunque vivamos en él, somos capaces de transformarlo en un mundo humano [...] el peligro está en llegar a ser verdaderos habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa.

Hannah Arendt¹

Introducción

En un breve fragmento titulado “Kapitalismus als Religion” (El capitalismo como religión), escrito en 1921 y publicado póstumamente en las obras completas, el pensador judeoalemán Walter Benjamin exponía una tesis tan original como sugerente

¹ Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2008), 225.

y provocativa: “Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes a las que daban respuesta antiguamente las antiguas religiones”.² Es decir, no se trata de demostrar que el capitalismo es una formación social condicionada por una religión, como pretendía Max Weber señalando a la relevancia de la ética cristiana protestante en el despliegue de este sistema de producción e intercambio económico. Lo que Benjamin se proponía era mostrarnos que había que interpretar el capitalismo como una “estructura religiosa” en sí misma. Para ello, apuntaba a tres rasgos que ya eran visibles en su tiempo. En primer lugar, “el capitalismo es una religión puramente cultural, quizás la más extrema que jamás haya existido”.³ Cualquier acto social tiende a tener un significado que refuerza el culto. En segundo lugar, este culto tiene una “duración permanente”. De este modo, no hay ningún día que no sea sagrado, que no sea festivo en el sentido terrible de adorar las mercancías que se producen, se comercian y se consumen sin descanso. Y, en tercer lugar, se trata de una religión culpabilizante. Su objetivo preciso es extender la culpa hasta el infinito. Algo “históricamente inaudito”, ya que no busca, así, la redención o la reforma del ser del mundo, sino su destrucción. Nuestro autor subraya la “ambigüedad demoníaca” que tiene el término alemán *Schuld*, que quiere decir “culpa” y “deuda” al mismo tiempo.

He comenzado con esta referencia a Benjamin porque esta idea, la del capitalismo como religión de la culpa/deuda infinita,⁴ está alcanzando en nuestros días una presencia ubicua que se refleja en los nuevos discursos empresariales y corporativos. Estos discursos, especialmente visibles en los libros o manuales

² Walter Benjamin, “El capitalismo como religión”, Omar Rosas (trad.) (2008). Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/288835680_Walter_Benjamin_El_Capitalismo_como_Religion>.

³ *Ibid.*

⁴ Sobre el concepto de deuda infinita, a partir de las elaboraciones de Nietzsche y Marx, véanse Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 1985), 196 y ss., y Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Madrid: Amorrortu, 2013).

de gestión empresarial [*management*], pero también en la publicidad, difunden, con mayor fuerza desde los años noventa, una suerte de *pensamiento mágico* de corte voluntarista para lograr la adhesión o el compromiso de los trabajadores a los objetivos de beneficio empresarial. Las emociones, o en un lenguaje spinozista, los afectos, previamente remodelados o manipulados, serán las nuevas herramientas en las que se basa esta nueva estrategia de pacificación de lo que aquí llamaremos *capitalismo afectivo*.⁵ Así, el trabajo que presentamos aspira a situarse en la senda de lo que Marina Garcés llama *nueva ilustración radical*.⁶ A través de los instrumentos conceptuales de la teoría crítica, pretendemos desmontar la ideología y dogmas indiscutidos que sostienen estos discursos “felicistas” que se están extendiendo en nuestros tiempos de capitalismo absoluto.

La economía es el método. El objetivo es el alma

Para empezar a ilustrar esta tendencia estratégica, podemos leer un ejemplo concreto, sacado de un manual reciente de gestión empresarial:

Hay muchas personas que su estado de ánimo siempre es bueno y equilibrado, incluso en ciertos casos extraordinariamente positivos, pero en minoría las hay que en determinados periodos de su vida laboral es lo contrario, lo cual puede ser producto de alguna frustración, resentimiento hacia la organización, a sus dirigentes y compañeros, sin descartar situaciones familiares que hacen que vean la vida de forma negativa y eso lo transmiten con frecuencia a quienes les rodean. Se puede incluir en el estado de ánimo negativo aquellas personas que tienen una naturaleza depresiva a las cuales se les nota que son así por su aspecto melancólico, triste, cansado y con pocas ganas de comunicarse. Podemos añadir también aque-

⁵ Retomamos el concepto desarrollado en Alberto Santamaría, *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo* (Madrid: Akal, 2018).

⁶ Véase Marina Garcés, *Nueva ilustración radical* (Barcelona: Anagrama, 2018).

llos que tienen cierta debilidad de espíritu, lo cual se observa en el excesivo miedo a decidir, notable timidez, cierto sentimiento de inferioridad, se abruma enseguida ante las dificultades o frente a lo desconocido y muestran escasa iniciativa en sus actuaciones. Esos perfiles emocionales conducen a más errores de los aceptables y a bajos rendimientos concluyendo en el inevitable fracaso laboral. Su comportamiento es una fuente de conflictos, entre los más frecuentes, la mala comunicación y, en ocasiones, rechazo de sus compañeros. En cambio, el ánimo positivo que, en este supuesto, es sinónimo de interés, ganas por lo que hacen mostrando iniciativa, les lleva a acertar más en sus actuaciones, manteniendo buena comunicación y relaciones con los demás, siendo el resultado de ello el éxito laboral y el progreso en la vida profesional.⁷

Como vemos, estos “perfiles emocionales” son descritos como “negativos”, se trataría de individuos (y, precisamente, sobre esta individualización están montados estos discursos) que, debido a su “frustración”, “resentimiento”, “aspecto melancólico”, tristeza, cansancio, miedo, timidez, “debilidad de espíritu” o un supuesto “sentimiento de inferioridad”, no llegarán a conseguir éxito laboral y progreso profesional. Es decir, frente a los ganadores con “ánimo positivo” o proactivo –otro de los términos de moda–, se situarían estos perdedores que no han sabido cultivar en sí mismos las habilidades afectivas que garantizarían su éxito. El autor de esta descripción parece dar por sentado la responsabilidad del trabajador en su estado de ánimo: no plantea que la causa del mismo pueda estar relacionada con condiciones de precariedad laboral, bajos salarios, exceso de tareas, horarios incompatibles con otras actividades, etcétera. Se habla de un “resentimiento hacia la organización”, pero no de las causas de ese afecto negativo. También menciona “situaciones familiares” que, se supone, no habría sabido gestionar. Porque de eso se trata, de saber gestionar la vida de cada uno de nosotros para que ésta no interfiera en nuestra actividad profesional y en los resultados de

⁷ Miquel Porret Gelabert, *Gestión de personas. Manual para la gestión del capital humano en las organizaciones* (Barcelona: ESiC, 2010), 94.

la empresa a la que pertenece. El sujeto de los libros de gestión empresarial debe ser flexible en todo momento para adaptarse a los requerimientos impuestos por la producción. Pero no sólo se le exige que se adapte, sino que además esté alegre ante los cambios en el entorno económico, de modo que muestre iniciativa y genere buena relación con sus compañeros y superiores. O lo que es lo mismo: se espera que el asalariado se someta y obedezca, pero, además, se pretende que movilice su deseo de forma que se alinee al deseo patronal para lograr el objetivo supremo de este nuevo capitalismo afectivo: la *obediencia alegre*.⁸

De esta forma, obedeciendo felizmente a las promesas de los dirigentes empresariales, o más aún, haciendo que el trabajador asalariado se vea asimismo como un *emprendedor*, se habría cumplido lo que dejó dicho Margaret Thatcher en una entrevista al *Sunday Times* publicada el 3 de mayo de 1981:

Lo que me irrita de las políticas de los últimos treinta años es que se ha tendido a una sociedad colectivizada. La gente ha olvidado la parte individual [...] En este sentido, lo que me propongo no son políticas económicas. Es decir, mi objetivo no fue ese sino cambiar el enfoque y, no me cabe duda, cambiar la economía es el mejor medio de cambiar el enfoque. Si cambias el enfoque lo que estás cambiando realmente es el corazón y el alma de la nación. La economía es el medio; el objetivo es cambiar el corazón y el alma.⁹

Estas declaraciones de la que fue primera ministra británica dejan meridianamente claro que el así llamado “neoliberalismo”, además de una doctrina económica basada en la privatización de los bienes y servicios públicos y en el poder creciente del capital financiero mediante el endeudamiento masivo de empresas, trabajadores y países, es, sobre todo, un proyecto de control cultural con la intención de despolitizar el espacio público que

⁸ Véase Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 77.

⁹ Margaret Thatcher, “Mrs Thatcher: The First Two Years”, en *Sunday Times*, 3 de mayo de 1981. Recuperado de <<https://www.margareththatcher.org/document/104475>> (traducción propia).

será, a partir de ahora, asimilado al mercado, es decir, al puro intercambio de mercancías. Así, las políticas económicas del proyecto neoliberal sólo son un medio para alcanzar un objetivo más ambicioso: la colonización del mundo interno del ciudadano con la intención de lograr la adhesión y el compromiso con el modo de vida del “capital humano”, según la fórmula popularizada por el economista Gary Becker en los años sesenta. En 1979, en su Curso del Collège de France titulado *El nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault analizó las implicaciones de este nuevo modo de vida que debería impregnar todo el cuerpo social: el neoliberalismo radicaliza la concepción del *homo economicus*, ya presente en los teóricos del liberalismo clásico, y aspira a convertir a todo ser humano en un “empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio producto, la fuente de sus ingresos”.¹⁰

Debemos, por tanto, según este punto de vista, invertir en nosotros mismos, especialmente en el campo de la educación, para fabricarnos como un producto apetecible y codiciado por los compradores de recursos humanos en el mercado laboral. Ahora bien, puesto que se trata de un mercado ferozmente competitivo y en constante movimiento, nuestra formación tiene que ser permanente de modo que nuestros conocimientos y aptitudes no se queden obsoletos y dejen de ser objeto de demanda. La idea del *empresario de sí mismo* reviste interés porque ya no se dirige solamente a quienes quieren emprender una actividad empresarial, sino al conjunto de la población trabajadora. Reclama de cada uno de nosotros que nos convirtamos a este credo de la competencia sin fin, que nos volquemos en esta mentalidad para ocupar el espacio más amplio y bien remunerado posible de un mundo que ha sido completamente transmutado en mercancía, en objetos de compra y venta. Todos tenemos un capital, nos vienen a decir, nosotros mismos, y también de nosotros depende multiplicarlo.

¹⁰ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 265. Sobre la fábrica de este sujeto neoliberal; véase también Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Barcelona: Gedisa, 2013), 325ss.

Si no lo hacemos, perderemos nuestro potencial de crecimiento que será ocupado por otro competidor, otro capital humano. Y en el caso de que esto suceda, será exclusivamente nuestra culpa. No podremos excusarnos alegando que no habíamos estado avisados.

Sin embargo, esta aspiración de una sociedad de trabajadores que se perciben a sí mismos como emprendedores en competencia constante y que, además, se hallan completamente imbuidos en el mismo deseo de conquista de mercados que posee a los patrones para los que trabajan, no es sencillo de lograr en la práctica, a pesar de los esfuerzos constantes que los Estados de todo el planeta han hecho desde la década de los ochenta del pasado siglo, mediante la privatización de lo común y el endeudamiento del futuro. Conviene añadir que los servicios públicos que han permanecido en manos estatales han terminado por claudicar a este tipo de lógicas de gestión privada que aceptan el dogma de la competencia infinita (de ahí que, por ejemplo, que las universidades públicas luchen por situarse en los puestos más altos de los diversos rankings que miden la productividad científica). En nuestros días, lo común ya es una idea cada vez más desdibujada en este marco asfixiante de lo que Mark Fisher llamó “realismo capitalista” —y me refiero a ese conjunto de creencias compartidas que sitúa el capitalismo como el único sistema político y económico viable en el horizonte de lo posible, siendo más fácil en nuestros días imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo—. ¹¹ Aun así, insisto, conseguir esa obediencia alegre de los asalariados convertidos en empresarios de sí mismos sigue siendo complicado. Como apunta el economista y filósofo francés Frédéric Lordon, inspirándose en las ideas de Spinoza, esta tarea de alinear el deseo del trabajador con el deseo del empresario, de modo que el primero acepte la “promesa de afectos alegres” que le ofrece el segundo, “está siempre enturbiada por un fondo de afectos tristes, segundo plano de sanciones y de amenazas que pertenece por siempre a la relación salarial”. ¹² Por lo tanto, el

¹¹ Ver Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is There no Alternative?* (London: Zero Books, 2009).

¹² Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 116.

éxito del proyecto del capitalismo afectivo nunca está asegurado. Debe ser constantemente reforzado, y aquí entran en juego los sacerdotes de esta nueva fe.

Ejercicios espirituales

Para Lordon, en los últimos años asistimos al despliegue del ansia capitalista por articular una *movilización total de los afectos*, entendiendo por ello un proceso sin fin de integración del deseo del siervo dentro de las mismas coordenadas del deseo del amo.¹³ De lo que se trataría es de instaurar un cierto *régimen de deseo*, dado que las estructuras objetivas se prolongan necesariamente en estructuras subjetivas, “las cosas sociales externas existen también necesariamente bajo la forma de una inscripción en las psiquis individuales. En otros términos, las estructuras sociales tienen su propio imaginario en tanto que se expresan como configuración de deseos y afectos”.¹⁴ Por supuesto, este régimen capitalista del deseo, aunque lo quisiera, no ha logrado capturar ni agotar la diversidad de deseos de las sociedades contemporáneas, pero sí gran parte de los deseos comunes: “desear deviene mayoritariamente desear según el orden de cosas capitalista”.¹⁵

Así, consideramos que Lordon está aquí replanteando de nuevo la asunción que Deleuze y Guattari defendieron en *El anti Edipo*, es decir, que “la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas”.¹⁶ Por tanto, este interés en analizar la conformación actual de la subjetividad del asalariado, así como de los cuadros medios de las grandes empresas o del pequeño emprendedor, lo que hace es proponer de nuevo, e intentar hallar respuesta en nuestros días, a la gran cuestión de la filosofía política que Spinoza supo plantear en el

¹³ Otra mirada interesante a este proyecto del capitalismo contemporáneo es la de Santiago López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2009).

¹⁴ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 67.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Deleuze y Guattari, *El anti Edipo*, 36.

prefacio de su *Tratado teológico-político*, y que él dirigió a la religión de su época, sobre cómo ésta, a partir del control supersticioso de los miedos y las esperanzas, era capaz de lograr que los seres humanos “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.¹⁷ Lordon encuentra, como peculiaridad contemporánea de esta nueva religión de servidumbre, el ímpetu por producir en el trabajador *afectos alegres intrínsecos*. Eso no quiere decir que no continúen funcionando los viejos afectos tristes del viejo capitalismo fordista, especialmente “el agujijón del hambre” y la necesidad de suplir las condiciones de vida básicas; también, por supuesto, la servidumbre se afianza con la obtención de salario que permita la alegría consumista, pero este afecto es extrínseco, pues consiste en comprar bienes fuera del entorno laboral. Lo que es novedoso en las últimas décadas en el régimen de deseo neoliberal tiene que ver con esta nueva estrategia de pacificación del conflicto capital-trabajo basada en la producción de afectos “intransitivos, y ya no dirigidos a objetos exteriores a la actividad del trabajo asalariado (como los bienes de consumo)”.¹⁸ No, ahora será “la actividad misma a que hace falta reconstituir objetivamente e imaginariamente como fuente de alegría *inmediata*”.¹⁹

De esta forma, ya no debería ser el salario y lo que esto nos permita adquirir por fuera del trabajo lo que motive la obediencia, sino el deseo intrínseco de la actividad por sí misma, es decir, desear ser felizmente explotados, y eso sólo puede ocurrir cuando la retórica del “crecimiento” o de la “realización personal” ha logrado borrar todo rastro de crítica de la economía política capitalista. Lordon, para describir estas estrategias de pacificación subordinada, señala que la empresa actual quisiera idealmente “naranjas mecánicas”, esto es, “sujetos que se esfuercen por sí mismos siguiendo sus normas”,²⁰ pero como, además, siguen la doctrina neoliberal, prefiere que esos sujetos mecánicos se con-

¹⁷ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (Barcelona: Altaya, 1997 [1670]), 64.

¹⁸ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 70.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 71.

sideren libres: “mecánicos para la certeza funcional, y libres al mismo tiempo por la belleza ideológica del asunto”.²¹

Para este autor, la fábrica del empresario de sí mismo neoliberal puede verse como una factoría de automóviles: “si auto-móvil es el carácter de lo que se mueve por sí mismo, entonces la producción de automóviles salariales [...] es decir de asalariados que se activan por sí mismos al servicio de la organización capitalista, es indiscutiblemente el mayor logro de la empresa neoliberal”²² en su proyecto de conquista de nuestros mundos internos. “Por sí mismo” querría decir que la creencia en esta superstición del crecimiento personal a través de la actividad profesional se efectúa sin coacción externa, sin que sean forzados, a partir del propio movimiento de sus afectos intrínsecos. Buscan el *entusiasmo* de los trabajadores, especialmente de los trabajadores cognitivos. Un ejemplo de esto lo tenemos en cómo el mercado cultural y científico cada día más precario aprovecha la vocación de artistas e investigadores para lograr productos a bajo precio o directamente gratis, mientras se mantiene la promesa de un futuro exitoso.²³

Éste, como ya hemos apuntado, es el ambicioso proyecto de la fábrica de la subjetividad neoliberal. Pero no es fácil lograr esta armonía entre los deseos patronales y los deseos asalariados. Nuestro sistema económico no puede ofrecer felicidad, pero “el nuevo espíritu del capitalismo”, según la expresión acuñada por los sociólogos Luc Boltanski y Eve Chiapello,²⁴ sí está empeñado en producirla. Y no hay que minusvalorar la capacidad de reinención de este espíritu, pues ha sido capaz de devorar y remodelar, hasta hacerlas inofensivas para sus intereses, las críticas contra las burocracias centralizadas enarboladas por los movimientos contestatarios de los años sesenta y setenta del pasado siglo. La cuestión es que la infelicidad puede salir literalmente cara, de

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Ver Remedios Zafrá, *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital* (Barcelona: Anagrama, 2017).

²⁴ Ver Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002).

hecho, en el ámbito europeo, instituciones como la Fundación Botín vinculada al Banco Santander, ya han querido medir el impacto económico de enfermedades mentales como la ansiedad o la depresión en un estudio titulado *De la neurona o la felicidad. Diez propuestas desde la inteligencia emocional*, calculándolo en 829€ por habitante al año.²⁵ Como ya vimos en el extracto del manual de *management*, desde el mundo de los negocios se considera que la infelicidad, así como cualquier afecto “negativo”, provoca conflictos en el entorno laboral y frustra las expectativas de desarrollo profesional. La baja productividad, el absentismo, el escaso compromiso o la tendencia a la crítica, que serían derivados de un ánimo triste, son factores que suponen un coste que las empresas prefieren evitarse. Para ello, hace falta producir *felicidad sostenible*, como ha sido denominado por Julia K. Boehm y Sonja Lyubomirsky, dos psicólogas positivas de la Universidad de California.²⁶ Hablamos de un concepto que busca reducir costes mediante la difusión de “emociones positivas” en el lugar de trabajo, sin importar que sea precario, pues debe ser el trabajador quien haga sostenible esa felicidad mediante la gestión de sus habilidades afectivas. Puesto que es la empresa la que primero debe promoverse como feliz para transmitir ese sentimiento a sus empleados, eso significa, antes que nada, dotar de un “alma” a las empresas, algo que, como escribió Gilles Deleuze en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, suponía “una de las noticias más terribles del mundo”.²⁷

Los sacerdotes encargados de los ejercicios espirituales para cultivar el alma emprendedora pueden ser psicólogos, consultores, conferenciantes, pero una figura ha destacado en este ámbito en las últimas décadas, la del “entrenador”, el *coach*, auténtico pastor del capitalismo afectivo, adiestrado en diversas técnicas de una supuesta *inteligencia emocional* para levantar los ánimos de empleados y convertirlos en sujetos más eficaces y eficientes.

²⁵ Fundación Botín, *De la neurona a la felicidad. Diez propuestas desde la inteligencia emocional* (Santander: Autor, 2015), 40.

²⁶ *Ibid.*, 123.

²⁷ Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones 1972-1990* (Valencia: Pre-textos, 1996), 283.

Así, la producción de deseos y afectos que sean funcionales a la lógica empresarial de maximización de beneficios –ese culto permanente y culpabilizante del que hablaba Benjamin–, se deja en manos expertas en *entrenar* nuestras almas para que ganen la guerra de todos contra todos que recrea continuamente esta “nueva razón del mundo”,²⁸ una racionalidad instrumental que entroniza la competencia incesante y desprecia la cooperación, siempre que esta no sirva para hacer equipos “creativos” que funcionarían como divisiones militares para vencer en el mercado e incrementar la tasa de ganancia. Por cierto, la idea de que los trabajadores, y no sólo los deportistas, necesitan un entrenador personal, surgió en la década de los ochenta, cuando las grandes empresas empezaron a contratar los servicios de entrenadores deportivos de verdad para dar charlas en sus convenciones.²⁹

El *coaching*, en todo caso, supone un caso paradigmático de esta “normalización subjetivante”³⁰ de las nuevas sociedades de control previstas por Deleuze, un paso más allá de las disciplinas descritas por Foucault, donde las fábricas son sustituidas por las empresas, “la empresa es un alma”³¹ (que necesita la catequesis del marketing), “un instrumento de control social” con el que “se forma la raza descarada de nuestros dueños”, en palabras del filósofo francés.³² Las técnicas motivacionales del *coaching* persiguen remodelar las pasiones de los empleados, en ellas se registra esa tensión contradictoria entre los objetivos oficiales de “desarrollo personal” y de “autonomización de los individuos”, y los objetivos reales de conformar sus emociones para hacerlas alegremente productivas con el fin de aumentar la rentabilidad de la empresa que contrata al *entrenador*. Como apuntamos antes, el objetivo es que la presión exógena devenga en motivación endógena, esto es, “inducir un deseo alienado: éste es el proyecto eterno de todas las patronales, es decir de

²⁸ Laval y Dardot, *La nueva razón, passim*.

²⁹ Barbara Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo* (Madrid: Turner, 2015), 47.

³⁰ London, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 113.

³¹ Deleuze, “Post-scriptum...”, 280.

³² *Ibid.*, 284.

todas las instituciones de captura".³³ Hablamos entonces de "producir el consentimiento" de modo que se genere "el amor de los individuos por la situación que se les fabrica".³⁴

Lo curioso es que esta fabricación de felicidad se basa en lo que la escritora estadounidense Barbara Ehrenreich, en su obra *Sonríe o muere. Las trampas del pensamiento positivo*, llama "pensamiento mágico"; concretamente supondría un retorno a formas de religiosidad asociadas con "las formas de magia más antiguas y primitivas".³⁵ Esta autora hizo una investigación de campo en una conferencia nacional de oradores motivacionales en los Estados Unidos y encontró que, una y otra vez, las charlas se basaban en conformar una actitud centrada en la voluntad positiva y "mágica" de los oyentes. Lo que, desde nuestro punto de vista, también caería en esa *omnipotencia del pensamiento* que Freud analizó en *Tótem y tabú*, y que encontró característica de las religiones animistas.³⁶ Los *coaches* entrevistados por Ehrenreich incidían en las bondades del "pensamiento positivo" y aplicaban diversos métodos para que los clientes se enfocaran en sus deseos, apartaran las ideas que podrían servir de obstáculo para su realización, y esos deseos de éxito profesional, de obtención de riqueza o, incluso, de curación de graves enfermedades, se cumplirían. Uno de ellos llega a decir que "nuestra mente está creando el universo a todas horas"³⁷ y que, por tanto, podríamos conseguir lo que nos propongamos haciendo caso a los consejos del *coach*, quien, además, suele ponerse como ejemplo de éxito vital.

La industria del *coaching*, para revestirse de legitimidad científica, está recurriendo también en los últimos años a determinados avances de la neurociencia, acuñando conceptos como el *neuromarketing*³⁸ e incluso son capaces de atreverse con conceptos filosóficos, de ahí que una de las últimas tendencias

³³ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 114.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ehrenreich, *Sonríe o muere*, 49

³⁶ Ver Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (1913), en *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011).

³⁷ Ehrenreich, *Sonríe o muere*, 52.

³⁸ Santamaría, *En los límites*, 165.

sea el denominado “coaching ontológico”.³⁹ Estas estratagemas pseudocientíficas no evitan, sino que, en algunos casos, pueden acentuar el componente religioso de las prácticas motivacionales del capitalismo afectivo. Así, Lordon señala que los seminarios y convenciones de *coaching* “sólo difieren por el objeto, y por un margen a veces extremadamente tenue, de las prácticas abiertamente sectarias”.⁴⁰ Ahora bien, no debemos interpretar que los directivos de las empresas promueven este tipo de entrenamientos como parte de una especie de conspiración para manipular a sus empleados, sino que el hecho de que publiciten con orgullo este interés en la producción de felicidad deja vislumbrar que los empleadores también están “sumergidos en el mismo universo pasional e imaginario que aquellos a quienes les imponen su deseo”.⁴¹

Ahora bien, si ya el clásico ensayo de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en 1905, apuntaba a la influencia del puritanismo calvinista, y su énfasis en la austeridad y el trabajo abnegado, en la formación de nuestro sistema económico,⁴² Ehrenreich también señala que este nuevo

³⁹ En una de las páginas webs dedicadas a esta nueva modalidad de *coaching* encontramos esta definición: “Una disciplina que aporta una manera diferente de interpretar a los seres humanos, su modo de relacionarse, de actuar y de alcanzar los objetivos que se proponen para sí mismos, para sus empresas y para la sociedad. Uno de los postulados que lo caracterizan es que el lenguaje no sólo describe la realidad, sino que por medio de él se genera la realidad [...] En un proceso de *Coaching* Ontológico el crecimiento ocurre en el dominio del Ser, a través de un aprendizaje transformacional que cuestiona con respeto los modos tradicionales de percibir e interpretar, donde las personas y los equipos interrumpen sus patrones de conducta y comportamiento habituales, para comenzar a operar con mayor creatividad, protagonismo y proactividad; generando competencias emocionales, del hacer, del pensar y de la comunicación [...] En los últimos años el aporte de nuevos enfoques científicos como la física cuántica (David Bohm y Fritjof Capra), la biología del conocimiento (Humberto Maturana y Francisco Varela), el pensamiento sistémico (Heinz von Foerster), ciertas corrientes filosóficas (a partir de Heidegger), la lingüística (a partir de Austin), ciertas corrientes psicológica (constructivismo, logoterapia, gestalt), el *management* moderno (Peter Senge, Stephen Covey) han contribuido al surgimiento de una nueva interpretación del Ser Humano: el Coaching Ontológico”.

⁴⁰ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 116.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Ver Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza, 2004 [1905]).

espíritu del capitalismo, basado en un optimismo hipertrofiado, hunde también sus raíces en las raíces religiosas puritanas de los Estados Unidos de América. De hecho, al rastrear los orígenes del “pensamiento positivo”, los halla en las publicaciones y libros del Nuevo Pensamiento difundido por una nueva religión denominada Ciencia Cristiana a partir de la década de 1860. Esas publicaciones ya defendían el nexo causal entre optimismo y éxito profesional. Si bien esta Ciencia Cristiana se presentaba como alternativa al calvinismo tradicional, pueden detectarse rasgos que señalan más bien una continuidad con la religión anterior, aunque adaptada a los nuevos tiempos. Así, si los colonos puritanos que poblaron Nueva Inglaterra pensaban que el ocio era fuente de pensamientos pecaminosos –lo que convertía al trabajo constante en una vía de salvación–, los nuevos psicólogos positivos, que ocupan puestos académicos en un número creciente de universidades, también se enfocan en las virtudes del trabajo siempre que éste se realice con ánimo alegre y desechando los sentimientos que destilen tristeza o lamentaciones. Ehrenreich afirma, en este sentido, que el pensamiento positivo arrastró consigo alguno de los elementos más nocivos del calvinismo: “la forma despiadada de juzgar, similar a la condena del pecado que hacía la religión, y la insistencia en hacer una constante labor de autoexamen [...] para el que piensa positivo, las emociones siguen siendo sospechosas, y uno debe pasarse el día supervisando atentamente su propia vida interior”.⁴³ Esa constante autoevaluación también está en consonancia con las nuevas técnicas de *management* de la burocracia neoliberal,⁴⁴ las cuales obligan a los empleados a someterse a constantes evaluaciones de desempeño y a proponerse constante nuevos objetivos que también deberán ser sometidos posteriormente a examen.⁴⁵ El pensamiento positivo sería, por tanto, un pensamiento vigilante que pretende que esa vigilancia sea interiorizada por el trabajador. Y más allá de

⁴³ Ehrenreich, *Sonríe o muere*, 68.

⁴⁴ Para un exhaustivo análisis crítico de estas nuevas prácticas de *management*, ver Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez, *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa* (Madrid: Siglo XXI, 2018).

⁴⁵ Fisher, *Capitalist Realism*, cap. 6.

eso, también pretende que esta labor persecutoria sea gozada por el mismo empleado objeto de autoescrutinio.

Este interés en el examen permanente de nuestro mundo interno se asemeja, como decimos, a los ejercicios espirituales que escudriñan en el alma las inclinaciones pecaminosas para expulsarlas de nuestra vía espiritual hacia la redención. Ahora, sin embargo, el pecado nefando sería la “negatividad”. Y para ello el *coach* suele aconsejar que nos alejemos de noticias, actitudes, así como de otras personas que podrían contaminarnos una visión pesimista de la vida⁴⁶ y así entorpecer el éxito en nuestro proyecto de emprendimiento. De esta forma se lograría crear una burbuja solipsista en el *entrenado* para que rechace todo movimiento hacia fuera de la carrera profesional o del entorno empresarial, manteniendo firme al empleado en el registro de la introspección, impidiendo, por ello, el cuestionamiento de lo que sucede en la empresa.⁴⁷ Lo único que puede ser cuestionado es el modo en que lidiarán con la situación individual de cada uno de ellos en la organización. Ante las injusticias estructurales, el trabajador debe ser “resiliente” y trabajarse a sí mismo de forma voluntariosa para mantener alejadas estas pasiones conflictivas.⁴⁸ Si no lo logra, entonces será culpable por no haberse empeñado convenientemente en estar contento y adaptarse a esta ideología de la felicidad productiva. Esa individualización del éxito, pero especialmente del fracaso, ligada a la culpabilidad de los *entrenados* que no consiguen sus objetivos, conecta estas prácticas motivacionales del pensamiento positivo con lo que la antropóloga Rita Segato denomina *pedagogía de la crueldad*. Aunque este concepto fue acuñado en sus estudios sobre la violencia hacia las mujeres, ella misma apunta que puede extenderse a otros fenómenos sociales de esta nueva fase del capitalismo global –para

⁴⁶ Ehrenreich, *Sonríe o muere*, 44-45.

⁴⁷ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 115.

⁴⁸ Para una crítica desde la perspectiva feminista de uso interesado del concepto de “resiliencia” en el contexto neoliberal, ver Sarah Bracke, “Bouncing Back: Vulnerability and Resistance in Times of Resilience”, en Judith Butler, Zeynep Gambetti, Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance* (Durham: Duke University Press, 2016), 52-75.

la que son claramente disfuncionales afectos tales como la compasión, así como la creación de vínculos solidarios—. Según esta pensadora, para nuestro sistema económico, en la actualidad “es crucialmente instrumental reducir la empatía humana y entrenar a las personas para que consigan ejecutar, tolerar y convivir con actos de crueldad cotidianos”.⁴⁹

No-conclusión

Hasta aquí hemos descrito lo que consideramos los rasgos más significativos de esta nueva religiosidad o ideología felicista, tan funcional a las cuentas de resultados de las grandes empresas, y que ha conseguido establecerse como una próspera industria en las últimas décadas. Convendría, sin embargo, preguntarse el porqué de su creciente expansión. Para que se dé este auge de los discursos que preconizan un optimismo obligatorio, hace falta que exista previamente un malestar latente y generalizado. El sufrimiento psíquico que se extiende a la misma velocidad exorbitada del capitalismo digital ha sido ya objeto de análisis en obras del filósofo Byung-Chul Han como *La sociedad del cansancio* o *Psicopolítica*,⁵⁰ en las que evidencia cómo en nuestros tiempos la explotación incesante de uno mismo es interpretada como autorrealización personal. Sin embargo, también consideramos necesario interrogarnos por el origen de esta melancolía cada día más difusa en nuestras sociedades hipertecnologizadas. ¿Por qué la economía política contemporánea tiene estos resultados psicopatógenos en los trabajadores? Las ventas y el consumo de psicofármacos antidepresivos y ansiolíticos se han disparado en las últimas décadas en los países más ricos. Este malestar vital, de este modo, sería la contrapartida a la violencia directa y a las privaciones materiales de los millones de excluidos que habitan las regiones más empobrecidas del planeta. Consideramos, así, que

⁴⁹ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 99.

⁵⁰ Ver Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), y *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014).

puede ser relevante explorar la hipótesis elaborada en diversos trabajos recientes del teórico italiano Franco “Bifo” Berardi.

De acuerdo con este autor, una vez vencidas las resistencias políticas y psicológicas, nuestro tiempo estaría caracterizado por un “capitalismo absoluto”: las normas de este modo de producción han alcanzado todos los rincones de la Tierra y la vida cotidiana ha sido convertida en mercancía. En este sentido, el capitalismo parecía haber agotado su potencial expansivo. Sin embargo, esto sólo era una apariencia. Berardi sostiene que, en la Modernidad tardía, la dirección de la expansión continua del capital se dirige a la conquista del mundo interno de los seres humanos, es decir, de su mente o de su alma a través de la colonización del tiempo. Como resultado de este proceso de conquista, estaríamos asistiendo (y viviendo en carne propia) una “mutación en el campo de la sensibilidad”⁵¹ humana debida a la aceleración de nuestros ritmos vitales que deben adaptarse a los flujos constantes de un mercado global insomne. El tiempo aparece como el principal “campo de batalla” de la economía política en la actualidad. Lo que explicaría el crecimiento exponencial de las psicopatologías sería, entonces, la contradicción dolorosa entre un ciberespacio que no cesa de ampliarse y un tiempo humano y orgánico que no es capaz de elaborar los múltiples estímulos que llegan a nuestros sentidos.⁵²

De este modo, pensadores como el británico Mark Fisher, el mismo Franco “Bifo” Berardi o el español Santiago López Petit señalan que la *politización del malestar* podría ser la nueva cuestión social que desarticularía esta ideología felicista del capitalismo contemporáneo. En caso contrario, el malestar podría ser usado para exacerbar la “obsesión identitaria” de carácter racista y nacionalista que está creciendo peligrosamente estos últimos años alrededor del mundo.⁵³ Cierro este texto con una cita de López Petit que podría servir para resumir esta postura disidente:

⁵¹ Franco “Bifo” Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva* (Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 33.

⁵² *Ibid.*, 203-205.

⁵³ Véase Orietta Perni, Angelo Sturiale y Juan Dorado, “Una conversación con Franco ‘Bifo’ Berardi”, *En-claves del pensamiento*, año XII, núm. 23 (enero-junio, 2018): 144-145.

La movilización global tritura nuestras vidas produciendo malestar. Las enfermedades del vacío (depresión, ansiedad, anorexia...) se extienden, aunque también el sufrimiento asociado directamente al hambre o a la muerte. La miseria de la abundancia coexiste con la abundancia de la miseria. El malestar (social) puede constituir la nueva cuestión social. Sólo tiene que politizarse. Más exactamente: la politización del malestar es la prueba y, a la vez, el momento de constitución de la nueva cuestión social que corresponde a la época global.⁵⁴

Bibliografía

- ALONSO, Luis Enrique y Carlos J. Fernández Rodríguez. *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa*. Madrid: Siglo XXI, 2018.
- ARENDE, Hannah. *La promesa de la política*. Paidós: Barcelona, 2008.
- BENJAMIN, Walter. "El capitalismo como religión". Omar Rosas (trad.) (2008). Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/288835680_Walter_Benjamin_El_Capitalismo_como_Religion>.
- BERARDI, Franco "Bifo". *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- _____. *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
- BOLTANSKI, Luc y Eve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- BRACKE, Sarah. "Bouncing Back: Vulnerability and Resistance in Times of Resilience". En Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (Eds.), *Vulnerability in resistance*. Durnham, NY: Duke University Press, 2016.
- DELEUZE, Gilles. "Post-scriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos, 1996.

⁵⁴ López Petit, *La movilización global*, 97. Cursivas en el original.

- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *El anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- EHRENREICH, Barbara. *Sonríe o muere. Las trampas del pensamiento positivo*. Madrid: Turner, 2011.
- FISHER, Mark. *Capitalist Realism. Is There no Alternative?* London: Zero Books, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FREUD, Sigmund. *Totem y tabú* (1913). En *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- FUNDACIÓN BOTÍN. *De la neurona a la felicidad. Diez propuestas desde la inteligencia emocional*. Santander: Autor, 2015.
- GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama, 2018.
- HAN, Byung.-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- _____. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.
- LAVAL, Cristian y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.
- LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- PERNI, Orietta, Angelo Sturiale y Juan Dorado. "Una conversación con Franco 'Bifo' Berardi", *En-claves del pensamiento*, año XII, núm. 23 (enero-junio, 2018): 139-148.
- PORRET GELABERT, Miquel. *Gestión de personas. Manual para la gestión del capital humano en las organizaciones*. Barcelona: ESIC, 2010.
- SANTAMARÍA, Alberto. *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*. Madrid: Akal, 2018.
- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Barcelona: Altaya, 1997 (1670).

THATCHER, Margaret. "Mrs Thatcher: The First Two Years", en *Sunday Times*, 3 de mayo de 1981. Recuperado de <<https://www.margaretthatcher.org/document/104475>>.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Madrid: Alianza, 2004.

ZAFRA, Remedios. *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama, 2017.

SEGUNDA PARTE

ENTRECruzAMIENTOS TEÓRICOS
PARA LA RECOMPOSICIÓN
DE SUBJETIVIDADES PACÍFICAS

La identidad ante la violencia: la narración como enmienda ante la fragmentación de la existencia en Paul Ricoeur

Heidi Alicia Rivas Lara

El tema de la identidad narrativa es un asunto obligado para quienes se aproximan a la obra de Paul Ricoeur, sobre todo, a partir de la publicación del tercer volumen de *Tiempo y narración* y que llega a su óptimo desarrollo en *Sí mismo como otro*. No obstante, a lo largo de este capítulo queremos mostrar que la identidad narrativa ofrece una respuesta a otro de los asuntos transversales de su pensamiento, a saber, la puesta en escena del mal y la respuesta ante la violencia, debido a que en toda su obra existe una profunda preocupación por pensar lo humano a la luz de una identidad *frágil* o *falible* que intenta transfigurar hacia la capacidad de responder por sí mismo acerca de sí mismo. De ahí que la identidad narrativa aparezca implícita en sus abordajes respecto a la falibilidad humana descrita en *Finitud y culpabilidad*. Para cumplir con este propósito, iniciaremos presentando la propuesta de la falibilidad humana como fragilidad ante el mal; posteriormente, se ofrece la tesis de la identidad narrativa ante la existencia fragmentada y frente al sufrimiento y la falta; finalmente, presentaremos el carácter *reconfortante* de la narración para contribuir en la conformación de la paz como enmienda ante el mal.

La falibilidad humana y el origen de la violencia

La violencia ha ocupado un lugar privilegiado en Paul Ricoeur, ya que en diversas obras ha dedicado espacios para comprenderlo y hallar con ello la fuente de su proceder. Desde sus reflexiones iniciales se enmarcó el asunto de la violencia en su relación con la historia y la conceptualización del Estado, aunque rápidamente este discurso se fue diluyendo debido a que ésta impedía la ruta hacia el origen. A pesar de ello, lo anterior no debe hacernos suponer que su lugar en la historia y la política tengan un carácter secundario; por el contrario, para una mayor precisión se requiere de un análisis más largo a través de los relatos en torno al mal. Este inicio es exigido entonces por la imposibilidad filosófica de hacerle frente al mal en toda su transparencia, por ello, la ruta de la simbólica permite comprender más allá de la *esencia* del mal, el lugar en el cual él se hace patente. Transitar el asunto del mal no es un aspecto de interés meramente especulativo ya que, como lo explica Mongin, citado por Etxeberria: “éste es más o menos visible pues el mal no se piensa directamente, no constituye un terreno objetivable”.¹ Entonces, el mal no puede ser pensado reflexivamente como cosa en sí o con toda luminosidad, sino que, posee un carácter prefilosófico expresado en lenguaje cifrado o figurativo del mito, por lo cual debe interpretarse como una exigencia de carácter filosófico a través de la antropología.

La ruta de los mitos, advierte Ricoeur, es el lenguaje de la confesión,² discursos que permiten el reconocimiento del mal —la violencia y la culpa—, pues descentralizan la reflexión pura de la filosofía hacia la *poética de la miseria*,³ es decir, de la ruptura con la racional explicación del mal:

¹ Xabier Etxeberria, “El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia”, en *Pensando en la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, J. A. Binaburo y X. Etxeberria (Eds.) (Bilbao: Bakeaz / Los Libros de la Catarata, 1994), 72.

² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2011), 10.

³ Con poética de la miseria entendemos los relatos que tienen por objeto la miseria humana, entendida como el infortunio de sus actos y sus padecimientos. Así pues, confesar el mal como expresión patética de sus sufrimientos es la precondition para “pensar el mal” como fragilidad humana. Véase *Ibid.*, 24-25.

Todos los símbolos de la culpabilidad –desviación, errancia, cautiverio–, todos los mitos –casos, obcecación, mezcla, caída– dicen la situación del ser del hombre en el ser en el mundo; la tarea consiste entonces, a partir de los símbolos, en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre.⁴

La ruta de la simbólica eleva el problema del mal y la violencia al nivel de la antropología, en la medida en que los relatos de la culpabilidad aluden a las acciones humanas vinculadas con la elección y la voluntad, así como sus consecuencias; así, su postura se aleja de una suerte de abstracción y ruta de la reflexión pura de la teodicea y sus propuestas del mal radical y se coloca ahí en el núcleo de la existencia, en el *frágil corazón humano*. La ruta de la simbólica nos muestra que el acceso definitivo hacia el mal se realiza a través de los relatos del sufrimiento en los cuales se patentiza la condición de posibilidad del mal y la efectiva existencia de la violencia entre los seres humanos. De la primera aseveración se encarga el texto de *El hombre falible*; de la segunda, *La simbólica del mal*. Para fines de este capítulo nos concentraremos en la primera parte, debido a que la intención rectora es hallar en la falibilidad la razón de ser de la identidad narrativa.

Dicho lo anterior, se entiende que el requisito para iniciar la hermenéutica del símbolo y dar cuenta de las trazas del mal consiste en pensar la posibilidad del mal, es decir, es precisa la condición de posibilidad del mal para que éste se haga efectivo. Este proyecto de la antropología filosófica parte de una hipótesis particular: *la posibilidad del mal ha entrado en el mundo a través de la falibilidad humana*. Se percibe entonces que el único acceso hacia el mal es reflexionar lo que de hecho permite su acontecimiento, esto es, la libertad humana:

Esta decisión de comprender el mal por medio de la libertad es, a su vez, un movimiento de la libertad que se hace cargo del mal;

⁴ *Ibid.*, 490.

la elección de la perspectiva central ya es la declaración de una libertad que se reconoce responsable. Que jura considerar el mal cometido y confiesa que de ella dependía que no lo fuese.⁵

Con esta afirmación, Ricoeur supera la perspectiva en la que el mal se reduce a una simple violación de normativas colocando el aguijón en la voluntad humana y, de alguna manera, apelando a la mala conciencia. En este sentido, la reflexión en torno al mal se halla claramente dibujada en la propensión innata de la *falibilidad*.

El camino metodológico que recorre Ricoeur a lo largo de este texto parte de la evidencia del mal mostrado en el lenguaje de la *patética de la miseria*, en la cual se constata la fragilidad e inestabilidad del corazón humano. Empero, como se señaló líneas atrás, el lenguaje de la patética no permite el reconocimiento puro u objetivo tanto del fenómeno del mal como del ser humano, la patética es *poética* de la miseria: “La ‘miseria’ es esa desgracia indivisa que cuentan los mitos de ‘mezcla’ antes de que la reflexión propiamente ética la haya compartido en ‘cuerpo’ y en ‘injusticia’”.⁶ La poética parece describir el acto de la miseria, del espacio en el que el ser humano es tanto finito-lábil así como trascendencia, es decir, sobrecogido por algo que lo desborda, sin embargo, es lenguaje que oculta a la víctima en el padecimiento.

La hipótesis en torno al mal anteriormente descrita, parte a su vez de la constatación de que el ser humano es frágil por constitución, él está potencialmente destinado a fallar, aspecto que es expresado a través de la siguiente característica: “ese rasgo global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta ‘desproporción’ consigo mismo sería la *ratio* de la falibilidad”.⁷ El ser humano nunca coincide consigo mismo, siempre es: *más grande y más pequeño que él mismo*. La falibilidad, entonces, sólo puede ser comprendida a través de la *desproporción* cuya expresión primera es la diferencia y discon-

⁵ *Ibid.*, 15.

⁶ *Ibid.*, 29.

⁷ *Ibid.*, 21.

formidad entre lo finito y lo infinito, la cual hace del ser humano una suerte de intermediario, es decir, un mediador porque es un tercero y mixto: “Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí”.⁸

El ser humano como mediador⁹ se hace a sí mismo un operador de síntesis, de ahí que le interese enfatizar que la desproporción entre finito e infinito no es una discusión de facultades humanas, sino que el ser humano vive la paradoja de ser tanto finito como infinito, así lo afirma Ricoeur: “el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte¹⁰ y encadenado al deseo”.¹¹ Ello permite afirmar que es injustificado el privilegio de la lectura que considere la finitud o la infinitud de manera particular.

La desproporción es muestra de la falta de apropiación y de la inclinación a errar, pues la condición humana es falibilidad: “Si poder fallar consiste en la fragilidad de la mediación que el hombre opera en el objeto, en su idea de la humanidad y en su propio corazón, se plantea la cuestión de saber en qué sentido esa fragilidad es poder de fallar”.¹² Dicha situación consiste básicamente en que el ser humano no coincide consigo mismo, se trata de una limitación específica que abre la posibilidad para el mal. Es en este sentido que la fragilidad es *debilidad ante el mal*, es fragilidad que se convierte en *capacidad para el mal*. El ser

⁸ *Ibid.*, 23.

