Pensar las VioleciaS

Julieta Espinosa
I. Samadhi Aguilar R.
COORDINACIÓN

INSTITUTO HCS DE INVESTIGACIÓN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
HUMANIDADES CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN CIIHu
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Pensar las ViolenciaS

Julieta Espinosa
I. Samadhi Aguilar R.
COORDINACION

INSTITUTO HCS DE INVESTIGACIÓN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

HUMANIDADES CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN CIIHu

UNIVERSIDAD AUTONOMA DEL ESTADO DE MORELOS

El contenido de este libro fue dictaminado por investigadores (nivel 2 y 3) del Sistema Nacional de Investigadores (SNI)

Pensar las violencias / Julieta Espinosa, I. Samadhi Aguilar R., coordinación. - - Primera edición. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, 2022.

209 páginas

ISBN: 978-607-99835-1-2

1. Violencia – Filosofía. 2. Filosofía. 3. Violencia a mujeres. 4. Violencias ambientales 5. Interdisciplinas

LCC B105.V5 DC 303.6

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

Primera edición: abril 2022

D. R. © 2022 Julieta Espinosa e I. Samadhi Aguilar R. (coords.)

D. R. © 2022 Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa C.P. 62209 Cuernavaca, Morelos

Coordinación editorial: Julieta Espinosa, Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu), Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Cuidado de la edición: Tinta Negra Editores
Avenida del taller 96-28 Col. Tránsito, Alcaldía Cuauhtémoc,
C.P. 06820 Ciudad de México
tneditores@gmail.com

Formación de interiores: H. R. Astorga

Diseño de portada: Alejandro Villalobos

ISBN: 978-607-99835-1-2

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación 7

Parte I. Problemáticas y reflexiones

1. Capitaloceno: violencia contra lo viviente
Carlos Castañeda Desales 11

2. Las violencias en el habitar: gentrificación y patrimonialización
Irving Samadhi Aguilar Rocha 33

3. Violencia feminicida y políticas de resistencia. Reflexiones desde la nota roja
Ma. Centeocihuatl Virto Martínez y Manuel Reynoso de la Paz 59

4. Feminismo. El *ismo* como violencia
Elizabeth Valencia 83

5. Violencias a las mujeres: condiciones de abordaje
Julieta Espinosa 103

Parte II. Problematizar desde las reflexiones

6. Violencia argumental
Gerardo de la Fuente Lora 125

7. Dos maneras de entender la injusticia discursiva desde la teoría de los actos de habla
Laura Campos Millán 141

8. Incursiones críticas en la *Topología de la violencia* de Byung-Chul Han
Carlos Moncada Gil 161

9. Pensar las violencias. Notas de investigaciones sin fronteras
Julieta Espinosa 179

Sobre las y los autores 207

Presentación

La filosofía en el pensamiento occidental ha modificado sus objetivos, temáticas, cuestionamientos y debates de acuerdo con las urgencias y necesidades de la sociedad en la que emerge. En el siglo XXI, las problemáticas sociales, políticas, culturales tienen diversos alcances que van del local al planetario y su análisis requiere de herramientas provenientes de distintas disciplinas.

En este contexto, varios de los académicos del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) decidimos abordar, desde una perspectiva plural basada en fuentes, vías de análisis, objetivos, ángulos de abordaje, algunas situaciones precisas que tienen que ver con las violencias.

Por supuesto, como todo libro colectivo, hay una historia. *Primer momento*. El tiempo del proceso de escritura de los textos fue acordado por todos, lo que permitió un desarrollo individual de la temática y la faceta decidida por cada autora o autor. *Segundo momento*. Los textos terminados fueron leídos por todos y, en reuniones virtuales-presenciales, cada quien comentó o debatió sobre el trabajo de los otros; al terminar, cada cual se llevó sugerencias e información para modificar su texto. *Tercer momento*. Entrega de los textos modificados para el dictamen de investigadores reconocidos, quienes leyeron y entregaron sus evaluaciones. Autoras y autores

atendieron las indicaciones recibidas de los dictaminadores y entregaron, nuevamente, su capítulo de libro para edición y publicación.

Las contribuciones que hicimos pueden dividirse en dos grandes grupos: textos que parten de situaciones problemáticas precisas de la violencia en la vida cotidiana y los que se inician en discusiones teóricas para abordar, después, situaciones particulares. Entre los primeros, están las contribuciones de Carlos Castañeda, Manuel Reynoso y Centeocihuatl Virto, Samadhi Aguilar, Elizabeth Valencia y Julieta Espinosa; en el segundo grupo, los capítulos de Gerardo de la Fuente, Laura Campos, Carlos Moncada y Julieta Espinosa.

Todos nosotros estamos convencidos que la Filosofía, además de ofrecer la transmisión y cultivo de la larga trayectoria de propuestas rigurosas de comprensión del mundo, es la reflexión, el análisis y la discusión de situaciones que, en nuestra contemporaneidad, indican peligro para la sociedad. Sin duda, las violencias en las que estamos inmersos en el siglo XXI, no sólo requieren programas, estadísticas y seguimientos de los gobiernos, sino también comprensiones plurales y honestas. Nosotros pretendemos abordar, desde la Filosofía, el daño ineluctable generado por las violencias instaladas en el hacer cotidiano.

Julieta Espinosa
Samadhi Aguilar

Parte I

Problemáticas y reflexiones

1. Capitaloceno: violencia contra lo viviente

Carlos Castañeda Desales

El capitalismo tiende a destruir sus dos fuentes de riqueza: la naturaleza y los seres humanos.