⁹ El sentido de la mediación y la desproporción será expresado en su antropología filosófica de *Sí mismo como otro* como *des-poseción* del sujeto que lo obliga a una recuperación o apropiación de sí mismo a través del ejercicio de la narración, acción con la cual el ser humano para sí resulta como síntesis de sí.

¹⁰ Esta dualidad hace posible considerar que el ser humano tiene inclinación hacia la violencia como lo puede estar hacia la paz, desde esta perspectiva, el ser humano tiene las condiciones para hacer la paz, pues comparte un gusto por la beatitud como obcecado por la destrucción.

¹¹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 23.

¹² *Ibid.*, 159.

humano es tanto *falible* por su fragilidad ante el mal como *capaz* de actuar en conformidad con él.

La tesis de Ricoeur es en apariencia una re-conceptualización del mal como originario, sobre todo, cuando se afirma que el mal reposa en el corazón humano. En el momento en el que él desarrolla la idea a través de falibilidad se reconoce entonces como una capacidad. La estrecha vinculación entre la antropología filosófica y la teorización en torno al mal ha evidenciado que existe en el mal una doble posibilidad o inclinación, a saber, la de estar expuesto y la de actuar por. Por ello, es necesario reflexionar sobre la capacidad efectiva de hacer el mal. ¿Cuándo se inclina el ser humano a favor de éste? Imposible dar cuenta de ello desde la reflexión pura, ya que, como señala el mismo autor, la ética del mal radical –por ejemplo, desde Kant– ha asumido que el ser humano ha perdido la batalla; en ese sentido, la ética llega tarde. Imposible remontarse al origen, al momento del salto en el que el mal pasa de *ocasión* a *capacidad*. En la ética del mal radical el ser humano es de antemano un ser caído.¹³

En este punto, cabe destacar la manera con la que Ricoeur cierra *El hombre falible* e inaugura a su vez la *Simbólica del mal*, en él enuncia una paradoja que consiste en señalar que el mal encuentra su origen en la debilidad pues: “Decir que el hombre es falible es decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde procede el mal. Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque se *pone*”.¹⁴ Éste es precisamente el enigma del mal, que consiste en que el paso del umbral como condición de posibilidad se hace efectivo en la decisión humana, enigma al que sólo puede accederse a través del lenguaje cifrado. Dicha paradoja estriba entonces en que, a pesar de provenir de la libertad del ser

¹³ La falibilidad posee entonces dos sentidos, el primero, (la falibilidad del salto) se entiende la labilidad como posibilidad de caer, hiato ente la fragilidad y la culpa; el segundo, (la falibilidad de la culpa) consiste en la propia posibilidad del mal, el ser humano sólo puede inventar desordenes o males humanos, y sólo pueden comprenderse a través de su conexión de la degeneración con la “generación de la existencia”.

¹⁴ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 164.

humano, ésta es al mismo tiempo una libertad sierva, es decir, culpable: “El mal compete, por el contrario, a una problemática de la libertad. Intrínsecamente. Por eso se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo”.¹⁵ El mal *se pone* en el mundo, dicho de otra manera, el mal forma parte de la mediación de la existencia, pues se inserta en el mundo en la lucha por ser en la mediación consigo mismo y por ello *se pone* no sólo por la desproporción del ser humano, sino porque abre la *ocasión* para cometer o padecer el mal.

Existe, por tanto, una doble caracterización del mal: la relativa al mal cometido que se vincula con el enfoque del mal moral asociado, como hemos visto hasta el momento, con la libertad y la acción humana, y la propia del mal padecido que alude al sufrimiento de la víctima. La doble caracterización fue tratada por Ricoeur en *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*.¹⁶ En esta obra intenta marcar su distancia respecto a los abordajes del mal radical, así como del de la teodicea haciendo la observación acerca de la cierta ceguera con que se aborda la problemática, dado que en el concepto de ‘mal’ se convocan diversos tipos de fenómenos tales como el sufrimiento, el pecado o la muerte, que borran las líneas que distinguen entre el mal cometido y el mal padecido. El sufrimiento como mal padecido es atendido como una réplica del mal cometido, en él se muestra la configuración de la víctima en tanto que es capturada por el mal cometido por otro ser humano: “una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente”.¹⁷

Por ello, merece un abordaje diferenciado que no resuelva el problema de la víctima con la afronta de la pena. Es en esta distinción cuando finalmente Paul Ricoeur apuesta a una reflexión directa sobre la violencia y el sufrimiento al desmarcarla de la amplitud del mal que somete al olvido la particularidad de la víctima.

¹⁵ *Ibid.*, 15.

¹⁶ Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011).

¹⁷ *Ibid.*, 26.

Así mismo, alude que la única manera de abordar el carácter diferenciado del mal como padecimiento es admitiendo la necesidad práctica de hacerle frente, inclusive sugiere que: “antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníco (sic) del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal”.¹⁸ Esto es, optar porque las acciones humanas se hagan responsables del sufrimiento ajeno y en mayor medida evitarlo.

Lo anterior muestra que a pesar de que la violencia es una capacidad humana de actuar, ello no implica su normalización ya que la exigencia del autor es superar las teorías que admiten dicha originariedad y replantear entonces la obligación de hacer algo contra ella. De manera específica, el mal o la violencia es la capacidad humana de producir sufrimiento en el otro y, así, reducir su capacidad de autosatisfacción y realización humana.

A manera de resumen sostenemos que la indagación acerca del mal por parte de Paul Ricoeur ha dejado esclarecido que es un problema que se anida en el corazón humano, esto es, que se trata de un asunto nuclear en la existencia humana en la medida en que los relatos de nuestra cultura muestran el padecimiento del mal como culpa y sufrimiento. El origen de la violencia descansa en la condición inherente de la falibilidad, en el fracaso de la mediación del ser humano consigo mismo ante la desgarradura de su propia existencia. Aún más importante que revelar la fuente del mal o de la violencia, es la declaración de que el mal tiene dos caracterizaciones: la víctima y el victimario; la violencia y el sufrimiento. Así pues, de acuerdo con el francés, se presenta como una obligación ético-antropológica colocar en el centro de la reflexión del mal la particularidad de la víctima.

Lo descrito hasta el momento deja en claro que el mal se convierte en un problema práctico en la medida que se realiza como un ejercicio de resistencia frente al mismo, la opción evidente de actuar en contra de él es una exigencia concreta de la misma falibilidad humana, no en el sentido de negar o rechazar la condición de fallar, sino en la puesta en marcha de una síntesis existencia de la culpa y responsabilidad por la violencia se in-

¹⁸ *Ibid.*, 61.

serta en el mundo por el actuar humano. La identidad delineada por la falla, la violencia y el sufrimiento es la fuente de la síntesis realizada por la narratividad.

La identidad mediadora: desgarradura entre el *idem* y el *ipse*

La categoría filosófica de 'Identidad narrativa' fue acuñada por Paul Ricoeur en el tercer tomo de *Tiempo y narración*, y desarrollada a cabalidad en *Sí mismo como otro*. La pregunta que guía su reflexión es la identidad que perdura en el tiempo, es decir, la relación entre existencia y temporalidad, que a la vez se coloca en el centro de la discusión antropológica acerca de la identidad concebida a través de dos versiones opuestas: el cogito cartesiano y el anti-cogito que Ricoeur vincula a Nietzsche. Estas dos versiones de la identidad son concebidas ahora con los conceptos de mismidad [*idem*] e ipseidad [*ipse*]. La propuesta de la identidad de Ricoeur es una reflexión mediadora que busca hallar elementos constituyentes en ambas versiones, proyecto que se presenta en su conjunto como *hermenéutica del sí*. Ésta se realiza alrededor de tres preocupaciones: "el uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre sí y el otro distinto de sí".¹⁹

Éstas tienen en común la interrogación por el *quién* de la identidad. Para Paul Ricoeur, la identidad es una cuestión plural y polisémica en la medida en que tiene modos de ser de acuerdo a ciertas actividades, de ahí que la pregunta por quiénes somos debe ser atendida siguiendo los diferentes papeles que desarrollamos en la vida; quién habla, quién actúa, quién narra o quién es imputado, reciben respuestas desde posicionamientos distintos. En la conclusión de *Tiempo y narración* (1996), el autor advierte que la identidad personal está condenada a un contraste sin solución, ya que, o se concibe desde un enfoque de la *mismidad* [*idem*] –esto es, como un sujeto idéntico–, o en el extremo

¹⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 2003), XXIX.

de suponer a la identidad como una ilusión sustancialista [*ipse*]. En la primera, consideramos los elementos que definen quiénes somos desde una determinada impronta que nos permiten decir que existe cierta identidad –la permanencia de las huellas digitales de una persona o de su código genético– y que recibe la forma del carácter. En “El hombre falible” Ricoeur ya había realizado un acercamiento a la noción del carácter, en ella alude a la existencia tomada como un todo; la define desde una cierta síntesis entre la finitud y la apertura, así que el carácter no es algo cerrado paralelamente a ser centro de las propias motivaciones. El desarrollo es central pues la identidad como carácter comprende aquello que de antemano nos define como uno mismo, como origen: “radicalmente no elegido de todas mis elecciones”.²⁰ Por ello, el *idem* es la fuente de las variadas motivaciones y se reconoce como una de las mediaciones en el carácter que radica en la “totalidad parcial”, la co-pertenencia a la humanidad y, sin embargo, él solo puede concebirse desde la singularidad de las motivaciones. En cambio, el *ipse* es una identidad que se asume y se mantiene y su característica es que se *promulga*, de ahí que tenga la capacidad de la comunicabilidad²¹ y reciba la forma de la *ipseidad* como mantenimiento de sí en la palabra dada. La confrontación entre ellas es tal que cuando alguna predomina termina ocultando a la otra; de manera que cuando la identidad se piensa desde el carácter el *ipse* se coincide con *idem*, y cuando se piensa desde el mantenimiento de la palabra, el *ipse* es liberada de la *idem*.

En lo relativo al carácter como modo de permanencia del *idem*, se entiende como un: “Conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”.²² Por otra parte, el *ipse* se mantiene a sí mismo a través de la palabra dada, la cual se expresa como promesa y compromiso, ya que la fidelidad de la palabra se muestra en la

²⁰ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 80.

²¹ Marcelino Agís, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011), 170.

²² Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 117.

constancia de la amistad, es decir, dirigida y pensada para el otro: se trata de una identidad llevada principalmente al otro y pronunciada como libertad responsable.

Ahora bien, la identidad narrativa proviene de una actitud reflexiva-mediadora que ejerce un esfuerzo comprensivo-interpretativo de la misma vida, de esta manera Ricoeur dilucida la expresión socrática expresada en la *Apología: una vida sin examen no vale la pena vivirse*. El examen al que hace mención se refiere precisamente al esfuerzo interpretativo que permite reconocerse en medio de la voracidad y agitación de las acciones: “el sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada”.²³ En ese sentido, el sujeto se reconoce a sí mismo en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo.²⁴

La narración ofrece a la comprensión de sí una mediación privilegiada que, valiéndose de relatos de nuestra cultura, realiza una interpretación de sus acciones y sufrimientos, la reflexión sobre sí mismo se enuncia en parte como intuiciones y relatos, de ahí que Etxeberria observe que: “el ego se encuentra en sus objetos, a través de las obras que testimonian nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser, y piden ser interpretadas”.²⁵ La narratividad, en ese sentido, despliega lo recubierto por el *idem*, a saber, la novedad del acontecimiento. Así pues, Ricoeur pregunta: ¿No consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que el agente cuenta a propósito de ellas? Se vuelve más legible para sí y para los otros, ya que la narración gana todo su sentido con el lector, es decir, cuando además de ser contada se re-cuenta en el público, y sirve como testimonio: “la acción contada es la que repite la acción en el rostro de lo memorable”.²⁶

²³ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (México: Siglo XXI, 1996), 996.

²⁴ *Ibid.*, 999.

²⁵ Xabier Etxeberria, “El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia”, en *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, X. Etxeberria y J. A. Binaburo (Coord.) (Bilbao: Bakeaz, 1994), 75.

²⁶ Paul Ricoeur, *Texto, testimonio y narración* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1983), 86.

La pretensión de afrontar la conformación de la identidad a través de la narración proviene del esfuerzo por rescatar el carácter dinámico de la existencia, que al insertarse en lo permanente o en las disposiciones de la mismidad fragmenta el carácter reconociendo su vulnerabilidad. No obstante, Ricoeur admite que ese dinamismo puede ser estabilizado precisamente a través de la reflexión narrativa de la propia vida, ya que la identidad: “la caracterizamos, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que hasta el cierre del relato, pone en peligro la identidad”.²⁷ La identidad narrativa es, entonces, una meditación acerca de la concordancia discordante (desproporcionalidad y desgarradura) de las experiencias vividas en cuyo centro colocamos las vivencias del mal, la falta y el sufrimiento. Dicho esto, se entiende que la identidad narrativa es una reconfiguración de un sí mismo sacudido o fragilizado por la violencia. A continuación, se abordará este aspecto.

Desfragmentar la identidad: narrar la violencia

Hemos dicho que la identidad narrativa tiene la intención de hallar la concordancia de lo discordante, es decir, indicar de algún modo lo que permanece o describe la identidad personal (o de una comunidad) a pesar de las variaciones y fragmentaciones de la historia. Así pues, narrar permite reconocer el dinamismo de la existencia frente a una versión finita de la mismidad. Es modular insistir en que la interpretación antropológica de Ricoeur concebida a través de la piedra angular de la desproporción y la falibilidad, coloca en un momento preoriginario la capacidad de hacer el bien o el mal. Así pues, resulta urgente meditar en torno a una identidad capaz de responder: –¡heme aquí!–, frente a la imputación reconocida y posicionada a través de la narración. Esta preoriginalidad de la capacidad para hacer el mal obliga, a su vez, a pensar el mal en la dualidad entre la acción y la recep-

²⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 139.

tividad, entre el mal cometido y el mal padecido que tienen su expresión en la violencia a través de la réplica, víctima-victimario. Afirmar que el ser humano es capaz de obrar mal, de hacer el mal, implica el reconocimiento de que hay otro que sufre por mis acciones y, así mismo, es paciente de acciones violentas. ¿Qué acciones pueden realizarse para resarcir ética y políticamente las consecuencias de la violencia, del mal?

Ricoeur –baste, en este momento, hacer mención de que la razón narrativa entendida como comprensión– representa así mismo un acto de reconciliación estrechamente vinculado con el perdón y la promesa. A la vez, considera la justicia como una de las posibilidades de resarcimiento, en tanto que, contando con instituciones que impartan justicia es posible permitir a la víctima un espacio de narratividad que reivindica socialmente al que sufre las acciones violentas, puesto que el acto narrativo debe estar enmarcado en el respeto y la capacidad de *cumplir con la palabra*, esto es, responder por las acciones; de ahí que para Ricoeur la narrativa es un laboratorio ético.

Sostenemos entonces, junto a Ricoeur, que no existen relatos neutros, esto es, al margen de la ética, y que éstos, por el contrario, están fuertemente cargados de valores y transvaloraciones que posibilitan atraer la configuración del sujeto imputado, y de esa manera reconocer la responsabilidad por el mundo y la inclusión de relatos. De esta idea se afirma que la identidad narrativa que –construida desde la reflexión y comprensión de las vivencias personales y colectivas– permite la construcción de escenarios de pacificación a través de medios pacíficos. Lo anterior se sostiene en los siguientes argumentos:

Si la vida debe ser examinada de acuerdo con el acercamiento de Ricoeur a Sócrates, eso implica necesariamente que ella pasa por un proceso de purificación; “gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo”.²⁸ Este ejercicio pertenece a la actividad analógica que permite al sí pensarse

²⁸ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración...* 998.

otro y reconfigurar su relato a través de símbolos y tropos propios de la cultura, Francesca Gargallo reflexiona al respecto:

Cada vez que contamos una historia reconstruimos el mundo según nos lo permiten las limitaciones de nuestras prefiguraciones, poéticas y tropos [...] Cada vez que exordiamos con un ‘érase una vez’, empezamos a sanar las heridas que en la inteligencia de nuestra propia temporalidad introducen los cambios históricos no deseados, la falta de comprensión del presente y el abrumador sin sentido de la vida contemporánea.²⁹

Más allá de la simpleza que el uso cotidiano de catarsis atribuye a la purificación, el ejercicio de una identidad narrativa proviene más bien de la comprensión de la relación dual de la falibilidad, ya que, considerando la vulnerabilidad ante los acontecimientos no deseados, imaginemos en la vivencia de la víctima de actos violentos, el trauma y la desorientación que la conducen o encierran en la experiencia del *ipse*, es decir, en el desfondamiento y desgarradura de la identidad personal, por ello se requiere del apoyo del *idem* para su estabilización, proceso mediador que sólo puede realizarse a través de la identidad narrativa. En comunión con la lectura de Xavier Etxeberria sostenemos que: “Cuando no lo logra, la víctima, asentada en la ipseidad desnuda, se instala en una aguda crisis de identidad, con las correspondientes consecuencias negativas”.³⁰ Idea que Ricoeur interpreta en alusión a la obra de Robert Musil, *El hombre sin atributos*, en la que la identidad responde a su interrogante aludiendo a la nada y reforzando la interpretación de que es una identidad sin el apoyo de la mismidad, del *idem*, por ello la identidad narrativa es purgativa y ofrece esperanza de resignificación.³¹

²⁹ Francesca Gargallo, “Intentado acercarme a una razón narrativa”. Revista *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, 8 (2013): 8

³⁰ Xavier Etxeberria, *Identidad como memoria narrada y víctimas del terrorismo* (Bilbao: Bakeaz, 2009), 9.

³¹ *Cfr.* Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica* (México: Siglo XXI, 2016), 285.

La identidad herida de la víctima requiere de un relato, de un texto, para que en él integre o ajuste lo vivido con lo que ha sido en la mismidad. En ese sentido, las discordancias de la experiencia traumática requieren de la concordancia que le da unidad de sentido, el cual no necesita ser propiamente una descripción de la recuperación, sino básicamente una señalamiento –una denuncia– de una vida que ha padecido el mal, evitando con ello quedar inserto en la lógica infernal de la violencia. En resumen, la identidad narrativa, en el caso de víctimas de violencia, permite un reequilibrio o estabilidad entre la mismidad y la ipseidad con el cual puedan purificar su historia de vida y reinstalar las relaciones éticas y de justicia con los demás, pues han invertido el carácter contingente de la experiencia y lo han integrado al relato de su propia vida. Ricoeur afirma que: “El relato, en efecto, representa al hombre activo que se orienta en las circunstancias que él no ha creado y despliega consecuencias que no ha querido”.³²

La narrativa como ejercicio estabilizador y curativo para la identidad personal es fácilmente reconocible como posibilidad para los casos de víctimas de violencia directa, cuando no se ha terminado con la propia vida. En cambio, es más complicado en las víctimas de violencia estructural, pues considerando todo el aparato cultural que justifica las prácticas violentas es necesario en primera instancia visibilizar la condición de víctima de un sistema de injusticia y violencias; la práctica de una identidad narrativa tiene que ser promovida en casos en donde la violencia no es fácilmente reconocida o en el que la víctima no es la receptora directa del mal. Por esta razón, resulta reveladora la propuesta de la identidad narrativa para “comprender y sanar” las violencias padecidas, sobre todo, en las relacionadas con la violencia visible.

Esta limitación se agrava en el caso de la identidad narrativa del victimario, ya que requiere de un ejercicio mucho más complejo que tiene que ver con el reconocimiento de narrativas violentas que instalan la identidad en el *idem*, es decir, en una

³² Ricoeur, *Texto, testimonio y narración*, 67.

versión inamovible de lo que es y debe ser. Un ejemplo de ello son las narrativas terroristas que constituyen, de manera heterónoma, la identidad del que causa terror como parte de la cultura de violencia, además de la apropiación pública de identidad del victimario que desposeído de su identidad le es impuesto un *idem* social. Además, la identidad narrativa del victimario requiere que la pregunta por su identidad sea dada por una voz propia de sus razones y sus imputaciones ya que narrar significa derivar de la comprensión propia el juicio o valoración sobre los tiempos vividos.

Finalmente, la función de la identidad narrativa no remite exclusivamente al equilibrio de la identidad, sino a la estabilización del tiempo y el mundo, ya que estamos conminados a conservar y heredar el mundo de nuestra cultura y civilización. Por ello, desde la preocupación por la construcción de la paz se observa que Ricoeur ofrece enfoques originales de pacificación, dentro de los que se destaca, la mediación entre la identidad fragilizada y la recuperación de la desgarradura.

Conclusiones

La pretensión inicial de este ensayo fue mostrar que existe una conexión entre los temas descritos en *Finitud y culpabilidad* y la conocida tesis de la *identidad narrativa*, vínculo que se interpreta siguiendo la línea de la falibilidad humana como capacidad para fallar, esto es, para actuar violentamente. De esa manera, la condición humana se caracteriza por lo que se denominó la *desproporcionalidad* o la *desgarradura*, así pues, el ser humano se debate entre una proyección de acción y el fracaso de su realización, debido a que el mal se inserta en el mundo de la mano de la frustración de su correspondencia. El ser humano no se pertenece nunca a sí mismo, por ello debe exordiar su identidad a través de mediaciones o síntesis. Una de estas mediaciones es la identidad narrativa, el inicio de la correspondencia entre lo que se es por nacimiento –inicio involuntario de todas sus decisiones–, condición y fuente de las motivaciones, virtudes y

vicios humanos, como también origen y fuente de la violencia. Su carácter define su pertenencia al universal humano y al mismo tiempo su distinción necesaria que permite singularizar su acción en el mundo, existen tantos humanos diferenciados como males en el mundo, diremos en relación a la fuente de la desproporcionalidad. La desgarradura de la existencia es entonces el origen de la violencia y también su efectuación.

La identidad narrativa, tiene una estrecha conexión con este acercamiento inicial de Ricoeur; la desproporcionalidad se desarrolla mejor en las acepciones del *idem* y el *ipse*, pues todo aquello que somos en el nacimiento no es todo lo que podemos ser, así la ipseidad alude a la manera particular con la que, lo que soy por nacimiento –el carácter–, puede desplegarse en una singularidad irrepetible, en acciones, virtudes y vicios concretos, que, incluso, pueden desestabilizar la mismidad, esto es la fragmentación de la existencia y lo es de manera más inquietante cuando la singularidad se realiza con capacidad para el mal, es decir, como identidad violenta o violentada, víctima o victimario, la confesión de la culpa y la proyección de la responsabilidad. Por ello, la síntesis o mediación entre el *idem* y *ipse* es la identidad narrativa que, en el ejercicio de relatar el mal, frena la vorágine de la desgarradura hallando la ruta hacia la estabilizada y la enmienda de las acciones violentas.

Bibliografía

- AGÍS Villaverde, Marcelino. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011.
- BINABURO, J. A., y Xavier Etxeberria. *Pensando en la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*. Bilbao: Bakaez / Los libros de la Catarata, 1994.
- ETXEBERRIA, Xavier. "El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia". En *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, X. Etxeberria y J.

- A. Binaburo (Coords.) , 72-96. Bilbao: Bakeaz/ Los libros de la Catarata, 1994.
- _____. *Identidad como memoria narrada y víctimas del terrorismo*. Bilbao: Bakeaz, 2009.
- _____. “Víctimas y memoria”, *PAPELES de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 109 (2010): 57-65.
- FIASSE, Gaëlle. *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva visión, 2009.
- GARGALLO, Francesca. “Intentado acercarme a una razón narrativa”. *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, año 8, núm. 18 (2003).
- RICOEUR, Paul, *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993.
- _____. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.
- _____. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.
- _____. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2003.
- _____. *El Mal. Un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2011.
- _____. *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México: Siglo XXI, 2016.

El reconocimiento social *significativo*. Una propuesta para pensar la ciudadanía digital

María Concepción Castillo-González

En el presente trabajo propongo que el reconocimiento social es una categoría necesaria para pensar críticamente las prácticas de ciudadanía digital. El reconocimiento del otro recupera la dimensión intersubjetiva de la vida en común que es un aspecto constitutivo de la comunicación y de la reflexión ético-política, elementos que contrastan con la lógica neoliberal de la sociedad de la información, donde se fomenta la participación aislada, el consumo, la despersonalización y el uso instrumental de Internet.

A partir de una revisión documental sobre ciudadanía digital en discusión con los hallazgos de mi investigación doctoral sobre reconocimiento social y videoactivismo en YouTube,¹ para fines didácticos propongo un modelo para discurrir el carácter de las prácticas ciudadanas que emergen en el contexto de esta sociedad informacional.

El texto se compone por cuatro apartados. En el primero se plantea desde una revisión documental, la brecha que existe entre el planteamiento teórico de la ciudadanía digital y su práctica. En el segundo se presenta la categoría reconocimiento social como una alternativa de integración y se exponen dos diferentes

¹ María Concepción Castillo-González, *Narrativas de Reconocimiento y Justicia. El videoactivismo en Ayotzinapa en YouTube* [Tesis doctoral]. Tecnológico de Monterrey, México, 2018.

teorías del reconocimiento, la reflexiva de Axel Honneth² y la del sentido común de Alfred Schütz.³ En el tercero se expone una fenomenología del reconocimiento a partir del análisis de la experiencia de diez videoactivistas que denunciaron el caso Ayotzinapa en la plataforma YouTube.⁴ Finalmente, en el último apartado se discuten los hallazgos y se propone un modelo de *reconocimiento significativo* para caracterizar seis tipos de subjetividades políticas que elaboran una práctica de ciudadanía digital diferenciada.

La ciudadanía digital y el sujeto político diluido

El paradigma neoliberal ha situado a la tecnología no sólo en el centro de la producción económica sino también de la socialización humana. La comunicación está cada vez más mediada por artefactos personalizados que se activan desde los espacios más íntimos de la vida cotidiana. Los grandes monopolios globales diseñan aplicaciones que fomentan la actividad sostenida de los consumidores que van dejando rastros de sus gustos e intereses en la Red. Así, la comunicación bidireccional que prometía a inicios de siglo la renovación de la democracia, ha derivado más bien, en la edificación de un modelo panóptico que expande la mirada del mercader frente a sujetos despolitizados que interactúan en entornos de aceleración, inmediatez y sobreinformación.

La lógica comercial que subyace a la cultura digital, atomiza y aísla a los sujetos que tienen cada vez menores ocasiones para encontrarse con la otredad. Los algoritmos se encargan de retornar al usuario un mundo a la medida de sus búsquedas ceñido a sus propias creencias e ideologías. Nos encontramos entonces ante una paradoja, pues la llamada sociedad de la información

² Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997).

³ Alfred Schütz, *El problema de la realidad social* (Buenos Aires: Amorrortu, 2015).

⁴ Castillo-González, *Narrativas de reconocimiento*.

por diseño, constriñe el sentido profundo de la comunicación que es uno de los cimientos de la ciudadanía política.

Desde la explicación que hace Lev Manovich⁵ sobre la digitalización como un sistema de equivalencias, es más sencillo comprender el término de flujos que para Manuel Castells⁶ es característico de la sociedad red. Flujos que incluyen en su fórmula de equivalencia a los sujetos convertidos en *identidades cliente*, reducidos a datos transferibles y objetos de consumo en el comercio electrónico. En efecto, el modelo de negocio de la tecnología digital a la vez que personaliza sus productos y servicios, menosprecia y excluye la dimensión política de los sujetos encarnados. Frente a ello surge la necesidad de cuestionar, desde una perspectiva crítica, los sentidos y las prácticas asociadas al concepto de *ciudadanía digital*.

Al revisar la literatura académica se aprecia que el sentido del término sigue en construcción. Mientras algunos planteamientos armonizan más con la agenda mercantil otras sugieren formas de participación política cada vez más radicales.

Erika Duque⁷ realiza un mapeo del concepto que revela este abanico de sentidos. Algunas de las posturas más estrechas discuten sobre el comportamiento moral que deberían tener los usuarios de Internet, mientras que otras, analizan el posicionamiento político de los sujetos frente a la tecnología. La evolución teórica favorece a las reflexiones más complejas, aquellas que consideran el necesario despliegue de habilidades y disposiciones críticas, como la capacidad para analizar la información y reconocer las dinámicas de poder que subyacen al diseño tecnológico. Un ejemplo de este desplazamiento teórico es la mayor

⁵ Lev Manovich, *Software takes command* (Nueva York: Bloomsbury, 2013).

⁶ Manuel Castells define a los flujos como corrientes de información entre nodos circulando a través de canales de conexión entre nodos. Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red* vol. 1. (México: Siglo XXI, 1999).

⁷ Erika Duque, "Evaluando una experiencia de aprendizaje-servicio en torno al aprendizaje de conceptos de la ciudadanía digital", *RIDAS, Revista Iberoamericana de Aprendizaje Servicio*, núm. 5 (enero-mayo, 2018): 12-23 <DOI:10.1344/RIDAS2018.5.2>.

afinidad que actualmente existe entre los conceptos ciudadanía digital y alfabetización digital.

Si bien ciudadanía digital y alfabetización digital son categorías diferentes –la primera incide desde la ciencia política en aspectos sociales y conductuales, y la segunda se centra desde la competencia tecnológica en el uso y habilidades digitales (Ke y Xu, 2017)–, la realidad de la evolución de los conceptos ha provocado que la alfabetización digital haya pasado de definiciones focalizadas en el uso de las tecnologías a un enfoque más social.⁸

Pero esta constante evolución teórica ha generado también la dispersión de los sentidos, pues los investigadores siguen asignando diferentes criterios al concepto de ciudadanía digital. Algunos académicos establecen, desde una concepción clásica de la ciudadanía, que es un asunto doméstico, los Estados deben construir al interior un andamiaje material y jurídico básico que garantice los derechos y obligaciones de los diferentes actores para garantizar el acceso a la tecnología.⁹ En cambio, para otros, la ciudadanía digital implica necesariamente una concepción global y radical de la práctica, por ello Nicolás Aguilar¹⁰ considera que el ciberactivismo es la forma más adecuada para fomentar la educación cívica en tiempos de Internet.¹¹

⁸ Antonia Lozano-Díaz y Juan Sebastián Fernández-Prados, “Ciudadanía digital y su medida: propiedades psicométricas de una escala y retos para la educación superior”, *Education in the Knowledge Society (EKS)*, vol. 19, núm. 3 (septiembre, 2018): 83-101 <DOI:10.14201/eks201819383101>.

⁹ Un ejemplo es la propuesta de Floralba Padrón cuando afirma que lo más relevante son los aspectos estructurales y culturales que se requieren en cada país para fomentar un *e-government* en América Latina. Floralba Padrón, “E-voting en Colombia: avances y desafíos en la implementación”, *Revista Derecho del Estado*, núm. 42 (enero-abril, 2019): 211-248.

¹⁰ Nicolás Aguilar, “Ciberactivismo y educación para la ciudadanía mundial: una investigación-acción participativa con dos experiencias educativas de Bogotá”, *Palabra Clave*, vol. 22, núm. 2 <DOI:10.5294/pacla.2019.22.2.10>.

¹¹ Dado que el ciberactivismo fomenta el pensamiento crítico y el compromiso para transformar los grandes problemas globales del siglo XXI como son las exclusiones derivadas del género, el narcotráfico, la contaminación, la xenofobia, la migración, etcétera.

Existen propuestas más abarcadoras como el modelo de los cuatro elementos¹² que establece que la ciudadanía digital debe abarcar: 1) asuntos relacionados con el comportamiento ético en la Red; 2) aspectos vinculados con la alfabetización digital y mediática; 3) elementos asociados con los niveles de participación; y, 4) criterios vinculados con la resistencia crítica. Aunque esta definición pareciera suficientemente amplia, el enfoque privilegia la participación *online* fomentando, por ejemplo, además de aspectos políticos, el comercio electrónico y el aprecio por los productos emergentes de la cultura digital.

Recientemente emergen propuestas que parecen desajustar la disociación entre lo *offline* y *online*, lo que permite pensar en un sujeto encarnado que despliega una determinada práctica política. Enrique Díez y José María Díaz¹³ plantean que la ciudadanía digital implica necesariamente la generación y aprovechamiento de “ecologías de aprendizaje ubicuo”, que son formas de participación que exceden necesariamente lo virtual, como la capacidad de actuar de forma colectiva, crear redes y espacios de aprendizaje extendido apoyados por la convergencia que generan los medios digitales.¹⁴

Este breve recorrido teórico permite observar la dispersión de criterios asociados a la definición de ciudadanía digital, pero también permite enlistar dichos elementos (figura 1) y preguntarnos si existe entre ellos algún elemento articulador.

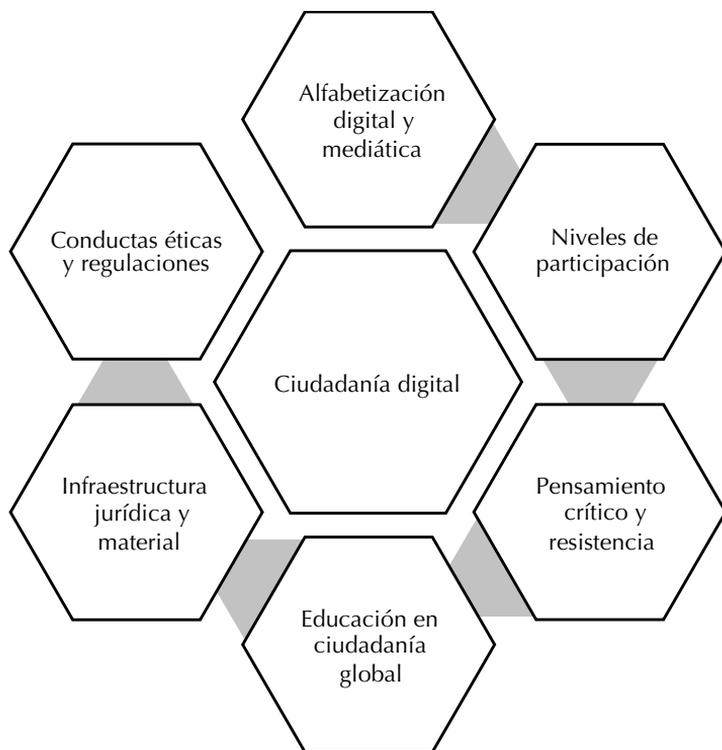
Para poder contestar dicho cuestionamiento es preciso seguir problematizando el tema, al menos por dos razones: por la dificultad que supone fomentar el pensamiento crítico en el contexto de una sociedad de la información hiper-consumista y de

¹² Moonsoon Choi, Michael Glassman y Dean Cristol, “What it Means to be a Citizen in the Internet Age: Development of a Reliable and Valid Digital Citizenship Scale”, *Computers & Education*, núm. 107 (2017): 100–112 <DOI:10.1016/j.compedu.2017.01.002>.

¹³ Enrique Díez-Gutiérrez y José-María Díaz-Nafría, “Ecologías de aprendizaje ubicuo para la ciberciudadanía crítica”, *Comunicar*, vol. XXVI, núm. 54 (enero, 2018): 49-58. DOI:10.3916/C54-2018-05

¹⁴ Henry, Jenkins, *Cultural convergence. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación* (Barcelona: Paidós, 2008).

Figura 1. Los diversos criterios de la ciudadanía digital



Fuente: Elaboración propia.

control;¹⁵ y, porque en los hechos la ciudadanía digital se sigue trivializando y equiparando con cualquier tipo de interacción en la Red. Si bien, el estado de la cuestión muestra una evolución teórica que favorece las aproximaciones de mayor complejidad, la dispersión de criterios no favorece la crítica de la práctica concreta. Los estudios empíricos dan cuenta de que el sujeto político tiende a desvanecerse en la era digital.

Lance Bennett y Alexandra Segerberg¹⁶ ayudan a evidenciar el fenómeno. Sus investigaciones en tecno-política muestran que la

¹⁵ Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 13 (2006). Recuperado de <<http://journals.openedition.org/polis/5509>>.

¹⁶ Lance Bennett y Alexandra Segerberg, "The Logic of Connective Action; Digital Media and the Personalization of Contentious Politics", *Information*,

protesta social en Internet se configura cada vez más individualizada y menos colectiva. Por su parte la tecno-socióloga Zeynep Tufekci ha concluido que la energía social de las movilizaciones informacionales de principios de siglo, no corresponde con las transformaciones sociopolíticas logradas.¹⁷ En el mismo sentido los hallazgos realizados en mis investigaciones sobre el videoactivismo por Ayotzinapa en YouTube, muestran que la efervescencia global de la protesta tiende a ser efímera y emocional. Pareciera entonces que una buena parte de las prácticas de “ciudadanía digital” responden a la lógica del espectáculo, del capital, del consumo y del entretenimiento.

En la misma dirección de los acontecimientos se pueden evaluar los discursos sostenidos por los organismos internacionales y por los Estados, cuando promueven la penetración de Internet como un indicador de desarrollo, estimando para ello las brechas de acceso y de uso desde una aproximación instrumental que soslaya la apropiación política de la tecnología. Por ejemplo, los estudios sobre Internet en México concentran indicadores de cobertura, manejo de dispositivos y uso de redes, lógica que coincide y sirve para criterios de venta de espacios publicitarios. Así, mientras la Asociación de Internet México reporta la penetración de la red social YouTube, ésta ofrece indicadores públicos sobre la popularidad de los videos con el objetivo de mercantilizar los canales. De ahí que Fueyo, Rodríguez y Hoechsmann¹⁸ insistan en la importancia de continuar el debate sobre el sentido de la ciudadanía digital, considerando que ésta debe fortalecer la capacidad para la participación colectiva en la sociedad global, ejerciendo y amplificando derechos y libertades frente a las lógicas del poder. Es decir, que las brechas deberían trascender

Communication and Society, vol. 15, núm. 5 (abril, 2012): 739-768 <DOI: 10.1080/1369118X.2012.670661>.

¹⁷ Zeynep Tufekci, *Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest* (New Haven: Yale University Press, 2017).

¹⁸ Aquilina Fueyo, Carlos Rodríguez y Michael Hoechsmann, “Construyendo ciudadanía global en tiempos de neoliberalismo: confluencias entre la educación mediática y la alfabetización digital”, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, vol. 91, núm. 32 (abril, 2018). Recuperado de <<https://www.aufop.com/aufop/revistas/arta/impresa/206/2183>>.

aspectos de la materialidad tecnológica y considerar el reconocimiento de los sujetos políticos encarnados que son los que ponen la vida en común a través de la comunicación intersubjetiva.

El reconocimiento social como práctica política en tiempos digitales

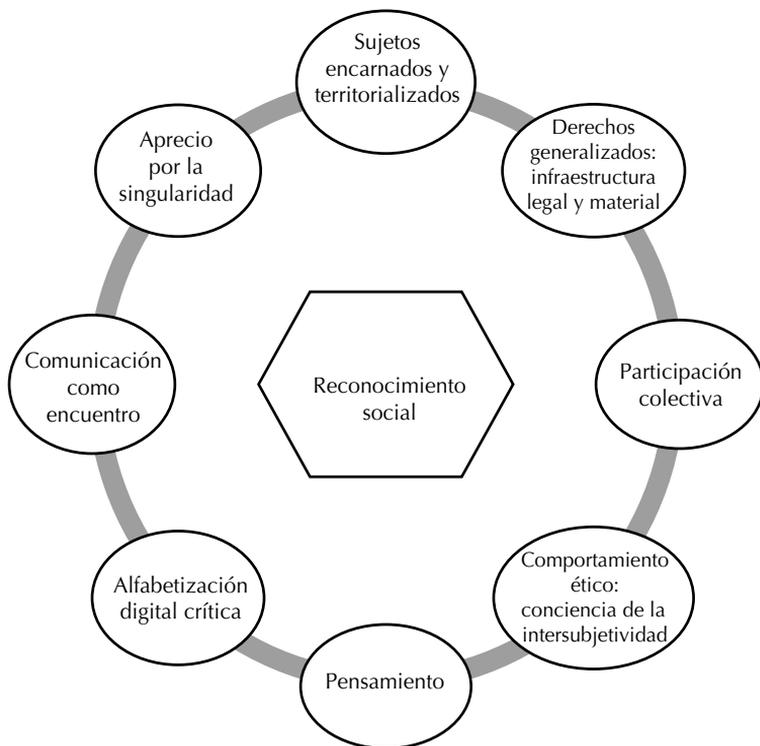
Las dificultades que existen para el ejercicio de una ciudadanía digital crítica nos invitan a rearticular la pregunta de Arendt,¹⁹ ¿qué es la política en la sociedad de la información? Cuestionamiento que sólo puede surgir “si ya no hay, ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición”.²⁰ La ciudadanía en la era digital no puede reducirse a intercambios instrumentales, participaciones fugaces, o comportamientos decentes por muy globales que sean. El reto estriba en construir la dimensión política de la ciudadanía en la era de los flujos, trascendiendo la figura del cliente y ubicando a los sujetos encarnados que reflexionan, actúan, dialogan y construyen lo público en el contexto de la modernidad tardía. Si para Arendt la política era un espacio de relación que no es natural sino construido, podemos traducir la sugerencia de Jesús Martín Barbero²¹ sobre la importancia de estudiar las mediaciones (y no los medios), como un esfuerzo consciente para fomentar la subjetivación política frente a la expansión de las lógicas comerciales de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC). Si la ciudadanía digital implica entender lo político como espacio de relación y libertad frente y dentro de la tecnología, entonces la categoría reconocimiento social pudiera ser la respuesta, por su capacidad de integrar los diferentes elementos que se le atribuyen a este tipo de ciudadanía (figura 2). Dicha integración es posible porque considera la relación intersubjetiva de sujetos encarnados.

¹⁹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (México: Gandhi, 2012).

²⁰ *Ibid.*, 11-12.

²¹ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones* (Barcelona: Gustavo Gili, 2003).

Figura 2. Elementos de la ciudadanía digital que se articulan en el reconocimiento social



Fuente: Elaboración propia.

El reconocimiento social, visto así, es una alternativa de resistencia colectiva frente a la despolitización programada de la sociedad de la información ya que, interrumpe la lógica de las equivalencias y recupera el sentido filosófico de la comunicación que nos remite al encuentro.²² Además, el reconocimiento social nos abre la mirada a la singularidad de los sujetos encarnados que son únicos en la pluralidad, que no son datos especulativos, que están territorialmente situados y que pueden apropiarse de la tecnología en sus propios términos para crear sentidos compartidos,

²² Martha Rizo García, “El diálogo entre la filosofía y la comunicación. Lecturas y posibilidades”, en *Filosofía y comunicación*, Martha Rizo García (Coord.), (Monterrey: CECyTE, 2012), 11-36.

resistir y luchar en contra de las injusticias que se normalizan en una sociedad que vigila y que mercantiliza lo que encuentra a su paso. El reconocimiento social es también un eslabón interdisciplinar que nos recuerda que la comunicación se fundamenta en la interacción intersubjetiva y que la participación política requiere de un *nosotros*. En efecto, el reconocimiento desvirtualiza a los sujetos aislados y permite considerar que detrás de los productos culturales existen seres humanos, detrás de los avatares cuerpos y vulnerabilidades, incluso que detrás de los *bots* existen agendas de poder que ostentan sujetos concretos.

El reconocimiento social como alternativa: una exploración empírica

Una vez considerada la relevancia del *reconocimiento social* como posible respuesta para pensar la ciudadanía digital de forma más compleja e integrada, se vuelve necesario explorar empíricamente la categoría considerando la brecha ya mencionada entre teoría y práctica. Para ello recuperaré hallazgos de mi investigación doctoral sobre el videoactivismo en YouTube, donde puse a prueba dos teorías del reconocimiento que se configuran en sentido contrario, una de manera reflexiva y otra desde el sentido común, es decir, de forma acrítica. El ejercicio consistió en analizar desde las dos teorías, diez entrevistas fenomenológicas realizadas a productores de videos²³ que denunciaban la desaparición forzada de los estudiantes de la normal rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa en México.²⁴

²³ Los entrevistados se seleccionaron considerando cuatro criterios: 1) que fueran productores de la sociedad civil, 2) que la fecha de su video correspondiera al primer año del movimiento, 3) que los videos tuvieran distintos grados de popularidad y 4) que los productores se situaran en diferentes países al momento de la publicación del video en la red social.

²⁴ Entre la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre de 2014 en el municipio de Iguala, Guerrero, al sur de México, ocurrió la muerte de seis personas y la desaparición de 43 estudiantes de la Escuela Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa. Dicho suceso ocurrió en el marco de un episodio violento y confuso, en el que intervinieron policías municipales coludidos con el crimen organizado.

La propuesta reflexiva utilizada fue la Teoría del Reconocimiento Social, de Axel Honneth, una teoría moral del conflicto de raíces hegelianas que incorpora elementos de la psicología social de George Mead. En el contexto de este capítulo se puede resumir que para Honneth se trata de un proyecto de subjetivación ético-política que se construye a partir del reconocimiento intersubjetivo de la alteridad, de ahí que requiere de un rodeo reflexivo. El filósofo alemán propone tres niveles de reconocimiento a los que corresponden tres niveles de menosprecio. En el primer nivel, desde el amor, el sujeto es capaz de reconocer la dimensión corporal de la otredad. En el segundo nivel reconoce racionalmente los derechos que le corresponden y en un tercer nivel valora las aportaciones sociales que realiza desde su singularidad (tabla 1).

Tabla 1. Niveles de reconocimiento y menosprecio propuestos por Honneth

3. Valoración social de los aportes derivados de la diferencia de la otredad	3. Humillación social
2. Respeto de los derechos humanos generalizados	2. Exclusión y marginación
1. Amor: reconocimiento de un cuerpo diferenciado	1. Maltrato del cuerpo

Fuente: Elaboración propia.

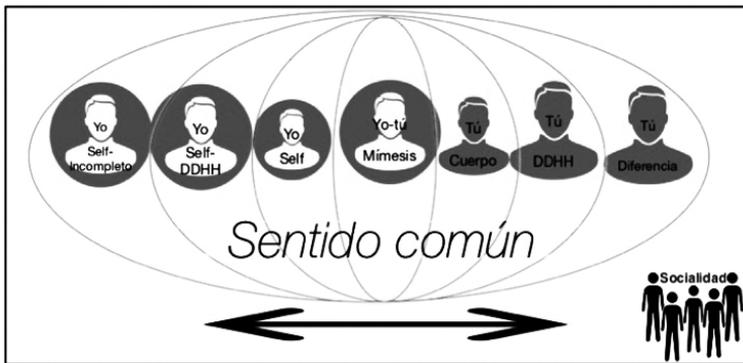
En lo que respecta a la propuesta acrítica, se consideró la fenomenología social de Alfred Schütz que propone un recono-

El evento se caracterizó por la opacidad, de ahí la dificultad para dar cuenta del acontecimiento a través del relato histórico. Esta narrativa sigue en disputa de ahí la relevancia de estudiar el videoactivismo digital. Para mayor información revisar los siguientes artículos de la autora de este capítulo: María Concepción Castillo-González y Salvador Leetoy, "El corrido mexicano en tiempos de YouTube: memoria colectiva, agencia cultural e hibridación en el caso Ayotzinapa", *Comunicación y Sociedad*, año 16 (2019): 5. <DOI:10.32870/cys.v2019i0.6997>; María Elena Meneses y María Concepción Castillo-González, "Digital Storytelling and the Dispute over Representation in the Ayotzinapa Case. *Latin American Perspectives*", vol. 45, núm. 3 (2018). Recuperado de <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0094582X18760301>>.

cimiento que se elabora en sentido contrario, desde el sentido común a partir de tipificaciones que ayudan a los sujetos a encontrar identificaciones significativas con los otros, los cuales se consideran iguales a sí mismos (como si se tratara de una mimesis). Este sentido común es construido a partir de los conocimientos sociales preexistentes y de las experiencias personales derivadas de la vida social. Es decir, desde los aprendizajes obtenidos en el mundo de la vida.

Para analizar las entrevistas se consideró que la propuesta de Schütz se configuraba como una mimesis –por identificación– que antecedía a los tres niveles críticos de Honneth. Pero la indagación empírica mostró una fenomenología del reconocimiento más compleja que evidenciaba que el fenómeno parecía edificarse como una dialéctica constante entre ambos tipos de reconocimiento, como una esfera que presenta niveles cada vez más profundos de reconocimiento –en términos reflexivos– y cada vez más abarcadores en términos de sentidos compartidos (figura 3).

Figura 3. Expansión del sentido común a partir del reconocimiento crítico



Fuente: Elaboración propia.

Los hallazgos mostraron, además, la existencia de una relación directamente proporcional entre el nivel de reconocimiento logrado y el uso crítico de la tecnología en la configuración de las prácticas ciudadanas. Es decir, que el reconocimiento social

parece estar estrechamente ligado con los diferentes elementos de la ciudadanía digital previamente expuestos, tales como, pensamiento crítico, alfabetización digital, niveles de participación, etcétera.

En efecto, existe un vínculo entre la forma de percibir y comprender una determinada injusticia y la manera en que los sujetos se activan políticamente dentro y fuera de Internet. En este sentido, se puede afirmar que el reconocimiento social se configura como una mediación intersubjetiva de carácter performativo en términos de ciudadanía digital. Pero el alcance va más allá, pues la indagación dejó al descubierto las lógicas de reconocimiento promovidas por la red socio-digital. Así, los videos más populares en la plataforma YouTube fueron creados por los productores que mostraron en sus entrevistas los niveles más bajos de reconocimiento. Se evidencia así que las plataformas socio-digitales privilegian con su arquitectura cierto tipo de interacción: aquellas realizadas de forma acrítica. Esto explica por qué gran parte de los movimientos sociales contemporáneos parecen efímeros, atractivos y emocionales; sin embargo, no se debe generalizar, la indagación mostró la existencia de incontables ejemplos de reconocimiento crítico. En la Red cohabitan ambas lógicas, las prácticas de resistencia reflexivas (colectivas)²⁵ que generalmente no se viralizan y las prácticas de resistencia acríticas (conectivas) que son altamente populares.

Estos hallazgos dieron lugar a un modelo que nombré *reconocimiento significativo*, ya que se configura como una serie de abstracciones de conexiones acríticas. Este tipo de reconocimiento permite reconocer y evaluar la diversidad de participaciones ciudadanas que existen en la Red.

El modelo se compone de cinco niveles de reconocimiento donde emergen seis diferentes subjetividades políticas que ejercen prácticas ciudadanas diferenciadas en el entorno digital (tabla 2).

²⁵ Bennett y Segerberg, localizan dos tipos de lógicas en los movimientos sociales informacionales: las colectivas y las conectivas. Uno de los hallazgos de la investigación doctoral de quien escribe este texto, fue identificar el carácter de dichas lógicas en términos del reconocimiento social. Bennett y Segerberg, "The Logic of Connective Action", 793-798.

Durante el análisis se localizó un nivel inferior de reconocimiento respecto al plan original, a este estadio le llamé *preidentificación*, pues aparece como un paso previo a una plena identificación acrítica.

Tabla 2. Niveles de reconocimiento significativo localizados

1. Preidentificación: sujeto distraído y sujeto avergonzado
2. Identificación: sujeto desbordado
3. Abstracción del cuerpo: sujeto conmovido
4. Abstracción de los derechos generalizados: sujeto defensor
5. Abstracción de la propia vulnerabilidad: sujeto compasivo

Fuente: Elaboración propia.

La preidentificación: el sujeto avergonzado y el sujeto distraído

Es importante destacar que en los niveles más bajos de reconocimiento los entrevistados mostraron conexiones muy frágiles con los afectados, como si se tratara de una especie de preidentificación. Una modalidad de este nivel es al que llamé *sujeto avergonzado*, el cual reconoció el caso Ayotzinapa de forma triangulada. Su atención se dirigió primero hacia a otros activistas y no hacia los afectados por la violencia, de ahí la vergüenza que mostraron en la entrevista. “Yo participé en el video para hacerle el paro a mi amigo, pues nadie quería apoyarlo, y luego me dio mucha pena no saber nada del caso”.²⁶ Una segunda forma de preidentificación observada, fueron aquellos que sujetos que re-

²⁶ Alejandra, estudiante universitaria residente en México, comunicación personal, 15 de marzo, 2015.

portaron un reconocimiento inicial de la injusticia pero que posteriormente su atención se desvió hacia su propia agenda, por eso les llamé *sujetos distraídos*: “¿qué significa para mí hacer el video?, meter gol para tu equipo, una emoción positiva porque tengo unas ganas tremendas de joderme al Gobierno ¿sí?”.²⁷

La identificación acrítica: el sujeto desbordado

En cambio, en todos los casos en los que existió desde el inicio una fuerte conexión significativa, los sujetos experimentaron una crisis emocional que los impulsó a salir de la impotencia a través de acciones inmediatas. Éstos fueron los *sujetos desbordados* que en la entrevista mostraron tener un conocimiento muy superficial del caso, de ahí que su *digital storytelling* se haya configurado alrededor de su propio malestar, generalmente el miedo o la tristeza causada por la identificación “podría o puedo ser yo”. La accesibilidad de la tecnología se configuró en estos casos como una limitante para el ejercicio de una ciudadanía digital crítica, pues los artefactos personalizados facilitaron la catarsis de los sujetos rebasados emocionalmente por la conexión acrítica. En términos de reconocimiento los *sujetos desbordados* desplegaron una participación política muy estrecha. Incluso podríamos cuestionar si tales prácticas deberían ser clasificadas como actos comunicativos debido a que son básicamente expresiones emocionales en formato digital.

Me afectó mucho porque soy originario de una zona parecida, entonces empecé a cantar desde el trabajo, luego llegué a mi casa y empecé a cantar con mi guitarra. Todo iba saliendo de lo que pensaba en ese momento sin tiempo de buscarle otras notas, son las primeras que me salieron del corazón. El corrido no lo hice para nadie en especial simplemente estaba cantando mi tristeza.²⁸

²⁷ Silvio, académico universitario residente en México, comunicación personal, 20 de octubre, 2017.

²⁸ Pablo, migrante mexicano residente en Nueva York, comunicación personal, 28 de diciembre, 2014.

***La abstracción del reconocimiento:
del cuerpo, de los derechos y de la propia vulnerabilidad***

Pero a partir de este momento el fenómeno se tornó más complejo, la fenomenología del reconocimiento se configuró como un proceso helicoidal entre la conexión acrítica y su abstracción. En el resto de entrevistados la *apresentación* de la injusticia cometida en Iguala inició como una identificación que interrumpió el flujo cotidiano de sus vidas en donde se configuró una primera conexión significativa que dio lugar a la construcción de un primigenio nosotros: “todos somos Ayotzinapa porque somos mexicanos, madres, padres, hermanos, estudiantes, maestros, etc.”. Pero a partir de ahí, el reconocimiento se fue amplificando gracias a la reflexión y a la elaboración de nuevas conexiones. Así, quien se conectó inicialmente desde la identificación estudiantil pudo más adelante, subjetivarse y reflexionar sobre el cuerpo lastimado de los normalistas, el *sujeto conmovido* que reconoció el cuerpo abyecto de la otredad. Pero cuando la reflexión escaló hacia los derechos generalizados un sujeto defensor expresó su rabia

no son únicamente los padres de Ayotzinapa quienes están luchando por sus hijos, es la injusticia social de que el gobierno de México no quiere representar a los mexicanos, únicamente ha sido un vehículo para la explotación de los recursos naturales para la explotación de las tierras, para la explotación de los indígenas, para la explotación de... de la gente más vulnerable, ¿sí?²⁹

Finalmente, se localizaron *sujetos compasivos* que fueron capaces de reconocer la humillación constante que recibieron los normalistas por ser distintos al modelo cultural dominante. Sus intersecciones de raza, clase social e ideología los hicieron vulnerables al menosprecio social. Pero desde ese nuevo horizonte de sentido estos *sujetos compasivos* establecieron nuevas identificaciones conectando significativamente sus propias experiencias de discriminación.

²⁹ Claudia, académica y activista en Londres, comunicación personal, 1 de agosto, 2016.

Yo creo que en mi caso ha sido un cambio mezclado ¿no?, porque una cosa es vivir en tu propio país, estar como digamos en circunstancias no tan mal, con ciertos privilegios, a que te vas a otro país, como aquí, en Australia, donde estudio mi posgrado y no conozco a casi nadie. Entonces cuando ves estas cosas, como las de Ayotzinapa, te indignas más porque tú también, a pesar de ciertos privilegios, has vivido ciertas cosas de racismo o de prejuicio hacia ti, entonces te da más empatía, pero una empatía más genuina [...] en su justa dimensión.³⁰

Respecto a su relación con la tecnología, los *sujetos conmovidos* siguieron las reglas de la plataforma socio-digital y denunciaron el daño físico perpetrado a los 43 por medio de videos atractivos que terminaron siendo virales. Los que reconocieron la violencia estructural –*sujetos defensores*– se distanciaron, crearon videos de movilización y utilizaron la tecnología para configurar redes de activistas sin prestar atención a la calidad y popularidad. Finalmente, los *sujetos compasivos* otorgaron invariablemente la voz narrativa a los afectados creando producciones audiovisuales atractivas pero complejas en contenido.

Tanto los *sujetos defensores* como los *compasivos* lograron configurar los niveles más bastos de reconocimiento sin atender los criterios de atracción recomendados por YouTube, de ahí que sus videos sean generalmente extensos y llenos de intertextos. Sin embargo, estos canales presentaron mayores vínculos con otras redes sociales y otros actores (blogs de colectivos y asociaciones civiles), logrando configurar narrativas extendidas más allá de YouTube y más allá de Internet. En términos de ciudadanía digital, estos sujetos son los que crearon espacios de relación política “las ecologías de aprendizaje ubicuo”, planteadas por Enrique Diez y José María Díaz.

Las redes sociales na’ más... potencian, en algún momento cuando ya hay esa carnita como humana o tejido social y co-

³⁰ Dolores estudiante mexicana de posgrado residente en Australia, comunicación personal, 20 de octubre, 2017.

lectivo, ¡pump!, creo que las redes digitales pueden amplificar, pueden hacer que algo llegue más lejos, pueden... pero no lo sustituyen, luego luego se ve cuando la gente más bien hace cosas ahí y sabes que no hacen nada en la vida real pues, ¿no? ³¹

Uno de los casos que ejemplifica mejor el último nivel de reconocimiento es la entrevista de Mario, un argentino que logró establecer reflexiones profundas conservando una fuerte conexión emocional con su propia experiencia de persecución política. En la entrevista da cuenta de un sujeto consciente, reflexivo y conmovido, que se apropia de la tecnología digital, que promueve lógicas colectivas, que reconoce a los afectados y abre espacios para que narren la historia en sus propios términos. Mario, con sus prácticas extendidas, ciudadaniza la tecnología digital.

Es terrible de estos chicos desaparecidos que se parten el lomo por ser maestros, por ir a enseñar a las comunidades, por seguir manteniendo la lengua, por seguir manteniendo la cultura, tienen un valor enorme no sólo como seres humanos sino por el trabajo que hacen, por lo que forman, ¿no? Su desaparición me trastocó a un nivel de afectar mi salud directamente porque me revivió el terrorismo de Estado argentino, pero un terrorismo peor, porque el narcoterrorismo de Estado no tiene límite, eso es lo desestructurante y lo aterrizante. [...] Entonces cuando sucede esto, yo estoy acá en Argentina y dije: –¿qué hacemos, con quién?, ¿qué podemos hacer?–. Y ahí se nos ocurre ir a la ronda de las madres que todos los jueves que están en la Plaza 25 de Mayo y llevamos nuestra bandera, en solidaridad con Ayotzinapa, ¿viste?. “Ayotzinapa somos todos”, y entonces cobijan el caso y de pronto surge la posibilidad de armar la caravana. Sobre el video lo primero fue registrar todo y luego quedamos en que había que hacer una buena entrevista, había que hacer una entrevista para tener la voz de ellos. [...] Si no hubiéramos hecho el video no nos hubiéramos conectado entre nosotros, hay actividades que surgen

³¹ Ernesto, académico universitario y activista residente en Londres, comunicación personal, 1 de agosto, 2016.

que te permiten construir, el video es una herramienta de construcción no sólo de difusión.³²

El reconocimiento social significativo en la ciudadanía digital

La investigación de corte empírico en diálogo con el marco teórico de ciudadanía, ratificó la pertinencia de colocar al reconocimiento social como un nodo articulador de los diferentes elementos que se le atribuyen a la primera.

Como se observó, el sujeto político no puede concebirse de forma digital, pues no se construye en la inmediatez, en la repetición y en el consumo. Tampoco se reduce a la sumatoria de desahogos altamente conectivos capitalizables en términos comerciales. Los ciudadanos digitales en tiempos de Internet, serán aquellos capaces de comprender al sujeto encarnado más allá de las pantallas a través de un *reconocimiento significativo* que genere sentidos comunes y reflexiones políticas cada vez más robustas.

Este tipo de reconocimiento es antídoto de las lógicas del mercado, pues emerge de una postura ética fundamentada en la libertad, en la intersubjetividad y en el respeto de la alteridad. Al mismo tiempo es una práctica política que tiene un carácter performativo, pues configura la dimensión del nosotros y el carácter de lo público.

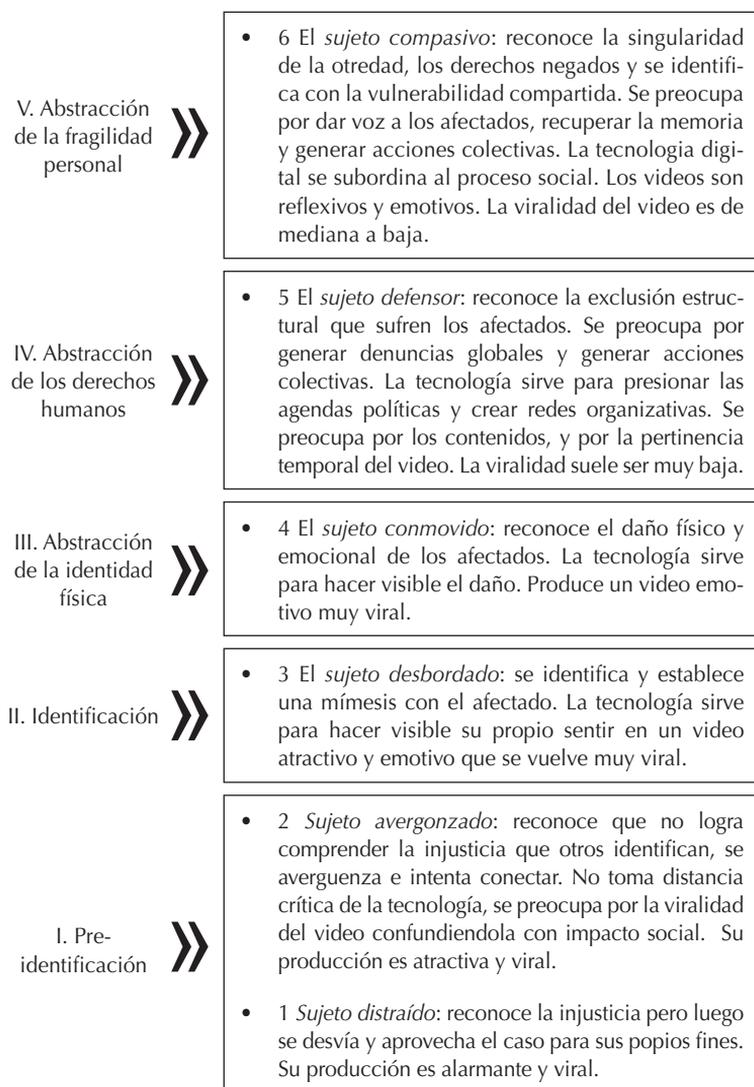
Educar para el reconocimiento social en tiempos digitales es una tarea pendiente y urgente para enfrentar el desvanecimiento del sujeto político, así como para delimitar las prácticas que son efectivamente ciudadanas de las que no lo son. La tarea educativa es impostergable pues la trivialización del sentido político es cómplice de la crueldad del mundo que se acrecienta en el siglo XXI.

El modelo de reconocimiento significativo de cinco etapas y seis subjetividades, intenta dar respuesta y servir como herra-

³² Mario, activista y fotógrafo residente en Argentina, comunicación personal, 20 de mayo, 2017.

mienta educativa para el fomento de una ciudadanía crítica y sensible, capaz de construir lo común y velar por la justicia.

Figura 4. Modelo de reconocimiento social significativo de cinco etapas y seis subjetividades



Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

- AGUILAR FORERO, N. J. "Ciberactivismo y educación para la ciudadanía mundial: una investigación-acción participativa con dos experiencias educativas de Bogotá". *Palabra Clave*, vol. 22, núm. 2 (abril, 2019). <DOI: 10.5294/pacla.2019.22.2.10>.
- ARENDETT, Hannah. *¿Qué es la política?* México: Gandhi, 2012.
- BENNETT, Lance y Alexandra Segerberg. "The Logic of Connective Action: Digital Media and the Personalization of Contentious Politics". *Information, Communication and Society*, vol. 15, núm. 5 (2013): 739-768. <DOI: 10.1080/1369118X.2012.670661>.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la Información. Economía, sociedad y cultura. La Sociedad Red*, vol. 1. México: Siglo XXI, 1999.
- CASTILLO-GONZÁLEZ, María Concepción. *Narrativas de reconocimiento y justicia. El videoactivismo por Ayotzinapa en YouTube* [Tesis doctoral]. Tecnológico de Monterrey, México, 2018.
- CHOI, Moonsun, Michael Glassman y Dean Cristol. "What it Means To Be a Citizen in the Internet Age: Development of a Reliable and Valid Digital Citizenship Scale". *Computers & Education*, núm. 107 (2017): 100-112. <DOI:10.1016/j.compedu.2017.01.002>.
- DELEUZE, Gilles. "Post-scriptum sobre las sociedades de control". *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 13 (2006). Recuperado de <<http://journals.openedition.org/polis/5509>>.
- DÍEZ-GUTIÉRREZ, Enrique y José María Díaz-Nafría. "Ecologías de aprendizaje ubicuo para la ciberciudadanía crítica". *Comunicar*, vol. XXVI, núm. 54 (enero, 2018): 49-58. <DOI:10.3916/C54-2018-05>.
- DUQUE, Erika. "Evaluando una experiencia de aprendizaje-servicio en torno al aprendizaje de conceptos de la ciudadanía digital". *RIDAS, Revista Iberoamericana de Aprendizaje Servicio*. núm. 5 (enero-mayo, 2018): 12-23. <DOI:10.1344/RIDAS2018.5.2>.
- FUEYO, Aquilina, Carlos Rodríguez y Michael Hoehsmann. "Construyendo ciudadanía global en tiempos de neoliberalismo: confluencias entre la educación mediática y la alfabetización digital". *Revista Interuniversitaria de Formación del Profes-*

- rado, vol. 91, núm. 32.1 (2018). Recuperado de <<https://www.aufop.com/aufop/revistas/arta/impresa/206/2183>>.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. M. Ballesteros, trad. Barcelona: Crítica, 1997.
- JENKINS, Henry. *Cultural Convergence. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós, 2008.
- LOZANO DÍAZ, Antonia y Juan Sebastián Fernández Prados. "Ciudadanía digital y su medida: propiedades psicométricas de una escala y retos para la educación superior". *Education in the Knowledge Society (EKS)*, vol. 19, núm. 3 (2018): 83-101. <DOI:10.14201/eks201819383101>.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.
- MANOVICH, Lev. *Software Takes Command*. Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- MENESES, María E. y María Concepción Castillo-González. "#Todos somos Ayotzinapa. Storytelling, identidades, representaciones y reflexividad en disputa". *Cultura, Lenguaje y Representación*, núm. 16 (diciembre, 2016): 37-56.
- MENESES, María E. y María Concepción Castillo-González. "Digital Storytelling and the Dispute over Representation in the Ayotzinapa Case". *Latin American Perspectives*, vol. 45, núm. 3 (mayo, 2018): 266-283. <DOI:10.1177/0094582X18760301>.
- PADRÓN, FLORALBA. "E-voting en Colombia: avances y desafíos en la implementación", *Revista Derecho del Estado*, núm. 42, (enero-abril, 2019): 211-248. <DOI:10.18601/01229893.n42.08>.
- RIZO, Martha. "El diálogo entre la filosofía y la comunicación. Lecturas y posibilidades". En *Filosofía y Comunicación*, Martha Rizo, ed., 11-36. Monterrey: CECyTE, 2012.
- SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. N. Míguez, trad. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- TUFEKCI, Zeynep. *Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest*. New Haven: Yale University Press, 2017.

Querellas con el cuerpo

Roberto Domínguez Cáceres

Contamos desde la discordia

Nos interesa abordar cómo se representa la relación amorosa –la pareja– en algunos ejemplos de narrativas: refranes, cuento, reguetón y cine contemporáneo. Sostenemos que la representación de la convivencia que se establece entre dos instancias –personas, instituciones, tradiciones, imaginarios– toma la forma de la querella, entendida ésta como un combate, una lucha, en su acepción de falta de armonía, como una discordia, es decir, como una relación incordial, en dis-cordia, que no está en o ha perdido su centro [*core*] corazón.

¿La querella es con o desde mi cuerpo el propio cuerpo o es con el cuerpo del otro? Para Schutz,

el lugar que mi cuerpo ocupa dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es por así decirlo, el origen de mi sistema de coordenadas [...] que delimitan *mi* mundo, puedo decir que la oposición de mi cuerpo constituye mi Aquí, con relación al cual el cuerpo de un semejante se encuentra Allí.¹

Así, toda comprensión del otro inicia por una ubicación de coordenadas en un mundo definido desde la propia perspectiva en el que somos seres sociales, estamos enraizados en una realidad intersubjetiva. Las querellas a la que aludimos son las

¹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social. Escritos I*. Maurice Natanson, comp. (Buenos Aires, Madrid: Amorrortu, 2008), 19-20.

negociaciones entre las percepciones propias y las prójimas expresadas en diversos registros.

Se abordan también los roles de género² que determinan que una relación sea representada en el tránsito entre la cordialidad a la discordia.

El enfrentamiento oposicional que permea toda la construcción de las relaciones o ligas (entelequias, inteligencias) entre sujetos, objetos y deseos se denominará en adelante *pareja violenta*. Opuestos y separables, el sujeto y la acción se representan siempre mutuamente implicados en una situación de violencia estructural, es decir,

a la existencia de un *conflicto* entre dos o más grupos de una sociedad en el que el reparto, acceso o posibilidad de uso de los recursos es resuelto sistemáticamente a favor de alguna de las partes y en perjuicio de las demás, debido a los mecanismos de estratificación social.³

² “Los regímenes de género manejan una variedad caótica dentro de conjuntos particulares de dinámicas organizadas alrededor de vectores de objetos o ‘actitudes’. Las ‘actitudes’ son modos o aproximaciones y reorganizaciones de las complejidades caóticas de la *generización*: literalmente, posiciones en relación con un punto *binario* de referencia dado (la diferencia imaginaria de diferencia, todo / no todo, amante / amado) hacia el cual la generización siempre se homogeniza. En la terminología aeronáutica, una ‘actitud’ describe la relación de una aeronave con un punto de referencia dado, generalmente en el suelo. La actitud es de cuatro dimensiones y depende de un complejo sistema de control, vector, velocidad y otras variables, que se correlaciona con las formas en que los géneros se organizan en relación con un punto fijo de diferencias de género en la cultura”. Judith Roof, *What Gender Is, What Gender Does* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2016), 21-22. (La traducción es nuestra).

³ “violencia estructural es aquella en que se daña o suspende la satisfacción de necesidades básicas humanas (supervivencia, bienestar, identidad o libertad) como resultado de los procesos de estratificación social, es decir, sin necesidad de formas de violencia directa. El término violencia estructural remite a la existencia de un conflicto entre dos o más grupos de una sociedad (normalmente caracterizados en términos de género, etnia, clase nacionalidad, edad u otros) en el que el reparto, acceso o posibilidad de uso de los recursos es resuelto sistemáticamente a favor de alguna de las partes y en perjuicio de las demás, debido a los mecanismos de estratificación social. La utilidad del término violencia estructural radica en el reconocimiento de la existencia de conflicto en el uso de los recursos materiales y sociales y como tal, es útil para entender y relacionarlo con manifestaciones de violencia directa (cuando alguno de los grupos quiere cambiar o reforzar su posición en la situación conflictiva por la vía de la fuerza) o de violencia cultural

Consideramos, para fines de este trabajo, que la narrativa es una manera de estratificación social, es decir, que condiciona con su imaginar las relaciones y la manera como nos entendemos en o fuera de ellas. Nunca se está solo, se está en relación (potencial, presente o futura, pero en relación). Sostenemos aquí que la pareja representada en las narrativas estudiadas –40 refranes,⁴ 64 relatos cortos,⁵ 3 reguetones, 11 relatos cinematográficos⁶ (cuatro filmes con una historia, una con cuatro historias y una con tres historias)– al hablar, amar o anhelar aparecen destacados por un fondo que Pierre Bourdieu nombró un campo,⁷ y que creemos es promotor de la querella por ser un campo cultural violento.

¿Qué alternativas se pueden plantear para solventar esta oposición? En el corpus estudiado no hay neutralidad posible. No es factible la equidad sostenida. Eventualmente se romperá, decantando el léxico, el adjetivo, la melodía, el colorido en favor de uno, en detrimento de otro.

(legitimizaciones de las otras dos formas de violencia, como, por ejemplo, el racismo, sexismo, clasismo o eurocentrismo)". Daniel La Pared-Casado y José María Torosa Blasco, "Violencia estructural: una ilustración del concepto", *Documentación Social*, núm. 131 (2003), 57-72

⁴ Ángeles Sánchez Bringas y Pilar Vallés, *La que de amarillo se viste... La mujer en el refranero mexicano* (México: UAM / Conaculta, 2008).

⁵ VV. AA., *Lados B 2016 Narrativa de alto riesgo-Mujeres Antología 2016* (México: Conaculta / Nitro Press, 2016); Varios autores, *Lados B 2016 Narrativa de alto riesgo-Hombres Antología 2016* (México: Conaculta / Nitro Press, 2016); Julián Herbert, *Tráiganme la cabeza de Quentin Tarantino* (México: Literatura Mondadori, 2017); VV. AA., *Muestra del nuevo relato mexicano*, Colección Contracorriente, Julio Ortega, comp. (México: Orfila, col. 2017).

⁶ *La vida conyugal. Hasta que la muerte los separe* (Carlos Carrera, México, 1992) (comedia-drama); *Adán y Eva, todavía* (Iván Ávila Dueñas, México, 2004) (drama); *Luz silenciosa* (Carlos Reygadas, México, 2008) (drama); *Amor en fin* (Salvador Aguirre, México, 2009) (drama); *Cuatro Lunas* (Sergio Tovar Velarde, México, 2014) (drama); *Las elegidas* (David Pablos, México, 2015) (drama); *Una mujer fantástica* (Sebastián Lelio, Chile, 2017) (drama); *La forma del agua* (Guillermo Del Toro, México, 2017) (drama).

⁷ "La noción de campo, implica pensar en términos de relaciones. Estas relaciones quedan definidas por la posesión o producción de una forma específica de capital, propia del campo en cuestión. Cada campo es –en mayor o menor medida– autónomo; la posición dominante o dominada de los participantes en el interior del campo depende en algún grado de las reglas específicas del mismo", Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 1997).

En la relación amorosa se plantea una negociación que suma cero: la ganancia de uno, es la pérdida de otro. Esta relación nos ha sido heredada de la organización del género como régimen:

El género se organiza de manera análoga a la noción de Deleuze y Guattari de un “régimen” como una “formalización específica de la expresión”. El género y los regímenes son sistemas de signos en tanto inconscientemente y conscientemente señalan posiciones específicas en relación con la diferencia sexual y el deseo. Los regímenes de género representan arquitecturas dinámicas de significado y goce, lenguaje y cuerpo en líneas que responden y reflejan la interpretación individual de la diferencia, falta, impulso y deseo. Los regímenes se aprovechan del sistema semiótico ya culturalmente disponible, incluso podrían alterarlos (la traducción es nuestra).⁸

Cuando se representa la relación entre dos personas, entre objetos o entre ideas, muy a menudo se recurre a enfrentamientos contrastivos con “fines didácticos”. La oposición es un recurso que evidencia diferencias, que permite la valoración de conveniencias y pertinencias pero que también construye una manera de aproximación al mundo en la que se privilegia una serie de rasgos –valor, temeridad, fuerza, agresividad– mientras se desdénan otros. Parece imposible no dar una preminencia a alguno frente al otro.

En el trazo descriptivo de los personajes de cualquier historia denominamos protagonista a quien lleva a cabo la acción principal o a quien *domina* con su presencia los espacios y tiempos del relato. A su vez denominamos antagonista a una persona

⁸ “Gender organizes itself in ways analogous to Deleuze and Guattari notion of a ‘regime’ as an ‘specific formalization of expression’. Regimes are not always regimes of signs, although gender and regimes are signs systems insofar as the both unconsciously and consciously signal specific positions in relation to sexual difference and desire. Gender regimes represent dynamic architectures of meaning and jouissance, language and body along lines that respond to and reflect individual interpretation of difference, lack, drive and desire. Regimes take advantage of the semiotic system already culturally available even as they might alter them”. Judith Roof. *What Gender Is, What Gender Does* (Minneapolis). London: University of Minnesota Press 2016. 2017, 21. (La traducción es nuestra).

objeto o instancia que impide, desvía o dificulta el desarrollo de la acción principal. Antagonista es

el personaje principal en la trama sobre quien se centra nuestro interés, es llamado el protagonista (o alternativamente, el héroe o heroína), y si la trama es tal que él o ella se coloca contra un oponente importante, ese personaje es llamado el antagonista [...] si el antagonista es malo, o capaz de acciones criminales o crueles, él o ella se llaman el villano.⁹

Gracias al modelo actancial de A. J. Greimas,¹⁰ concebimos las ligas entre las acciones y quienes las desempeñan, entre los objetos y los sujetos desde una lógica de oposición como forma (simple) de explicar las relaciones (complejas) entre distintos aspectos de una historia: ayudante, oponente.

Si contamos es porque oponemos como adversarios uno al otro. En las historias de parejas estudiadas se considerada “narrable” aquella que, de destacar la oposición entre sus sujetos para contarlos, al hacerlo los presenta en una economía de enfrentamientos que escalan desde la contigüidad a la violencia. Los violentos narran todo desde la violencia. Abundan ejemplos que contribuyeron a esta fundación violenta de la manera de contar. Por ejemplo:

Las primeras descripciones que los frailes hicieron de los dioses nativos se inspiraron en su propia concepción de la religión, que era europea y cristiana. Su conocimiento de la religión de la Antigüedad Clásica influyó en la caracterización que hicieron del “panteón” indígena y en la división entre “dioses buenos”, como Quetzalcóatl,

⁹ “The chief character in a plot, on whom our interest centers, is called the protagonist (or alternatively, the hero or heroine), and if the plot is such that he or she is pitted against an important opponent, that character is called the antagonist [...] If the antagonist is evil, or capable of cruel and criminal actions, he or she is called the villain”. Meyer Howard Abraham, *A Glossary of Literary Terms*, 7th ed. (Boston, MA: Heinle & Heinle Thomson Learning, 1999), 224-225 (La traducción es nuestra).

¹⁰ Algirdas Julien Greimas, *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Biblioteca Románica Hispánica. Trad. Alfredo de la Fuente (Madrid: Gredos, 1966).

y dioses enteramente malignos, como Huitzilopochtli. Esta circunstancia, y los rasgos violentos que asumió la conquista de los pueblos americanos, deformaron la interpretación de religión nativa, e hicieron de sus dioses demonios abominables.¹¹

La tradición mexicana retrata muchas situaciones como enfrentamientos entre pueblos, entre concepciones del universo, entre creencias y afectos. Posiblemente porque construir un sentido de pertenencia a un grupo, una coincidencia común, es más sencillo cuando tiene próximo un contrincante que enfrentar.

En los refranes resuenan formas de entendimiento de las relaciones sociales, las cosas y los nombres que siguen vigentes que cambian muy lentamente. En cambio, en un relato nuevo se puede crear nuevas condiciones de apropiación –más equitativas, menos violentas– del *ethos* del momento y representarlo en los personajes. Pero qué se dice –el refrán– y lo que se lee –el cuento– no se difunde ni permea en la sociedad tan rápidamente como lo que se escucha –la música– o lo que se ve –el cine, las imágenes–. Es el caso de la música pensemos en el fenómeno de la música Hip Hop, el Rap y el Reguetón como los sonidos globalizados que han cundido como formas de expresión de estereotipos violentos y conceptos asociados con formas de relación sentimental igualmente inequitativa o demeritoria de la dignidad humana. En los ejemplos analizados se encontraron conceptos de género, de actitudes violentas, que refuerzan la querrela como modo de relación naturalizado.

Refranes, reguetón y relatos cortos

En los ejemplos analizados se encontraron conceptos de género, de actitudes violentas, que refuerzan la querrela como modo de relación naturalizado, se encontró que hay una condición natural para que la atracción recíproca, involuntaria, que lleva al otro, se exprese en términos de enfrentamiento. Así, el sistema de género binario es el marco de referencia. Desde él se genera violencia

¹¹ Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Nexos*, 1 de diciembre, 1996. Recuperado de <<https://www.nexos.com.mx/?p=8103>>.

–“quien bien te quiere te hará sufrir”– que se naturaliza como coordinada de relación desde *mi* cuerpo al del otro, desde *mi aquí* al allí.

En los refranes estudiados se alude a contextos, imaginarios y narrativas con los que se da cuenta de una serie de negociaciones altamente codificadas para referirse a emociones, sentimientos y estados de ánimo, cuyos significados se han ido asentado en un diccionario común que permite diversas lecturas de aquellos referentes con los que se construye. De entre todos destacamos el discurso del amor como querella con el amado. Se dibuja un campo de acción específicamente derivado de una voluntad y facultad de representarnos –en refranes y canciones– una imagen de nuestro mundo en relaciones que se aprenden a fuerza de repetir las mismas narrativas en las que una pareja (de personas o colectivos) está destinada más frecuentemente a la confrontación, a la discordia que a la armonía.

Los refranes reiteran esta condición en que los amantes son siempre opuestos violentos, tal condición se va percibiendo ya como “natural” en el contexto social. Según los estudios consultados,

los refranes son el reflejo de una mentalidad patriarcal, pues transmiten modelos e imágenes estereotipadas que se mantienen como acervo simbólico en la conciencia colectiva del grupo para la interpretación del mundo, y en particular, para su valoración. [...] Estos rasgos se extienden a la lengua toda, en la que “subyace una visión del mundo antropocéntrica [...] y algunos estudios han trazado su camino desde la sociedad griega y romana”.¹²

Así, inmersos en el campo violento del lenguaje, vemos el mundo en términos opuestos.

594. Las palabras son hembras, los hechos son machos (IDM, 471; PM 235).

898. El sexo débil ni tan débil y el sexo fuerte ni tan sexo (CE, 76).

¹² Sánchez Bringas y Vallés, *La que de amarillo...*, 21.

Nos defendemos definiendo y nos confinamos a comprendernos de un modo que imposibilita perdersen en el otro, entender la alteridad, ser alter o traspasar el umbral del lenguaje. Los refranes son la semilla de una narrativa que privilegia una forma de violencia antes que una armónica o digna.

Se puede resumir en los refranes estudiados que la pareja amorosa se inscribe en una secuencia de acciones: primero la atracción, el encuentro, la pasión, el enfrentamiento y luego el dolor. Así las referencias al calor, el fuego de la pasión se destaca como opuestos a la segura frialdad venidera que se preconiza.

200. El hombre es fuego, la mujer estopa; viene el diablo y sopla (PM 160).

208. Ni estopa entre tizones, ni mujer sola entre varones (PM, 272).

215. Donde hay mujer y varón, acecha la tentación (CM, 117).¹³

Por eso se atribuye al hombre y a la mujer componentes perfectamente compatibles de este contrato aniquilador, en el que no se escatima fuerza o atractivo a las partes involucradas, siempre dispuestas a subirse al ring de esta querrela. Cuando el otro atrae, se le reconoce un poder sobre nosotros, y no somos ya responsables. Somos acero para el imán. Esta lisonja se otorga como divisa del dolor que avisa.

205. Más caliente pierna de varón que diez kilos de carbón (PM, 254).

29. Jala más un par de tetas que dos carretas (PM, 219).

Pasada esa tentación, ese fuego, no sigue la equidad, sino el desencanto. El remanente rescoldo no genera calor de hogar, sino posiblemente encienda otra vez la llama abrasadora:

199. Donde lumbre ha habido, rescoldo quedan (IDM, 396).

¹³ *Ibid.* Se ha mantenido la numeración del refrán en el estudio consultado. Entre paréntesis, la sigla indica la fuente donde aparece el refrán: *Índice de Mexicanismos* (IDM), *Los refranes del hablar mexicano en el siglo XX* (PM), *Dichos ciertos y ciertos dichos* (CM), *Vocabulario de Correas* (C), *Refranero General Ideológico Español* de Martínez Kleiser (MK).

Entendida como una fuerza combustible, la relación amorosa entonces es un contrato de suma cero: alguien da y otro pierde, lo consume el fuego de la inequidad. La temporalidad de la pasión es así un retrato de la fugacidad del tiempo.

1001. No hay caldo que no se enfríe, caramelo que no empalague ni amor que no enfade (IDM, 135; PM 282).

Luego, viene dolor como un estadio nostálgico que con la melancolía produce la poesía:

991. El mal de amores duele, pero no mata (IDM, 406; PM 161).

Posteriormente, el despecho por ese desamor provoca creativas formas violentas:

1291. Yo soy soltero, la casada es mi mujer (CE, 204; PM, 386).

1287. Mujer que quiera a uno solo/y banqueta para dos, / no se hallan en Guanajuato / ni por el amor de Dios (PM, 268).

1279. Dime quién es tu amante y te diré quién la mantiene.

La pareja nunca está en condiciones equitativas; parecen estar inevitablemente vinculados como opositores que en momentos tendrán espacios y tiempos *armónicos*, que irremediamente dejarán paso a estados de dolencia, de carencia, de dolor. Al tránsito de un estado a otro –del contento al disgusto y viceversa– es la agonía o peripecia o pasión.

Decir pasión amorosa es pleonismo, pues todo amor es paso de un estado inicial a otro, no es estático ni permanece. No hay amor sin cambio de estado. Más adelante, este cambio se abor- dará de otro modo. La pasión es momentáneamente placentera, pero convierte en dolorosa. Aludimos al impulso-deseo como motor de todo movimiento: *corazón*, *herir*, *arrodillarse*, *sufrir*, *dolor*, *perdón* son vocablos asociados a la pasión de Cristo, tal vez el modelo narrativo viene desde ahí.

Veamos tres ejemplos de reguetón de alta popularidad y una *balada romántica* en que se destaca el discurso de la posesión y

la privación de necesidades básicas, como la libertad, el bienestar o la vida en el ser *amado* y se subrayan sus opuestos: encierro, dolor y muerte.

pero cuando te enamores
de alguien que no te ame como yo
que te rompa en el corazón
vas a sentir lo que yo siento
sufrirás
pero cuando te enamores
de alguien que no te ame como yo
que te rompa en el corazón
sentirás el dolor y pedirás perdón
vas a venir
arrodillada
buscándome
pero quizá
ya yo estaré
en otra cama
buscando mi felicidad.¹⁴

Amigo qué te pasa estás llorando
Seguro es por desdenes de mujeres
No hay golpe más mortal para los hombres
Que el llanto y el desprecio de esos seres
Amigo voy a darte un buen consejo
Si quieres disfrutar de sus placeres
Consigue una pistola si es que quieres
O cómprate una daga si prefieres

¹⁴ RKM y Ken-Y, "Cuando te enamores", en *La fórmula* (Pina Records, 2012). Recuperado de <<https://www.letras.com/rakim-ken-y/cuando-te-enamores>>.

Otros ejemplos de reguetón: "Mira que la pasión ya se nos va / Hoy tienes la última oportunidad / Ya deja el juego y vamos hacerlo / Si nos chequeamos y hasta luego / Ya no tengas más pretextos / Estoy cansado de esperarte / Aquí sólo / Vas a perder un hombre bueno / Después no digas que / Yo soy el malo y que te fallé / Que soy un palgo / Pero el que tenga tienda / Que la atiend a/ Si me descuidas no me vengas con jodiendas", Gotay El Autentiko, "La Pasión", en *El del Vibrato* Jumbo el Q Produce Solo (Codiscos, 2013).

Y vuélvete asesino de mujeres
Mátalas
Con una sobredosis de ternura
Asfíxialas con besos y dulzuras
Contálgialas de todas tus locuras.¹⁵

En los ejemplos revisados la relación con el otro (el amado) se origina desde el deseo y por un impulso de satisfacer una carencia propia (el amante) –“Faltas tú a cada instante. / En la luz del sol brillante...”–¹⁶ porque nos concebimos carentes; así concebimos que el otro también carece de algo –nuestro delirio nos hace pensar que carece de nosotros, que le hacemos falta– y justamente como carece de nosotros, a su vez no tiene lo que necesitamos. El otro entonces es un provocador del ímpetu, pero nunca equivaldrá a lo deseado. Lo vemos construido por relaciones en varias dimensiones. En otros ejemplos, la narrativa de la relación amorosa se basa en la posesión o en la coerción de la libertad como resultado *natural* de entablar una relación con la otra persona. Desear es atrapar:¹⁷ ser mía, ser tuyo, etc., ejemplifican la posesión como requisito de estar con alguien. Este arresto de la razón de desdobla en imágenes de retención.

¹⁵ Alejandro Fernández, “Mátalas”, en *Niña amada mía*. Pedro Ramírez (Sony Music. México, 2003). Recuperado de <<https://www.musica.com/letras.asp?letra=67594>>.

¹⁶ Arturo Castro, “Yo sin ti”. Recuperado de <<http://www.sacm.mx/biografias/biografias-interior.asp?txtSocio=06748>>.

¹⁷ “La noción de Lacan del impulso es un aparato por el cual llevar algo de la sexualidad como lo real al campo de lo imaginario y lo simbólico. El impulso es el impulso de la libido mediante el cual los individuos vinculan los sentimientos sexuales con actos y objetos particulares. El impulso, que nunca se puede satisfacer ‘no está organizado por la polaridad sexual’, ni existe ninguna ‘relación entre el impulso, la satisfacción del conductor y la oposición entre el hombre y la mujer’”. (La traducción es nuestra) [“Lacan’s notion of the drive is an apparatus by which to bring some sexuality as the real into the field of the imaginary and the symbolic. The drive is the impulsion of libido by which individuals link sexual feelings to particular act and objects. The drive, which can never be satisfied “is not organized by sexual polarity”, nor is there any “relation between the drive, drive satisfaction, and the opposition between male and female”. The drive does not originate in a biological source, but is a montage of differing sources, impeti, objects, and aims”. Roof, *What Gender Is...*, 21.

Si fuera un delito eso de que estás hermosa
 Te arresto en mi cama y te pongo las esposas
 Tienes el toque, toque, toque
 Miren el material, edición especial
 Tienes el toque, toque, toque
 Perdóname, te lo tenía que decir.¹⁸

La pasión amorosa está dicha desde lo no racional, y aparece como instinto, cuando es en realidad una construcción cultural que se aprende en y por las convivencias: “Los impulsos poderosos no se originan en una fuente biológica, sino que es un montaje de diferentes fuentes, ímpetus, objetos y objetivos”.¹⁹ Nuestra consideración es que la oposición como modo de representación es aprendido, no es un impulso natural.

La representación de la pareja violenta en reguetones ofrece una imagen del hombre violento que narra, difunde y elogia modos del amor extremo. Tal constructo, lejos de ser escaso, abunda en la larga tradición violenta popularizada en diversos registros y no es exclusivo de lo masculino, es parte de la institución económica de los géneros binarios.

Relatos de amor a la mexicana

En los cuentos analizados, el otro es agresivo o produce desconfianza, en “M.L. Estefanía” de Julián Herbert leemos:

Ahora vivo con Karen, una yonqui chimuela veinte años más joven que yo. Nos mantenemos con una vieja nueva estafa: drogamos gente en los estacionamientos de los supermercados y les sacamos la cartera. Nos acercamos con cualquier pretexto (casi siempre lo hace ella) y les untamos belladona sobre la piel. Es una droga peligrosa. Una vez inoculado el cliente, el remedio hace efectos unos pocos minutos: desorientación, vista borrosa, parálisis parcial, mareos... Suenan *classy*, ¿no? Muy a la intriga de los Medici. La realidad es que

¹⁸ Daddy Yankee, “Dura”, en *Daddy K The Mix 12*, Ramón Ayala y Rome Los Evo Jedais (México, 2018). Recuperado de <<https://www.letras.com/daddy-yankee/dura-remix-part-bad-bunny-natti-natasha-y-becky-g/>>.

¹⁹ Roof, *What Gender Is...*, 17.

somos aves de rapiña. Ganamos una miseria, pero al menos aquí no hay garrotazos.²⁰

En el cuento “María Albarrán” de Aura Penélope Córdova Luna (Salvatierra, Guanajuato, México, 1982), María Albarrán Espejo, nacida en Tijuana en 1919, recuerda así a las parejas de su madre:

Mi madre trabajaba en la maquila, pero después entró en un casino muy famoso en ese entonces que se llamaba Agua Caliente. En esos años, mamá ya no se llamaba Josefina, sino Orquídea. Y Orquídea siempre estaba en compañía de uno o varios hombres, un doctor, un abogado, un diplomático gringo y hasta un cantante de country que siempre le dedicaba canciones y se ponía a tocar la guitarra en la casa, era un buen tipo, borracho, pero bueno.²¹

La reflexión es el componente creativo en esta violencia expandida en las representaciones.

“Zoopsia” es el título de un cuento escrito por Ana Martínez Casas. El grabado *El sueño de la mujer del pescador*, de Katsushika Hokusai, cuelga de la pared de la habitación donde escribe el personaje de la historia, una mujer que estudia pulpos. La historia la muestra en dos momentos relevantes para anotar el cambio necesario:

La mujer no puede dejar de ver el grabado mientras se masturba. Se abisma en el color amarillo del papel desgastado, la tinta negra que afila los contornos de las rocas de la playa, los tentáculos rosáceos anudados al cuerpo impotente de la mujer que jade con la boca entreabierta [...].

La mujer, que ha experimentado la metamorfosis de mujer a tiburona y de tiburona a nereida selacimorfa, se transforma en Gorgona acuática: del cuero cabelludo le brotan tentáculos traslúcidos de

²⁰ Julián Herbert, *Tráiganme la cabeza de Quentin Tarantino* (México: Mondadori, 2017), 32 y 42.

²¹ Aura Penélope Córdova Luna, “María Albarrán”, en *Muestra del nuevo...*, 19.

medusa, lágrima del mar; y de su vulva emergen tentáculos fluorescentes y luminosos de una hambrienta anémona coralina. Ella está convencida de que saciar su hambre podría acrecentar su placer.²²

Lo que podría ser una emocionante metamorfosis de la mujer sometida por el pulpo a una mujer con agencia que acepte una ambivalencia (el término anfibología viene a la mente), se convierte en una imagen de la mujer de la vulva dentada, la originadora del miedo a la castración freudiano, se vuelve la mujer fatal, devoradora, vista desde el centro patriarcal.

Del cine y sus parejas

Se abordó la revisión de las cintas bajo la premisa de localizar en ellas marcas de representación de acciones violentas en el relato de la relación de pareja. A continuación, se comentan brevemente cuatro de las analizadas.

El filme *La vida conyugal* (Dir. Carlos Carrera, México, 1992), basada en la novela homónima de Sergio Pitlor (1991), cuenta las peleas de un matrimonio desde 1953 a 1990; detrás de ellos pasa la historia de México que deja en claro que los postulados de la comedia son la única forma posible de contar el amor. Jaqueline/Magdalena (Socorro Bonilla) ataca constantemente a su marido Nicolás (Alfonso Echánove) para vengarse de la vida que lleva en el matrimonio en el que está atrapada: “Juntos para siempre hasta que nos muramos de viejitos”, dicen en la noche de bodas. Al final, el encabezado “La hiena acusa al chacal” resume una vida de enfrentamientos que culmina en la muerte. No hay reposo posible.

El filme *Cuatro lunas* (Dir. Sergio Tovar Velarde, México, 2014) explora las relaciones de pareja entre hombres en cuatro etapas: la infancia (“Luna nueva”), la juventud (“Luna creciente”), la vida en pareja (“Luna llena”) y la vejez (“Cuarto menguante”). En las cuatro parejas la relación pasa por el enfrentamiento, los golpes, el daño y la resignación. Abordaremos brevemente la tercera y cuarta historias del filme.

²² *Ibid.*, 45 y 49.

“Luna llena” narra una pareja de hombres jóvenes que llevan diez años de relación es un melodrama en que un tercero, más joven y viril – Sebastián (Hugo Catalán)–, desestabiliza el hogar patriarcal homosexual que han construido Hugo (Antonio Velázquez) y Andrés (Alejandro de la Madrid), dos hombres guapos, triunfadores, asalariados, pero ya un poco aburridos por la rutina del *matrimonio*. La armonía conyugal no se narra en los ejemplos revisados; así, para que haya historia digna de ser contada, se debe integrar el elemento discordante: en este caso es el tercer hombre como amante perverso, más joven y bello, quien al final será castigado por su lujuria, mientras la pareja destruida tendrá que reencontrar su camino. En esta historia se refuerza el estereotipo de la fidelidad, el castigo a la sexualidad como erotismo y aparece el dolor moral (el abandono, la soledad) y físico (los golpes) como consecuencia única del deseo. El personaje del tercero permite una revaloración de afeminado y el arrepentimiento del viril lujurioso. En este retrato de la pareja homosexual persiste la oposición fuerte/débil, agresor/sometido que naturaliza la oposición y la querrela amorosa que es idéntica a su contraparte heterosexual.

La cuarta historia, “Cuarto menguante”, refiere la vida de un académico a punto de jubilarse, Joaquín (Alberto Echánove) quien al conocer a Gilberto (Alejandro Belmonte) un prostituto que está juntando dinero para regresar al lado de su mujer e hija en Tijuana, siente revivir la pasión, un deseo o lujuria que lo desequilibra. El viejo es humillado por el joven objeto de su deseo. La belleza y virilidad de Gilberto tortura al viejo maestro. La historia del rechazo se resuelve en un agradecimiento que sublima y lava la culpa de la lujuria pasional que consumía al viejo en un poema que le da al joven. En el cuerpo del actor Alberro Echánove, protagonista de *La vida conyugal*, se puede leer como el paso del tiempo y lo poco que ha cambiado la representación de la pareja en algunos casos.

En el filme *Una mujer fantástica* (Dir. Sebastián Lelio, Chile, 2017) una mujer –Marina Vidal (Daniela Vega)– pierde repentinamente a su pareja, Orlando Onetto (Francisco Reyes); su descontrol la lleva a salir corriendo la clínica donde Orlando

ha muerto. Esto la hace parecer sospechosa –¿de qué?–. Camina sólo unos pasos antes de ser abordada por los carabineros. “No tenía que tratarme como una delincuente”, le dice al médico que la mandó localizar. Un oficial le pregunta su nombre: “Marina Vidal”, responde ella. El oficial le pide su carnet de identidad. Lo lee y la mira. Rompiendo el incómodo silencio que acompaña el escrutinio del policía, Marina dice: “Ese asunto está en trámite, señor”. Él contesta: “Mientras no sea oficial, su nombre sigue siendo Daniel”.²³

Después, Marina se enfrentará a la violencia de Bruno, el hijo de Orlando –que no atina a llamarla Marina, sino Marisa, que le *explica* que hay dos clases de personas que gustan de tener mascotas: “los que prefieren mamíferos y los que tienen pájaros o reptiles”.²⁴ Alude así a la normalidad de las relaciones que pueden iniciar los hombres, como la de su padre, a quien estaría permitido tener cualquier clase de amante o *mascota* –así ve Bruno a Mariana, como una animal, no como persona–. Hace referencia también al ser *anfibio* o *trans* que ve en Marina, antes Daniel. Martha, la exesposa de Orlando le dice a Marina: “Nosotros éramos un paraje bien normal, nomás”; “Cuando te veo, no sé lo que veo. Una quimera veo”; “Yo no puedo ver más que la perversión en lo suyo”.²⁵

Lo *normal* es la pareja que acaba mal, en divorcio, no el que un hombre se enamora de una *trans*, eso no tiene explicación alguna, a menos que haya alguna perversión que lo explique todo y nos deje tranquilos.

²³ Marina en el filme chileno y Elisa en el canadiense son personajes cuya condición de felicidad y plenitud están en relación directa con el agua, vista como el espacio de lo otro, donde es posible ser feliz: tener un nombre, un amor, mientras el nombre Daniel y la persecución de la criatura nos ubican en la tierra, como un elemento hostil para todo lo que sea ambiguo, que no tolera lo anfibio, lo plural.

²⁴ Esta alusión a la naturaleza, a los animales y sus clasificaciones es sugerente porque permite una lectura de esta normalización “científica” que al delimitar nombra y separa, pero no admite lo intersticial, lo trans, lo mutante, que es el tema de la cinta *La forma del agua*.

²⁵ No sólo Marina es una perversión para la ex esposa, sino la relación de quien fuera su marido con eso que ve y no puede nombrar. El lenguaje de nuevo refiere una relación de rechazo; las coordenadas del cuerpo funcionan para excluir todo lo que no es semejante al mí espacio, decíamos al inicio con Shutz.

Marina acude al velorio de su amado, de donde la echan porque no “respetar el dolor de una familia entera destrozada”. Es secuestrada por Bruno y dos familiares que la golpean y le envuelven la cabeza con cinta adhesiva transformándola en el monstruo que ellos ven. Más tarde ese mismo día, la Comisaria Adriana Cortés interroga a Marina: “¿Te pagaba? ¿No era solamente sexual, entonces? Él podría haber sido tu padre. ¿Hizo algún esfuerzo físico mayor? ¿Consumieron drogas, alcohol? ¿Tuvieron sexo? El cuerpo del señor Onetto llegó con contusiones y un golpe en la cabeza”. La comisaria Cortés, en representación del Estado vigilante, la obliga a pasar por una revisión física, para cerciorarse que no hay daños ni lesiones. La “Constatación de lesiones eventuales” justifica fotografiar el cuerpo de Marina, el parte superior primero, la inferior después, con la pierna derecha abierta y levantada. Expuesta así para vigilar que no haya marcas de violencia ocasionadas por la pareja, se obvia que quien violenta aquí es el pretendido cuidador, el Estado, representado en la figura de la trabajadora social. Apuntamos pues que la pareja que fueron Marina y Orlando, para todos menos para ellos, es una pareja extraña, entendida sólo desde la violencia o la perversión.

Nadie en la familia de Orlando se explica una relación entre una persona joven *trans* y un hombre mayor si no media la violencia, el condicionamiento o la perversidad en alguna forma. Se pretender *justificar* la aberración como resultado de la violencia, pero si no hay violencia, no se puede comprender esa pareja, así una pareja no violenta es todavía más aberración.

El filme no nos cuenta cómo se conocieron Mariana y Orlando, ni entra al pasado, insiste sí en el *derecho humano* que tienen todo persona a despedirse de su ser amado.

El filme *La forma del agua* (Del Toro, Estados Unidos, 2017) es otro caso de pareja no violenta, pero sí vista como aberrante por todos los demás. La pareja *normal* –en la historia está formada por el coronel Richard Strickland (Michael Shannon) y su esposa Elaine (Lauren Lee Smith)– se dibuja en rápidos trazos: él llega, desayuna, los hijos se van y ella solícita se ofrece a un coito sometido en que él se alivia sobre ella en posición de misionero. Son la pareja normal. Nada hay que contar más.

En cambio, Elisa Esposito (Sally Hawkins), una joven muda, se enamora de una criatura anfibia-humanoide (Doug Jones), que viene del trópico sudamericano, un migrante. Elisa es pálida, de caderas estrechas, pechos pequeños, como una ondina o náyade (criatura de agua dulce) que se transformará en una ninfa u oceánida (criatura de agua salada); la criatura/monstruo tiene rasgos viriles magnificados: abdominales marcados, pectorales formados, músculos laterales y glúteos definidos que le dan una complexión idealmente masculinizada, como un tritón, un glauco.

Elisa y la Criatura tienen rasgos que los vuelven singulares con respecto a los conjuntos o clasificaciones convencionales –hombre blanco, sano, joven, hablante, oyente...– y se unen en torno al agua, elemento del que ambos no pueden estar muy lejos, al que finalmente han de volver, con la condición que ella cambie, sacrifique su forma humana y se adapte a la naturaleza de él.

El revés de la secuencia en la que el migrante se adapta al mundo que llega, acá, el migrante regresa a su mundo habiendo convertido al propio en alienígena, transformándolo.

La muerte de Elisa no es tal, pues se presenta como un cambio o alternancia de condición amorosa. De humana deviene anfibia, toma la condición que ya tenía avisada en el cuerpo: las marcas del cuello, su mutismo, su afición a masturbarse en el agua todos los días, no son excentricidades, sino las señas de otra condición a la que accede por esta otra criatura masculinizada que la guía hacia una nueva existencia.

La conciliación de la felicidad en esta pareja es un cambio de condición física del cuerpo violentado por la ciencia, la tradición, el lenguaje, a una nueva manera de *transitar* por la vida. Pregunta Jorge Carrión: “¿Y si ‘La forma del agua’ rompiera un muro, una frontera? ¿Y si hablara realmente del amor entre dos entes ontológicamente distintos, Estados Unidos y México?”.²⁶

²⁶ Jorge Carrión, “¿Y si ‘La forma del agua’ rompiera un muro, una frontera? ¿Y si hablara realmente del amor entre dos entes ontológicamente distintos, Estados Unidos y México?”, 6 de marzo de 2018, 10:08 AM. Recuperado de <<https://twitter.com/jorgecarrion21/status/971054833917710336?s=20>>.

La naturaleza se nos acerca cuando sumergimos el cuerpo en el agua. Tal vez sí es posible bañarse dos veces en el mismo río, sólo que con diferentes cuerpos cada vez, cuerpos que cambien como el agua y fluyan con ella.

Parejas mutantes

El amor y la pareja que se entiende está precedida de un campo simbólico del que emanan algunas codificaciones que, a fuerza de repetirse, confieren al sujeto un modo de vida entendible:

la falta de servicios públicos nos ha convertido en mutantes. O haber tenido electricidad ni drenaje por muchos años (o aún no tenerlos) nos ha hecho enemigos de la civilización entera, así que no debemos ser provocados. Aguántense con nosotros, que podemos romperles su teatrillo. El Progreso y La Razón no son Yo, no me interesa su prestigio.²⁷

La falta de entendimiento nos ha hecho mutar para sobrevivir: verse por fuera como se siente por dentro. Y es necesario introducir la mutación como elemento de la representación que haga posible que se concilien estas diferencias, que no se eliminan, pero se hacen más transitables.

En los ejemplos de cine hay al menos dos parejas que son vistas por los demás como abominables, aberraciones, como mutantes. Proponemos la pareja –cualquiera que sea su conformación y oficio– sea entendida desde las actitudes, no desde los puntos contrarios de la querella, sino en una reconciliación. Esta reconciliación implica un modelo de cuatro dimensiones (un doble eje x y y) desde el cual un punto puede ser descrito en un momento determinado por su posición, altura, velocidad y otras variables, en vez de ser yo x y tú y , hombre/mujer, amante/amado, mía/tuya, se propone una lectura desde sistemas no binarios, pues el género que intenta ordenar el caos de la movilidad de la existencia, la sexualidad, los múltiples anhelos y deseos, origina más violencia que orden.

²⁷ Heriberto Yépez, en *Muestra del nuevo relato mexicano*, 156.

Consideramos que la interacción amorosa se comprendería mejor desde lo dialógico –que definió Mijaíl Bajtín, primero para quitarle a los géneros [*gendre*] /yenrrá/ verbales sus límites y ponerlos a conversar en la obra de arte verbal–, y con entender el género [*gender*] /yénder/, como lo entienden Judith Butler y otros después: como un flujo en movimiento, con narrativas entre las que podemos cambiar, expresado en enunciados que negocian no una vuelta a la armonía, a la concordia, sino un reconocimiento pleno de la condición vulnerable y voluble de lo humano.

El género sólo parece ser una “identidad” y una función como tal para evitar su intrínseca inestabilidad. La misma categoría de “identidad” es una postura defensiva que opera como una ilusión tranquilizante de autoafirmación y pertenencia en relación con la multiplicidad caótica.²⁸

Si el lenguaje fluye, la narrativa avanza, el género es cambiante, ¿por qué acudir a la identidad? No busquemos la identidad, busquemos una mutación en las formas rígidas que usamos cuando narramos las parejas; volvamos al agua y recordemos nuestra herencia anfibia, en una de esas el agua y sus memorias nos podrán contar otras historias.

²⁸ “Regimes manage chaotic variety within particular sets of dynamics organized around object vectors or “attitudes”. “Attitudes” are modes or approaching and organizing the chaotic intricacies of engendering –literally, positions in relation to a given binary point of reference (the imaginary difference of difference- all/not all, lover/beloved) toward which engendering always homogenizes. In aeronautical terminology, an “attitude” describes the relation of an aircraft to a given point of reference, usually on the ground. Attitude is a four dimensional and dependent on a complex system of control, vector, speed, and other variables, correlating with the ways gender organize themselves in relation to a fantasmatically fixed point of gender difference in culture. [...] Gender only seems to be an “identity” and functions as such to avoid its constitutional inestability. The very category of “identity” is a defensive posture that operates as a reassuring delusion of self-affirmation and belonging in relation to chaotic multiplicity”. Roof, *What Gender Is...*, 21-22 (La traducción es nuestra).

Conclusión

A manera de conclusión diremos que en nuestra concepción de cómo hemos de contar una historia yace la querella como un sedimento de violencia que nos obliga a separar el mundo en bandos binarios: unos y otros. Todo intercambio está mediado por una dicotomía; no se resuelve decidiendo no hacerle caso al binarismo –que más allá del género domina nuestras relaciones para comprender y dar cuenta del mundo– implicado en el cuerpo, el lenguaje o la memoria. Nuestra lengua, sus recursos, son resultado de nuestras prácticas violentas y normalizadas.

Por ello, debemos echar mano de la reflexión, del extrañamiento de la tradición e intentar nuevos modos de contarnos armónicamente, que no sacrifiquen en suspenso o las intrigas, ni la riqueza de las emociones, que presenten al otro en sus dimensiones complejas y cambiantes. Vernos más allá de la oposición, insistir en la reconciliación y no en la pelea como momentos cúspide o climáticos en una historia.

Contar recurriendo a las oposiciones expuestas en estas líneas, implica transigir con la economía violenta del relato, en la que los otros siempre detentan rasgos que hemos dado en llamar ‘distintivos’ y con los que perpetuamos estereotipos de género, de clase, de cuerpos. Debemos narrarnos de un modo, otro, que facilite un entendimiento armónico, que distinga y celebre nuestras diferencias, que amplíe nuestro sentido de los demás, sin categorizar, que promueva modos de relatar el propio cuerpo y el de los demás; que en vez de querellas y discordias cuente con diálogos y armonías.

Por más mexicana y natural que parezca una historia de parejas, si es violenta, refrenda viejos modos –folclóricos o coloridos– que deben cambiarse por otras formas de contar, que supere los lastres labrados en refranes, canciones e imágenes. Todos debemos mutar, como las figuras femeninas protagónicas de los filmes aquí analizados a otras formas de narrarnos.

Bibliografía

- ABRAHAM, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Thompson Learning, 1999.
- FLORESCANO, Enrique. "Sobre la naturaleza de los dioses de mesoamérica". *Nexos*, diciembre, 1996. Recuperado de <<https://www.nexos.com.mx/?p=8103>>.
- HERBERT, Julián. *Tráiganme la cabeza de Quentin Tarantino*. México: Mondadori, 2017.
- KATZ, Jonathan Ned. *The Invention of Heterosexuality*. Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1996.
- ORTEGA, Julio (comp.). *Muestra del nuevo relato mexicano*. Col. Contracorriente. México: Orfila, 2017.
- PÉREZ RUFÍ, José Patricio. "El análisis actancial del personaje: una visión crítica". *Espéculo. Revista de estudios literarios*, año XIII, núm. 38. Recuperado de <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/modactan.html>>.
- ROOF, Judith. *What Gender Is, What Gender Does*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2016.
- SÁNCHEZ BRINGAS, Ángeles y Pilar Vallés. *La que de amarillo se viste... La mujer en el refranero mexicano*. Culturas Populares de México. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Conaculta, 2008.
- TOLEDO, Alejandro, Mary Carmen Ambriz (selec. y pról.) *Historias del Ring. Una antología de boxeo*. México: Cal y Arena, 2012.
- VV.AA. *Lados B 2016 Narrativa de alto riesgo-Hombres Antología 2016*. México: Conaculta / Nitro Press, 2016.
- VV.AA. *Lados B 2016 Narrativa de alto riesgo-Mujeres Antología 2016*. México: Conaculta / Nitro Press, 2016.

Filmografía

- Adán y Eva, todavía*. Dirigida por Iván Ávila Dueñas, Imcine, México 2004.
- Amor en fin (Tres piezas de amor en un fin de semana)*. Dirigida por Salvador Aguirre, FOPROCINE, México, 2009.

- Cuatro lunas*. Dirigida por Sergio Tovar Velarde. Pro-Fun Media / Filmverleih, Alemania, 2014.
- The Shape of Water [La forma del agua]*. Dirigida por Guillermo del Toro, TSG Entertainment / Double Dare You Productions, Estados Unidos, 2017.
- La vida conyugal. Hasta que la muerte los separe*. Dirigida por Carlos Carrera, Imcine, México, 1992.
- Las elegidas*. Dirigida por David Pablos. Canana Presenta, México, 2015.
- Luz silenciosa*. Dirigida por Carlos Reygadas. NDMantarraya, México, 2007.
- Una mujer fantástica*. Dirigida por Sebastián Lelio, BTeam Pictures / Canibal Networks Chile, España, México, 2017.

Pautas corporales para una crítica de la normalización de la violencia

Ivón Aída Cepeda-Mayorga

De acuerdo con las estadísticas, tan sólo en una década se han reportado cerca de 23 800 asesinatos de mujeres, lo que implica alrededor de siete asesinatos al día.¹ Se afirma que esta cifra podría ser aún mayor pues se estima que 30% de los crímenes contra las mujeres no son denunciados. Esto ha dado pie a iniciativas individuales que tratan de hacer visible un problema complejo que ha permeado la estructura gubernamental y cultural de México. Si se quisiera visualizar esta cifra de alguna forma un tanto más tangible, implicaría llenar dos veces el Auditorio Nacional, uno de los principales recintos de espectáculos de la Ciudad de México, y aún sobrarían cuerpos.

No obstante, a pesar de la búsqueda por tipificar estos crímenes contra las mujeres bajo el concepto de *feminicidio*, las estadísticas que se presentan aún son confusas, pues no todos los homicidios contra las mujeres son catalogados como tal,² ya que la misma definición de dicho término ha dado pie a distintas interpretaciones en donde no necesariamente se hace referencia a la violencia contra las mujeres como la razón por la cual se lleva a cabo la acción. Asimismo, cuando existe la denuncia, no todos los delitos contra mujeres son procesados de la misma forma.

¹ Elena Reina, “¿Cuántos feminicidios más puede soportar México?”, *El País*, 7 de marzo, 2018. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2018/03/07/mexico/1520414016_971998.html?rel=mas>.

² Carmina Jasso y Karina González, “Brechas en la medición de feminicidios en México”, *Animal Político*, 10 de septiembre, 2018. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/blogueros-causa-en-comun/2018/09/10/brechas-en-la-medicion-de-feminicidios-en-mexico/#_ftn3>.

Parte de ello se debe a un ciclo de violencia que no solamente involucra las agresiones directas, sino estructuras institucionales y culturales que también permean y posibilitan que no se dé la adecuada impartición de justicia ni el cuidado y seguridad a las mujeres. Cabe señalar que el término de feminicidio fue acuñado por Marcela Lagarde para distinguirse del vocablo en inglés *femicide*. En su traducción al español, este primer término de ‘femicidio’, según la definición de Diana Russel, implica las formas de asesinato sexista que no se limitan únicamente a crímenes de odio contra las mujeres, sino que también incluyen aquellas agresiones realizadas principalmente por varones que se consideran con un derecho de superioridad o poder sobre las mujeres, las cuales les sirven para satisfacer una necesidad de deseo o de propiedad.³ No obstante, Lagarde argumenta que ‘feminicidio’ implica no solamente la condición de ser crímenes o acciones violentas contra las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino que a su vez denota la ausencia de acción por parte del Estado para evitar, solucionar o sancionar dichas acciones.⁴ Parte del problema de esta inacción se deriva por la dificultad de tipificar los crímenes como feminicidios, pues debe demostrarse una cuestión de género, lo que complica y diluye la impartición de justicia y promueve un ambiente de impunidad entendida desde tres aspectos: 1) ningún acusado es convincente a la opinión pública; 2) existe una ausencia de alguna línea de investigación; y, 3) se da una repetición sin fin de este tipo de crímenes por esta impunidad.⁵ Ejemplo de esta situación son Ciudad Juárez, en el estado de Chihuahua, y Ecatepec, en el Estado de México, por citar dos localidades específicas en México en donde acontecen este tipo de crímenes. Esto también da pie a un círculo vicioso en donde la violencia contra las mujeres es normalizada preci-

³ Diana Russel, en Macarena Iribarne, “Feminicidio (en México)”, *Economía. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 9 (octubre, 2015-marzo 2016): 207.

⁴ Marcela Lagarde en *Ibid.*, 208.

⁵ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficante de Sueños, 2016), 36. Recuperado de <<https://www.traficantes.net/libros/la-guerra-contra-las-mujeres>>.

samente porque las denuncias no son convincentes, y la falta de sanción promueve que las acciones se repitan.

Si bien existe una inacción del Estado, ¿qué posibilita que estos crímenes sucedan? De acuerdo con Rita Segato, el cuerpo femenino funciona como un puente para tejer un lazo entre una cuestión de lucro y la capacidad de dominio hacia el otro, enmarcada por aquella capacidad de dañar impunemente, lo que, a su vez, permite sostener una serie de estructuras paraestatales de crimen y poder.⁶ Este poder alterno crea alrededor suyo lo que Giorgio Agamben identifica como un *Estado de excepción*, el cual hace referencia a una noción de exclusión en donde el sistema jurídico y de justicia que representa el Estado de derecho es puesto en suspensión, es decir, la suspensión del orden, para beneficio e interés de un poder soberano. Así, el soberano es quien decide qué es lícito y qué ilícito; incluso hace coincidir el derecho y la violencia en un umbral de indiferencia.⁷ Dicho Estado de excepción es también apoyado por expresiones de violencia sutiles pero que posibilitan la existencia de esa violencia directa. De acuerdo con Johan Galtung, la fortaleza en cómo se presenta el triángulo de la violencia parte de la vinculación en un ciclo de relaciones viciosas entre la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural (también llamada por otros autores como violencia simbólica).⁸ En este sentido, el presente texto hace hincapié en cómo la violencia contra las mujeres se expresa en acciones o actitudes que han sido normalizadas y aceptadas como prácticas cotidianas dentro de la sociedad contemporánea, y mostrando cómo, desde el lenguaje, se da esta normalización. Así, se proponen reflexiones que promuevan una forma distinta de concebir lo femenino y lo masculino desde el concepto de la dignidad y el reconocimiento del otro como *otro-tan-valioso-como-yo*, y el comportamiento que ambos conceptos implican.

⁶ Segato, *La guerra contra...*, 21-22.

⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Madrid: Pre-Textos, 2003), 30-31.

⁸ Vincent Martínez Guzmán, "Paz", en *10 Palabras clave en Filosofía Política*, Adela Cortina, ed. (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1998), 318-319.

La pregunta detrás de la expresión ‘como una niña’

En junio de 2014, Always, una de las principales marcas de toallas femeninas de la firma comercial Procter & Gamble, lanzó al aire una campaña titulada *Like a Girl* [“como una niña”]⁹ mediante un comercial en el cual se muestra la reacción de diferentes personas a una serie de comentarios y preguntas. Aunque este anuncio es parte de una estrategia publicitaria cuyo fin es atraer a un sector específico del mercado,¹⁰ también muestra la relación entre las expresiones lingüísticas y las acciones que se producen a partir de ellas. Asimismo, ejemplifica cómo se da una normalización de estereotipos sociales que ayudan a la construcción de los roles de género que dan pie a la discriminación y a diferentes formas de violencia.

El anuncio comercial comienza con unas instrucciones que parecían sencillas: los participantes tenían que lanzar una pelota de béisbol, correr o pelear, como lo haría una niña, de ahí el énfasis en la expresión ‘*like a girl*’. ¿Qué sucede ante esta expresión? En el comercial se muestran tres momentos específicos ante esta frase. El primero, al inicio del anuncio, lo ejemplifican hombres y mujeres jóvenes, quienes independientemente de su género, comienzan a imitar movimientos que de primera instancia creen que corresponden al comportamiento de una niña al correr, lanzar la pelota o pelear. Lo común en todos los movimientos es que de cierta manera –ya sea desde una mueca, un ademán, o la combinación de ambos– muestran y expresan formas de debilidad y falta de pericia. En un segundo momento aparecen niñas menores de 10 años a quienes se les pide exactamente lo mismo, sólo que ahora ellas actúan de la forma en que lo harían frente

⁹ Dentro del contexto mexicano, la expresión que comúnmente se usa es ‘como nena’, que de igual forma busca enfatizar una noción de debilidad y flaqueza ante la acción que se está emprendiendo. Así, es común escuchar expresiones como ‘lloras como nena’, ‘peleas como nena’ o el ‘¡ay, pero qué nena!’, las cuales reflejan cómo, en el imaginario cotidiano, aquellas expresiones que reflejan vulnerabilidad frente al otro se identifican con comportamientos femeninos.

¹⁰ D&AD Awarde, “Case Study: Always #likeAGirl,” *D&AD Foundation*, consultado 13 de mayo de 2017, <<https://www.dandad.org/en/d-ad-always-like-a-girl-campaign-case-study-insights/>>.

a una pelota, en el parque, o en una pelea.¹¹ Sus movimientos se aprecian espontáneos y naturales, sin tener en cuenta o no si tenían que aparentar ser débiles. Por último, el tercer momento del anuncio es un espacio de reflexión en donde la idea principal es que actuar como niña no debiera significar nada en particular, y que las personas deberían actuar como ellas son, sin necesidad de arremedar o imitar algún comportamiento en específico.¹²

De igual forma, llaman la atención tres comentarios característicos sobre cada uno de los momentos a lo largo del anuncio: el primero es cuando se le pregunta a un niño si se considera ofensiva o insultante la expresión ‘como una niña’ y él responde que sí, que es una forma de insultar a todas las niñas, excepto a su hermana, que él no quiso insultarla, e incluso segundos después reafirma que quizás a las demás sí, pero no a su hermana;¹³ en el segundo comentario, ligado a éste, le preguntan a una niña qué significa esta expresión –‘como una niña’– y ella concluye que, por la forma en que se dice, pareciera algo negativo, como si se quisiera humillar a alguien;¹⁴ por último, el tercer comentario a rescatar se da cuando se le pregunta a una de las chicas, que en un principio *actuaron* la forma en cómo se corre siendo una niña, si lo haría otra vez, y si sería de forma distinta, a lo que contesta que sí, que lo haría como si fuera ella misma.¹⁵

Tanto los momentos en que se divide el comercial, como los tres comentarios que se han rescatado del mismo, muestran cómo se expresan los roles de género dentro de la sociedad y la normalización de ciertas ideas o prejuicios que pueden derivar en ejemplos de discriminación, daño y violencia. De acuerdo con Marta Lamas, la construcción de los roles de género implica establecer aquello que se considera como *propio* o *correcto*

¹¹ Alanna Vagianos, “The Reaction to #LikeAGirl is Exactly Why it’s so Important”, *The Huffington Post*, 2 de febrero, 2015. Recuperado de <http://www.huffingtonpost.com.mx/entry/why-like-a-girl-is-so-important_n_6598970>.

¹² Always, *Always #LikeAGirl*, anuncio publicitario, video en YouTube (26 de junio, 2014). Recuperado de <<https://youtu.be/XjJBjWYDTs>>.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

para lo femenino y lo masculino, aún cuando dichas categorías impliquen continuar con modelos y estructuras de violencia que dañan a las personas.¹⁶ Sobre el primer comentario, es interesante identificar cómo en la voz del niño que asegura un respeto para su hermana, también reconoce la posibilidad de que su postura fuese ofensiva e insultante; no obstante, parece en su expresión que se da por sentado que así debe ser, que es una expresión normal sin mayor revuelo, que las cosas sólo son de esa manera. Este punto es avalado en el segundo comentario cuando la niña reconoce que sí, que la expresión parece humillante, aunque ella misma acepta que no se había detenido a pensarlo antes. Ambos comentarios ponen de relieve que dicha expresión implica una cierta denigración, pero también muestran como es algo que se ha normalizado, no hacen aspavientos a menos que alguien, de forma externa y sutil, pregunte si es que se buscaba humillar a alguien. Por último, esta noción de que algo es ofensivo se reafirma en la reacción y el cambio de una de las mujeres que en un principio actúa imitando movimientos débiles y sin coordinación cuando le dicen que corra como una niña, sin darse cuenta que en su comportamiento está replicando un modelo que es ofensivo incluso para ella misma, y sólo al final reconsidera que ella no correría de esa manera. En su perplejidad se adivina un cuestionamiento que da pie no sólo a pensar cómo correr siendo una niña, sino aquella reflexión alrededor de la expresión ‘como una niña’, misma que hace eco a la pregunta de Simone de Beauvoir sobre lo que significa ser mujer,¹⁷ y que es algo que está sujeto a una interpretación, pero que también determina una posición frente al mundo.

En *Verdad y tiempo*, Hans-Georg Gadamer reflexiona sobre la relación entre el lenguaje y la comprensión, afirmando que el

¹⁶ Marta Lamas, “¿De qué hablamos cuando hablamos de género?”, en *Grandes Maestros* (curso online), Universidad Nacional Autónoma de México (2015). Recuperado de <<http://www.grandesmaestros.unam.mx/curso-disponible/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-genero/>>.

¹⁷ María José Guerra Palmero, “Género: debates feministas en torno a una categoría”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 7, núm. 1 (enero-junio, 2000): 207-230.

comprender es establecer también un diálogo entre el intérprete y aquello que le interpele: “[t]odo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”.¹⁸ Ahora bien, en este caso pareciera que el ejercicio hermenéutico del comprender se encuentra incompleto sin un horizonte fenomenológico desde el cual también se pueda reflexionar cómo la expresión de un cuerpo denota una forma de estar en el mundo. Así, más allá de establecer un debate entre una aproximación hermenéutica o una fenomenológica, Iris Marion Young resalta la importancia de una perspectiva fenomenológica que enfatice la importancia de la descripción de los diferentes caminos desde los cuales se viven las distintas experiencias y cómo cada individuo actúa y se relaciona con los otros a partir de dichas experiencias.¹⁹ Es así que mientras que la hermenéutica promueve una lectura a partir de la textualidad de los acontecimientos, el entender la existencia en el mundo permite tomar consciencia de su existencia dentro de ese mundo, cómo lo habita y que se habita desde un cuerpo que interactúa de forma específica con ese espacio en el que se encuentra.

En este sentido, para Beauvoir, el contexto en el que se desarrolla el individuo permea la noción que éste tiene de sí mismo y su propia existencia, lo que implica una forma de situarse ante su realidad. De acuerdo con Beauvoir, en el caso de la mujer, el cómo ella se percibe a sí misma es también una respuesta ante su situación histórica, social y cultural determinada, por lo que la mujer no nace, sino que se hace a partir de seguir ciertos patrones y acciones que se esperan de ella,²⁰ una construcción social que se presenta como una norma a seguir, y de la que el cuerpo se vuelve su repositorio; que se sufre como una carga que determina el desarrollo de la mujer. Aquél, ya sea hombre o

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 2007), 467.

¹⁹ Iris Marion Young, *On Female Body Experience* (Nueva York: Oxford University Press, 2005), 8.

²⁰ Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Nueva York: Vintage Books, 1974).

mujer, que decida no seguir con lo dictado por la sociedad, será señalado y se cuestionará su pertenencia al grupo.

Es así que la cuestión de género se vuelve algo apremiante a revisar, ya que implica hacer una reflexión no sólo de la distinción entre los cuerpos sexuales y los constructos sociales, sino también sobre papel que desempeñan tanto mujeres como hombres dentro de la sociedad²¹ y lo que cada rol implica. Así, en la voz de la niña también se reconoce un reclamo de respeto para quien correr como una niña no debiera verse como un insulto ni representar una característica de debilidad. No obstante, ¿cómo romper con esta visión?

Aunque retoma la propuesta de Beauvoir, por su parte, Young abre la reflexión a considerar la relación entre el cuerpo no sólo como objeto receptor de las aspiraciones sociales, sino como una posibilidad de acción y relación con el espacio que le circunda mediante la noción de un cuerpo viviente. Para Young, la diferencia de movimiento entre un hombre y una mujer refleja no sólo lo que se espera de ella, sino cómo ella se concibe dentro del espacio que la rodea, de ahí que haga hincapié en considerar la forma en cómo la mujer se relaciona con el espacio y el cómo influye en sus movimientos y su comportamiento. Si bien Young reconoce que hay una tendencia a pensarse desde una noción estática que fortalece la concepción del cuerpo como un objeto inmanente –siguiendo las reflexiones de Merleau-Ponty– abre la posibilidad de pensar también la trascendencia del cuerpo en la medida que se tome consciencia sobre la forma en cómo se define como un *cuerpo subjetivo* capaz de reconocer su existencia en relación con un espacio que se vive en la movilidad, es decir, a partir de la experiencia de sentir y ser conscientes de ese espacio y la forma cómo se reacciona ante y con él.

De aquí la importancia de tener noción del cambio que se da al correr imitando movimientos de debilidad y fragilidad, a correr de forma diferente, pero que en esa distinción se permite una posibilidad de construcción de otro imaginario posible, que rompa

²¹ Marta Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 2013), 10.

con la normalización de considerar el cuerpo femenino como un objeto que se define desde fuerzas externas a él, un objeto frágil y endeble que se puede poseer y con el que se puede hacer cualquier cosa, incluso matarle. No en balde, históricamente el cuerpo femenino ha sido concebido desde una imagen de dominio y subordinación que le hacen fácilmente sacrificable.²² En este sentido, Young también busca problematizar la noción de libertad y autonomía que se da por hecho en la condición del hombre moderno y que no necesariamente se cumple para la mujer. Pero la forma de problematizarla es a través de reconocer la experiencia de ese cuerpo viviente, pues en dicha experiencia se agrupan diferentes hábitos y formas de actuar que generalmente se adaptan a un rol de género determinado.²³ Es así que esta experiencia también forma parte de la conformación de la identidad de las personas.

Parte de esta toma de conciencia de la relación entre la experiencia del cuerpo y la identidad se aprecia con el cambio en la forma de correr de la mujer dentro del comercial, pues de inicio corría aceptando el rol de debilidad y flaqueza que se espera de una niña, y después de esta reflexión trata de distanciarse de dicha imagen y correr de acuerdo a cómo se percibe a sí misma. Según Young, la forma en que el individuo se expresa a través de su cuerpo implica también tanto lo que se espera de sus movimientos a lo largo de su historia y contexto, de ahí el énfasis que señala Lamas en los roles de género. Si bien la objetivación del cuerpo femenino ha dado pie a una visión de violencia y dominio –donde la violación es la agresión e invasión más extrema– en realidad, cotidianamente, la mujer se enfrenta a formas de invasión más sutiles que a través de modelos a seguir implican un confinamiento a ciertos estándares, comportamientos y actitudes determinadas al correr, vestirse o bailar, por citar algunos ejemplos.²⁴ Esto implica la normalización de estos mecanismos de sujeción y dominio.

²² Segato, *La guerra contra...*, 19-22.

²³ Young, *On Female Body Experience*, 17.

²⁴ *Ibid.*, 45.

Por su parte, Carlos Thiebaut, al reflexionar sobre la barbarie, hace hincapié en la relación entre el daño y la indiferencia, enfatizando que “no veíamos, no vemos, el daño porque no valorábamos la vida dañada, porque considerábamos *natural* ese daño, producto de una necesidad o de alguna causalidad que se escapaba de nuestro control”. E incluso continua: “[n]o vemos el daño si no percibimos la posibilidad de no dañar, si no lo vemos como resultado de una acción contingente que podría no haber ocurrido”,²⁵ con el fin de resaltar el hecho de que el daño se infringe a través de una acción, la cuál se decide llevar a cabo, pero si no se percibe que dicha acción pueda ser capaz de significar un daño como tal, entonces pareciera que no puede reclamarse e imputarse que en realidad se agredió a alguien más. En palabras de Segato (parafraseando a Andy Warhol) “[l]a crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensitización”.²⁶ Es por esto que el “[q]ue la vida sea dañada y que no deba serlo es índice de lo moral y de lo humano, de la libertad moral y humana. Y para concebirla como vida dañada tenemos que poder nombrarla, pensarla y darle un concepto”.²⁷ No por nada se tuvo que recurrir a concebir el concepto de feminicidio para poder nombrar aquellos homicidios en contra de mujeres principalmente por ser mujeres.²⁸ ¿En qué momento pasamos del insulto e indiferencia a acciones y comportamientos más dañinos y violentos? Si bien Segato afirma que el acto violento, es una expresión de poder frente a los demás, es importante entender las diferentes facetas a través de las cuales se expresa la violencia con el fin de reconocer desde dónde surgen esos comportamientos dañinos como símbolos de poder.

Para Johan Galtung, la violencia se entiende como la incapacidad de satisfacer lo que él denomina las necesidades básicas,

²⁵ Carlos Thiebaut, *De la tolerancia* (Madrid: Visor, 1999), 16.

²⁶ Segato, *La guerra contra...*, 21.

²⁷ Thiebaut, *De la tolerancia*, 17.

²⁸ Incluso, Segato va más allá y propone la categoría de *amefricajuvenigemigenocidio* que “designa la ejecución cruel y sacrificial no utilitaria sino expresiva de soberanía, acto en que el poder exhibe su discrecionalidad y soberanía jurisdiccional” en contra de las mujeres. Segato, *La guerra contra...*, 22.

tanto materiales como no-materiales. Las necesidades materiales se enfocan a garantizar la supervivencia de las personas, por lo que engloban comida, ropa, vivienda, salud y educación, mientras que las no-materiales abordan el desarrollo de la persona mediante la libertad y la identidad. Según Galtung, a través de la satisfacción de dichas necesidades se puede garantizar una vida digna, de bienestar y calidad.²⁹ De esta forma, Galtung propone que existen diferentes tipos de violencia que pueden clasificarse en directa, estructural y cultural. Estos tres tipos están intrínsecamente relacionados a través de lo que Galtung define como un triángulo de violencia, en donde cada uno se alimenta de los otros dos. Así, la violencia directa se percibe como la más fácil de reconocer, ya que se manifiesta a través de agresiones físicas; ésta se da gracias a que existen estructuras y mecanismos institucionales a través de los cuales se permiten estos hechos (violencia estructural), que son justificados mediante actitudes y creencias que dan pie a que se normalicen estas acciones (violencia cultural). Es así que Galtung propone la educación desde la paz (una paz constructiva, creativa, positiva) como una herramienta a través de la cual se pueda romper con este triángulo de violencia.

En el caso de la violencia de género, la solución desde esta visión de paz positiva implicaría repensar la forma en cómo se relaciona el cuerpo de la mujer con su entorno, comprender de forma creativa que el estar en el mundo no es igual a una experiencia de inmanencia que la convierta y defina como objeto, sino que implica una subjetividad y autonomía que trascienden y caracterizan su condición humana. Si bien esta condición de subjetividad y autonomía está dada *de facto* para los hombres, en el caso de las mujeres implica una nueva forma de entenderse dentro del mundo desde donde, de acuerdo con Segato, surjan “nuevas nociones” de estar en comunidad.³⁰ Esta visión sobre lo común tampoco es sencilla de plantear, pues también implica reaprender otras formas de relacionarse y estar con las

²⁹ Johan Galtung, *Trascender y transformar* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 11-14.

³⁰ Segato, *La guerra contra...*, 30.

cosas y con los otros. En palabras de Marina Garcés, es romper con la visión individual de la subjetividad y dar cabida a una intersubjetividad que se enfoca en la atención y el trato entre las personas. “El *trato* no es un programa de acción sino un modo de relación a la vez activa y receptiva, que contempla precisamente la necesidad de atender a la potencia nunca del todo previsible de cada situación”.³¹ En este sentido, siguiendo a Merleau-Ponty, Garcés propone que es necesario ser conscientes de que esta intersubjetividad es también corpórea, es decir, es una intercorporalidad desde la experiencia del cuerpo en el mundo, dentro de un espacio con condiciones histórico-sociales determinadas que también influyen en la experiencia del *cuerpo viviente*, pero que también nos orientan a un mundo desde lo plural.³² “Es una propuesta práctica, colectiva y política”,³³ que está en constante definición desde una noción del nosotros compartido.

Así, quizás una forma de hacerlo es desde una reflexión que ayude a recuperar el concepto de dignidad no sólo como la enunciación de un principio, sino como una virtud puesta en práctica desde la intersubjetividad y el *vivir juntos*, lo que implica no sólo el reconocer el valor de las personas como seres humanos desde una perspectiva subjetiva e inmanente. Demanda entonces repensar también el concepto de dignidad desde una *praxis* que implica un compromiso sobre la experiencia del mundo común que implica el nosotros, en donde el existir es depender. Para Garcés este compromiso no es una elección voluntaria del actuar, sino que es parte de nuestra relación dada con el mundo como parte de nuestra existencia.³⁴

³¹ Marina Garcés, *Un mundo común* (Barcelona: Bellaterra, 2013), 16 (énfasis en el original).

³² *Ibid.*, 138-139.

³³ *Ibid.*, 140.

³⁴ Garcés, *Un mundo común*, 146.

La virtud en el reconocimiento de la dignidad

En su libro *Tres guineas*, Virginia Woolf hace una reflexión crítica sobre la situación de discriminación y exclusión que vivía la mujer dentro de la sociedad inglesa de la primera mitad del siglo xx. Si bien dentro de su ensayo literario considera y analiza acciones que normalizan la debilidad y dependencia de la mujer ante el hombre –como una educación determinada enfocada a cuidar y procurar del esposo, o la dependencia de éste para la seguridad económica– es interesante detenerse un momento para reflexionar sobre cómo comienza el libro, pues es a partir de un intercambio imaginario de cartas en donde un hombre –que se describe como alguien educado con cierto desarrollo profesional dentro la sociedad que le permite expresarse sobre asuntos políticos– le pide su opinión a una mujer sobre cómo prevenir que se participe en la guerra.³⁵

Este ejercicio imaginario parte de un punto de reconocimiento sutil pero clave para el desarrollo del discurso de Woolf, que es el reconocimiento del valor de la voz de la mujer para mostrar su opinión, el cual le da la oportunidad de expresarse y ser escuchada. En dicho reconocimiento va implícita la consideración de una valía por el otro, y una cierta admiración ante lo que se dice, que hace que se preste atención a aquello que se dice; en otras palabras, se reconoce que es una conversación *digna* de ser escuchada. En este sentido, el texto de Woolf también muestra una visión de la dignidad, en donde supone el reconocimiento del valor del individuo y del papel que dicho individuo juega dentro de su sociedad, lo que implica una dimensión social del concepto de dignidad. Ahora bien, siguiendo las reflexiones de Todorov,³⁶ la preocupación por la dignidad surge a partir de que el individuo se enfrenta a situaciones que de alguna u otra forma buscan denigrarlo, es por ello que una reflexión del concepto de dignidad implica no sólo el reconocer el valor del otro sino cómo dicha consideración se traduce en acciones concretas lo

³⁵ Virginia Woolf, *Un cuarto propio. Tres guineas* (Barcelona: DeBolsillo, 2014).

³⁶ Tzvetan Todorov, *Frente al límite* (México: Siglo XXI, 1993), 66-67.

que involucra una *praxis*, razón por la cual adquiere importancia pensarla desde los estudios de género, pues se traduce tanto en la conformación de un valor identitario desde el individuo, como en una interrogante sobre cómo dicho individuo adquiere un cierto valor (o no) a partir de sus acciones dentro de la sociedad. Así, la dignidad va más allá de pensarse como una condición inherente e inmanente al ser humano, que busca ser defendida y respetada; en cambio, pensada desde un actuar cotidiano, permite resaltar en ella una relación entre la persona y su contexto, que podría vincularse con la noción del cuerpo fenomenológico de Merleau-Ponty como parte de la expresión de ese espacio de vida.

De esta forma, se propone pensar la dignidad más allá del referente kantiano, en el que la dignidad se convierte en una condición propia del ser humano que demanda que éste sea siempre visto como un fin en sí mismo, es decir, que no se establezca una relación de intercambio con él. Esto implica reconocer una justificación de que sea tratado siempre como fin en sí mismo dado que no se puede establecer una relación de intercambio al reconocer su autonomía que le permite al ser humano establecer una ley moral autoimpuesta.³⁷ No obstante, para Kant la dignidad se convierte en una cuestión de honor y humildad que está relacionada con la capacidad de dotarse de sus propias leyes desde un convencimiento y compromiso propios, sin que exista la necesidad de que se imponga desde alguna fuerza externa. Esto implica reconocer que la dignidad también se refiere a una forma de comportarse. Por su parte, Schiller amplía este compromiso a una noción de comportarse de acuerdo a lo que la dignidad demanda de la persona. Es decir, no dar por hecho que se tiene un valor en sí mismo por una condición de autonomía, sino también actuar conforme a lo que dicha dignidad demanda, y reconoce que ello implica decidir dejar de lado aquellos pensamientos y pasiones orientados a actuar en forma contraria a la ley moral, y defiende que la inclinación a superar dichos deseos

³⁷ Michael Rosen, *Dignity. Its History and Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), edición Kindle.

varía también de persona a persona, e introduce la valoración de las acciones que realiza dicha persona,³⁸ y las identifica con una fuerza moral.

De esta forma, la dignidad no se puede entender solamente desde una noción de respeto y autonomía, sino que es necesario rescatar en la dignidad una cuestión del actuar en común, desde un nosotros que también demanda una *vida digna* desde ese mundo común que se vive en la intercorporalidad, desde las experiencias y acciones en ese espacio que se comparten en la experiencia vivida junto al Otro. Si bien Schiller ya proponía que la dignidad implica la capacidad de actuar de acuerdo a un deber ante el Otro tratando de sobreponernos a una inclinación interna de comportarse de forma ruin,³⁹ la dignidad desde un mundo común es ser conscientes que nuestra experiencia corpórea también influye en ese comportamiento y en ese dominio de las emociones internas que nos llevan a comportarnos de otra forma. Esto implica dar cabida al cuerpo femenino en la concepción del vivir juntos, desde el lenguaje que le nombra, su experiencia, su espacialidad, su negación y su cuidado.

El reto es precisamente que el poder, desde la violencia, ha tomado ventaja de esta necesidad de pertenencia a un grupo y, en el caso de los feminicidios, el cuerpo de la mujer es usado como símbolo o firma para asegurar los rituales de identidad dentro de esas estructuras paraestatales.⁴⁰ Resolver fenómenos de violencia y muerte contra las mujeres requiere entonces un trabajo en conjunto desde distintas áreas y aristas, que teja entre sí una red de apoyo capaz de contribuir con una cultura de comunidad que haga frente a esta estructura de poder y sujeción. Para ello, es necesario también trabajar un cambio en el paradigma de concepción de la relación con el Otro y de la mujer como portadora del *rostro del otro* que nos interpele. Aquí es donde

³⁸ Rosen, *Dignity. Its history...*, 35.

³⁹ *Ibid.*, 36. Incluso, esta idea de Schiller hace resonancia con la propuesta de Eugenio Trías de un ser fronterizo que se encuentra en el umbral entre la posibilidad de actuar de forma humana o bien, de forma ruin e inhumana. Véase de él *Ética y condición humana* (Barcelona: Península, 2003).

⁴⁰ Segato, *La guerra contra...*, 30.

es necesario repensar el lenguaje cotidiano y sus expresiones, pues en ellas se normalizan pensamientos, actitudes y gestos que sirven para consolidar acciones que son parte del ciclo de violencia que se alimenta de un horizonte cultural y estructural que da sentido a acciones tangibles y directas contra las mujeres. Desde un horizonte teórico su enunciación se aprecia simple, pero en la práctica implica un reaprender a vivir en comunidad desde relaciones que se nombran de formas distintas, que posibiliten un pensar y encontrarnos de forma distinta en el mundo, otra manera de habitarlo resignificando las palabras.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- ALWAYS. *Always #LikeAGirl*. Anuncio publicitario, video en YouTube, 26 de junio, 2014. Consultado el 6 de abril de 2017. Recuperado de <<https://youtu.be/XjJBjWYDTs>>.
- D&AD Awarde. "Case Study: Always #LikeAGirl". *D&AD Foundation*. Consultado el 13 de mayo de 2017. Recuperado de <<https://www.dandad.org/en/d-ad-always-like-a-girl-campaign-case-study-insights/>>.
- IRIBARNE, Macarena. "Femicidio (en México)". *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 9 (octubre 2015-marzo 2016): 205-223.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- GALTUNG, Johan. *Trascender y transformar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- GARCÉS, Marina. *Un mundo común*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2013.
- GUERRA PALMERO, María José. "Género: debates feministas en torno a una categoría". *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 7, núm. 1 (enero-junio 2000): 207-230.
- JASSOM, Carmina y Karina González. "Brechas en la medición de feminicidios en México". *Animal Político*, 10 de septiembre,

2018. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/blogueros-causa-en-comun/2018/09/10/brechas-en-la-medicion-de-feminicidios-en-mexico/#_ftn3>.
- LAMAS, Marta. *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México, México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 2013.
- _____. *¿De qué hablamos cuando hablamos de género?*. En *Grandes Maestros* [curso online]. Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Recuperado de <<http://www.grandesmaestros.unam.mx/curso-disponible/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-genero/>>.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vincent. "Paz". En *10 Palabras clave en Filosofía Política*, Adela Cortina, ed., 318-319. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1998.
- REINA, Elena. "¿Cuántos feminicidios más puede soportar México?". *El País*, 7 de marzo, 2018. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2018/03/07/mexico/1520414016_971998.html?rel=mas>.
- ROSEN, Michael. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. Edición Kindle.
- SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016. Recuperado de <<https://www.traficantes.net/libros/la-guerra-contra-las-mujeres>>.
- THIEBAUT, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999.
- TODOROV, Tzvetan. *Frente al límite*. México: Siglo XXI, 1993.
- TRÍAS, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona: Península, 2003.
- VAGIANOS, Alanna. "The Reaction to #LikeAGirl is Exactly why it's so Important". *The Huffington Post*, 2 de febrero, 2015. Recuperado de <http://www.huffingtonpost.com.mx/entry/why-like-a-girl-is-so-important_n_6598970>.
- WOOLF, Virginia. *Un cuarto propio. Tres guineas*. Barcelona: DeBolsillo, 2014.
- YOUNG, Iris Marion. *On Female Body Experience*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.

TERCERA PARTE

SOBRE UNA PAZ PÚBLICA PRIVADA DE VIOLENCIA

Extrañeza y barbarie: un problema cultural de filosofía de la paz

Stefano Santasilvia

Breve genealogía del extranjero

Si le damos la voz a la cultura griega, la palabra que describe al extranjero es el término *xenos* (de donde derivó la palabra *xenofobia*). Este término involucra ya el valor de la hospitalidad (la famosa hospitalidad griega) al punto que *xenos* no indica solamente el que viene desde afuera y queda recibido, sino también el que recibe. Los dos son *xenos*, y están relacionados por la *xenía* que precede y funda la *philía* (el ejemplo, en *La Iliada*, del encuentro entre Diomedes y Glauco es emblemático). Tan importante es la *xenía* que Esquilo, en su tragedia *Siete contra Tebas*, llega a afirmar que la peor compañía es la de los hombres que olvidaron a los dioses y que son hostiles hacia los extranjeros (*echtroxenois*), así que hablar del extranjero como enemigo es inaceptable.¹ En *La fragilidad del bien*, Martha Nussbaum² afirma que la *xenía* era la relación más profunda y sagrada en la cual se podían encontrar dos habitantes del mundo. La cosa no tiene que sorprendernos si pensamos que de la *xenía* desciende directamente la *proxenía*, donde el extranjero representa a su comunidad frente a otra, o sea el papel del *embajador*, el cual no puede ser lastimado sin provocar escándalos.

¹ Véase Esquilo, *Los siete contra Tebas*, en *Tragedias* (Salamanca: Gredos, 1986), 265-314.

² Véase Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien* (Salamanca: Gredos, 2004).

El punto más alto del respeto hacia la *xenía* se encuentra en los autores que afirman que hay que recibir al extranjero porque bajo su semblanza podría esconderse la presencia misma de Dios (aquí ya vemos una convergencia entre cultura griega y cultura judía, e incluso cristiana). Y los diálogos platónicos también parecen dar una importancia esencial a la figura del extranjero, como capaz de llevar soluciones interesantes (como el extranjero de Elea). En el mundo latino las cosas se delinearán más o menos de la misma manera (*hostis-hospes*, caída de la palabra *perduellis*). En este punto tenemos que preguntarnos de qué extranjero estamos hablando, y si de verdad hemos tematizado el extranjero o si, en cambio, no hubo un juego analógico, en este caso perverso, que borró al extranjero del horizonte cultural. De hecho, el *xenos* se coloca perfectamente en el orden reconocido, el *kosmos* griego, como el que mantiene el mismo derecho del ciudadano porque, en realidad, él también es ciudadano: su cultura es diferente, pero pertenece a una unidad; la guerra contra él, al final, no es otra cosa que *stasis*, como declaraba Platón. Pero hay otra forma de guerra que nos revela otra forma de diferencia, y es una guerra para borrar, que no acepta la diferencia, y su nombre, otra vez según Platón, es *polemos* (en *República*, v).

Esta última forma de guerra se realiza hacia una clase de seres que, para los griegos, no llegan a tener el valor de ciudadanos ni de seres libres: los bárbaros. Totalmente fuera de la comunidad humana, los bárbaros llevaban, en su misma definición, el hecho de ser crueles, cobarde, animales. Según Aristóteles, el bárbaro es esclavo por su misma naturaleza y dominarlo es justo (*Política*, I); según Heródoto y Plinio el Viejo los que están fuera del orden definido por la ciudadanía griega son animales y pueden ser tratados como tales, como los egipcios (afirmación paradójica si pensamos simplemente en todo lo que se sabe hoy de la riqueza de la antigua cultura egipcia). La relación con el bárbaro nunca es recíproca; el bárbaro está fuera de la condición humana, si por ésta entendemos la propia de los hombres libres. El bárbaro no es el diferente en la unidad, viene de un mundo que no permite comparación ni intercambio. Pero, cosa rara y significativa, el bárbaro, al quedar fuera de lo ordinario y por ello ser extra-

ordinario, parece remitir a un momento original que nos toca de manera muy particular. Esto parece salir a la luz en la descripción de los mismos cíclopes, personajes de la *Odisea* que no respetan la *xenía*, razón por la cual son bárbaros y están descritos como *thauma pelorion*, monstruos orrendos, como se lo traduce generalmente.

Sin embargo, la palabra utilizada por Homero es *thauma*, el asombro, lo que llama mi atención y, al hacerlo, me despierta de mi rutina. Sabemos también que el *thaumazein*, que evidentemente remite al *thauma*, constituye por el mismo Platón, y no sólo por él, el principio de cada filósofo. ¿Qué hace cercanos, entonces, el filósofo y el extranjero entendido como *thauma*, como extra-ordinario, y aún más, el que parece nunca colocarse dentro del orden? En este caso, apoyándonos en Kostas Axelos y Umberto Curi,³ podríamos decir que la experiencia del *thauma* es tal porque nos genera *krisis*, cuestionamiento de nuestro sistema de referencias y necesidad de reconstruir las distinciones. El extranjero auténtico es él que genera *krisis*, cuestionamiento, porque se me manifiesta como “enigma”, a la vez evidente y problemático; evidente en su existencia, problemático en su modalidad de interactuar. Lo que podemos decir de manera directa es que el extranjero parece ser el “equivoco continuo”, no porque no haya posibilidad de buscar un análogo, sino porque cada búsqueda parece estar destinada al fracaso, excepto cuando se queda como un análogo tan simple que se coloca fuera del fenómeno cultural. Aquí pareciera que la analogía está tan desequilibrada hacia la equivocidad que va haciéndose tan evidente cuanto más opera la analogicidad (como en el escrito de Montaigne⁴ sobre el caníbal, comentado en este sentido por Michel de Certeau⁵). Éste nos revela, de repente, el momento en el cual la búsqueda de lo análogo se vuelve problemática porque parece implicar una casi total remodelación de nuestro sistema

³ Véase Umberto Curi, *Lo straniero* (Milano: Cortina, 2010). Sobre este tema véase también el interesante texto de Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal* (México: CIALC-UNAM, 2009).

⁴ Véase Michel de Montaigne, *Dei cannibali* (Milano: Mimesis, 2011).

⁵ Véase Michel de Certeau, *Il parlare angelico* (Genova: Olschki, 1988).

de referencias, y por esta razón el encuentro con un extranjero se puede manifestar como el punto de límite de los órdenes que utilizamos para clasificar nuestras experiencias y dónde colocarnos (el dispositivo amigo-enemigo de Schmitt y el *nomos de la tierra*,⁶ por ejemplo, siguen siendo intentos de establecer un orden). De hecho, históricamente, los auténticos encuentros de este género siempre han sido violentos y tristemente sangrientos, aunque fuente de maravillosos mestizajes enriquecedores.

Éste es el punto donde es necesario ir más al fondo de la cuestión para buscar en el paradójico encuentro con la dimensión del extranjero una raíz de la postura analógica que no le quite el valor *mediano* que hasta su fundador le dio, pero que, a la vez, la justifique de manera fundacional. Tenemos que permanecer en la aproximación al extranjero sin nunca colocarlo en un posible orden, o sea dejándolo libre de expresar su equivocidad, para ver desde dónde surge su constitución como tal. Una vez completado este breve recorrido podremos volver a la relación entre extraño y barbaro o, mejor dicho, a la barbarie de la extrañeza.

Breve fenomenología del extranjero

Todo lo que hemos dicho hasta ahora nos revela que hablar del extranjero implica siempre hablar de un límite; es decir, el límite del orden al cual el propio extranjero no pertenece. La figura del extranjero se va configurando como el fenómeno de confín por excelencia. Pero, si el encuentro con él es lo que nos revela, a la vez, el límite del orden en el cual nos colocamos y, por esto, nos define, la experiencia del extranjero nos revela nuestra misma constitución como seres de confín. ¿Qué significa todo esto? Fundamentalmente, que el hombre necesita crear confines que ya llevan inscritos, en ellos, la inquietud que viene del futuro cuestionamiento. Y esto porque en la misma creación del confín se origina el orden según el cual, luego, intentamos definirnos a nosotros mismos. Es el punto desde el cual percibimos la pa-

⁶ Véase Carl Schmitt, *El nomos de la tierra* (Buenos Aires: Struhart & Cia., 2010).

radójica posibilidad de un decir que esté fuera del orden que nos permite comunicar, del mismo orden simbólico. El lenguaje místico es uno de los ejemplos más evidentes de lo que estamos afirmando: se trata de un hablar o escribir que dice y no dice, que dice para no decir, y no dice para que salga a la luz la presencia de lo no dicho. No dice de algo, y por esto dice nada, pero esta nada es el punto de origen a partir del cual se da la posibilidad de la misma definición (Heidegger, Lévinas, Blanchot, De Certeau). Podríamos decir que hablamos de la instauración originaria de sentido, y esto ya nos proyectaría en el ámbito de un debate relativo a la génesis de las culturas. Desde este punto de vista, no estoy convencido –al igual que muchos otros– que hayamos salido de la modernidad hacia una evidente posmodernidad. No me parece que el fin de los grandes relatos, de las grandes narraciones –de las cuales nos hablan Vattimo⁷ y Lyotard–,⁸ se coloque fuera de las concepciones típicas de una modernidad, sobre todo cuando nos revelan, como si fuera algo completamente nuevo, que cada fundación corresponde a una instauración de sentido, valores, reglas, categorías, que prescindan de un referente *natural* o *metafísico*. Todo esto me parece que ya está inscrito en el famoso *etsi deus non daretur* [como si Dios no existiera], piedra fundamental del edificio jurídico construido por Grotius, fundamentado a partir de una idea de naturaleza compartida y bien delimitada (confinada) pero nunca demostrada ni fundada. El extranjero nos revela cómo el orden puede volverse des-orden, desarticulación de las referencias usuales, y esto apunta a la constitución u-tópica del mismo sujeto: un sujeto sin lugar definitivo que, mientras sigue su camino, que se va trazando al andar, pierde partes del sendero ya pasado. El hombre, como ser del confín, se delinea como subjetividad que nace de un sustraer: lo propio no añade, lo auténticamente propio es un continuo sustraer excluyente de lo que percibimos como extranjero. Pero esta separación no apunta a una dialéctica sino a una aporética co-presencia que queda constituida por el

⁷ Véase Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Gedisa, 1987).

⁸ Véase François Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid, Cátedra, 2000).

mismo confín, momento en el cual surgen contemporáneamente el sujeto, el extranjero y el confín entre ellos; no hay posibilidad de separar estos términos. Waldenfels⁹ afirma que aquí no hay tercera instancia que surja como árbitro o juez.

El acto mismo de trazar un confín sin poderse colocar fuera del encuentro con el extranjero se revela como el punto cero desde el cual se origina el mismo orden que nos define como incluidos o excluidos, así que el confín mismo no se configura como una de las dos cosas que divide, pero tampoco como una tercera completamente separada. Desaparece en el mismo momento en el cual se da la separación: nunca existe por sí mismo sino sólo como indicación de una diferencia de valores que con él han surgido: “la relación del confín con sí mismo está en la sustracción de sí a sí mismo”.¹⁰ La constitución de la misma subjetividad por una intersubjetividad tan problemática, porque implica siempre una relación de tres términos que parecen modificar sus áreas de presencia pero nunca encontrarse de manera directa, implica que al centro de la referencia a sí mismo, en cuanto sustracción, haya una paradójica referencia al extranjero, referencia que se configura como una herida porque nunca es decidida por el sujeto y nunca es controlable completamente por él. Aunque haya confín, aunque necesariamente haya confín, el extranjero ya está en nuestra casa sin dejar de ser extranjero. Es como el momento de mi nacimiento, me pertenece y no me pertenece, yo no lo elegí ni lo controlé, lo sufrí: cada nacimiento es prematuro para quien nace, no estaba preparado; a la vez, cada nacido llegó en retraso, se enteró de estar fuera cuando ya era tarde.

Todo esto precede a la dialéctica de la autoconciencia; precede también a la propia subjetividad y, a la vez, a cada voluntaria opción intersubjetiva. Ésta es la razón por la cual la pareja conceptual subjetividad/intersubjetividad, según nuestro parecer, no es algo que expresa dos posibilidades complementarias, sino una dinámica de fundación de la misma subjetividad como expresión

⁹ Véase Bernhard Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (Barcelona: Anthropos, 2015).

¹⁰ *Ibid.*

de una relación con una dimensión que no pertenece a su comunidad, razón por la cual cada verdadera novedad (u otredad) se va configurando como una deformación de las formas. Cuando Ricoeur nos habla de los maestros de la sospecha nos refiere a tres figuras –Marx, Nietzsche y Freud– que comprendieron bien el vacío que se esconde detrás de las estructuras que corresponden al orden en el cual, a través de un *olvido fundacional*, se va colocando y formando la subjetividad; vacío que no indica una caída nihilista, sino el reconocimiento de un momento de valoración que remite a una, como ya la hemos definida, instauración de sentido. El auténtico extranjero siempre corresponde a este momento oscuro y rico de posibilidades que no vislumbra otro mundo más allá, sino un más allá en el mismo mundo, porque la auténtica dimensión de una otredad que no sea ya incluida en el orden o tradición que nos caracteriza implica un nivel de extraordinariedad que rebase al espacio de posibilidad que puedo concebir según mis experiencias pasadas. Si aceptamos este reto, el análogo como momento sucesivo al surgir de la subjetividad (desde la ya citada, y problemática, intersubjetividad), como mera opción metodológica que surge de una decisión orientada por precisos objetivos, se configurará como una forma de inclusión que tiene todo su posible valor práctico, pero que no parece dar razón del mismo ser análogo que supuestamente es el hombre.

Abismos analógicos

Antes de llegar al punto final, falta una etapa intermedia necesaria porque es capaz de marcar todo el problema de la extrañeza y de su abismal incapturabilidad. Sobre todo, de su ser *refractario* a la posibilidad analógica. Dentro de una posible hermenéutica de la subjetividad, elaborada a la luz de lo que se ha dicho hasta ahora, el hombre se presentaría como el ser análogo, el siempre mestizo; pero ¿todo esto remite a un nivel meramente cultural o de fundación de la misma subjetividad? Esta manera de definir al hombre a través de una definición u-tópica y, por esto, sin posibilidad de cerrarse, tiene una evidente relación con lo que

hemos dicho respeto al extranjero. Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*,¹¹ cuando nos habla del mestizaje, no puede evitar relacionarlo con una herida fundamental, un hueco desde el cual sigue brotando sangre, un hoyo negro desde el cual salió y sigue saliendo toda una constelación de valores que delimitan los confines de una subjetividad. Un punto cero, un confín, una frontera que no se puede localizar sino en la interioridad, pero interioridad humana, de todos los hombres. Parafraseando los escritos kantianos sobre la historia, se puede afirmar que *el hecho de que haya analogía no es analógico*. Pero si es así, aquí la proporcionalidad que caracteriza al ser análogo se enraíza en otra proporcionalidad, *sinestésica* y hasta *quiásmica*, de la cual sólo puede salir la idea de medida que caracteriza a la analogía, así como la entendemos.

Al fondo del ser análogo, en la constitución de su analogicidad, hay una búsqueda abierta que está necesariamente generada por la condición equívoca y *vacía* desde la cual surge la misma subjetividad. Por esta razón, sin duda, se podrá dar una hermenéutica de la subjetividad capaz de desarrollarse en clave analógica, pero sólo si ésta no se deja atrapar por la idolatría de realizarse como el medio *politically correct* o como la panacea de todos los males según una actitud por la cual nunca hay error o choque de valores. Una interpretación de la extrañeza que yace a la base de la subjetividad no podrá *tranquilizarse* dentro de una actitud *fronética* meramente aristotélica, que se mueva en un sistema de valores que pueda llegar a justificar hasta la esclavitud, hasta la discriminación, sino que necesita de una *phrónesis* ya frustrada que, por el mismo recuerdo de su *oscuro* nacimiento, se caracterice como prudencia respecto a la univocidad: prudencia herida, consciente de que cada sistema de valores nace de la búsqueda de una unidad ya frustrada en sí misma y, por esto, abierta a la posibilidad ética. Ya llegamos al punto en el cual no se puede entender más a cualquier hermenéutica como respeto de la diferencia en la unidad, sino y solamente, si quiero

¹¹ Véase Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

reconocerle un valor evidente y que exprese el sujeto en su íntima constitución, como búsqueda de la unidad a partir de una desproporción fundamental, de una diferencia. Podría parecer la misma cosa, sólo un juego de palabras, pero no es así. Una búsqueda de la unidad ya frustrada porque nunca es alcanzable completamente, a partir de una desproporción constituida por la co-presencia de una equivocidad en la misma subjetividad, expresa una analogicidad agónica, si se me permite utilizar el adjetivo que tanto le gustaba a Miguel de Unamuno. Agónica porque siempre revela la herida interior que la empuja a la búsqueda de una unidad que, en acto, surge siempre de una decisión y de un confín que nunca será estable. Podría parecer que todo se encuentre bajo el reino de la equivocidad, pero no es así, a causa de lo que la equivocidad involucra como su paradójico elemento necesario: la igualdad. En el Talmud hay un comentario a *Jeremías*, capítulo 23, versículo 29, “¿no es mi palabra como fuego, dice Dios, y como martillo que quebranta la piedra?”, donde se afirma que, como el martillo quebrantando a la piedra produce muchas chispas, del mismo modo, cada afirmación de la escritura produce tantas interpretaciones, iguales de valor; chispas iguales pero diferentes que buscan continuamente una unidad, aunque la piedra ya esté fragmentada.

Así que la posibilidad de una hermenéutica de la subjetividad, capaz de respetar la diferencia originaria de la extrañeza, es la que se desarrolla como búsqueda de la unidad a partir de una diferencia originaria, consciente de la igualdad que caracteriza cada posible valoración pero que no olvida la desproporción inicial. El confín es la desproporción porque revela una dinámica fundacional aporética, pero “el hombre, pues, según esta antropología filosófica mestiza y analogista, es un ser de analogías, de horizonte, de confín”.¹² Y si es de confín es de frontera: “hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser fronterizo (como dice Eugenio Trías) o de ser mestizo (como

¹² Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos* (México: Siglo XXI, 2005), 91.

preferimos decirlo nosotros)".¹³ Como Hermes es el ciudadano de los límites,¹⁴ su ética podrá caracterizarse sólo como introducción liminar, o sea desde la misma diferencia.¹⁵ A partir de este asunto se podría empezar un auténtico debate intercultural consciente del hecho de que la misma definición general de cultura consiste en una construcción transcultural compartida, y así tomaría otro sentido la idea de renombramiento de la cual habla Raúl Fonet Betancourt,

en este contexto conviene señalar [...] que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas [...] en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias *en relación* con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. [...] En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. [...] Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como 'propia' debe ser la de la traducción de los 'nombres propios' que consolidan su tradición.¹⁶

La recuperación de la barbarie

En su intento de tratar la cuestión de la barbarie a partir de la perspectiva actual, Alessandro Baricco introduce la categoría de *mutación*. Como subraya, la figura del bárbaro, y su ineludible ambigüedad, quedan, hoy en día, relacionadas con la idea de una inminente invasión como si, en un paisaje social que sólo parece

¹³ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: Ítaca, 2009), 72.

¹⁴ *Ibid.*, 190.

¹⁵ *Ibid.*, 131.

¹⁶ Raúl Fonet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid: Trotta, 2004), 15; véase también del mismo autor, *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001).

ostentar señales de decadencia, no hubiera otra posibilidad más que mirar al horizonte para finalmente lograr percibir el peligroso avance del ejército destructor.¹⁷ El escritor italiano indica un punto fundamental: quizá la que llamamos con demasiada prisa barbarie consiste en la muy lenta destrucción de un hábitat con la consecuente desestructuración de todos sus ejes básicos (moral, social, etc.), y en una inexorable e ineludible refundación de otro paisaje o, mejor dicho, de un *paisaje otro*. Si fuera ésta la razón del *des-orden* habría que reconsiderar el estatuto de la figura del *bárbaro* tomando en cuenta la posibilidad de una reconstitución de la humanidad según otra constelación de valores y posibilidades. El gran problema, según Baricco, es que “vemos los saqueos pero no logramos ver la invasión y, por esto, no logramos comprenderla”.¹⁸ Ésta es la razón por la cual sólo a través del análisis del paradigma del ‘saqueo’ será posible entender algo más de lo que consideramos barbarie. Lo primero que hay que asumir es que estos tipos de *invasiones* se realizan de una precisa manera: fundamentalmente, es a través de una espectacularización de algo que antes parecía completamente inaccesible: una experiencia considerada prerrogativa sólo de un grupo cerrado. En el momento en el cual la misma experiencia se abre como nueva posibilidad al afortunado de turno, esta vez ya no se tratará de la inclusión de un nuevo componente en el *anti-guero orden* sino de una re-equilibración por la cual el nuevo componente, lejos de tener que someterse a una regla compartida, puede decidir modificar los mismos procesos que hasta ahora han permitido a los viejos componentes mantener sus propias posiciones. Se trataría de una aparente *pérdida de alma* bajo la cual es posible encontrar diferentes procesos activos que, si se quiere alcanzar una comprensión del fenómeno más adecuada, es necesario analizar con atención y detalladamente. Sólo a través de una mirada capaz de reconocer el movimiento de todo el cuerpo barbárico será posible enterarse de lo más impor-

¹⁷ Véase Alessandro Baricco, *I barbari. Saggio sulla mutazione* (Milano: Feltrinelli, 2006), 8-11.

¹⁸ *Ibid.*, 31.

tante, o sea de la lógica que se esconde en este movimiento: lo que definitivamente quiere afirmar Baricco es que hay que conceder a los *bárbaros* la posibilidad de expresarse modificando la estructura del orden para ver si este cambio pueda generar nuevos horizontes donde habrá la oportunidad de re-colocarnos según una nueva, pero no obligatoriamente peor, constelación de valores. Significa presuponer que el movimiento tenga su sentido y que la lógica que lo dirige no sea una lógica suicida: en realidad, si se mira desde otra perspectiva, se puede vislumbrar que el punto en el cual parecen perderse fuerza y cultura van pasando fuertísimas corrientes de nueva energía que, para poderse expresar, necesitan remodelar la misma forma histórica, y por esto contingente, de la expresión: “la mirada que observa sólo una parte de la invasión bárbarica corre el riesgo de caer en la estupidez pura y simple”.¹⁹ La crítica que, generalmente, queda dirigida en contra de la *invasión* es que su primer efecto consistiría en la pérdida de consideración de lo *sagrado* –no entendido en sentido religioso sino en relación a las costumbres–: se trata de la cristalización de la cual sufren todos los actos que constituyen una manera de vivir, si así se puede decir. La *invasión bárbarica* asume los momentos rituales como algo que tiene que ser metabolizado y remodelado según una forma ya no más necesaria sino sólo posible: se puede asistir al desmantelamiento del acto considerado sagrado, ritual, a favor de una laicización que se manifiesta sobre todo a través de una multiplicación del mismo acto. La directa consecuencia de esta redistribución es, tristemente, una forma de necesaria medianía; su necesidad deriva de la misma remodelación que implica siempre un retroceder a un estadio menos definido: “el retroceder de una capacidad genera una multiplicación de posibilidad”.²⁰ Paradójicamente, la medianía es mucho más rápida que el genio: un mundo global caracterizado por una medianía muestra una velocidad en la transmisión de la información que nunca habíamos visto hasta ahora. La *ley bárbara fundamental* es: un sistema está vivo cuando el sentido

¹⁹ *Ibid.*, 46.

²⁰ *Ibid.*, 58.

es presente en todas sus partes, de manera dinámica. La cuestión fundamental –que el autor delinea de manera magistral– es que a la base de cualquiera *invasión barbárica* se esconde una mutación ineludible: la de la idea de experiencia. Sólo a través de la comprensión de esta mutación se hace posible la comprensión cabal de la misma invasión y la posibilidad no de parar el proceso sino de canalizar las energías que lo componen y vitalizan: “una nueva localización del sentido. Una nueva forma de la percepción. Una nueva técnica de supervivencia. No quiero ser exagerado, pero casi se me da la idea de una nueva civilización”.²¹ De lo que afirma Baricco parece que no haya posibilidad de utilizar la terminología que hace referencia a la barbarie en sentido negativo sino sólo en el sentido de una remodelación de una constelación de valores cualquiera, que sea la en la que vivimos o menos. Una interpretación de este tipo, que aún pueda presentarse como sugerente, problemáticamente esconde una negatividad que no se coloca a nivel de las intenciones sino de los medios utilizados propiamente para realizar estas intenciones. Asumiendo la reflexión de Tzvetan Todorov nos parece correcto recordar que el concepto de ‘barbarie’, así como generalmente lo hemos considerado hasta ahora, es legítimo y va utilizado para indicar, en cualquier época, actos y actitudes de los que marginan a otros seres humanos y los colocan fuera del “espacio de la humanidad”,²² con las consecuencias de sumisión que esta acción puede generar. Ya esta legitimidad desaparece en el momento en que cada referencia se da a partir de la pertenencia a otra comunidad, o sea a otra forma de expresión de la humanidad. El problema es que la barbarie, en su conceptualización que consideramos legítima, pertenece definitivamente a un rasgo del ser humano, y por esto nunca puede estructuralmente desaparecer salvo cuando no se hace manifiesta, cuando permanece latente. No indica un periodo de la historia de la humanidad, sino una posibilidad que puede realizarse en cada instante a

²¹ *Ibid.*, 98.

²² Véase Tzvetan Todorov, *El miedo a los barbaros* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017), 17-18 y 30-33.

partir de la generalización de actos individuales: “está tanto en los otros como en nosotros; ningún pueblo ni individuo está inmunizado contra la posibilidad de llevar a cabo acciones bárbaras”.²³ Así, de manera evidente, la barbarie asume otra vez su originario valor negativo, que parecería mantener negatividad sólo en el caso de que se realice una efectiva coherencia entre intención y medios (o sea que la destrucción –y remodelación– se realice a través de medios de destrucción, y esto porque en tal caso la remodelación implicaría necesariamente el desconocimiento de *otras humanidades*). Por otro lado, tal reflexión nos enseña cómo la barbarie en su forma completamente negativa, acto que coloca los otros seres humanos fuera de la humanidad, no sea para nada inhumana: “este lado inhumano es parte del humano. Hasta que no se reconocerá la deshumanidad como humana quedaremos en una pía mentira”.²⁴ Como tenemos una definición por el bárbaro, elaborada a partir del nivel de reconocimiento generado por sus actos, así Todorov sugiere una definición contraria para indicar el hombre civilizado: hay que reconocer como civilizado el hombre que, siempre y en todas partes, muestra la capacidad de reconocer la humanidad del otro hombre. Esta capacidad se enraíza en otra connotación básica: el ser dispuesto a remodelar el propio sistema axiológico en el momento en que el encuentro con otra tradición u otros valores enseñan su falta de suficiencia –evidentemente, se trata de una suficiencia relativa a la posibilidad de actuar una convivencia que no borre la dignidad de ningún individuo–. De manera coherente podemos reconocer, según lo ya dicho, que barbarie y civilización no pueden ser consideradas en forma maniquea, como si fuesen dos principios incompatibles que se enfrentan desde siempre a través de la historia de la humanidad. La trama de los acontecimientos que caracterizan nuestras historias –partes ocultas de una más grande historia global– siempre presentan una mezcla de luz y sombras que, muchas veces se origina desde la misma raíz. Ésta es la razón por la cual barbarie y civilización

²³ *Ibid.*, 38.

²⁴ Romain Gary, *Le cerfs-volants* (Paris: Gallimard, 1980), 265.

parecen colocarse en el mismo eje, pero como polos contrapuestos: casi como una balanza que inclinándose hacia un lado o hacia el otro pueda dar la medida del nivel sobre el cual esté avanzando el *cuento de la humanidad*. Si, como hemos intentado brevemente mostrar, la *cuestión del bárbaro* se desarrolla de manera compleja implicando a la vez, una positividad –encarnada en la posibilidad de nuevas comprensiones, nuevos horizontes y, sobre todo, nuevas construcciones–, y una negatividad –que se identifica con los medios destructivos, y por esto *bárbaros*– queda claro que la barbarie no tiene que manifestarse simplemente a través de la dinámica de la invasión –antes asumida siguiendo la propuesta de Baricco– sino también, a veces, como actitud de cierre donde, por ejemplo, la defensa de la tradición propia está construida sobre una concepción más parecida a una *pseudorevelación* que a un acuerdo entre los ciudadanos. Así que la barbarie puede encarnarse en una destructiva invasión como en una defensa heroica que no se concede la mínima duda ni alguna posibilidad de diálogo. Hay que reflexionar mucho sobre nuestra identidad, nuestra alteridad, nuestra misma constitución como custodios, como cada intelectual tiene que ser, de una auténtica humanidad que, a veces, para mantenerse tal necesita asumir el rostro del invasor: “es una mutación. No se trata de un pequeño cambio ni de una inexplicable degeneración ni de una misteriosa enfermedad: es una mutación necesaria a la supervivencia”.²⁵

Parece sugerente concluir este casi hiperbólico recorrido con dos citas. La primera, de un filósofo colombiano, Nicolás Gómez Dávila, que en sus *Escolios* afirma que “la verdad reside en la zona indecisa donde principios opuestos se entrecruzan y se corrigen recíprocamente”;²⁶ la otra, de Mauricio Beuchot, cuando sostiene que “el símbolo favorece el diálogo en el sentido de dar espacio [...] pues el símbolo se da en el entrecruce de los límites de sus dos partes. [...] Pero el símbolo también favorece el silencio, la escucha”.²⁷ Efectivamente, cualquier reflexión sobre

²⁵ Baricco, *I barbari*, 177.

²⁶ Nicolás Gómez Dávila, *Escolios Nuevos II* (Bogotá: Villegas, 2005), 145.

²⁷ Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, 190.

la auténtica posibilidad de la paz está obligada en considerar la total posibilidad de nuevos y positivos encuentros –cosa muy buena– pero no puede perder de vista la necesidad de quedar a la escucha de la obscura zona indecisa, paradójico cruce de principios opuestos desde el cual el mestizo, el análogo, el diferente, el extranjero –más aún cuando asume el rostro del bárbaro porque profundamente otro– surge como corrección que expresa la desproporción que nos abre al futuro y nos da la posibilidad de instaurar y remodelar ordenes según justicia. *Amica similitudo sed magis amica differentia.*

Bibliografía

- BARICCO, Alessandro. *I barbari. Saggio sulla mutazione*. Milán: Feltrinelli, 2006.
- BEUCHOT, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *Il parlare angelico*. Genova: Olschki, 1988.
- CURI, Umberto. *Lo straniero*. Milán: Cortina, 2010.
- ESQUILO. *Los siete contra Tebas*. En *Tragedias (265-314)*. Salamanca: Gredos, 1986.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta 2004.
- _____. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- GARY, Romain. *Le cerfs-volants*. París: Gallimard, 1980.
- GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios Nuevos II*. Bogotá: Villegas, 2005.
- LYOTARD, François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Dei cannibali*. Milán: Mimesis, 2011.
- NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien*. Salamanca: Gredos, 2004.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

- REDING BLASE, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*. México: CIALC-UNAM, 2009.
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cia., 2010.
- TODOROV, Tzvetan. *El miedo a los barbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa 1987.
- WALDENFELS, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos, 2015.

La ética del cuidado y la politización del espacio privado: una oportunidad para la construcción de la paz

Mayra Rojas Rodríguez

Introducción

El incremento de la violencia en México en los últimos años es un hecho contundente. Las mediciones señalan que en el 2017 se registraron 20.5 averiguaciones por homicidio por cada 100 habitantes.¹ Esto significaba que México tenía un aumento de 20% en su tasa nacional de averiguaciones con respecto al 2016. Estas mediciones además pueden indicarnos las entidades federativas y los municipios donde se comenten el mayor número de homicidios, y demás datos que, sin duda, son relevantes para comprender el fenómeno. Pero también dichos datos dan cuenta de que generalmente la violencia la asociamos a conflictos criminales, guerras, actos de gobiernos, acciones militares, incluso asaltos, riñas callejeras, secuestros.

Es decir, la narrativa histórica ha asumido que *violencia* está relacionada con *guerra*, esto significa que la paz se comprendería entonces como la ausencia de esta última. Bajo este binomio excluyente guerra-paz vale la pena preguntarnos, ¿y las violencias estructurales y los conflictos?

Sin duda, hoy la violencia continúa ocupando un lugar central, y sabemos que es un fenómeno mucho más complejo, con

¹ Raúl Zepeda, "Siete tesis explicativas sobre el aumento de la violencia en México", *Política y Gobierno*, vol. XXV (enero-junio, 2018): 185-211.

una gran gama de manifestaciones, lo que nos debe imposibilitar a seguirla ciñendo al tema de guerra.

El texto presente intenta poner la lupa en los elementos que históricamente han permanecido oscuros y que pudieran apoyar la discusión para una reinterpretación de la violencia. Resaltar elementos estructurales que están coadyuvando a su generación y explorar posibilidades para la construcción de la paz.

Es por ello que es necesario analizar de manera crítica el hogar, el espacio privado, íntimo: ¿es un espacio realmente de cobijo, de seguridad, de protección? Pocas veces asociamos el hogar a los insultos en familia, a humillaciones, incluso a silencios e indiferencias o hasta asesinatos.

Desgraciadamente, la violencia también está presente en un Estado que ha sido incapaz de garantizar igualdad y equidad entre los miembros de la comunidad política, y está presente en la cultura patriarcal que se ha impregnado en la construcción de narrativas que perpetúan esta desigualdad tanto en la esfera pública como en la esfera privada.²

Estas relaciones desiguales entre hombres y mujeres se traducen a relaciones de poder, y de una jerarquía que ha silenciado mucha de la violencia provocada. Si bien los movimientos feministas han denunciado y visibilizado esta violencia, y exigido al Estado una respuesta, aún quedan pendientes importantes.

Para la segunda mitad del siglo xx la ONU condenaba ya cualquier forma de exclusión con base en sexo, color, religión, nacionalidad, etc., y los movimientos sobre los derechos humanos de las mujeres creaban mecanismo de exigibilidad, sin embargo, la violencia hacia las mujeres no parece erradicarse.

En el caso mexicano sabemos que ha habido avances importantes en materia de derechos políticos y sociales; hoy no ponemos en duda que una mujer tiene derecho al voto o a la educación, sin embargo, estas acciones parecen aún no ser suficientes. Quisiera subrayar que es los instrumentos legales y

² Mayra Rojas Rodríguez, "El espacio privado y la ética del cuidado: una oportunidad para feminizar la paz", en *Matrices de paz*, Javier Camargo Castillo y Dora Elvira García-González, eds. (México: ITESM / Bonilla Artigas Editores, 2018).

mecanismos creados son de importancia relevante, pero vale la pena preguntarnos ¿dónde están las raíces de esta violencia?

Existen estudios y documentos que intentan dar cuenta del fenómeno de violencia contra las mujeres, pero debemos de estar conscientes de que son imprecisos; hay cuestiones idiosincráticas locales que aún imposibilitan reconocer el fenómeno en toda su magnitud. El actor involucrado sigue teniendo dificultades para reconocer e incluso para nombrar el tipo de violencia. El fenómeno está articulado en hábitos muy arraigados en la vida comunitaria que provoca que se perciba como “normal”.

Este trabajo tiene como objetivo someter a escrutinio las formas de socialización que han venido imperando en el espacio privado. La violencia de género ocurrida en este ámbito es un problema estructural sustentado en una cultura patriarcal que ha provocado que se invisibilicen estas estructuras asimétricas. ¿Es posible generar nuevas formas de socialización centradas en equidad, igualdad e inclusión? La erradicación de la violencia de género no se puede erradicar solamente con un decreto de ley. Es necesario remover y plantear una reforma de los afectos y sensibilidades que pueden replantearse en el espacio doméstico, es por ello que se propone la ética del cuidado como una posibilidad de construcción de la paz.

Por ello se planteará primeramente destacar eventos históricos sin la intención de hacer un recorrido minucioso sobre la constitución histórica del espacio privado, pero sí de plantear algunas precisiones históricas que nos podrían facilitar una reflexión en torno a la construcción de relaciones de género marcadas por la desigualdad y el poder. Una vez que tengamos más elementos que expliquen las estructuras que dieron origen a las violencias en el espacio interior y con ello a la constitución de una sociedad patriarcal, cerraremos con la propuesta de cuidado como una forma alternativa de constituir relaciones más equitativas.

El espacio de Penélope

El patriarcado ha sido considerado una célula importante en la constitución de la sociedad occidental, ha estado presente en sus estructuras a lo largo de la historia. Mary Beard documenta esto haciendo referencia a la tradición literaria del occidente; se va a referir a *La Odisea* de Homero, en donde se puede leer un claro ejemplo de un hombre indicando a una mujer “que se calle, que su voz no había de ser escuchada en público”.³ Es el instante en que el joven Telémaco le dice a Penélope: “Madre mía –replica–, vete adentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca, y ordena a las esclavas que vayan a sus labores; de hablar nos cuidaremos los hombres, y principalmente yo, porque mío es el mando de esta casa”.⁴

Esta escena nos permite vislumbrar la configuración del orden social a partir de dos espacios; el privado y el público que se van a definirse mutuamente; Telémaco le indica a su madre quien ha descendido de sus aposentos privados para entrar a la gran sala del Palacio, que regrese, que vaya adentro de la casa. No sólo la silencia, sino le pide continuar con sus labores. Esta exclusión formalmente constatada de lo femenino con respecto de lo público, y la confrontación violenta, relega a la mujer a la esfera de la casa, un espacio interno y contrapuesto al exterior, en el que las actividades son propias de la masculinidad.⁵

Es entonces para los griegos el espacio doméstico, el que adquiere una connotación femenina, y es el espacio exterior el que poseerá una connotación masculina. El lugar de la mujer está dentro de la casa, por el contrario; el hombre debe de abandonar el espacio protegido para afrontar el exterior y sus peligros, ya sea trabajo, guerra, asuntos comerciales, e incluso relaciones con la vida pública; las actividades del hombre están dirigidas hacia el exterior.

³ Mary Beard, *Mujeres y poder. Un manifiesto*, trad. de Silvia Furió (Marid: Crítica, 2018).

⁴ *Ibid.*, 54.

⁵ Jaime Llorente, “La mujer como horizonte mediador entre dos espacios: convergencia entre lo femenino y lo público en el mundo homérico”, *Fortunatae*, núm. 26 (2015): 87-105.

Por todo esto la figura de Penélope va a cobrar un significado importante que nos permite ejemplificar la valoración del ámbito familiar y el cuidado; y el ámbito exterior. Su actitud pasiva –incluso podría ser de indiferencia a los asuntos públicos–, su repliegue a lo interno –a continuar con sus actividades de tejer– la va a constituir como una figura paradigmática en la cultura occidental.

Desearíamos que esta escena narrada en la literatura hubiera quedado en la historia, que no hubiera llegado a nosotras y nosotros. El arrebato de Telémaco es sólo el primero de una larga lista que se va extendiendo por la antigua Grecia y Roma. Y aun cuando consideremos cómo fueron confluyendo una serie de influencias culturales en el desarrollo de la historia de occidente, en el mundo contemporáneo aún sigue estando presente una visión homérica de un espacio privado, doméstico y estático, concebido como la morada *natural* de las mujeres.

El camino al capitalismo

Este apartado tiene la intención de señalar elementos que faciliten nuestra reflexión y análisis sobre la transición al capitalismo; pretende enmarcar la posición social de las mujeres, la división sexual del trabajo y, por ende, la arquitectura del espacio público y privado.

Fundamentado en la obra de Silvia Federici, quien señala que no es posible sostener la llegada del capitalismo solamente con la privatización de la tierra y la revolución de los precios; es necesario indagar sobre la construcción del orden patriarcal sustentado en jerarquías sexuales. Para ello la autora propone poner énfasis en dos momentos: 1) la acumulación originaria del capital, y 2) la división sexual del trabajo y exclusión del trabajo asalariado para la mujer. La atención a estas coyunturas históricas puede abrir el camino a una reinterpretación de la historia bajo una perspectiva de género que visibilice las estructuras de dominación y explota-

ción ocultas, y que hicieron posible el desarrollo del nuevo modo de producción.⁶

El proceso de acumulación originaria del capital o acumulación primitiva del capital

Términos usados por Marx en el tomo I del *Capital*, dicho concepto servía para caracterizar el proceso político y social en el que se sustentaba el desarrollo de las relaciones capitalistas y los cambios producidos para la llegada del capitalismo: “*Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología*”.⁷

Para el autor alemán se trata de un momento histórico fundacional que revela las condiciones estructurales que hacen posible la sociedad capitalista: “i) el capitalismo no podría haberse desarrollado sin una construcción previa del capital y trabajo; y que ii) la separación de los trabajadores de los medios de producción, y no la abstinencia de los ricos, es la fuente de la riqueza capitalista”.⁸

Para Karl Marx la acumulación originaria del capital se convierte entonces en un elemento conceptual que le va a permitir hacer la conexión entre feudalismo y transición al capitalismo. Silvia Federici señala que este análisis está privado de la mirada de género, por lo tanto, introduce cambios que reconstruyen la historia a partir de la posición social de las mujeres.

Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basada en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas. En el nuevo régimen

⁶ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2010).

⁷ Karl Marx, *El Capital*, t. I, vol. 3 (México: Siglo XXI, 1982), 891.

⁸ Federici, *Calibán y la bruja*, 89.

monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico incluso dejó de ser considerada un trabajo [...] Pero la importancia de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y sus funciones en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundándose con la vocación natural y designándose como “trabajo de mujeres”. Además de que excluyó a las mujeres de muchas ocupaciones asalariadas...⁹

Por lo tanto, el momento de transición al capitalismo, lo que Marx denomina acumulación originaria del capital, sólo es posible historicamente si consideramos la división sexual del trabajo y la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado.

***La división sexual del trabajo
y la exclusión del trabajo asalariado para las mujeres***

Esta nueva división sexual del trabajo las son mujeres sometidas a las funciones reproductivas de la fuerza de trabajo.¹⁰ Con el capitalismo se separan dos esferas de la vida que en la sociedad precapitalista estaba unida: producción y reproducción. Esta separación va a permitir el desarrollo de la familia nuclear y con ello el desarrollo de la división sexual del trabajo.

Dicha separación entre la producción y la reproducción provocó que las condiciones de las mujeres fueran de dependencia económica. Hay una devaluación del trabajo de las mujeres,

⁹ *Ibid.*, 112.

¹⁰ Esto es mucho más complejo de lo que se pudiera desarrollar en unas cuantas líneas. El tema de la reproducción biológica estuvo acompañado de un proceso masculinización, en el que las prácticas médicas tenían como intención marginar a las parteras para que las mujeres perdieran el control que habían logrado sobre la procreación. Con ello se empezaron a generar nuevas prácticas médicas que priorizaban la vida del feto sobre la madre. También se expulsaron a las mujeres que vigilaban y cooperaban en el lugar del parto. Hay documentos suficientes que constatan que las mujeres de la Edad Media contaban con métodos anticonceptivos que les permitían un control de sus cuerpos. Estos cambios en la procreación no fueron automáticos, se dieron en bajo el nacimiento de un nuevo modo de producción y apoyaron la organización capitalista del trabajo. *Ibid.*, 56-60.

su labor reproductiva no sólo carece de valor, sino también su fuerza de trabajo.

La nueva división sexual del trabajo llevó a las mujeres a hacerse cargo de la crianza y los cuidados, y caracterizando las relaciones de los padres con sus hijos con un distanciamiento físico y emocional. La mujer era la asignada a las tareas del cuidado. La producción económica se convierte en el centro de la creación de la riqueza. Mientras que la reproducción queda invisibilizada.

Un hecho no menos relevante fue la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado. Las mujeres fueron perdiendo terreno en las ocupaciones que venían realizando durante la Edad Media, que eran particularmente parteras o destilación de cerveza. Los empleos a los que podían tener acceso, y aún con muchas restricciones eran sirvientas domésticas, en la crianza, peonas rurales, tejedoras.

Se enfatizaba cada vez más que las mujeres no debían estar fuera del hogar; incluso si alguna mujer trabajaba en su casa (cosiendo ropa, por ejemplo), su labor carecía de cualquier valor en el mercado. Esto fue llevando a considerar que todo trabajo hecho en casa sería considerado como trabajo doméstico y debía de recibir una paga menor al trabajo masculino, esto aplicaba incluso para las viudas.

¿Pero acaso existe una relación entre la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y, por lo tanto, de las relaciones monetarias con una imposición del matrimonio y la maternidad forzada? Hoy es relativamente sencillo poder hacer esta asociación. La discriminación de las mujeres del trabajo asalariado está vinculada con su función en el hogar, y con la aparición de la ama de casa. Hay documentos que constatan que realmente hubo una campaña de desprestigio del trabajo de las mujeres en los talleres artesanales, al ser excluidas de los gremios, dicho precedente sienta las bases para establecer su función en el trabajo reproductivo, siendo considerado éste un trabajo de menor valor, lo que podría explicar porque la pobreza se feminiza.¹¹

¹¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivo del sexo* (Buenos Aires: Paidós, 2015).

Estos hechos explican que las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres existían incluso antes del advenimiento del capitalismo, había ya una división sexual del trabajo en dónde las labores de las mujeres quedaban al margen de la esfera del mercado y, por tanto, carecían de valor.

Estos aspectos tan olvidados por Marx fueron tan relevantes como la colonización y expropiación de las tierras al campesinado, pues provocaron dar un impulso a la acumulación capitalista.

La especialización de los espacios y el desarrollo industrial

La vida privada se va a ir constituyendo como una realidad histórica construida, y se va organizando y definiendo con base a la vida pública. Si bien reconocemos que va a ser distinta en cada sociedad, en el caso de las sociedades occidentales es necesario reconocer momentos históricos que han tenido fuerte influencia en la constitución de los espacios público y privado.

El desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo, la industrialización y la especialización del trabajo van a provocar cambios drásticos: que el trabajo emigre de la esfera privada. Es decir, hay un movimiento de separación y especialización de cada espacio, esta separación viene acompañada de una diferencia de normas, las del trabajo y las del ámbito privado.

Sin duda, este cambio es significativo en las ciudades, donde el desarrollo industrial provocó el crecimiento del trabajo asalariado, y con ello dejar de trabajar en casa para ir a un centro de trabajo. Lo significativo es que se provoca una disociación entre familia y empresa, y con ello la autonomía de los espacios teniendo implicaciones en el uso del tiempo y desde luego del espacio. Estas innovaciones también van a promover la erosión del trabajo artesanal y el pequeño comercio, por un lado, y un cambio en el estatuto jurídico de los trabajadores, por el otro.¹²

¹² Previo a estos cambios, muchas familias tenían sus actividades económicas en el mismo lugar en el que vivían "Un comerciante, su mujer y sus hijos vivían

La disociación entre el trabajo y la vida privada se va a estructurar en oposición y con una clara frontera en la que la organización del trabajo no reconoce las cargas familiares. Mientras que sujetos ceden su tiempo al trabajo, y tienen una extenuante jornada, hay un hogar ya organizado que se convertirá en el espacio reparador por excelencia.

La familia salió de la esfera pública, y se convierte en el epicentro para la reproducción de la fuerza de trabajo, ocultando y devaluando la labor de las mujeres. Aunque es cierto que las familias propietarias van a diferir de las familias trabajadoras, en ambas hay una carencia de poder por parte de la mujer. En la primera familia, la mujer es relegada de los negocios y confinada a la supervisión de la casa, el poder lo posee el marido; mientras que en la familia de los trabajadores las mujeres quedan sujeta al marido, pues fue excluida del salario, esto explicaría como es que las mujeres quedaron relegadas de la posibilidad de poseer dinero, generando así las condiciones materiales para su sujeción hacia los hombres.¹³

Estos procesos de autonomía se fueron acentuando con los procesos de industrialización. El taylorismo y las nuevas formas de organización laboral produjeron la creación de grandes naves industriales. Los espacios de trabajo de esta manera tienden a especializarse, las fabricas son edificadas con base a las necesidades de la producción. Las maquinarias van a tener un orden y es asignado un obrero en cada espacio, esto va a permitir un control del tiempo.

De manera simultánea, el tejido urbano también se separa. Es en el siglo xx cuando las zonas industriales se van separando

generalmente en la trastienda, como viven probablemente hoy los panaderos de pueblo lo de los arrabales. Los más favorecidos vivían en un piso encima de su almacén. La trastienda servía a la vez como almacén y como cuarto para vivir. En sus armarios se amontonaban así, unos junto a otros las reservas del almacén, los comestibles de la familia, y los utensilios del ama de casa. Allí se comía, se hacían las cuentas, los niños hacían sus deberes, e incluso se dormía.

La indiferencia del espacio implicaba la del tiempo, Antoine Prost, "Fronteras y espacio de los privado", en *Historia de la vida privada*, vol. 5, Philippe Ariès y Georges Duby, eds. (Barcelona: Taurus, 2017), 17-134.

¹³ *Ibid.*

de los barrios y se van instalando lejos del ruido de máquinas, disociando completamente la vida productiva de la reproductiva. Este diseño de ciudad provocó que todos los días se migrara del lugar donde se vive al lugar de trabajo (cabe aclarar que éste ha sido un proceso, y que la especialización de los espacios no ha sido total, pero sí una tendencia).¹⁴

La especialización de los espacios, y el proceso de monetarización de la economía va a favorecer la desigualdad conyugal entre hombres y mujeres, en donde las esposas están destinadas al trabajo doméstico y a una la relación con el esposo de manera servil. El trabajo reproductivo no va a tener lugar en el espacio público, por lo tanto, queda al margen de las normas públicas y adscrito a un coto privado.

La construcción de la noción de privacidad

Esta construcción es importante porque permite comprender la arquitectura jurídica e ideológica que sustentará las necesidades del capital. Por lo tanto, se hace en los marcos del liberalismo, y bajo el estado moderno occidental. Con ello se construye el derecho a lo no interferencia, llevando a suponer que la libertad del individuo implica la ausencia de la regulación. Este concepto facilita la violencia que se ha venido ejerciendo contra las mujeres e ignora que la libertad del individuo favorezca las desigualdades.

En palabras de Elizabeth Schneider esta noción favorece que la mujer se encuentre cara a cara con alguien más fuerte que ella. La misma autora afirma que el concepto de privacidad como espacio niega que exista el poder a su interior, y supone que las relaciones que se establecen son entre iguales y que están despojadas de poder. Subrayó que es importante destacar que en la esfera privada no se trata estrictamente sólo de relaciones personales, son relaciones sociales con una carga fuerte de poder.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Elizabeth Schneider, "La violencia de lo privado", en *Justicia, género y violencia*, Julieta Di Corleto, comp. (Buenos Aires: Librería, 2010), 43-56.

La vida privada doméstica es inmune a la ley, se protege el dominio de lo masculino:

Cuando la policía no responde al llamado de asistencia de una mujer maltratada o cuando un tribunal civil se rehúsa a desalojar a su agresor, la mujer queda relegada, mientras que el hombre que la golpea recibe beneplácito y el apoyo tácito de la ley. Otros ejemplos de esta especie son los esfuerzos legislativos y de política criminal para controlar la conducta de las mujeres durante el embarazo, los cuales se vieron reflejados en las leyes de protección al feto. Estas normas están basadas en la noción de que la capacidad de concebir y el embarazo están sujetos a las reglamentaciones y el control público. La mujer embarazada que sufre maltrato puede ser acusada por tomar alcohol, pero el hombre que la maltrata goza de impunidad.¹⁶

Estos ejemplos ilustran la manera en que la retórica de lo privado queda aislada del orden legal. Si bien han existido cambios legales jurídicos, el fenómeno continúa debido a que sus significados se van a basar en aspectos culturales y es ahí donde aún sigue existiendo una gran resistencia cultural. El maltrato hacia las mujeres sigue, es una cuestión arraigada cultural y socialmente.

Si ignoramos esta estructura social que sostienen las relaciones en el ámbito privado, entonces no es de extrañar que la violencia sea abordada como un fenómeno psicológico o inclusive legal, pero no como un problema de índole política. El maltrato y la violencia que se ejerce en el ámbito privado tiene una gran fuerza ideológica ya que es considerada como una problemática exclusivamente personal, que involucra una relación interpersonal, esta postura ideológica nos libera de toda responsabilidad política y social.

Pese a todo esto la modernidad continua enarbola un discurso de igualdad que es plasmado jurídicamente, pero que está velando la realidad y enmascarando estas diferencias.

¹⁶ *Ibid.*, 45.

El matrimonio y la idealización del amor

Los aspectos económicos, jurídicos, no han sido suficientes para la comprensión del diseño del espacio privado como un nicho de desigualdad, es el momento de mencionar la necesaria idealización del amor y la institucionalidad del matrimonio.

Los lazos matrimoniales antiguamente estaban basados en consideraciones económicas y la fuerte presión para que los cónyuges constituyeran descendencias numerosas. Avanzado el siglo XIX la formación de los lazos matrimoniales empiezan a desligarse de estos juicios de valor económico y de parentesco, para dar paso a la noción de amor. Noción que va a ser necesario difundir en los distintos órdenes sociales.

Las siguientes reflexiones tiene como base que las ideas y los temas que van a representar el amor idealizado y mistificando son reflejo de las condiciones de una estructura social que busca instituirlo a través del matrimonio.

Es complejo hacer una revisión histórica sobre el uso de la palabra amor a través de la historia, pero no cabe la menor duda de que su uso corresponde a un contexto histórico social. Las generalizaciones religiosas han propuesto el mandamiento de amor a toda la humanidad, pero esto tiene un sentido utópico. El éxito del proceso de evolución social ha radicado en marcar una dirección contraria, no en amar a todos, sino en amar a una persona, y que esta sea elegida, esta idea se impone en la Edad Moderna y se instituye.¹⁷

La institucionalización del amor como fundamento del matrimonio es una conquista de la Edad Moderna, lo va a desvincular de las arbitrariedades de la vivencia y lo conforma como una expectativa social de los individuos. Se construye como un patrón de conducta con especificaciones funcionales.

Es de suma relevancia revisar la semántica que entorno al liberalismo se va construyendo y que va a dar paso a una estructura social propia para el matrimonio. El orden y la libertad

¹⁷ Niklas Luhmann, *El amor como pasión: hacia una codificación de la intimidad* (Barcelona: Península, 2008).

se convierten en fundamento para el amor/la sexualidad y el matrimonio, y va a ser necesario institucionalizar el amor como ideal, y provocar una conducta ideológica que busque como fundamento sustentar relaciones íntimas con un carácter duraderas.

Bajo la sombra del liberalismo el amor y el matrimonio se van a institucionalizar como una forma “libre”¹⁸ (esto no va a significar que la elección de pareja no esté sometida a influencias sociales), lo que va a provocar que sean vistos como un valor de autorrealización. El amor instituido en el matrimonio (monógamo) va encontrar en esta forma un sistema perdurable que va a posibilitar la formación de la familia, que a su vez supone su formación en el amor.

La nueva semántica va a acuñar la diferencia entre relaciones personales e impersonales, y a partir de ello la tradición de filia, esto es, de suma importancia porque da forma al terreno de las relaciones sociales en las que el individuo incorpora su propio yo o no.¹⁹

Para el siglo XIX bajo el contexto del capitalismo se aceptó que las relaciones impersonales sólo llegaban a afectar a los hombres:

Era sólo él quien trabajaba fuera de la casa. Era únicamente él quién tenía que enfrentarse a los inconvenientes del mundo fuera del hogar. Era sólo él quien estaba expuesto directamente a la indiferencia, la desconsideración y la maldad de sus congéneres, y la mujer le debía de compensar con su amor.²⁰

Estas transformaciones sociales provocan que el individuo no tenga por qué esperar satisfacciones en el ámbito impersonal, pero si hay un ideal de satisfacción en las relaciones personales.

¹⁸ El matrimonio por amor va a dar cuenta de un proceso de evolución de las sociedades modernas.

¹⁹ Este punto es de suma relevancia porque va a determinar en dónde es que el individuo puede tener las mayores exigencias de su vida, y lo va a hacer sólo dentro de los límites estrechos de las relaciones personales. Son estas relaciones que van a dar pie a la construcción del propio yo a lo largo del desarrollo del ser, y se van a constituir como parte de la identidad.

²⁰ Luhmann, *El amor como pasión*, 111.

En una sociedad compleja y cambiante las relaciones matrimoniales (personales) son fuertemente intensificadas, y se espera que ofrezcan un apoyo con una relación duradera. Se construyen además una semántica estandarizadas socialmente bajo la cual se generan cálculos, expectativas que van a regular los modos de comportamiento de los individuos.²¹

Esta necesidad social de instituir el matrimonio bajo un principio estructurador —el amor— está velando sus riesgos. El matrimonio, la familia quedan vinculados bajo un sentimiento que es fluctuante, incontrolable, el simbolismo del amor y la narrativa creada en torno a éste no puede ser un requisito.

Los problemas que pueden resultar de una institución (matrimonio) se van a transferir al individuo, quien deberá de sobrellevar los miedos, las cargas que debe ser capaz de sostener, mientras que el liberalismo y los principios de igualdad mantienen al margen las grandes diferencias para soportarlo.

En todas estas líneas hemos intentado alumbrar el camino que nos facilite comprender las dimensiones de la violencia, esto con el objetivo de hacer una propuesta que replantee cómo podemos reformar los afectos en el espacio privado, una reformulación que nos lleve a generar formas más justas de relacionarnos a partir de la ética del cuidado y la ética feminista. Esta contingencia nos permitiría abrir posibilidades de construcción de paz.

La paz, la ética del cuidado, y la ética feminista

Dadas las condiciones de violencia que hemos venido describiendo, y que hoy continúan permeado las distintas estructuras sociales, es urgente exaltar la paz como un valor necesario para el desarrollo humano.

Pero la paz no es un estado, se debe de concebir como un proceso de convivencia entre individuos basado en la justicia social, la igualdad, equidad y donde todos tengan las mismas oportunidades para su desarrollo y sus derechos sean respetados. Por lo tanto, la construcción de la paz no sólo deberá tener su atención concentrada en la resolución de conflictos armados. El

²¹ Niklas Luhmann, *El amor* (Buenos Aires: Prometo, 2012).

cese al fuego, el fin de un conflicto armado, la reducción de los homicidios (todos ellos referidos a sucesos del espacio público, y lo cotidiano y privado es invisible), no deben ser considerados que su fin supone un estado de paz. Estas argumentaciones están omitiendo la violencia que está presente en las estructuras sociales, en este caso en el espacio íntimo.²²

Johan Galtung –sociólogo noruego, estudioso de la paz–²³ señala que en una sociedad es obvio el conflicto, pero no así la violencia. Además, afirma que la violencia y el conflicto no necesariamente se manifiestan con la violencia física o verbal, si reconocemos esto podríamos transformar los conflictos a partir de un enfoque que construya la paz. Subrayando además la necesidad de reconocer la relación entre paz y desarrollo humano.²⁴

La construcción de la paz que se requiere debe permear la convivencia humana y necesita de la participación de hombres y mujeres. Debemos de recuperar la voz de las mujeres, visibilizar lo cotidiano, lo privado. Este espacio es una gran veta de reflexión y de posibilidades para generar propuestas de construcción de la paz. Es aquí en donde podemos remover y replantear los afectos y el cuidado como un insumo para relaciones más justas y equitativas. Desde luego, no se quiere desconocer que no se esté ya andando el camino de la construcción de paz, hay experiencias variadas a lo largo de la historia que dan cuenta de su presencia y protagonismo de las mujeres por estos objetivos.

Pero este trabajo intenta reflexionar sobre las prácticas cotidianas del espacio privado, recordemos que es en este plano de la sociedad donde las expectativas personales tienen grandes posibilidades. Este texto también pretende visibilizar a las mujeres, que dejen de ser consideradas únicamente víctimas para recuperar lo que las mujeres hacen día a día en la construcción de contextos que posibiliten la paz.

²² Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia* (Buenos Aires: Prometeo, 2003).

²³ Johan Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3 (1990): 291-305.

²⁴ Rojas Rodríguez, "El espacio privado".

Ya hay estudios que demuestran cómo las mujeres enfrentan conflictos y poseen una forma de resolver dilemas éticos. Las investigaciones de Carol Gilligan exponen la manera en que las mujeres enfocan los dilemas morales, sus investigaciones llevan al descubrimiento en donde la mujer le da prioridad a la responsabilidad con relación al otro y, por ende, a la perspectiva del cuidado de los otros antes que una perspectiva individualista.²⁵

Por lo tanto, las perspectivas morales de los hombres y las mujeres van a ser distintas como resultado de procesos históricos y de socialización. Dichas investigaciones van a traer como resultado el desarrollo de la ética del cuidado, que más tarde Victoria Camps afirma que esta ética es una ética relacional, donde no es el deber lo más trascendente sino el otro.

Un aspecto que es relevante señalar, es que la ética del cuidado nos va a permitir contextualizar, particularizar, por lo que es necesario condensarla con la ética feminista que alude a la justicia universal. Si concentramos cuidado y justicia, y además las hacemos necesariamente interdependientes, provocaríamos la oportunidad de compartir nuestra humanidad, vulnerabilidad ante amenazas, siempre con la urgencia de restaurar nuestra dignidad humana.

Esto significa que hay un planteamiento que va más allá del reconocimiento de nuestra libertad, igualdad, la pretensión es el bienestar común, la síntesis de justicia y cuidado tendrían consecuencias interesantes en la construcción de la paz.

La clave fundamental sería entender la cuestión ideológica de la identidad del género que ha considerado a los hombres como seres para sí, individuos plenos con capacidad de decisión, dueños de sí mismos y de los bienes materiales y simbólicos, con intereses y deseos propios. en cambio, las mujeres históricamente han sido conceptualizadas a partir de la apropiación de sus cuerpos, su sexualidad y su reproducción como seres para otros, que tienen dominio sobre ellas y trabajan y sienten para otros.

²⁵ *Ibid.*, 470.

Por ende, la crianza, y el trabajo maternal tiene por esencia las otras y los otros, estudios refieren que esto hace menos dispuesto a matar y más dispuesto a proteger. Vale la pena aclarar que estos estudios no provienen del conocimiento, de cuestiones psicológicas, sino a quehaceres prácticos realizados por la mujer, y que pueden ser atribuidos a un hombre. Los quehaceres del cuidado se plantean preservar la vida.²⁶

Las mujeres que crían, educan, transmiten valores, creencias, formas y esto se transforma en actitudes que son esencialmente el respeto a la vida y el sentido de la vida. Por lo tanto, se aprende la vida individual y colectiva. Se trata de reflexionar sobre replantear nuevos quehaceres en la crianza y generar nuevos constructos sociales que no sean limitativos al género, que puedan ser asumidos por hombres y mujeres, por toda la sociedad. Esto generaría una gran potencia para humanizar la labor del padre y centrar las relaciones sociales en el cuidado de la vida.

Educar a partir del cuidado bajo preceptos de atención al otro pueden ser tareas asumidas por todos, tareas comunes que promuevan no sólo el cuidado sino también la reasignación justa de tareas el interior del espacio íntimo.

El establecimiento de nuevas relaciones sociales a partir de la educación para la paz es una posibilidad para construir nuevas formas de ser femeninos y masculinos teniendo como punto de partida el cuidar.

Por lo tanto, la ética del cuidado y la ética feminista tienen grandes posibilidades de explorar el ámbito privado, sus estructuras y poder recuperar la agencia de las mujeres para la construcción de relaciones más equitativas y armoniosas que promuevan no sólo el reconocimiento de los otros sino la vida y de mejorar la calidad de ésta.

El cuidado de la vida nos lleva a replantearnos las relaciones con un sentido ético, relacional, de interpelarnos y de abandonar el “yo autosuficiente”, y rehacernos en relación al otro.

Esto, sin duda, constituye una posibilidad de llegar a ser humano.

²⁶ *Ibid.*, 262.

Bibliografía

- BEARD, Mary. *Mujeres y poder. Un manifiesto*. Traducido por Silvia Furió. Barcelona: Crítica, 2018.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivo del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- _____. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traducido por María Aránzazu Catalán Altuna. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- CAMPS, Victoria. *El siglo de las mujeres*. Madrid: Cátedra, 2013.
- GALTUNG, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3 (1969): 167-191.
- _____. "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3, (1990): 291-305.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- _____. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona: Península, 1985.
- _____. *El amor*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- LORENTE, Jaime. "La mujer como horizonte mediador entre dos espacios: Convergencia entre lo femenino y lo público e el mundo homérico". *Fortunatae*, núm. 26 (2015): 87-105.
- MARX, Karl. *El Capital*, tomo I, vol. 3. México: Siglo XXI, 1982.
- MINGOL Commins, Irene. "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita". *THÉMATA. Revista de Filosofía*, núm. 52 (julio-diciembre, 2015): 159-178.
- PROST, Antoine. "Fronteras y espacio de lo privado". En *Historia de la vida privada*, vol. 5. Editado por Philippe Ariès y Georges Duby, 17-134. Barcelona: Taurus, 2017.
- ROJAS RODRÍGUEZ, Mayra. "El espacio privado y la ética del cuidado: una oportunidad para feminizar la paz". En *Matrices de paz*. Editado por Javier Camargo Castillo y Dora Elvira García-González México: ITESM / Bonilla Artigas Editores, 2018.

- SCHENEIDER, Elizabeth. "La violencia de lo privado". En *Justicia, Género y Violencia*. Compilado por Julieta Di Corleto, 43-56. Argentina: Librería, 2010.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.
- ZEPEDA Gil, Raúl. "Siete tesis explicativas sobre el aumento de la violencia en México". *Política y Gobierno*, vol. XXV, núm. 1 (2018): 185-211.

Entre la moral y la estrategia: confianza, cultura de paz y corrupción

Lucero Fragoso Lugo

Dimitri Karamazov, uno de los personajes de *Los hermanos Karamazov*, de Fiodor Dostoievski, narra la historia de un teniente coronel, jefe de un comando lejano a Moscú, que administraba los recursos de la armada. Después de los periodos de auditoría, este militar daba en préstamo una cantidad de dinero a un comerciante de nombre Trifonov, quien se la devolvía tiempo después acompañada de un regalo. Cuando el teniente coronel se enteró de que sería destituido de su cargo, pidió a Trifonov que le regresara 4 500 rublos que le había prestado; Trifonov respondió simplemente que él 'nunca habría podido recibir' dinero del teniente coronel: Trifonov sabía que, si el teniente coronel lo denunciaba, éste habría sido encarcelado y su reputación se habría venido abajo. El comerciante y el coronel habían establecido una relación que ambos tenían interés en conservar, bajo determinadas condiciones, pero perdido el interés de una de las partes, se perdió también el incentivo para cooperar. Al comerciante no le convenía traicionar la confianza del militar antes de que fuera relevado de su cargo porque éste se encontraba en una posición de poder, y porque Trifonov habría desperdiciado la oportunidad de obtener ganancias con el dinero prestado. Trifonov fue confiable en circunstancias específicas, pero cuando el contexto cambió no encontró más alicientes para cooperar. Hay quienes afirman que la confianza entre las personas, por lo general, sigue el patrón que muestra el relato de Trifonov y el teniente coronel.¹ El

¹ Russell Hardin, quien se refiere a este relato en su libro *Trust and Trustworthiness*, sostiene que el tipo de confianza que comúnmente impera es una que se basa en

acuerdo entre ambos personajes era ilegal, estaba fundado en un acto de corrupción y en una suerte de confianza de tipo estratégico que correspondía a los intereses inmediatos y particulares de los dos.

Hay otro tipo de confianza, sin embargo, una de corte moral que tiene tras de sí un sentido de conexión entre los seres humanos que apunta a valores universales. Aunque parezca una idea contraria al sentido común, existe una correlación digna de examinarse entre los altos niveles de confianza moral en una sociedad y los bajos índices de corrupción. La confianza moral se cimienta en una serie de actitudes compartidas en provecho del grupo ciudadano, propia de lo que Dworkin denomina una “comunidad integrada”, en la que el valor de los proyectos de vida individuales depende de la fortaleza ética de la comunidad política.²

Por tanto, la clase de confianza que importa para mantener bajo control los niveles de corrupción –la confianza moral– se relaciona con una cultura en la que tiene mayor relevancia un sentido de satisfacción con la propia vida que los niveles elevados de riqueza material por sí mismos, y en la que los valores del cuidado, tradicionalmente enlazados a lo femenino, tienen un buen lugar en el espacio público. Hay evidencia de que en países en donde la cultura de lo masculino se encuentra fuertemente arraigada –entendida ésta como el énfasis en el *éxito material* en contraposición a la *calidad de vida*–, hay menor probabilidad de que se perciba o se dé importancia a la transgresión de principios éticos, lo cual conduce a una mayor tolerancia a las prácticas de corrupción. La predominancia de valores masculinos repercute sobre todo en la “gran corrupción”,³ es decir, en aquella que practican los altos mandos estatales y empresariales, cuya motivación radica en el acopio de riqueza y no en la carencia económica, como sucede con la “pequeña corrupción”, que es la del ciudadano común o el burócrata de estratos inferiores.

el interés estratégico, como se analizará más adelante. Russell Hardin, *Trust and Trustworthiness* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2002), 1-2.

² Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 233.

³ Bryan W. Husted, “Wealth, Culture and Corruption”, *Journal of International Business Studies*, vol. 30, núm. 2 (1999): 344-345.

Lo que se argumenta a lo largo de este capítulo es que el alto nivel de confianza interpersonal de tipo moral –la confianza pública recíproca– es un factor relevante para acotar la corrupción en una sociedad, que esta clase de confianza se vincula con una cultura de paz y que puede ser apuntalada desde las instituciones formales y legales de un Estado.

Este capítulo se divide en tres apartados. En el primero, se describen las características de las distintas clases de confianza interpersonal agrupadas en dos grandes bloques, el estratégico y el moral. En el segundo, se analiza el nexo entre cooperación y los diferentes tipos de confianza. Por último, en el tercer apartado, acuñamos nuestro concepto de confianza pública recíproca y exponemos por qué dicho concepto es útil para examinar la corrupción y sus efectos en el ámbito público, y para trasladar la práctica del cuidado (de la paz) de la esfera privada a la pública.

La confianza interpersonal: una taxonomía

La falta de confianza entre los miembros de una sociedad es, para varios estudiosos, una de las causas clave para que la corrupción se extienda, o bien, para que aumente la percepción de los niveles de cohecho y prácticas fraudulentas entre los ciudadanos. De acuerdo con las mediciones del politólogo Eric M. Uslaner, la confianza es la variable que presenta el más grande impacto sobre la corrupción; de entre los países que analiza Uslaner, si se toma en cuenta el que presenta menores niveles de confianza, Brasil, y donde se registra más confianza, Noruega, la corrupción en Noruega disminuye en 3.6 unidades hasta alcanzar el punto 10 de la escala de Transparencia Internacional (que va de 1 a 10, donde 10 indica menos corrupción y 1 más corrupción).⁴ Algunos han señalado que en una sociedad donde impera la desconfianza en los otros, se incrementa la percepción de actos corruptos y

⁴ Eric M. Uslaner, *Corruption, Inequality and the Rule of Law. The Bulging Pocket Makes the Easy Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 71.

se tiende a justificarlos.⁵ Heidenheimer, quién también ha examinado el tema, piensa que en la segunda posguerra aumentó la corrupción en Italia debido a la escasa confianza que había entre las personas.⁶ Hay quien argumenta, asimismo, que en las sociedades se genera una suerte de *equilibrio* en la medida en que la gente se hace partícipe de la corrupción dependiendo de qué tanto espera que los demás adopten o no una actitud como ésta.⁷

Una definición muy general y abarcadora del término indica que la confianza es “la capacidad de anticipar algo que sucede”; así pues, se confía en alguien porque se piensa que actuará de una forma determinada.⁸ La confianza, sin embargo, no se muestra siempre de la misma manera. Cierta clase de confianza entre las personas importa más que otras cuando se trata de disminuir la corrupción; lo que a continuación se expone es que el tipo de confianza necesaria para mantener la corrupción en niveles bajos tiene un fundamento moral.

Se puede agrupar a las distintas variantes de la confianza interpersonal en dos grandes bloques: el primero de ellos es el estratégico y el segundo, el moral. La confianza estratégica siempre incluye lo que se conoce de una persona y las expectativas concretas que se tienen sobre ella, por lo que la decisión de confiar se convierte en una jugada que toma en consideración qué sabemos de ese individuo y qué esperamos. En el bloque moral, en cambio, la confianza consiste en “una visión general de la naturaleza humana” y, de acuerdo con una versión estricta, “no depende de experiencias personales o del supuesto de que otros son confiables”. Cuando se tiene este tipo de confianza, se piensa que se comparten valores fundamentales con la humanidad entera: no importa si de hecho no son los mismos, lo que

⁵ Xiaohui Xin y Thomas K. Rudel, “The Context for Political Corruption: A Cross-National Analysis”, *Social Science Quarterly*, vol. 85, núm. 2 (2004): 298.

⁶ Arnold J. Heidenheimer, “The Topography of Corruption: Explorations in a Comparative Perspective”, *International Social Science Journal*, vol. 48, núm. 149 (1996): 339.

⁷ Pranab Bardhan, “Corruption and Development: A Review of Issues”, *Journal of Economic Literature*, vol. 35, núm. 3 (1997): 1331.

⁸ Latinobarómetro, *La confianza en América Latina 1995-2015. 20 años de opinión pública latinoamericana* (Santiago de Chile: Latinobarómetro, 2016), 3.

cuenta es que se desarrolla un *sentido de conexión*, en tanto se ve a los otros como miembros de la misma comunidad “cuyos intereses deben tomarse en serio”; la confianza moral no requiere, por tanto, que los ciudadanos tengan la misma ideología o visión de la política, basta con que los asuntos que atañen a todos sean lo suficientemente profundos y significativos.⁹

La confianza estratégica comprende a su vez dos subtipos de confianza: la particularizada y la encapsulada. La confianza particularizada descansa en la idea de que se puede confiar sólo en quienes son como nosotros y en tener una actitud positiva hacia quienes pertenecen a nuestro propio grupo, al mismo tiempo que se desarrolla un sentimiento negativo con respecto a los que están fuera de él. Mientras que, de forma muy general, el bloque de la confianza estratégica se basa en lo que se conoce de los sujetos o en circunstancias puntuales, de modo específico, la confianza particularizada se caracteriza por exigir cautela con respecto a la mayoría de las personas en la sociedad, por lo que el tamaño de la comunidad moral se restringe considerablemente.¹⁰ Así, en su forma particularizada, la confianza sólo se puede depositar en personas de las que se está seguro comparten los mismos valores que uno o, en el mejor de los casos, en gente fuera del grupo de identidad que ha demostrado poseer valores similares a los nuestros. En este sentido, la confianza particularizada es propia de pequeños colectivos cuyos miembros conviven cotidianamente, como familiares, amigos, personas de la misma clase social, la misma tribu o la misma etnia, colectividades homogéneas con cierto nivel de aislamiento y que pueden ejercer “sanciones sociales estrictas para reforzar la confianza”.¹¹

La confianza encapsulada, el segundo subtipo, enfatiza el carácter “relacional” de la confianza estratégica, es decir, el hecho de que la confianza sólo pueda surgir en una relación concreta entre dos entidades y para asuntos determinados. Para este enfoque,

⁹ Eric M. Uslaner, *The Moral Foundations of Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 17-18.

¹⁰ *Ibid.*, 28.

¹¹ *Ibid.*, 28-29.

la confianza real opera como una relación tripartita en términos muy específicos; es decir, se confía en alguien únicamente para ciertas cosas y no para otras: “un actor A confía en otro actor B con respecto al asunto x o a los asuntos x...z en la situación S. [...] Es muy improbable que A confíe en B nada más porque sí”.¹²

Además de los intereses compatibles, otros rasgos importantes de esta clase de confianza son los siguientes: se requiere que el depositario de la misma aprecie la continuación del vínculo con la otra persona en el futuro –sus intereses son compatibles con los del otro cuando menos por esta razón, ya sea porque se comparten vínculos afectivos o, en el otro extremo, porque hay o puede haber una fuerte utilidad de por medio– y que figure un compromiso de ambas partes por tomar en cuenta los intereses del otro como parte de los propios, lo cual puede asegurarse mediante incentivos (mantener la conexión y/o sus beneficios). En síntesis, lo que distingue a esta clase de confianza de los nexos en los que simplemente hay coordinación es que se confía porque se piensa que al otro le importa “servir a mis intereses [sobre rubros específicos] de un modo que sea relevante”: su interés encapsula el mío. Como en el caso de la confianza particularizada, la encapsulada normalmente surge entre personas con una relación previa –parientes, amigos, compañeros de trabajo–, sea una relación cercana que es en sí misma valiosa o porque de ella se obtienen ganancias importantes: mientras más valiosa o ventajosa sea esta relación, los participantes querrán ser más confiables. No obstante, nunca desaparece el riesgo de que el interés propio de una de las partes entre en conflicto con el interés de cultivar la confianza en el otro; por lo general, se opta por evaluar qué tan útil opreciado es el vínculo para decidir si seguir honrando este tipo de confianza o no.¹³ El relato del teniente coronel y el comerciante Trifonov es un caso típico de confianza encapsulada.

El bloque de la confianza moral se vincula estrechamente con la capacidad social para generar las habilidades que se requie-

¹² Karen S. Cook, Russell Hardin y Margaret Levi, *Cooperation Without Trust* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2005), 6 y 20.

¹³ Hardin, *Trust and Trustworthiness*, 1-5; Cook, Hardin y Levi, *Cooperation Without Trust?*, 5 y 26.

ren en una cultura de paz –o una cultura del cuidado, que es lo mismo–, a decir de Irene Comins: “habilidades para el desarrollo y sostenimiento de la vida; habilidades para la transformación pacífica de conflictos; y, habilidades para el compromiso cívico y social”.¹⁴ El cuidado, una definición originaria, se refiere a la atención de las necesidades más básicas del ser humano, como la alimentación o la salud pero, para el tema que nos concierne, nos interesa analizar el cuidado como creador del tercer tipo de habilidades para una cultura de paz que Comins menciona: las habilidades para el compromiso cívico y social. ¿Cómo es que el cuidado se inserta en una lógica de convivencia ciudadana mediante la confianza moral? La respuesta es que el valor del cuidado, entre otras cosas, desarrolla “la sensibilidad a las necesidades de los demás” y la apertura a la escucha de voces distintas de la propia. En razón de que las faenas del cuidado se han asignado históricamente a las mujeres, socializar valores ligados a lo femenino como el compromiso, al empatía o la interconexión refuerza las prácticas asociadas a una ciudadanía responsable y participativa.¹⁵ En otros términos, los rasgos de la ética del cuidado trascienden la esfera privada al ocuparse las personas no sólo de quienes pertenecen a su entorno cercano, sino también del resto de los sujetos con los que comparten un proyecto político, a quienes no conocen pero a los que se sienten unidos por valores humanos fundamentales, como sucede en el despliegue de la confianza moral. Un poco más adelante veremos en qué consiste esta forma de ocuparse de los extraños.

Dentro de este tipo de confianza, la moral, se identifican dos subgéneros. Al primero de ellos lo hemos llamado confianza moral estricta, y se caracteriza por no depender de la experiencia para confiar en los demás, es decir, por confiar en extraños sin requerir evidencia alguna. Al segundo se le denomina confianza generalizada y se distingue por dos rasgos esenciales: 1) *se pre-*

¹⁴ Irene Comins Mingol, “Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género”, en *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, Dora Elvira García-González, ed. (México: Conacyt / Tecnológico de Monterrey / UNESCO / Trascend, 2018), 59.

¹⁵ *Ibid.*, 60 y 61.

sume, casi como en la confianza moral estricta, que la mayor parte de la gente posee los mismos valores fundamentales que uno –el supuesto ético de que hay una *comunidad de valores*–, en consecuencia, tener fe en otros no parece riesgoso y cooperar con extraños resulta factible; y, 2) en las relaciones interpersonales, se puede confiar en extraños en principio, sin embargo, si la experiencia indica que las personas no son de fiar, esta clase de confianza puede disminuir. La confianza generalizada es la que se ha desarrollado en sociedades con menores tasas de corrupción.¹⁶

Si bien la confianza generalizada es una suerte de derivación de la confianza moral, se distingue de esta última en que ofrece una “medida” de qué tan amplia es nuestra comunidad y en que, a diferencia de la confianza moral estricta, se sustenta, en el mediano plazo, en las experiencias morales y colectivas de los sujetos: la confianza en extraños y la presunción de una comunidad de valores surgen de las vivencias sociales y, por tanto, el optimismo que sigue a la confianza generalizada se difumina o se intensifica según las circunstancias. Aunque los valores conectados a la confianza generalizada no cambian fácilmente, pues se fundan en la confianza moral, se interpretan de acuerdo a lo que se experimenta en la vida cotidiana; así, mientras la confianza moral da cuenta de valores más estables y duraderos, la generalizada tiene altibajos.¹⁷

Volviendo a la conexión de la confianza moral con una cultura de paz y con bajos índices de corrupción, es importante precisar que el cuidado que pasa de lo privado a la esfera política, el que se corresponde con las habilidades para el compromiso cívico y social, se desenvuelve en el reconocimiento de los intereses críticos de las personas. El compromiso con esta clase de intereses va también de la mano con una menor percepción del cohecho. Ronald Dworkin, distingue dos tipos de intereses: el volitivo y el crítico. El interés volitivo se satisface cuando se consigue algo que se desea tener, por ejemplo, vacacionar en la playa o un automóvil nuevo. El interés crítico, por su parte, se solventa

¹⁶ Uslaner, *The Moral Foundations...*, 1-2.

¹⁷ *Ibid.*, 26-28.

cuando se obtiene lo que se *debería desear*, es decir, las metas o experiencias sin las cuales nuestra vida sería peor, por ejemplo, salir a correr por las mañanas o poner lo mejor de nosotros en el trabajo. La frontera entre ambos tipos de interés no siempre es tan nítida: si voy a la playa de vacaciones (interés volitivo), me interesa de manera crítica disfrutar el viaje porque es una forma de tener éxito en lo que quise hacer. Por otra parte, el interés volitivo tiende a justificarse con el interés crítico: deseo ir a la playa porque pienso que mi vida será mejor que si no lo hago. Dworkin apunta que no hay algo que indique cómo se pueden equilibrar ambos tipos de intereses, salvo las simples preguntas sobre *qué deseamos hacer*, lo que nos conducirá a la formulación de nuestros intereses volitivos, o “qué deberíamos hacer para conseguir el tipo de vida correcto”, lo cual nos llevaría a reflexionar sobre nuestros intereses críticos.¹⁸

Lo importante de diferenciar ambos tipos de intereses es que los de carácter crítico proporcionan a un proyecto de comunidad política cierta clase de motivaciones de los sujetos: los principios normativos acerca de cómo deberíamos vivir en conjunto. Ello no significa que no importe el interés volitivo (biológico), por el contrario, una comunidad política fundada en la ética de la paz gira alrededor del cuidado de los seres vivos y del mundo; sólo que es importante subrayar que tal cuidado y el bienestar material que acompaña un modo digno de vivir, en una cultura de paz, se basa mucho menos en el éxito material o la acumulación de recursos que en una concepción de la vida como un reto que se debe afrontar con destreza y en consonancia con los talentos propios, lo que Dworkin llama el ‘modelo del desafío’. Hay otro modelo, el ‘del impacto’, que va más acorde con los intereses volitivos, ya que en él se busca realizar acciones que incidan en el mundo de forma objetiva, como componer una sinfonía o encontrar la cura de una grave enfermedad. Si bien cuando el valor ético de una vida se mide por sus consecuencias sobre el mundo, por su *producto independiente*, hay intereses

¹⁸ Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político* (Barcelona: Paidós, 1993), 97-100.

críticos en juego –intereses que persiguen una vida buena–, sólo el modelo del desafío proporciona los fundamentos éticos de una comunidad política¹⁹ en donde hay una cultura de paz.

Cabe apuntar por último, con respecto a la relación confianza-corrupción que, dado que esta última se encuentra ligada a la lealtad a pequeños grupos identitarios o de pertenencia [*in-groups*] –a menudo a relaciones patrón-cliente–, y no a la sociedad como un todo, a la *envidia de clase* y no a la solidaridad, un contexto en donde prevalece la confianza estratégica y sus derivaciones, más que la confianza moral –en específico, la confianza generalizada–, es caldo de cultivo, según Uslaner, para la corrupción y, añadimos, para la prevalencia de intereses volitivos por encima los intereses críticos.

Confianza y cooperación

La confianza generalizada –por el sustento que encuentra en la experiencia social–, más que la confianza moral estricta –que por lo categórico de sus características tiene mayores dificultades para desarrollarse entre las personas– es, como ya se señaló, un factor clave para mantener la corrupción en niveles bajos; por tanto, también es una condición primordial para que los miembros de una sociedad acaten las normas y presupuestos legales en el uso de los recursos institucionales a favor del interés general, es decir, para que haya cooperación.

Por su parte, la confianza interpersonal acuñada a partir del bloque estratégico no es considerada un factor relevante en la cooperación social y tampoco aparece como un vehículo para que los individuos respeten el marco legal en sus intercambios. Para la postura estratégica (racional), lo que asegura la actitud cooperativa (moral) es la intervención de un tercero, en este caso, de algún dispositivo institucional, formal o informal. La cooperación resulta factible porque las partes tienen incentivos para tomar en cuenta los intereses del otro; tales incentivos, sin

¹⁹ *Ibid.*, 121-122, 159-161 y 173.

embargo, no provienen de las relaciones interpersonales de confianza –según los partidarios de la cooperación sin confianza–, sino de la “estructura social” o institucional que los proporciona: son las organizaciones del gobierno, de la sociedad civil y otro tipo de vínculos informales los que restringen el abuso y reducen los efectos no deseados que pueda producir el hecho de confiar en extraños. Se podría decir que el principal propósito de esta corriente de los estudios teóricos sobre la confianza es mostrar que la cooperación tiene lugar aun cuando no es posible evaluar la conducta de alguien –si bien para ello deben operar ciertos dispositivos organizacionales–, o bien, mostrar cómo se puede cooperar cuando hay poca relación directa entre personas diversas, como en las grandes sociedades. De acuerdo con lo anterior, la confianza juega un papel menor en el sustento del orden social: las personas cooperan no porque confíen en los otros sino porque se encuentran con incentivos que hacen de la cooperación algo seguro y productivo.²⁰

Pese a que el papel de las instituciones, en sus distintas variantes, es importante para vigilar que se cumplan ciertas reglas por la facultad que tienen de aplicar sanciones si esto no ocurre, el argumento que aquí se defiende es que siempre que la institucionalidad logra que prevalezca la cooperación, está presente la confianza encapsulada en la medida que consigue que los participantes tengan un mismo interés, cuando alguno de ellos ya no lo tiene, la confianza del interés encapsulado se rompe y una de las partes podría retirarse. Por lo tanto, no puede haber cooperación si no hay de por medio algún tipo de confianza, así sea de orden estratégico.

Cuando alguien deja de confiar de forma *encapsulada*, y decide no cooperar, las instituciones tienen la obligación de sancionar la conducta, ya que, aunque se trate de una cooperación por interés propio, los acuerdos y normas a los que obedece protegen un interés más amplio. Pero, si se trata de una relación cooperativa de carácter ilícito, las reglas de las instituciones –en este caso, informales y/o clandestinas– no protegen un bien general, sino

²⁰ Cook et al., *Cooperation Without Trust?*, 2-3, 12 y 14.

algo que sólo conviene a los integrantes de un grupo cerrado: la moralidad se estrecha, de modo que no sólo se comparte cierto interés por el que conviene cultivar la confianza del otro, sino que no se confía en gente externa al grupo y, si alguien deserta, puede hacerse acreedor a fuertes castigos en forma de ajuste de cuentas, como sucede en las organizaciones criminales que funcionan con base en la confianza particularizada y en defensa de intereses específicos o encapsulados.

La operación de la confianza estratégica, en específico de la confianza encapsulada, en asuntos ilícitos la ejemplifica el filósofo Russell Hardin –su principal exponente– con el relato de Trifonov y el teniente coronel al que se aludió en la introducción. Con este ejemplo, Hardin pretende mostrar que los enfoques sobre la confianza que comprenden aspectos normativos que van más allá de las simples “expectativas racionales basadas en el interés propio” en realidad no versan sobre la confianza [*trust*], sino sobre la fiabilidad o integridad [*trustworthiness*]. Este teórico indica que si Trifonov hubiera devuelto los 4 500 rublos, aún en contra de su propio interés, habría actuado de forma fiable o íntegra, no estratégica.²¹ Nosotros pensamos que este punto –el que la confianza de tipo normativo alude a la integridad y no propiamente a la confianza–, es clave para entender los límites de la confianza con enfoque estratégico en la convivencia social, a continuación se abunda en ello.

Como habíamos adelantado, la clase de confianza que importa para disminuir la corrupción en una sociedad es la confianza generalizada, del bloque de la confianza moral. ¿Por qué la confianza estratégica –en su versión particularizada o encapsulada– no es muy efectiva en el control de actos corruptos? En primer lugar porque, como se ha mencionado arriba, la confianza encapsulada y la particularizada pueden operar tanto en situaciones lícitas como delictivas; cuando la confianza estratégica tiene lugar, no importa el carácter de la situación, es decir, no importa si la relación se establece para fraguar acciones no permitidas legalmente, o permitidas pero nocivas para el bien

²¹ Hardin, *Trust and Trustworthiness*, 5-6.

común. La confianza encapsulada requiere analizar los objetivos que persigue la contraparte antes de decidir cómo actuar; no alude a valores fundamentales del interés general sino a las apreciaciones de los involucrados para alcanzar un propósito específico, de corto plazo. La confianza particularizada, por su parte, se extiende hacia gente cercana, conocida, con la que se comparten circunstancias y valores acotados, propios de un grupo hermético, y, en vista del riesgo que representa extender la confianza, la comunidad moral es muy pequeña.

Así, mientras que en la confianza de corte estratégico la comunidad moral no existe (confianza encapsulada) o está muy acotada (confianza particularizada), la confianza generalizada es propia de una comunidad más grande, la sociedad, que comparte idealmente valores fundamentales –aunque, como dijera Rawls,²² sus miembros se adhieren a ellos por distintas razones– relativos a una suerte de bien común y público.

Cabe subrayar que la confianza estratégica y sus derivaciones se adhieren a la idea de que toda acción humana o institucional es una acción racional, reducida a un cálculo de beneficio o utilidad, en el que impera la responsabilidad estrictamente personal. ¿Qué significa esto? Que el cuidado de las personas se funda en la responsabilidad individual sin considerar los efectos perniciosos de la desigualdad en las capacidades y las oportunidades de los individuos para asumir por sí mismos tal responsabilidad. En esta lógica, se desdibuja la responsabilidad colectiva, los efectos colaterales no deseados de las sinergias comunes y las consecuencias dañinas de una conducta irresponsable del mercado. Detrás de la confianza particularizada o encapsulada está la idea de que el individuo diseña sus estrategias para escoger entre distintas opciones –en el plano social, político o económico– sin atender a la complejidad de la convivencia social en la que los sujetos más bien “luchan con otros para alterar u organizar esas opciones”. Dentro de los límites

²² Rawls denomina “consenso entrecruzado” al hecho de que, en sociedades con pluralismo razonable, los ciudadanos apoyan la misma concepción política de la justicia, pero “no lo hacen por idénticas razones en todo momento”. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 32.

de la confianza estratégica, las personas no están dispuestas a aceptar ninguna responsabilidad por nada que no sean sus propias elecciones, por lo que “resulta muy difícil pensar en el cuidado más allá de lo doméstico”.²³ Dentro de la confianza moral estricta y la confianza generalizada, en cambio, hay mayor apertura para el cuidado en término ciudadanos, es decir, para la acción conjunta que tome en serio las demandas y aspiraciones morales de cada ser humano –sus intereses críticos–, ya que las estrategias no se fundan esencialmente en cálculos de costo-beneficio personal o del pequeño grupo de amigos, sino en la responsabilidad compartida por gente a quien ni siquiera conocemos.

La manera en que se sigue concibiendo la corrupción –sin importar que las acepciones más técnicas del término se concentren en transgresiones individuales a la ley o a las normas– conserva como eje la idea de interés público, de *moralidad cívica*, de *alteración de un principio de funcionamiento* de las instituciones basado en la adecuada relación del ámbito público con relación al privado y en la facultad de identificar el bien común.²⁴ En este sentido, la confianza generalizada podría considerarse un antídoto eficaz; cuando ésta permea entre las personas, se registran altos grados de optimismo, se reconoce que un destino común vincula de modo sustantivo a los distintos grupos étnicos, raciales y sociales, y que todos comparten el mismo carácter de seres humanos. En consecuencia, el mundo aparece como “un lugar benéfico compuesto de personas bienintencionadas (y, por tanto, confiables)”, con obligaciones de reciprocidad con los demás, en donde el futuro será aún mejor. La convicción de que se tiene una “responsabilidad moral” con el destino de individuos diferentes a nosotros hace de la confianza generalizada un “ideal marcadamente igualitario”.²⁵ La confianza estratégica, en cambio, no cuenta con parámetros de responsabilidad ética, de igualdad de consideración y no

²³ Joan C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice* (Nueva York: New York University Press, 2013), 41-43.

²⁴ Nora Rabotnikof, “Corrupción política: definiciones técnicas y sentidos sedimentarios”, en *Poder, derecho y corrupción*, Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez, coords. (México: Siglo XXI / ITAM / IFE, 2003), 46-47 y 49.

²⁵ Uslaner, *The Moral Foundations...*, 2-3.

abarca a las prácticas sociales de gran alcance. Por estas razones, la confianza moral, la generalizada, es la clase de confianza que prevalece en una sociedad con bajos niveles de corrupción.

Lejos del supuesto de que detrás de la confianza generalizada hay un alto grado de ingenuidad o credulidad, en realidad las personas tan sólo asumen que los extraños son confiables hasta que la evidencia demuestre lo contrario. Para Toshio Yamagishi, al confiar en un inicio en cualquier persona se tiende a desarrollar una especie de *inteligencia social*, ya que las múltiples interacciones con desconocidos hacen que la gente se vuelva sensible a las pruebas de que algo anda mal. En razón de esto mismo, los desconfiados son más proclives a convertirse en víctimas de bribones y es por eso que suelen ver con suspicacia a gente que no pertenece a su mismo círculo social. En este sentido, la *desconfianza generalizada* tal vez sea “una estrategia de defensa aprendida”²⁶ para las personas que no se atreven a exponerse a situaciones de riesgo. No obstante, dicha estrategia de defensa podría estar sustentada, como es el caso de sociedades con altos índices de corrupción, en la experiencia colectiva que indica que es mejor no exponerse, creándose así una dinámica circular.

Finalmente, la cooperación orientada al cumplimiento de normas lícitas, legítimas o socialmente admitidas que puedan aparecer a la vista de todos sin ser descalificadas por la moral convencional, requiere no sólo de incentivos organizacionales o de un interés concreto en común; se necesita también una actitud cívica enraizada en la confianza moral y en una cultura de paz que pueda construirse desde las instituciones.

¿Cómo es que importan las instituciones?

El objetivo de este apartado es estudiar la relación entre la confianza generalizada –relativa a una cultura de paz– y las instituciones gubernamentales. El tema se explorará a partir de

²⁶ Toshio Yamagishi, “Trust as a Form of Social Intelligence”, en *Trust in Society*, Karen S. Cook, ed. (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2001), 124-125.

las dos posturas sobre la confianza que ya se han examinado: la moral y la estratégica.

Por lo que respecta al bloque moral, los resultados del modelo estadístico de Uslaner –quien encuentra un fuerte vínculo entre una amplia confianza generalizada y niveles bajos de corrupción– indican que no hay una correlación significativa entre el factor institucional y la reducción o el aumento de la corrupción; lo que este autor denomina *estructura institucional* comprende elementos como el tipo de gobierno (si es centralizado o federal), el sistema político (parlamentario o presidencial), el tipo de sistema electoral (de mayoría relativa o representación proporcional), la calidad de la democracia y la rendición de cuentas de la burocracia. Un resultado interesante del modelo es que los gobiernos democráticos –en un sentido formal– no probaron ser más honestos que los no democráticos.²⁷ En consecuencia, la pregunta que surge es ¿importan las instituciones en el examen de la corrupción? Y si importan, ¿en qué sentido?

Las raíces de la confianza generalizada se encuentran, para Uslaner, en una visión optimista del mundo –“el optimismo es el determinante más fuerte de la confianza generalizada”²⁸– que es prácticamente inmutable, y no “en las circunstancias objetivas”; por eso él afirma que es más fácil que la confianza se aprenda en casa y a temprana edad a que se adquiera después en otros círculos. De ahí se sigue que un individuo desarrolla altos niveles de confianza en extraños si sus padres también confiaban en

²⁷ Uslaner, *Corruption, Inequality...*, 69, 71-72.

²⁸ Uslaner, *The Moral Foundations...*, 94. Uslaner elabora una serie de modelos que muestran de qué forma el optimismo conduce a las personas a confiar en extraños y cómo las circunstancias de vida son poco significativas para el desarrollo de la confianza generalizada. Para ello, echa mano de preguntas relevantes (que incluyen factores de predicción del nivel de confianza) en diferentes encuestas: el *General Social Survey* (en particular el de 1987); el *Trust and Civic Participation Survey in metropolitan Philadelphia by the Pew Center of the People and the Press* de 1996; el *American National Election Studies* (ANES) de 1972 y 1992; el estudio *Niemi-Jennings* de socialización de valores de los estudiantes de bachillerato y sus padres de 1965, 1973 y 1982; el *Quality of Life Survey* del *Survey Research Center*, de 1978; y el *Economic Incentives, Values, and Subjective Well-Being Pilot Study* de 1971, organizado por el *Survey Research Center* en Baltimore y Detroit.

los otros,²⁹ y si el ambiente familiar en la niñez fue acogedor y estimulante; y aunque Uslaner reconoce que podrían asimismo influir en los niveles de confianza generalizada los ideales con los que una persona tiene contacto en etapas posteriores de su vida, el ambiente de los primeros años tiene un peso que podría llegar a ser decisivo.³⁰

El optimismo se compone de al menos cuatro elementos: la certeza de que el futuro será mejor que el pasado; la creencia de que se tiene control sobre el entorno y que, por lo tanto, se puede actuar para mejorarlo; *un sentido de bienestar personal*; y la idea de que se cuenta con una *comunidad de apoyo*. Pero quizás la característica más importante de los optimistas es que se preocupan mucho menos por la *seguridad financiera* y por el éxito económico –por los intereses volitivos, podríamos decir– que los pesimistas.³¹

En síntesis, Uslaner encuentra que el grado de confianza generalizada depende más de ciertas experiencias que de otras: tiene mucho que ver con cosas más bien subjetivas como un trabajo gratificante o saber que se tienen oportunidades para crear un mejor futuro sin depender de la suerte, de contactos o del contexto económico; en cambio, el estatus económico, el ingreso familiar o el empleo son menos significativos. En consonancia con esto, las personas más optimistas tienen 36% más probabilidad de confiar en otros que los pesimistas; por su parte, personas con una situación económica favorecida presentan 2% menos de probabilidad de confiar en otros en comparación con gente a la que no le va tan bien. Por tanto, la conclusión a la que llega Uslaner es que es la visión del mundo y no los recursos lo que determina si se confía o no en las demás personas.³²

²⁹ Según el *Niemi-Jennings*, un estudio basado en una serie de encuestas que evalúa hasta qué punto los hijos reproducen actitudes de los padres –entre otros aspectos de socialización–, del que Uslaner extrae diversos datos, los estudiantes de preparatoria cuyos padres confiaban en otros tienen 9% más probabilidades de confiar en extraños que los hijos de padres que no confiaban. *Ibid.*, 110.

³⁰ *Ibid.*, 77.

³¹ *Ibid.*, 81, 83.

³² *Ibid.*, 108-109.

De estos hallazgos se puede inferir que en el núcleo del optimismo y, en consecuencia, de la confianza generalizada y de los bajos índices de corrupción, no están en los niveles elevados de riqueza material, sino en un sentido de satisfacción con la propia vida pero, sobre todo, en la sensación de que se tiene el poder de moldear las circunstancias, de estar construyendo siempre un espacio en donde quepan las acciones que dan sustancia y contenido a la existencia de los sujetos (lo que, como se ha visto, constituye el corazón de los intereses críticos de las personas). El declive de la corrupción con base en el aumento de la confianza generalizada no implica, sin embargo, que la mejora de las condiciones de vida no sea importante, por el contrario, el optimismo al que aquí se alude apela a una actitud de no conformidad y de transformación, para la cual las condiciones adecuadas de vida material son trascendentales. El dato relevante de los hallazgos de Uslaner es que el optimismo que conduce a la confianza en personas distintas a uno no surge propiamente de la cantidad de recursos sino de la manera en que los recursos hacen que la vida se experimente como “un ejercicio ejecutado con destreza”³³ (modelo del desafío).

Uslaner considera otros factores que juegan un papel importante en la construcción de la confianza generalizada, como el igualitarismo social y económico, las creencias religiosas, y los obstáculos y oportunidades inherentes a la educación y la raza; sin embargo, su argumento se enfoca sobre todo al ambiente familiar como origen de la confianza generalizada (la educación y la raza están conectados también con la familia de procedencia). Esta perspectiva no analiza con mayor detalle el funcionamiento del aparato estatal ni las reacciones de la población ante su desempeño, lo que puede ser un aspecto relevante para entender cómo es que la corrupción fluctúa. Más adelante se verá que las instituciones en Uslaner tienen acciones muy concretas que hacen para impulsar la confianza generalizada. En trabajos posteriores de este autor, se revalora el impacto de las decisiones políticas en la construcción de vínculos cooperativos, pero para él, en principio,

³³ Dworkin, *Sovereign Virtue*, 253.

el arreglo institucional y su funcionamiento global inciden poco en los niveles de optimismo y, por tanto, de confianza moral.

Por lo que toca a la postura estratégica, que sostiene la posibilidad de cooperación sin confianza, Russel Hardin apunta a dos clases de dispositivos que limitan la conducta de los individuos y suscitan la cooperación aún en un ambiente de incertidumbre. Por un lado, están los controles *en pequeña escala* como las relaciones familiares, de amistad o con personas con las que se convive día a día; por otro lado, los controles *a gran escala*, provenientes del sistema legal y de otras instituciones. Entre estas dos *categorías modales* se encuentran los *dispositivos mixtos*, como podrían ser controles de tipo religioso que han conseguido institucionalizarse de alguna forma, y un conjunto extenso de normas y prácticas sociales que toman rasgos de la pequeña y la gran escala.³⁴ En sus ejemplos, Hardin enfatiza la importancia de estos *dispositivos mixtos* para mostrar que hay mecanismos –más allá de la confianza– que regulan la cooperación; para este teórico, los dispositivos se encuentran comúnmente en organizaciones sociales que no están si quiera respaldadas por instituciones públicas o por instrumentos legales, con lo que se subraya que puede haber cooperación no sólo en ausencia de relaciones de confianza, sino de instituciones gubernamentales que obliguen al cumplimiento de acuerdos. Nosotros pensamos, sin embargo, que los *dispositivos mixtos* promueven vínculos de confianza particularizada, entre personas con un perfil social, cultural y económico muy similar, en gente que es como uno, y estos vínculos no se extienden al resto de la sociedad.

Como se observa, ninguna de las dos aproximaciones teóricas a la confianza, ni la moral (de Uslaner) ni la estratégica (de Hardin), considera que las instituciones públicas estatales juegan un papel fundamental en la construcción de confianza o en la cooperación. Para una, el optimismo, cimiento de la confianza generalizada, se cultiva sobre todo en el ambiente familiar, para otra, puede haber cooperación y confianza aún sin reglas formales. No obstante estas posturas, nosotros sostenemos que

³⁴ Russell Hardin, "Trustworthiness", *Ethics*, vol. 107, núm. 1 (1996): 31.

las instituciones gubernamentales son un elemento clave en el estudio de la confianza y la cooperación, y de la influencia que ambas ejercen en los grados corrupción.

Al respecto, una perspectiva institucionalista no ortodoxa sostiene que es cierta clase peculiar de Estado y la forma en cómo organiza a las entidades que dependen de él lo que puede generar confianza moral en los individuos y en las organizaciones y, por tanto, producir capital social o destruirlo. A fin de discutir con más detalle estos planteamientos, se abunda a continuación en la tesis de que es el comportamiento anómalo de las autoridades del Estado el fundamento cardinal de la desconfianza generalizada.³⁵

Dado que es muy difícil obtener información acerca de la mayor parte de las personas que comparten el espacio público, por lo común, los supuestos de la gente detrás de la confianza generalizada se basan en información incompleta; en parte a causa de ello la confianza moral se vincula estrechamente con lo que los ciudadanos infieren sobre la conducta de los servidores públicos. La manera en la que se comportan los funcionarios gubernamentales es un punto de referencia central para que la gente deduzca –de modo más bien heurístico– en qué medida el resto de las personas con las que se topa en la arena pública puede ser confiable. Bo Rothstein, quien afirma lo anterior, sintetiza el argumento de esta forma. *Primero, en la dimensión de los funcionarios de gobierno*: cuando los servidores públicos se caracterizan por ser parciales y corruptos, los ciudadanos pensarán que si ni siquiera los que tienen por ley la encomienda de trabajar por el interés común son confiables, mucho menos lo será el resto de la gente; *segundo, en la dimensión de las personas en general*: los ciudadanos creerán que la mayor parte de la gente en una sociedad con funcionarios corruptos debe participar en la corrupción, en consecuencia, las personas no son confiables; y *tercero, en la dimensión del individuo*, si éste se da cuenta de que para ser exitoso en la sociedad, él mismo deberá inmiscuirse

³⁵ Bo Rothstein, “Social Trust and Honesty in Government”, en *Creating Social Trust in Post-Socialist Transition*, Janos Kornai, Bo Rothstein y Susan Rose-Ackerman, eds. (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004), 16, 20-21.

en prácticas clientelistas o corruptas, asumirá que tampoco se puede confiar en la mayor parte de la gente dado que él mismo no es confiable.³⁶

La información que los ciudadanos obtienen acerca de la actuación de los funcionarios públicos no necesita ser verídica ni partir necesariamente de vivencias personales: las creencias colectivas se forman de los dichos y rumores, de la memoria social. Es así que la ética de los funcionarios es evaluada no sólo con fundamento en cómo realmente actúan, sino también con base en “las señales que envían a los ciudadanos sobre qué tipo de ‘juego’ se está jugando en la sociedad”,³⁷ en la red de comunicaciones que se teje dentro de las instituciones y los mensajes que mandan con sus prácticas y discursos.³⁸

De acuerdo con lo antes expuesto, podría pensarse que el núcleo de la confianza generalizada reside en lo que otros –las autoridades públicas y otros ciudadanos– hacen o en lo que parece que otros hacen y, en efecto, gran parte del sustento de este tipo de confianza se encuentra en la experiencia y, en específico, en la experiencia con los sujetos que representan a las instituciones públicas o actúan en su nombre (a diferencia de la confianza moral estricta, que no necesita ninguna clase de evidencia). La experiencia que requiere la confianza generalizada se relaciona fuertemente con el sentido de reciprocidad.

La reciprocidad implica que la acción de alguien depende de lo que los otros vayan a hacer y estas expectativas sobre el actuar de los demás se basan en la percepción de la gente respecto a otras personas, la cual cambia de acuerdo con la nueva información que se reciba. Esto no quiere decir que la acción respaldada por la confianza moral sea también calculadora y estratégica, pero tampoco se trata de una conducta ingenua o inocente; no se

³⁶ Bo Rothstein, “Corruption and Social Trust: Why the Fish Rots from the Head Down”, *Social Research*, vol. 80, núm. 4 (2013): 1020-1021.

³⁷ *Ibid.*, 1021.

³⁸ Para estudiosos como Niklas Luhmann, la estructura de un sistema social consiste en la red de comunicaciones y mensajes que emiten las propias instituciones los cuales les confieren sentido. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad* (México: Herder / Universidad Iberoamericana, 2006), 45-46 y 49.

funda en la utilidad y el autointerés, pero tampoco en un carácter iluso o cándido. En este sentido, los individuos están dispuestos a cooperar en el alcance de metas comunes –aún si ellos no obtienen beneficios materiales– siempre y cuando su confianza generalizada se vea correspondida, por eso si en una sociedad determinada prevalece la corrupción y la injusticia en el sector público, los ciudadanos se sentirán menos cercanos al principio de responsabilidad colectiva y apoyarán en menor medida las políticas a favor de la justicia social, aún si se sienten identificados con el objetivo de esas políticas. Los ciudadanos suscribirán las políticas públicas si están *moralmente justificadas*, si confían en que otros también van a cooperar –no abusarán– y si dichas políticas se van a ejecutar de forma “justa e imparcial”.³⁹

De acuerdo con un estudio estadístico realizado por Bo Rothstein, la causa de los vaivenes de la confianza generalizada se encuentra en cómo varía la percepción de la gente acerca del aparato legal y administrativo –pero sobre todo legal– del Estado, es decir, las ramas encargadas de vigilar el orden e implementar las políticas públicas. Los ciudadanos evalúan a las instituciones en al menos estas dos dimensiones: por lo que respecta a las instituciones políticas con funcionarios electos (gobierno), parlamentos y partidos políticos esperan que éstas actúen con poder de agencia en defensa de los intereses de la población aunque con cierto sesgo político, de hecho, quienes no se identifican con el partido o los partidos en el poder por lo común demuestran cierta suspicacia hacia las autoridades; en cambio, por lo que toca a las instituciones del orden y, en alguna medida, de la rama administrativa en particular la encargada del bienestar social, los individuos esperan “neutralidad, justicia e imparcialidad”.⁴⁰

En concreto, la correlación de la confianza moral es mucho más estrecha con las instituciones que representan la legalidad del orden político: la policía y las cortes o tribunales; la razón

³⁹ Rothstein, “Corruption and Social Trust...”, 1022-1024.

⁴⁰ *Ibid.*, 1016; Bo Rothstein, “How Political Institutions Create and Destroy Social Capital: An Institutional Theory of Generalized Trust”, en *98th Meeting of the American Political Science Association* (Boston: American Political Science Association, 2002), 19-20.

de ello es que la tarea de estos órganos consiste en identificar y sancionar a quienes quieren obtener beneficios para sí sin aportar nada, pasando por encima de las reglas –los *oportunistas*–, o sea, se hacen cargo de las personas que no son dignas de confianza. El trabajo de estas instituciones influye de forma determinante en la opinión de la gente sobre sus conciudadanos porque sus funcionarios se relacionan día a día con las personas en la vía pública (en el caso de la policía), pretenden hacer guardar principios como la imparcialidad y la justicia, y se encargan de la *seguridad personal*, que se considera uno de los bienes públicos de gran valía.⁴¹ Las instituciones que aplican las políticas públicas también presentan una correlación significativa con la confianza generalizada pues afectan aspectos concretos de la vida de los individuos y se vinculan con ellos en la asignación, justa o injusta, de recursos y servicios. Estos hallazgos⁴² refuerzan la idea de que, dado que el alto nivel de confianza generalizada es un factor esencial para que haya menos corrupción, son las propias instituciones las que pueden, si no incrementar, hacer que dicha confianza moral, de tipo interpersonal, no disminuya.

Tras este examen de los distintos tipos de confianza y de cómo se relacionan con la confianza generalizada –factor principal en el manejo de la corrupción–, encontramos que tal concepto de confianza generalizada, tal como lo propone Uslaner en *The Moral Foundations of Trust*, no es suficiente para analizar sus repercusiones en la corrupción dentro de la esfera pública. No lo es porque Uslaner insiste en que la principal fuente de esta clase de confianza es el optimismo que se adquiere en el seno de la familia; no obstante, la confianza de tipo moral que los padres transmiten a los niños se ve influida, en algún momento, por las experiencias de los adultos con funcionarios estatales, al menos

⁴¹ *Ibid.*, 19. Rothstein, “Corruption and Social Trust...”, 1017.

⁴² Los hallazgos de Rothstein provienen del examen, a nivel macro, de una muestra transnacional con datos provenientes de 50 países de la tercera ola del *World Values Survey* y con información del *International Crime Victim Survey 1989-1997* y, a nivel micro, del análisis de las encuestas del *Society-Opinion-Media Institute (SOM)* de la Universidad de Göteborg, en Suecia, de 1996 al 2000. Rothstein, “How Political Institutions...”, 19, 20-22 y 24-27.

con los que se encargan del orden en la vía pública o quienes implementan alguna política que les concierne. Por otra parte, los trabajos de Rothstein demuestran que las instituciones públicas sí influyen en la confianza generalizada de los ciudadanos pero, sobre todo, que la percepción que la gente tiene de la conducta de las autoridades en las ramas del Estado vinculadas con la justicia –y en menor medida, con la ejecución de programas públicos– incide en el comportamiento mismo de los individuos, el cual tiende a alinearse a conductas tramposas si observa que el desempeño institucional va en ese sentido.

Ya que las instituciones públicas importan en la construcción de confianza generalizada, el concepto de confianza que nosotros proponemos en su lugar es el que hemos denominado ‘confianza pública recíproca’. La confianza pública recíproca pertenece al bloque de la confianza moral; como la confianza generalizada, presupone una comunidad de valores y la confianza en extraños se sustenta en experiencias morales y colectivas de las personas. Sin embargo, estas experiencias –a diferencia de la confianza generalizada– se relacionan estrechamente, primero, con la medida en que las otras personas están dispuestas a cooperar para cumplir objetivos comunes y si se abstendrán de una conducta abusiva –reciprocidad a nivel interpersonal– y, segundo, si los funcionarios de las instituciones gubernamentales, en particular los encargados la justicia y la administración de servicios sociales, muestran que su desempeño es imparcial y enfocado al interés común. Así, la confianza pública recíproca es una clase de confianza interpersonal, de corte moral, que tiene como punto de referencia a las instituciones del Estado y que comprende una comunidad moral amplia, pero en donde se confía mientras no haya una razón para no hacerlo o mientras no se tenga evidencia de que el otro no es confiable.⁴³

Esta noción de confianza enfatiza la reciprocidad, en la dimensión interpersonal y en la institucional, para distinguirse de

⁴³ Toshio Yamagishi, *The Structure of Trust. An Evolutionary Game of Man and Society* (Tokyo: Tokyo University Press, 1998), 121; Karen S. Cook y Robin M. Cooper, “Experimental Studies of Cooperation, Trust, and Social Exchange”, en *Trust and Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, Elinor Ostrom y James Walker, eds. (Nueva York: Russel Sage Foundation, 2002), 214-215.

la postura estratégica centrada en el auto interés y de una postura moral ingenua, orientada a una naturaleza humana crédula y condescendiente. En la siguiente tabla se muestran, a modo de síntesis, las principales características de los tipos y subtipos de confianza que se han citado; a esta tipología se añade nuestro concepto de confianza pública recíproca.

<p>1. <i>Confianza estratégica.</i> Se actúa (<i>jugadas estratégicas</i>) con base en lo que se sabe y lo que se espera de alguien</p>	<p>1.1 <i>Confianza particularizada</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Entre gente del mismo grupo social • No se puede confiar en extraños • Sanciones sociales estrictas • Comunidad moral estrecha (cautela respecto a la mayor parte de las personas)
	<p>1.2 <i>Confianza encapsulada</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Carácter “relacional”: entre individuos concretos para asuntos específicos • Se comparte un interés • Importa cultivar la confianza del otro • Entre personas cercanas
<p>2. <i>Confianza moral.</i> Sentido de conexión por compartir valores con la humanidad entera</p>	<p>2.1 <i>Confianza moral estricta</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Comunidad de valores • No se funda en la experiencia
	<p>2.2 <i>Confianza Generalizada</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Comunidad de valores • Se puede confiar en extraños • Sustento en experiencias morales y colectivas de las personas • Cambia según las circunstancias • Comunidad moral amplia
	<p>2.3 <i>Confianza pública recíproca</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Los mismos que 2.2 y además: • Desempeño imparcial de los funcionarios del Estado (reciprocidad institucional) • Fuertemente vinculada con las instituciones formales y legales de un Estado • Los otros ciudadanos cooperan y no hay abusos (reciprocidad interpersonal)

Por último, vale la pena hacer una breve reflexión en torno a dos estrategias para fomentar la confianza pública recíproca y la cultura de paz que se adhiere a ella en virtud de su pertenencia al bloque de la confianza moral: la educación y la sinergia Estado/sociedad civil. Por lo que respecta a la primera, en un trabajo posterior a *The Moral Foundations of Trust*, Eric Uslaner vuelve a referirse a los niveles de educación como un factor que incide en la confianza generalizada –y, por consiguiente, en los índices de corrupción–, pero esta vez desde un enfoque de política pública, traspasando el marco familiar. Uslaner subraya que la educación permite a los individuos forjarse un sendero en el mundo con las herramientas que han desarrollado, sin depender de relaciones clientelares y de patrones a los que deban su lealtad. Uslaner encuentra que las sociedades con un promedio bajo de años de estudio de la población son asimismo las más corruptas y desiguales.⁴⁴ Podríamos agregar a esta estrategia, la perspectiva de una educación para la paz al incorporar a los programas, junto a los saberes *tradicionalmente masculinos*, aquellos saberes del cuidar que se han vinculado a las mujeres.⁴⁵ El objetivo es “des-generizar el cuidado para generalizarlo”, y que este sentido del cuidar se traslade también lo público: a ciudadanos y funcionarios que atiendan con sensibilidad la consideración que merecen otras personas para llevar su propio tipo de vida valioso (intereses críticos).

Por lo que toca a la sinergia Estado/sociedad civil, sólo diremos que es la organización de los ciudadanos que, por determinadas circunstancias han desarrollado un alto sentido de confianza moral, la instancia capaz de romper el círculo inercial de la co-

⁴⁴ De 78 países examinados según datos de 2010, los 31 que obtuvieron un puntaje de tres o menos en la medición de Transparencia Internacional (cuya escala va de 0 a 10, donde los puntajes más altos indican menos corrupción) tienen una media de siete años o menos de escolaridad y casi todos se encuentran en África, América Latina, Medio Oriente o el sur de Asia. Eric M. Uslaner, *The Historical Roots of Corruption. Mass Education, Economic Inequality, and State Capacity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 2, 11 y 25-26.

⁴⁵ Irene Comins Mingol, “¿Hacia qué modo-de-ser-en el mundo? Por una pedagogía del cuidar”, *Documentación social*, núm. 187 (2018): 149; Comins Mingol, “Horizontes epistemológicos...”, 61.

rrupción extendida y presionar para que los órganos del Estado se hagan cargo de su responsabilidad para actuar como factores de transformación de estructuras, no como meros aparatos de simulación.

Consideraciones finales

A lo largo de este ensayo se han explorado distintas concepciones de la confianza interpersonal a fin de encontrar cuál de ellas repercute de manera más efectiva en el control de la corrupción. Por sus características, la confianza estratégica, en su versión particularizada o encapsulada, puede desplegarse entre asociaciones con fines delictivos o no lícitos, ya que no se requiere de un estándar moral que apunte al bien común. La confianza moral, por su parte, y dentro de ella la confianza generalizada –confianza en extraños que se modifica según experiencias colectivas– se ha identificado como un elemento esencial para que en una sociedad haya bajos niveles de corrupción. Sin embargo, concebida por uno de sus principales exponentes como producto del optimismo en el entorno familiar, se devuelve al grupo más íntimo y homogéneo de la sociedad un tipo de confianza que se jacta de considerar una comunidad moral amplia.

Quienes han cuestionado este aspecto de la configuración de la confianza generalizada han encontrado, con base en estudios estadísticos, que las instituciones estatales sí influyen en la confianza moral de los sujetos y en la construcción de valores como la participación ciudadana y el compromiso social, la interconexión con individuos diferentes a nosotros o la responsabilidad por la suerte de los demás, valores asociados a una ética de lo femenino –de paz– en el núcleo privado que trascienden al ámbito público.

Al respecto, la confianza pública recíproca es una concepción de la confianza moral, basada en la reciprocidad personal e institucional, que cubre la necesidad de vincular el tipo de confianza interpersonal que ha demostrado ser eficaz en el control de la corrupción –la confianza generalizada– y los principios de

una cultura de paz, con el ámbito político y que, además, explica cómo es que las instituciones importan a la hora de mantener y suscitar la actitud cooperativa de los ciudadanos en proyectos comunes, aunque no obtengan de ellos beneficios materiales directos o inmediatos.

Por último, los estudios que encuentran una correlación entre bajos índices de corrupción y altos niveles de confianza moral dan pie, en el terreno valorativo, para pensar en el papel de las instituciones públicas no sólo como generadoras de confianza estratégica para suscitar la cooperación de agentes racionales, sino como entes con la capacidad y la responsabilidad de generar confianza pública recíproca –la que debería sustentar sus líneas de trabajo y sus acciones– a favor de la cooperación de los ciudadanos también como agentes morales. Dicho en otras palabras, estos estudios dan pie para que las instituciones del Estado, con apoyo de la ciudadanía, trabajen por una cultura de paz afín a una actitud de cuidado de las personas y de la comunidad política pues, en la integridad de la misma, se garantiza el derecho de los individuos a moldear sus experiencias vitales en torno a sus más caras aspiraciones (intereses críticos) y sin dañar a otros.

Bibliografía

- BARDHAN, Pranab. "Corruption and Development: A Review of Issues", *Journal of Economic Literature*, vol. 35, núm 3 (1997): 1320-1346.
- COMINS MINGOL, Irene. "¿Hacia qué modo-de-ser-en el mundo? Por una pedagogía del cuidar", *Documentación social*, núm. 187 (2018): 145-160.
- _____. "Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género", en *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*. Dora Elvira García-González, ed. México: Conacyt / Tecnológico de Monterrey / UNESCO / Trascend, 2018.

- COOK, Karen S. y Robin M. Cooper. "Experimental Studies of Cooperation, Trust, and Social Exchange". En *Trust and Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, Elinor Ostrom y James Walker, eds. Nueva York: Russell Sage Foundation, 2002.
- COOK, Karen S., Russell Hardin y Margaret Levi. *Cooperation Without Trust*. Nueva York: Russell Sage Foundation, 2005.
- DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- HARDIN, Russell. "Trustworthiness", *Ethics*, vol. 107, núm. 1 (1996): 26-42.
- _____. *Trust and Trustworthiness*. Nueva York: Russell Sage Foundation, 2002.
- HEIDENHEIMER, Arnold J. "The Topography of Corruption: Explorations in a Comparative Perspective". *International Social Science Journal*, vol. 48, núm. 149 (1996): 337-347.
- HUSTED, Bryan W. "Wealth, Culture and Corruption". *Journal of International Business Studies*, vol. 30, núm. 2 (1999): 339-359.
- LATINOBARÓMETRO. *La confianza en América Latina 1995-2015. 20 años de opinión pública latinoamericana*. Santiago de Chile: Latinobarómetro, 2016.
- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder / Universidad Iberoamericana, 2006.
- RABOTNIKOF, Nora. "Corrupción política: definiciones técnicas y sentidos sedimentarios". En *Poder, derecho y corrupción*. Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez, coords. México: Siglo XXI / ITAM / IFE, 2003.
- RAWLS, John. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2001.
- ROTHSTEIN, Bo. "Social Trust and Honesty in Government". En *Creating Social Trust in Post-Socialist Transition*. Janos Kornai, Bo Rothstein y Susan Rose-Ackerman, eds. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- _____. "How Political Institutions Create and Destroy Social Capital: An Institutional Theory of Generalized Trust". Ponencia

presentada en 98th Meeting of the American Political Science Association. Boston: American Political Science Association, 2002.

_____. "Corruption and Social Trust: Why the Fish Rots from the Head Down". *Social Research*, vol. 80, núm. 4 (2013): 1009-1032.

TRONTO, Joan C. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. Nueva York: New York University Press, 2013.

USLANER, Eric M. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Corruption, Inequality and the Rule of Law. The Bulging Pocket Makes the Easy Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. *The Historical Roots of Corruption. Mass Education, Economic Inequality, and State Capacity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

XIN, Xiaohui y Thomas K. Rudel. "The Context for Political Corruption: A Cross-National Analysis". *Social Science Quarterly*, vol. 85, núm. 2 (2004): 294-309.

YAMAGISHI, Toshio, *The Structure of Trust. An Evolutionary Game of Man and Society*. Tokyo: Tokyo University Press, 1998.

_____. "Trust as a Form of Social Intelligence". En *Trust in Society* Karen S. Cook, ed. Nueva York: Russell Sage Foundation, 2001.

La paz y la violencia ante el desdibujamiento del Estado: algunos hallazgos sobre las derivas del proceso

Natalia Vargas Escobar

Este capítulo se propone un doble ejercicio: en primer lugar, dar cuenta de la posibilidad que tiene el establecimiento y la continuidad de un orden justo y por justo en paz, cuando el entorno social lo marca la organización estatal. En ese mismo giro, se busca tipificar la violencia que se vincula al pacto asociativo que supone el Estado.

Con esta idea en mente, en segundo lugar, se procuran discernir las consecuencias que tiene el proceso de retraimiento –lo que hemos llamado un desdibujamiento– de la organización política del Estado sobre las condiciones y los factores tras la viabilidad de un orden en paz, o tras la acción violenta y la injusticia como práctica común en el entorno mundializado.

Para abordar este doble ejercicio, este capítulo contempla dos fases generales: la primera busca explicitar nuestra comprensión sobre las categorías centrales de esta reflexión; para, a partir de allí, dar cuenta –como hallazgos– de algunas de las relaciones con mayor relevancia entre estas comprensiones. Partiendo de esta estructuración, los temas se disponen así: (i) la noción de Estado como plataforma inacabada del ejercicio de autoridad; (ii) las variedades entre justicia-paz e injusticia-violencia como articulaciones características del pacto de dominación estatal; y, (iii) a continuación, los efectos que para estas articulaciones tiene el proceso histórico que se profundiza en tiempos neoliberales; y que implica el repliegue de la regulación estatal del orden

social; (iv) finalmente, organizamos algunos hallazgos a manera de sumario.

El Estado como plataforma inacabada del ejercicio de autoridad: mapeando los atributos del entorno estatal

En esta reflexión comprendemos al Estado como un ámbito, más o menos discernible del grupo social –su visibilidad es una propiedad emergente–, cuyas acciones, más o menos autónomas –su independencia relativa también es una propiedad emergente– tienen consecuencias inesperadas para la integración del orden que se le asocia. Esto quiere decir que si sus acciones terminan por ser funcionales para la reproducción de su estructura y la continuidad del grupo que la ocupa, es por una combinación de condiciones históricas específicas. Si cambia el encuadre de factores, puede que una acción que en principio fuera exitosa –el éxito referido a la posibilidad de legitimar el poder político–, termine por ser el germen de transformaciones futuras y de cambios en la composición y los arreglos del ejercicio de la autoridad. No existe una estructura acabada desde la que se ejerce el poder, lo que tenemos son acciones que se ejecutan desde una plataforma, y que la fortalecen o debilitan como ámbito de autoridad. La manera como se constituye y asegura este entorno de poder es materia de diferentes teorías de Estado.¹

Weber,² por ejemplo, dirá que el Estado moderno sólo puede definirse a partir de un medio específico, el de coacción física. Sin embargo, la coacción física no es el medio común del Estado.

¹ Sin embargo, buena parte de estos estudios se circunscriben al gobierno concebido como colección de individuos que cumplen funciones específicas, y no hacia el Estado como lugar con potencial administrativo. El Estado no es una cosa, no existe como tal. El término Estado designa a cierto número y cierto encuadre de instituciones que en su conjunto constituyen su realidad y ejercen influencia unas a otras en calidad de partes de aquello a lo que se llama Estado. Tratar a una parte del Estado –comúnmente al gobierno– como el Estado mismo, conduce a pensar que, asumir el poder gubernamental, equivale a adquirir el poder estatal. Véase Ralph Miliband, *Class Power and State Power* (Londres: Verso, 1983).

² Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, 17ª Reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 90.

Son dos los medios que permiten la formación del Estado, y le son propios:

1. El monopolio del poder legítimo mediante la asociación política territorial y su socialización hasta constituir una organización tipo instituto.³
2. La racionalización de las normas destinadas a su aplicación, que culmina en el concepto de orden jurídico legítimo.⁴

Acá tenemos una de las claves de nuestra reflexión: si bien el tipo específico de acción violenta que se asocia al Estado deriva del mecanismo que le es propio –la coacción física–, éste no es el medio común de su ejercicio. La violencia explícita y directa por parte de los cuerpos de fuerza del Estado, aunque efectivamente permanece como práctica –por ejemplo, en nuestra región, aún después de terminadas las dictaduras militares–, se ve superada, pero sobre todo reforzada por un tipo de violencia estructural⁵ –y, por tanto, cotidiana y latente– que se apoya en las formas de regulación política: ésta es la injusticia social⁶ fundamentada en esquemas severos de desigualdad. Se robustece, y éste es uno de los hallazgos de la reflexión que proponemos en este capítulo, en tanto la tendencia a acudir a prácticas de violencia directa por parte del Estado, suele ser más común en formaciones políticas cuyas instituciones operan con diferenciales de poder asociados a esquemas de desigualdad históricos, que difuminan la diferenciación ideal entre poder de élite y poder de Estado.

Concierne en este punto, detallar un poco más estas diferencias ideales. La manera en que comúnmente se organiza la plataforma estatal se orienta hacia la forma institucional. Esto

³ *Ibid.*, 664.

⁴ *Ibid.*, 667.

⁵ Sobre estas formas de violencia: estructural; y directa o explícita, volveremos en el siguiente apartado de este capítulo.

⁶ De hecho, Galtung señala como equivalentes y equiparables los conceptos de violencia estructural y e injusticia social. Johan Galtung, “Violence, Peace, and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3 (1969): 167-191. Recuperado de <<https://doi.org/10.1177/002234336900600301>>.

corresponde al poder infraestructural del Estado y es lo que diferencia al poder estatal del poder de élite, aquí serían las instituciones y no las élites las que juegan un papel central en la constricción de los actores. Los Estados serían entonces espacios de institucionalización autoritaria de las relaciones dinámicas en la sociedad.⁷ Sin embargo, como ya lo advertimos, comúnmente estos poderes –de élite y estatal– se imbrican, y en gran medida, las instituciones son moldeadas por diferenciales de poder dentro del grupo social.

El Estado, al igual que otras formaciones políticas que lo han precedido, constituye una relación de dominio de grupos sobre grupos fundada –en última instancia y como último recurso– en el medio de la coacción legítima. Para que esta modalidad de organización política subsista, es menester que los sujetos dominados se sometan a la autoridad de quienes los dominan en cada caso. Cuándo y por qué lo hagan sólo puede comprenderse cuando se conocen los motivos internos de justificación y los medios externos en los que la dominación se apoya.⁸

Mientras que Hobbes⁹ y Schmitt¹⁰ tienden a dar por sentado los fundamentos violentos del Estado como elementos necesarios, Weber analiza la legitimidad del monopolio estatal de la violencia como algo que, efectivamente, puede o no considerarse legítimo. Es decir, como algo en que se requiere creer. Probablemente, la noción de *violencia simbólica* en Bourdieu permita dar cuenta de la potencialidad de la creencia compartida en la legitimidad de

⁷ Ésta es una de las elaboraciones de Michael Mann sobre las relaciones Estado/sociedad. En nuestra perspectiva teórica, efectivamente reconocemos la tendencia organizacional del Estado. Y la forma institucional a la que tienden algunas de estas disposiciones. Aun así, consideramos que la forma estatal es parte de ese dinamismo social, su infraestructura organizacional se afecta al procurar influenciar el tipo de relaciones sociales que busca estructurar. A pesar de esta diferencia es fundamental en nuestra investigación la perspectiva histórica del autor en torno a la variedad de formas en que se constituyen economías y mercados nacionales vinculadas a ciertas formas políticas. Véase Michael Mann, *Las fuentes del poder social* (Madrid: Alianza, 1991).

⁸ Weber, *Economía y sociedad...*, 1056.

⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

¹⁰ Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2014).

la autoridad estatal. El Estado también se basa en el monopolio de la *violencia simbólica*, a la que Bourdieu denota como una forma de violencia que no se reconoce como tal y que, por lo tanto, se lleva a cabo con la aprobación silenciosa de aquellos a quienes incumbe. La violencia simbólica es la violencia de las clasificaciones dominantes y las prácticas de autclasificación.¹¹ En general se trata del poder primordial del Estado, es decir, la potencialidad de ordenar y clasificar los grupos sociales.

Tengamos entonces presentes, con el fin de vincular esta perspectiva sobre la condición contingente e inacabada de la plataforma estatal con los hallazgos que ratificaremos en la conclusión de este capítulo, dos atributos básicos de la organización social de una comunidad política vinculada a la administración de un Estado:

1. El atributo de generar, determinar y distribuir, a través del ordenamiento sociopolítico, esquemas de estratificación de grupos e individuos más o menos desiguales, más o menos injustos. Las variaciones en la estructura de la escala a nivel societal, se orienta mayormente al ámbito administración política (Fischer, 2008). Este atributo es equivalente al monopolio de la *violencia simbólica*.
2. El segundo atributo es el monopolio de la violencia directa y explícita. Esto es, el recurso de la coacción física organizada, como medio que –aunque sea en última instancia– le es propio al entorno estatal.

Sobre estos dos atributos volveremos en el apartado que discurre sobre el proceso histórico que marca el giro hacia el modelo neoliberal, y en el sumario que esboza nuestros hallazgos.

¹¹ Pierre Bourdieu, “Espíritus de Estado. Genesis y estructura del campo burocrático”, en *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997).

Las variedades entre *justicia-paz* e *injusticia-violencia* como articulaciones características del pacto dominación estatal

En este apartado interesa iniciar con una salvedad: las definiciones de violencia e injusticia no son otra cosa que un eslabón conceptual para llegar a nociones rigurosas e inclusivas de paz y justicia. La violencia no tiene prevalencia, preponderancia ni es un prerequisite factual o lógico de la paz. Como simple eslabón conceptual, seguimos la propuesta de Galtung,¹² quien reconoce la imperiosidad de definir de manera inclusiva, y en un sentido amplio, la violencia –en contraposición a las definiciones particulares y estrechas– para discernir y detectar, por este camino, la variedad de cuestiones que están en contradicción con la paz.

Con este espíritu comprendemos la violencia como manifestación injusta e indigna de pugnas sociales. Para llegar a una conceptualización de violencia que vincule al sujeto y al Estado en la modernidad, seguimos la propuesta de Schinkel,¹³ quien define el régimen de violencia como una modalidad histórica de atribución y distribución de la violencia y su legitimidad. En este sentido, un régimen de violencia constituye una manera de gobernar una variedad de formas de violencia (privada, estatal y estructural) que involucra su articulación y negación selectivas.

La precariedad y la violencia están diferencialmente distribuidas. El marco estatal tiene mucho que ver en esta distribución y en la posibilidad del discernimiento mismo de lo que es violencia. Alineado aquí con los esfuerzos conceptuales iniciados por Galtung:

[S]i lo que se busca es una comprensión de la violencia que sea trascendente del contexto o incluso explícitamente universalista, es crucial tener en cuenta las relaciones sociales, impregnadas de violencia, dentro de las cuales la violencia es una atribución legítima. Porque la violencia sólo emerge dentro de una red de relaciones

¹² Galtung, "Violence, Peace, and...".

¹³ Willem Schinkel, "Regimes of Violence and the Trias Violentiae", *European Journal of Social Theory*, vol. 16, núm. 3 (2013): 310-325. Recuperado de <<https://doi.org/10.1177/1368431013476537>>.

sociales que atribuye la referencia “violencia” a las acciones, y sólo aparece dentro de un marco que está en gran medida circunscrito por el Estado.¹⁴

Es decir, lo que cuenta como violencia, y se reconoce como tal, y lo que no lo es, también depende de la mediación de cierto marco. La ceguera a un régimen de violencia existente significa una aceptación implícita de las formas prevaecientes de definir y reconocer la violencia.

Probablemente, el entorno de mayor efectividad y continuidad en el tiempo de un régimen de violencia sea el logro de su condición estructural. La violencia estructural puede entenderse como aquella violencia inmanente a los regímenes de acumulación y aculturación.¹⁵

A continuación ahondaremos en lo que ocurre cuando el marco que circunscribe las articulaciones entre acumulación y aculturación, y, por ese camino, determina los esquemas distributivos tras la justicia o la injusticia social, se repliega.

El proceso histórico que se profundiza en tiempos neoliberales: el repliegue de la regulación estatal del orden social

Para posicionar la reflexión sobre lo que ocurre con la posibilidad de un orden justo y una sociedad en paz en entornos de repliegue de la regulación estatal de la organización social, recordemos la cuestión sobre la necesaria alineación entre quienes ejercen la autoridad y quienes se someten a ella, de cara a la legitimidad misma de las acciones del Estado.

Un Estado subsiste en parte de esta forma: porque determinados sujetos orientan su acción por la representación de que aquel debe existir, o debe existir de tal o cual manera, es decir, por la idea de que ordenaciones con ese carácter son válidas. En

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

palabras de Bendix,¹⁶ el orden estatal perdura cuando quienes ejercen la autoridad, y quienes están sometidos a ella comparten una concepción alineada sobre su legitimidad.

En esta reflexión proponemos que esta supuesta alineación se quiebra en tiempos neoliberales. El argumento sería el siguiente: la viabilidad histórica del Estado, como forma de autoridad organizada, está vinculada a la manera en que resuelve dos imperativos: la legitimidad interna y la integración externa. Los procesos asociados a cada una de estas exigencias se han considerado generalmente antagónicos; sin embargo, la legitimidad depende de la idea de que la sujeción política se justifica cuando genera bienestar social, aunque esto sólo sea operativo a través de un esquema de jerarquización más o menos desigual.

Todos los Estados aspiran a suscitar una percepción difundida sobre su rol como gestores de un programa dirigido a favorecer a los diferentes segmentos de la forma social que demarca los linderos de su autoridad. Para sostener esta noción de autoridad legítima, los Estados se han involucrado crecientemente en las transformaciones económicas, lo cual implica que una vez vinculados en el proceso de acumulación del capital, la responsabilidad por privaciones económicas no puede ser delegada tan fácilmente al mercado o a constricciones ambientales. Así la legitimidad interna se consigue por la vía de su implicación en los procesos económicos, o al menos por la posibilidad de persuadir a los grupos sociales de la maximización del bienestar social a partir de las decisiones estatales.

Pero, siendo el neoliberalismo

una forma radicalizada de capitalismo, basada en la desregulación y la restricción de la intervención estatal, y caracterizada por una oposición al colectivismo, un énfasis extremo en la responsabilidad individual, la flexibilidad, la creencia de que el crecimiento [económico] conduce al desarrollo, y la promoción de la libertad como un medio para la autorrealización que ignora cualquier cuestiona-

¹⁶ Reinhard Bendix, *Nation-building and Citizenship: Studies of our Changing Social Order* (Nueva York: Wiley, 1964), 3 y 22-35.

miento de las condiciones económicas y sociales que hacen posible tal libertad.¹⁷

Cuando la organización se repliega y la legitimidad se mina, el proceso hacia un desdibujamiento de la autoridad del Estado nacional como plataforma con potencialidad para orientar el curso del orden y el cambio colectivo, se detona.

La pregunta, entonces es ¿por qué ocurre cuando este equilibrio ideal se quiebra y la liberalización del comercio exterior se posiciona como única directriz del accionar estatal a favor asegurar la integración hacia fuera y la legitimidad hacia dentro? Lo que deriva de este giro es la inoperancia de los esfuerzos por asegurar la legitimidad interna. Al involucrarse en dichos procesos, el Estado se inserta en un sistema internacional, no sólo como sistema de entidades políticas soberanas, sino como un sistema de división del trabajo. La conexión entre el logro doméstico (legitimidad interna) y el contexto externo (integración hacia fuera) se vuelve mucho más cercana y directa.

Es decir, el fundamento de la legitimidad del orden sociopolítico se circunscribe a la integración económica externa. Este proceso tiene varias derivas con implicaciones urgentes –por impostergables y acuciantes–, sobre las directrices que definen las modalidades que distribuyen la justicia/injusticia social. A continuación, en el apartado final de este capítulo, valuremos algunas de las secuelas más significativas del proceso de desdibujamiento de la plataforma estatal en tiempos neoliberales.

Sumario: organización de hallazgos

Finalmente, como sumario de nuestra propuesta en este capítulo, enfatizaré en los dos hallazgos que propone nuestra reflexión.

¹⁷ Mathieu Hilgers, “The Three Anthropological Approaches to Neoliberalism”, *International Social Science Journal*, vol. 61, núm. 202 (2010): 351-364. Recuperado de <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2011.01776.x>>.

El primero es el vínculo entre la proclividad del Estado a cometer actos de violencia directa, cuando su entorno institucional está atravesado por diferenciales de poder propios de esquemas de desigualdad históricos altamente injustos. De esta manera los tipos de violencia (una violencia explícita y directa y la violencia estructural y cotidiana), se refuerzan y se profundizan entre sí.

Recordemos –como lo explicitábamos en el segundo apartado de este capítulo– que el núcleo de la violencia del Estado reside en su poder para reconocer y sancionar lo que es y lo que no es la violencia. Este reconocimiento sesgado de la violencia y la no-violencia se refuerza en cada aplicación de la ley, y se constituye, si se quiere, en un acto violento primordial. Si la legalidad está fundamentada en estructuras con propensión histórica a la injusticia, cada acto de administración normativa es una acción que prolonga la violencia estructural.

Y más aún, y éste es el nodo lógico de nuestro primer hallazgo: un Estado que fundamenta su autoridad en el uso explícito de la fuerza –no como medio en última instancia, sino como recurso cotidiano– requiere de la identificación masiva, serial e intensiva de violencia ilegítima para asegurar su continuidad. Así, “la paradoja de la necesidad de violencia ilegítima consiste en la redundancia del Estado en ausencia de violencia fuera de su misma esfera. El Estado, [que se fundamenta] en la violencia legítima, necesita violencia ilegítima para su reproducción”.¹⁸ De esta manera, las formas de violencia explícita: legítima e ilegítima¹⁹ –siguiendo la tipología weberiana–, estarían vinculadas desde su misma condición de existencia y de manera directamente proporcional.

Ahora bien, la violencia explícita, directa y manifiesta –bien sea considerada, más bien o construida, como políticamente legítima, o ilegítima– es la expresión de formas estructurales

¹⁸ Schinkel, “Regimes of Violence...”.

¹⁹ Vale la pena detallar los orígenes de esta distinción entre violencia legítima e ilegítima. ‘Violentia’ y ‘potestas’, conceptos inicialmente equiparables, fueron gradualmente consolidándose como opuestos. En el proceso de autonomización del Estado secular, violentia se convirtió paulatinamente en violencia privada; y potestas se reservó, incrementalmente, a la violencia estatal. *Ibid.*

de violencia, es decir, la materialización de la injusticia social. Un planteamiento similar puede encontrarse en Galtung, especialmente en los textos más señeros de su empeño por tipificar y relacionar las formas de la violencia: “La violencia personal manifiesta presupone la violencia estructural latente”.²⁰

Estas vinculaciones entre las formas de violencia/injusticia, clarifican las modalidades históricas en que, en un entorno –organizado por los atributos regulativos del Estado– se fueron sedimentando esquemas de ordenamiento social asociados a la sujeción política. Abre, a nuestra manera de ver, líneas con potencial explicativo desde las cuales lograr diagnósticos significativos para el discernimiento riguroso de alternativas de construcción colectiva de paz. Pero entonces, y ésta es la pregunta que vincula nuestro primer hallazgo con el segundo, ¿cómo ajustar este marco con potencial analítico –y práctico– cuando el entorno estatal se desdibuja, se retrae?

El segundo hallazgo da cuenta de la cuestión de la inoperancia, en tiempos neoliberales, de la posibilidad misma de un correlato legitimador de la acción. Es decir, el imperativo de la integración externa se posiciona como única exigencia, minando –incluso en el ámbito meramente discursivo–, la posibilidad de reivindicaciones alternativas para justificar la vida en común. Es decir, se desdibuja la instancia a la cual evaluar y reclamar justicia ante la violencia estructural y ante la violencia explícita.

En este punto, y como conclusión omnicomprendiva de la reflexión que adelantamos en este capítulo, retomemos el argumento que está en la base de nuestro problema: la paz, como expresión real del ideal de justicia social, está inherentemente vinculada con el ámbito y el proceso distributivo de recursos y oportunidades entre grupos de un entorno social. Se relaciona directamente, entonces, con las formas en que comunitariamente se resuelve –ajusta de manera continua e inacabada en el tiempo y el espacio– “la distribución desigual del poder de decidir sobre

²⁰ Galtung, “Violence, Peace, and...”.

la distribución”,²¹ misma de los ejes que determinan trayectorias de vida social –personal y colectiva–.

Así definida, para su consecución y su práctica social, la paz como manifestación de justicia –de un ideal moral que permite discernir, y es directriz de, un horizonte común digno, debido y equitativo–,²² requiere de un campo de interlocución distinguible. El Estado –como plataforma inacabada y en pugna, de un pacto social e histórico, en un contexto específico– continúa siendo un entorno significativo, y con relevancia histórica, en la disputa y contienda por la distribución y redistribución de los ejes que estructuran y jerarquizan la vida en común.

Como tal, entonces, su discernimiento se vuelve imperativo. Un imperativo inmediato, en cuanto sus acciones marcan y definen –en el día a día– el acometimiento de agresiones y vías de hecho –violencia explícita o directa– consideradas más o menos legítimas, según el régimen de violencia operante. Pero sobretodo, un imperativo constitutivo y fundamental, porque es determinante en la estructura misma de la distribución de alternativas de vida digna.

Como se ha presentado en estos últimos 45 años, su desdibujamiento no ha supuesto otra cosa que la profundización de la injusticia/violencia, y la cancelación del campo y del interlocutor para la contienda por alternativas sociales debidas.

Referencias

- BENDIX, Reinhard. *Nation-building and Citizenship: Studies of our Changing Social Order*. Nueva York: Wiley, 1964.
- BOURDIEU, Pierre. “Espíritus de Estado. Genesis y estructura del campo burocrático”. En *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

²¹ *Ibid.*

²² Para mayor detalle sobre la conceptualización y revisión de la categoría “paz” como ideal moral véase Dora Elvira García-González, *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Madrid: Dykinson, 2019.

- FISCHER, Claude S., Michael Hour, Martín Sánchez Jankowski, Samuel R. Lucas, Ann Swidler y Kim Voss. "Inequality by Design". En *Social Stratification, Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, David B. Grusky, ed. Nueva York, Londres: Routledge, 2008.
- GALTUNG, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3 (1969): 167-191. Recuperado de <<https://doi.org/10.1177/002234336900600301>>.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, Dora Elvira. *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Madrid: Dykinson, 2019.
- HILGERS, Mathieu. "The three anthropological approaches to neo-liberalism". *International Social Science Journal*, vol. 61, núm. 202 (2010): 351-364. Recuperado de <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2011.01776.x>>.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MANN, Michael. *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- MILIBAND, Ralph. *Class Power and State Power*. Londres: Verso, 1983.
- SCHINKEL, Willem. *Aspects of Violence: A Critical Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- _____. "Regimes of Violence and the Trias Violentiae". *European Journal of Social Theory*, vol. 16, núm. 3 (2013): 310-325. Recuperado de <<https://doi.org/10.1177/1368431013476537>>.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2014.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Violencias, Estado y estudios de paz: un acercamiento desde la Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de paz y Derechos Humanos

Francisco Díaz Estrada

Introducción

La relevancia que tiene la comprensión filosófica de la violencia generada por el Estado radica en que aporta exigencias críticas para abordar la crueldad de las violencias destructivas y transformarla en intensidades vitales que produzcan espacios de convivencia. Así, en el presente capítulo se pretende argumentar contra el potencial destructivo de la violencia generada por el Estado, para en la medida de lo posible, desarticular las distintas justificaciones y explicaciones que favorecen su naturalización. Si bien existen muchos estudios sobre la violencia, su potencial productivo se ha soslayado desde visiones unívocas y legitimadoras, por ello es preciso considerar la fuerza de la violencia en su versión productiva y vital.¹

1 Habrá que recordar que las Cátedras UNESCO “son el resultado de una iniciativa de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, que tiene por objetivo avanzar y mejorar el desarrollo de la investigación, la capacitación y los programas de desarrollo de la educación superior por medio de la construcción de redes universitarias y del fomento a la cooperación inter-universitaria mediante la transferencia del conocimiento a través de las fronteras”.

La Cátedra de Ética y Cultura de Paz para el alcance de los Derechos Humanos del ITESM es una de las 15 cátedras UNESCO en México.

La interdisciplinariedad y los distintos grados de enfoque del marco teórico de esta intervención permitirá este abordaje. Los diálogos establecidos entre las y los investigadores integrantes Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Dere-

El pensamiento político occidental, cuando menos desde Platón hasta Hegel, ha enfocado su atención al campo del Estado. Sea la *polis*, la república romana, los reinos feudales o los Estados-nación modernos, se han nutrido de las reflexiones griegas y latinas, los padres de la Iglesia han movilizado a los maestros escolásticos, y éstos a los humanistas renacentistas que influyeron en los tratadistas políticos modernos. Lo anterior es constancia de la predilección por abordar al Estado como constante en la historia de generación de la violencia, pero esta fascinación ha soslayado tanto a la violencia que lo constituye como a la que genera en su relación con los ciudadanos; de allí la importancia de que nuevos acercamientos ahora desde los Estudios de paz y Filosofía de paz se adentren en su abordaje, por ello, con esta intervención se pretende visualizar formas de análisis y de intervención que permitan la construcción de sociedades más incluyentes.

Violencia de Estado, estado de violencia

El estatalismo ha favorecido ciertas posturas hegemónicas que justifican el uso de la violencia, para explicar y justificar las relaciones de mando y obediencia, así como las relaciones de hostilidad y alianza para los connacionales y extranjeros. Esto ha prevalecido. Si la herencia filosófica ha señalado a la violencia como el medio para consolidar al Estado, poco se ha reflexionado sobre la función del Estado como promotor y generador de violencias. La singularidad de la violencia, varias son las características enunciadas como constitutivas de la singularidad de la violencia del Estado, pero la autolegitimación y la idea de que se constituye como necesaria y soberana son las que destacan en varios pensadores como Giorgio Agamben (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*), Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo*), Walter Benjamin (*Para una*

chos Humanos del ITESM; sus diversas investigaciones, publicaciones y trabajos de campo han sido un baluarte para lo que se comentará.

crítica de la violencia y otros ensayos), Jacques Derrida (*Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*). Esta idea, donde se presenta a la violencia promovida por el Estado, muestra una de las facetas más terribles que requieren de una mirada detenida y aguda por sus posibles consecuencias.

Por otro lado, quiero constatar que la tradición filosófica y los Estudios de paz nos convocan a pensar las violencias y su relación con el Estado y los Estudios de paz para, desde ahí, puntuar la responsabilidad del pensar que nos exige la condición de filósofos ante el mundo en el que vivimos. Así, las violencias generadas por el Estado muestran una urgencia histórica por sus consecuencias. La pléyade de barbaries, en todos los niveles del ejercicio de su poder, forman el marco espectral que, el apremio del dolor y el sufrimiento de los ciudadanos, ostenta la relevancia temática que se anuda al compromiso histórico del quehacer científico contemporáneo.

A continuación, enuncio como primera hipótesis lo siguiente:

entre la especie común y el aspecto singular de los seres humanos se encuentra un vínculo mediado por el espacio, por el lugar que da rostro a lo limitado de la propia condición histórica. Basta que la figura humana aparezca para que sea atravesada por las prerrogativas de los circuitos del derecho, de los juegos del poder del Estado como campos conflictivos que la constituyen. Así, la cultura pone en marcha una fábrica de humanidades; es decir, la performatividad de los discursos establece puntuaciones, coordinadas, dispositivos y flujos que orientan el desvarío de la experiencia humana. En este sentido, abordar las violencias, el Estado y los Estudios de paz exige pensar los distintos espacios para denunciar el equívoco que las constituyen; su dinámica obedece a las implicaciones en el juego de los poderes que sólo existen como tales con la máxima establecida por la soberanía.

El problema de la precarización de los sujetos y de las relaciones mantenidas entre sí surge de las violencias del Estado, porque primero se implementan para constituirse y luego para consolidarse y mantenerse. En esta orientación, el Estado manifiesta su

condición violenta, por lo que cabe la posibilidad de interrogar los tipos de respuesta del Estado y la instrumentalización de las demandas a fin de consolidarse como una instancia mayor al ejercicio de los ciudadanos.

Así, cabe la posibilidad pensar que la función de Estado se realice sin la función represora o aniquiladora de su violencia. Si bien el Estado no puede prescindir de la violencia, ésta no estará exenta de mecanismos de regulación que atenúen los efectos destructivos y anuladores de las propuestas emanadas de los Estudios de paz y de discursos y prácticas provenientes de los derechos humanos. En este entendido, los saberes construidos desde la interdisciplinariedad mantenida en la Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey emergerán como puntos de resistencia en la vigilancia, transparencia y rendición de cuentas solicitadas ante el ejercicio de la violencia del Estado, sin delimitarse a realizar únicamente dicha tarea, claro está.

Por otro lado, se pudiera constatar una disonancia de las posturas emergidas de este grupo, la cual consiste en realizar una deconstrucción de las violencias del Estado, sus modos y maneras, así como distinguir la función productiva de la violencia en orden a restablecer la precarización histórica de la vida, las condensaciones simbólicas perjudiciales y la naturalización destructiva de dicha violencia. Una primera contribución de esta postura es la realización de un giro teórico y práctico ante las distintas reflexiones sobre la violencia, el Estado y los Estudios de paz, pues hemos constatado que las distintas visiones heredadas por el iusnaturalismo, el realismo, el contractualismo –como ejemplos generales– establecen una visión unívoca, caracterizada por la destructividad de la violencia y su potencial sometedor, pero no han considerado suficientemente la capacidad disruptiva y transformadora de la misma. Hemos encontrado, desde nuestro compromiso y acompañamiento a familiares de víctimas, que la plasticidad de las manifestaciones civiles señala ya el uso productivo de la violencia en función de deconstruir la precariedad de su propio ejercicio.

Si bien la experiencia de la violencia del Estado es un dato histórico, al interior de la Cátedra UNESCO, se trata de considerar su intensidad para no reproducir los efectos precarizadores de la experiencia en los sujetos, sino demarcar, delimitar y ejercer prácticas políticas de sus ciudadanías capaces, desde su impotencia, de revertir su potencial destructivo.

Aportes mínimos desde la Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos

En México, como en el mundo contemporáneo, nos encontramos con una multiplicidad de pliegues discursivos, legales e institucionales los cuales intensifican las dificultades para bordear la violencia generada por el Estado y la justicia buscada por diversos agentes. Más aún, cuando los espacios de convivencia se encuentran atravesados por la dimensión destructiva de la violencia, cuya presencia déspota intensifica la inquietud de la vida. Además, se constata que en nuestra sociedad la justicia se encuentra dentro de los márgenes de la ley por lo que sólo puede instalarse en las fronteras de lo político, por ello, es en esa zona de indistinción donde se despliegan los distintos escenarios que incrementan la tragedia de la experiencia humana.

En estas circunstancias históricas los Estudios de paz realizados desde Cátedra de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos del Instituto Tecnológico de Estudios de Monterrey nos han conducido a afirmar y a establecer nuestros quehaceres académicos desde el imperativo de justicia por la tragedia que las traspasa; esto es, hemos descubierto que el conjunto de situaciones que intensifican la vida dañada, adquieren tintes inéditos que rebasan las respuestas ofrecidas por las disposiciones oficiales de protección y cuidado. Más aún, cuando el padecimiento se despliega de forma injustificada e institucionalizada.

El reclamo originado de un sin número de voces calladas por el dolor incrementa el desprecio y la instrumentalización al ser considerados como estrategia política. Por ello, proponemos considerar la urgencia de abordar tales escenarios donde se

cristalizan, no sólo el fracaso de los criterios de la modernidad desde las tradiciones filosóficas o políticas, sino también enfatizamos las situaciones marginales para la tradición como ejes que (des)orientan el pensamiento. Mediante estos quehaceres académicos y algunos análisis de las *necroescrituras* dispersas y consolidadas, afirmamos que sólo ellas pueden ser claves que orienten la investigación interinstitucional como elemento crítico desde la academia. Hemos propuesto, además, que otra manera de mejorar el desarrollo de la investigación universitaria sea mediante el abordaje de la realidad desde el pensamiento anamnético, ya que creemos que éste establece puntuaciones en función de responder a las heridas que confrontan espacios políticos y simbólicos que redundan en la reproducción de iniquidades. En este sentido, nos hemos percatado que la fuerza desnuda de la argumentación, que establece criterios de legitimidad dentro de un marco regulatorio específico, no es suficiente para transformar la culpabilidad moral en responsabilidad política. La cuestión anhelada es que la justicia se haga, y para su advenimiento hemos priorizado la reflexión sobre las víctimas y su dignidad.

Adelantándonos a las coordenadas espacio-temporales, consideramos que la transferencia del conocimiento generado en la Cátedra UNESCO es otro factor que debe ser cuidado constantemente en nuestra praxis. Pero hemos llegado a la convicción de que esta transferencia no debe ser desde cualquier lugar ni desde cualquier posicionamiento epistemológico, la pauta para ello es establecida por la urgencia de responder con legitimidad el cúmulo de violaciones sistemáticas de derechos humanos pues consideramos que es una tarea de todos. El cuidado de la fragilidad y la vulnerabilidad orienta la justicia, así como su defensa a través de la consolidación de una cultura de paz duradera. Por ello, el enfoque especial sobre la desaparición de personas, marca una orientación determinante en el trabajo de la cátedra donde la consideración de los procesos penales, los métodos por el esclarecimiento de los casos, las sugerencias de reparación y las reformas jurídicas, son apreciados en la investigación como criterios que la orientan los distintos análisis del contexto, así como la valoración de las intervenciones tanto del Estado como

de la sociedad civil, en función de una constante adecuación a las circunstancias históricas y las demandas de los sujetos vulnerados. En nuestros diálogos y reflexiones hemos considerado que la categoría de *desaparecido* condensa la mayor indignación y por ello, la mayor demanda de justicia. Los muertos no exageran, los desaparecidos lo testifican.

En el rubro metodológico, hemos encontrado que otro factor que se procura desde el interior de la cátedra sea el fomento de la cooperación interinstitucional, pues sabemos que únicamente nuestros esfuerzos serían insuficientes para la implementación de la justicia y el establecimiento de la paz. Convencidos estamos que los desaparecidos de la historia no buscan solidaridad, ni compasión: buscan justicia. Los consideramos como el crisol que depura las instituciones, a los pensamientos y acciones. Los tenemos presentes como el tribunal de la historia donde no sólo los vivos ostentan un lugar, sino también los muertos y desaparecidos muestran un tiempo y un lugar otro. Son los desaparecidos los que habitan un momento sin tiempo, un espacio inhabitable de construcción constante. Su ausencia colapsa e interrumpe los discursos y al olvido e interroga las opciones éticas, históricas y políticas. La fuerza de su intensidad no deviene de una potencia ahogada en las teorías del valor-trabajo o en una dialéctica liberal, sino en la imposibilidad inventiva de intensidades anteriores a su disolución por la neutralización de la reproducción y de la representación. Los desaparecidos de la historia incrementan el esfuerzo por tomarnos más allá de las servidumbres teóricas, sin saber los resultados de los tiempos y de las prácticas.

México ¿transformación en la justicia?

Uno de los espacios que se han identificado por la Cátedra UNESCO para realizar propuestas de largo aliento en sin duda la consideración de que, en México, los instrumentos internacionales han sido base para la creación y modificación de la legislación nacional. En este sentido, la firma y ratificación de los mismos, han obligado a México a ceñir su política de acuerdo al gran

bagaje legal internacional, sin embargo, hemos constatado que el trabajo realizado se ha hecho sin la sensibilidad de su propia realidad histórica.

En materia de desapariciones forzadas con perspectiva de género, México ha firmado instrumentos de los cuales destacan Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Cedaw) y Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “Convención de Belém do Pará”. Son principalmente estos instrumentos en los cuales se centra la legislación nacional para establecer sus criterios legales de protección a la mujer en leyes específicas, como la Ley general de acceso a las mujeres a una vida libre de violencia, Ley general para la igualdad entre hombres y mujeres, Ley general de víctimas, entre otras.

De los grandes hallazgos que la Cátedra UNESCO ha realizado es la constatación de que en la legislación nacional modificó no sólo sistemáticamente la estructura política y legal de México, sino que de ahí se debía transformar culturalmente las concepciones arraigadas en la costumbre positivista, pues tal como lo menciona el Artículo 1 Constitucional, las personas gozan de sus derechos humanos haciendo distinción entre el género y las preferencias sexuales como una de las formas de discriminación que pudieran atentar contra la dignidad humana,² lo cual tiene total sintonía con lo que dispone la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”. Es por ello que para garantizar la dignidad y que ésta no quede como una buena in-

² Art. 1 “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Cámara de Diputados, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf>.

tención de criterio ético, la Suprema Corte catalogó la dignidad como norma jurídica que consagra derechos fundamentales.

Otra coyuntura que ha identificado la Cátedra UNESCO es que, en el sistema de justicia, resulta importante identificar los casos que pudieran representar algún tipo de discriminación como sexo, género, preferencias/orientaciones sexuales, la edad, las discapacidades, antecedentes de discapacidad, consecuencia de discapacidad anterior o percepción de una discapacidad presente o pasada, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, el estado civil, raza, color, idioma, linaje u origen nacional, social o étnico, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social, sin que sean limitativas y tomadas de los diversos instrumentos legales nacionales e internacionales entre ellos la perspectiva de género en los casos que reciba la autoridad y que deban ser juzgados, son llamadas “categorías sospechosas” en el Protocolo para juzgar con perspectiva de género.

Desafortunadamente, y esto ya lo hemos identificado con todas sus implicaciones, una realidad en México es la llamada *familia judicial* que hace que el protocolo sólo quede en letras fijadas; y es que gran parte de los ministros, magistrados, jueces y consejeros tienen esposas, papás, hijos, hermanos, primos, sobrinos, cuñados y otros parientes dentro de este poder que ofrece prestaciones y sueldos superiores, en promedio, a la media nacional. Deciden, pues, de acuerdo a conveniencias y no aplicando el racionalismo materia para potenciar principios, realidad que habría que transformar.

La esfera pública totalizante y generalizante permea en la esfera individual que queda incierta en su actuar y la dirige al ejercicio del poder violento de uno sobre otro, convirtiéndose uno en propiedad del otro. Así, la red corporativa pública comanda haciendo que en el espacio público se obligue a demostrar el poder y en privado sea conservado, verificándose la relación del poder soberano (terror) y el *homo sacer* en la nuda vida –lo absoluto

y el otro—. Lo conocido en el núcleo de pertenencia es pues lo natural y lo otro, lo diferente que merece ser violentado.³

En la Cátedra UNESCO constamos que ante esta realidad social, el Estado incide en sus políticas proteccionistas al género ocasionando que revele a la mujer como símbolo de violencia, precisamente porque los mecanismos de protección y generación de equidad de oportunidades son resultado de mandamientos internacionales que reconocen la violencia a la mujer como un problema generalizado, pero que los Estados han replicado en sus comunidades con objetivo de cumplimiento y no de satisfacción personal y social. El planteamiento equívoco de la identidad de la mujer y la forma de intervención estatal que manipula esta idea, hace que el Estado se muestre como titular hegemónico del poder de otorgar el ejercicio de los derechos, reafirmando la construcción social etiquetada de la mujer y el peligro de generalizar una actitud violenta y machista en contra de ésta.

Visto así, y en un plano a futuro, tomaría significado la función de bienestar común que ofrecería el Estado en la apuesta por la labor preventiva y sólo de ser necesario, ocupar la reactiva. Prevenir la violencia pues, considerando al otro como sí mismo porque comparte esencia en su corporalidad, *psique* y espiritualidad y dejar la distinción de sexo en segundo plano de importancia, si se considera la libertad irrestricta de cada ser humano en sus roles sociales. Dar un giro a lo irreconciliable ordenando la innumerable cantidad de información que impacta en la destrucción de la persona con el debate constante de constructos teóricos sólidos argumentados fenomenológicamente, se evitará crear leyes reactivas cargadas de violencia simbólica contra la mujer y morbo social. El reto es transformar el estigma social discriminatorio en el tránsito de lo prohibitivo a lo regulativo, tarea nada fácil.

Ha quedado demostrado que la fuerza y poder del Estado, que representa el control formal, no reside en la descripción de las violencias, ni en los agravamientos de conductas para imponer penas severas que sólo evidencian la no aplicación del verdadero

³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pretextos, 2006).

derecho y el surgimiento de un mecanismo de control alternativo, el estado de control salvaje.⁴ Así, desde la Cátedra UNESCO constatamos que la verdadera fuerza del Estado reside en la prevención. El trabajo preventivo en materia de violencia y en específico la de género resulta retador tomando en cuenta el contexto, no sólo social sino antropológico y humano. Es por ello que la Cátedra UNESCO tiene la labor de intervención efectiva en las problemáticas de violencia de género y que ésta sea efectiva, el resultado debería reflejarse en la reducción de conductas violentas, más específicamente, aquellas conductas violentas androcentristas.

Hacia una inconclusión

Así, se ha evidenciado que, en la Cátedra UNESCO se trabaja en la creación de estrategias y acciones preventivas que den paso a la construcción de una cultura de paz. Que se hace desde una vinculación con instituciones nacionales e internacionales, que proponen realizar estudios comparados, para una mayor vigilancia de la violencia. Que una de las apuestas más fuertes es por la educación preventiva, por lo que se imparten talleres de capacitación y programas de formación profesionales, entre otras acciones. Que estas acciones se proponen desde una sólida investigación de corte interdisciplinar e interinstitucional, pues se confía plenamente en el alcance de dichas acciones.

Finalmente, se ha evidenciado que una de las violencias de estado con mayor alcance es la violencia contra las mujeres quienes han sido sujetas a otras violencias de corte androcentristas, las cuales no pueden erradicarse sólo creando leyes reactivas o con un sin número de instituciones y programas de atención y prevención. Lo que se propone frente a esta dinámica de vida es que el Estado, no debe sólo centrarse en la ley para atender una problemática que forma parte de la cultura en sociedad y del pensamiento de la humanidad, es decir, no se pueden atender

⁴ Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (Madrid: Trotta, 1995).

los casos aislados con una visión actual, cuando el fenómeno complejo de las violencias machistas tiene un origen tan lejano que ha trascendido a lo largo de la humanidad. Se requiere, por tanto, transformar la visión de la persona y la sociedad de tal manera que la sexualidad, el género y la diversidad sexual no hagan diferencia en sociedad pues la práctica social diaria debe ser como sujetos libres indiferenciados.

Bibliografía

"ARTÍCULO 1", *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 2017*. Recuperado de <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf>.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.

ARENDR, H. (2010). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta, 1995.

Semblanzas

Javier Alejandro Camargo Castillo es doctor en Estudios Humanísticos con Especialidad en Ética por el Tecnológico de Monterrey. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Profesor investigador de la Escuela de Humanidades y Educación en el Tecnológico de Monterrey. Intereses de investigación: Posthumanismo, ética y formación universitaria estudios de paz, ética y literatura. Entre sus últimas publicaciones se encuentra “Filosofía de la paz, fenomenología e intersubjetividad” (2018).
Correo electrónico: javier.camargo@tec.mx

María Concepción Castillo-González es doctora en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, sus líneas de investigación son: filosofía de la comunicación; medios, decolonialidad y género; corporalidades y representaciones. Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Entre sus últimas publicaciones se encuentra “El corrido mexicano en tiempos de YouTube: memoria colectiva, agencia cultural, y producción cultural colaborativa en el caso Ayotzinapa” (2019).
Correo electrónico: ccastill@tec.mx

Ivón Aída Cepeda-Mayorga es doctora en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, en donde colabora como profesora investigadora. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Sus líneas de investigación son en ética, filosofía política, dignidad, tolerancia.
Correo electrónico: icepeda@tec.mx.

Francisco Díaz Estrada es doctor en Estudios Humanísticos con acento en Ética por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt, Nivel 1. Su línea de investigación gira en torno al pensamiento filosófico judeo-cristiano y a los fenómenos sociales de exclusión y marginación social. Actualmente es profesor-investigador de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey.

Correo electrónico: fdiaze@tec.mx

Roberto Domínguez Cáceres es doctor en Letras y Maestro en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. Profesor investigador de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey. Sus líneas de estudio son Cine y estudios de género, novela mexicana contemporánea. Entre sus últimas publicaciones se encuentra “Historia, ecología y parodia en tres novelas de Juan Pablo Villalobos” (2019).

Correo electrónico: rdomingu@tec.mx

Juan Dorado Romero es doctor en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, está desarrollando su investigación postdoctoral en la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey (Campus Ciudad de México). Entre sus líneas de investigación se encuentran el posthumanismo crítico y la mutación de la sensibilidad en el contexto del capitalismo contemporáneo. Su última publicación es “La democracia trágica de Castoriadis”, (2018).

Correo electrónico: jdoradoromero@tec.mx

Lucero Fragozo Lugo es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Sus líneas de investigación se enfocan en la filosofía política contemporánea aplicada a temas como corrupción, democracia y ciudadanía, en el análisis cinematográfico –en sus vertientes formal y social–, las teorías del cine y el cine político. Entre sus trabajos publicados

más recientes se encuentra “La corrupción desde el mirador republicano: un concepto filosófico” (2019).

Correo electrónico: lucerofragoso@hotmail.com

Alfredo García Galindo es doctor en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, donde también funge como docente e investigador. Se enfoca en el análisis crítico de la modernidad y el capitalismo a partir de un ejercicio transversal entre la filosofía, la economía, la sociología y la historia. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el capítulo “Benjamin y Lukács. En torno a la conciencia reificada”, (2019).

Correo electrónico: alfredogg@tec.mx

Dora Elvira García-González es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Profesora-investigadora de la Escuela de Humanidades y Educación en el Tecnológico de Monterrey. Directora de la Revista *En-claves del pensamiento*. Coordinadora de la Cátedra UNESCO, Ética, Cultura de paz y Derechos Humanos del Tecnológico de Monterrey. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el libro *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la paz para la acción común* (2019).

Correo electrónico: dora.garcia@tec.mx

Miguel Ángel Martínez Martínez es doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Puebla. Sus líneas de investigación realizan cruces entre filosofía, literatura y psicoanálisis para abordar temas sobre producción de corporalidad, subjetividades, espacios públicos y biopolítica. Coautor del libro *Saberes en conflicto* (2018).

Correo electrónico mimartinez@tec.mx

Heidi Alicia Riva Lara es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León, Académica en la Universidad

Autónoma de Chihuahua (UACH). Sus intereses giran en torno a la obra de Hannah Arendt y Paul Ricoeur, centrándose en una interpretación de su obra en claves de construcción de paz. Poder, singularidad y paz con algunas de sus líneas de investigación. Ha publicado “Esfera pública y transformación de conflictos. Una lectura desde el pensamiento de Hannah Arendt”, (2018).

Correo electrónico: mora_ada@hotmail.com

Mayra Rojas Rodríguez es doctora en Ciencias Sociales y Políticas, Docente de la Escuela de la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno del ITESM campus Estado de México. Sus líneas de investigación son ciudadanía, democracia, género. Entre sus últimas publicaciones se encuentran “El espacio privado y la ética del cuidado: una oportunidad para feminizar la Paz” (2018).

Correo electrónico: rojasmayra@tec.mx y rojas.mayra@gmail.com

Stefano Santasilia es doctor en Cultura de los Países de Habla Ibérica e Iberoamericana (Università di Napoli “L’Orientale” - Italia). Actualmente es Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Sus campos de investigación son filosofía de la religión, fenomenología y hermenéutica. Dentro de éstos desarrolla las siguientes líneas específicas de investigación: análisis y hermenéutica del fenómeno religioso, fenomenología y hermenéutica de la corporalidad, filosofía de la interculturalidad, filosofía latinoamericana. Su libro más reciente es *Introduzione alla filosofia latinoamericana* (2017).

Correo electrónico: stefano.santasilia@uaslp.mx.

Natalia Vargas Escobar es doctora en Sociología por el Colegio de México, A.C., Coordinadora de Investigación y Profesora de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en sociología histórica del desarrollo en América Latina; formación de Estado y construcción de Nación; y los esquemas de injusticia y desigualdad vinculados a estos procesos históricos. Entre sus últimas publicaciones se

encuentra: “El Crédito Público Externo en Centroamérica y el Caribe: los préstamos del Export Import Bank de los Estados Unidos 1934-1954. Hacia una revisión de la construcción histórica de la Dependencia” (2018).

Correo electrónico: nataliave@tec.mx

*Para **p**azado mañana, filosofía de anteayer*
editado por Bonilla Artigas Editores,
cuya versión digital se concluyó en diciembre de 2019.

En su composición se utilizó la tipografía
Optima y Franklin Gothic.

Con las expresiones *pazado mañana* y *filosofía de anteayer* presentamos una filosofía de la paz doblemente diferida, suspendida en el tiempo, entre el pasado y el futuro. Este reino intermedio nos muestra que no basta con ir al pasado para aprender una lección y actuar en el presente, con el compromiso de que se logre la paz. Hay que ir más atrás y hacia delante, sin garantías. Esa filosofía que faltó antes de ayer no sólo llega tarde, tampoco es tan próxima ni aplicable: requiere de relevos, de diálogos, de duelo, de ir una y otra vez hacia atrás y hacia adelante, porque nuestra condición es la de una herida en el tiempo que se rompe y reconfigura sin aspirar ya a una unidad definitiva.

Pazado mañana nos remitiría a lo por venir. Sin duda, las reflexiones sobre la paz se hacen por las experiencias vividas, con recursos teóricos de la filosofía de antaño y con algunos elementos que en los orígenes de la filosofía asentaron el pensamiento sobre la paz. Sin embargo, no es acudir directamente al ayer, sino tener una actitud ante el ayer; asumir que hay una ruptura en la tradición, que la filosofía y los sistemas filosóficos creados ya no explican la realidad que vivimos hoy, pues han perdido la autoridad de la que gozaban. Esto implica una filosofía de la paz que tenga el compromiso crítico de aceptar la pérdida de tradición, de herencia –incluso, el colonialismo–: de asumir al pensamiento como un interregno en el tiempo, desde el cual se invite a otros a actuar colectivamente.