Karl Marx

La historia del sistema capitalista se ha caracterizado por la violencia contra los seres humanos, lo viviente y la naturaleza. Durante el siglo XVIII, este sistema llegó a un grado de madurez que permeó el espacio social y se apropió de todo tipo de relaciones. Si la sociedad feudal producía violencia, ésta se localizaba en la explotación del señor feudal hacia el siervo, y se ejercía a través de la producción de bienes de subsistencia para el amo. La violencia no iba más allá de esta relación. El señor feudal buscaba garantizar los productos de su tierra y en ello no había límites respecto a lo que podía imponer al siervo, incluso la muerte, si éste atentaba contra su poder (manifestación del poder soberano[1]).

[1] El poder soberano consiste en el uso de la violencia radical por parte de un agente político; el soberano, que tiene el poder de dictar el estado de excepción y producir un más allá de la ley en el que puede asesinar sin que su acción sea un delito o un gesto

La historia es muy distinta cuando se trata de pensar la violencia que produjo el capital durante su consolidación. La violencia se desplazó a todos los aspectos sociales y, la fuerza de trabajo, lo viviente y la naturaleza, se volvieron recursos para ser explotados y apropiados. Ese desplazamiento histórico es el que caracteriza la violencia del capitalismo moderno y también clave para entender los procesos de destrucción del capitaloceno.

El capitaloceno es un modo de nombrar los procesos que el capital ha desarrollado desde el siglo XVIII y son el resultado de las transformaciones económicas, tecnocientíficas y políticas que han impactado la ecología, los territorios, las relaciones y las condiciones de existencia de seres humanos y miles de vivientes.

Marx y Engels (1987), en *El manifiesto del partido comunista*, señalaron que el capitalismo y la burguesía –que fue el modelo social que tomó el gobierno durante la emergencia del capital– revolucionaron todas las relaciones sociales:

> La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores (Marx y Engels, 1987: 36-37).

Esa revolución continua, que impulsó el mundo del capital, ejerció violencia a través de dispositivos semiótico-materiales, principalmente en el ámbito del trabajo, eje de dicho mundo. El trabajo fue el factor crucial de los primeros ciclos del capital y a través de éste ejerció violencia y explotación en trabajadores, vivientes y naturaleza.

---

sagrado. El fin de este poder es producir la muerte de todo aquello que transgreda su campo de acción.

Por lo que se refiere a los trabajadores, la violencia mostró su fuerza en los centros de trabajo en los que sus cuerpos fueron sometidos a prácticas de control y depredación para extraer de éstos fuerza vital para la ganancia. Durante 1770, como nos muestra *El capital. Crítica de la economía política*, no había para la jornada laboral un límite preciso, su "límite mínimo es indeterminable" (Marx, 1991: 278), nos dice Marx en su crítica, lo que implicaba que los trabajadores estuvieran sometidos al ritmo de este sistema. Ese ritmo excedía la capacidad física de cualquier trabajador, por lo que muchos enfermaban y morían. Durante la emergencia del capital, era muy común que los trabajadores fueran sustituidos por otros, pues la demanda de trabajo era constante y había un ejército de trabajo dispuesto a vender su fuerza por un mínimo de salario. Esto obligaba a que niños y mujeres vendieran su fuerza de trabajo para contribuir en la subsistencia de sus hogares y, con esta estrategia, eran sacrificados en el proceso de producción de la ganancia.

Los trabajadores vivieron en las fábricas procesos de violencia que gradualmente se apropiaron de sus fuerzas y colocaron sus cuerpos en situaciones de vulnerabilidad extrema que, como sostiene Marx, harían sobrepujar a Dante en "sus más crueles fantasías infernales" (Marx, 1991: 296). Cuando analiza el caso de las fábricas de fósforos que se desarrollaron en Inglaterra a partir de 1833, expone esas "crueles fantasías" que se apropiaron de cuerpos de niños que tenía una edad promedio de 13 años y trabajaban en condiciones insalubres e inseguras. Niños que pertenecían a la clase más desmoralizada de la sociedad, hijos de viudas que estaban hambrientas y obligadas a dar en sacrificio a sus hijos y ofertar su propia fuerza de trabajo al mundo del capital. "La jornada laboral varía: 12, 14 y 15 horas; trabajo nocturno; comidas irregulares, por lo general efectuadas en los mismos lugares de trabajo, contaminadas por el fósforo" (Marx, 1991: 296), registró Marx.

El capital se impuso como un sistema de violencia contra lo viviente porque organizó y dividió la vida alrededor del mundo entre vidas que sirven para su reproducción y vidas que no. Las primeras entran a la lógica de circulación en donde son explotadas a través del trabajo y consumo (como las vidas de los centros de trabajo que registró Marx); mientras las segundas, son atrapadas por una política de destrucción que las desecha (como

esa limpieza de formas de vida que no necesita y que incluye seres humanos, vivientes y naturaleza).

Los animales y la naturaleza también fueron apropiados por el mundo del capital durante esa "revolución continua" que transformó las relaciones como se expuso líneas arriba. A los animales los obligó a trabajar y comenzó el desarrollo de la industria de la carne.

La explotación y consumo de carne industrial tiene una historia que data del siglo XVIII, momento en que comienza a configurarse a través de la distribución y organización de lo viviente. El historiador Jason Hribal (2016) rastrea que en ese siglo comienza la larga carrera de consumo de carne, y los animales se vuelven parte de la clase trabajadora. Animales, como las terneras y los puercos, entran a la industria cárnica y otros son usados como fuerza para abastecer máquinas:

> Cuando James Watt eligió al caballo como unidad base para medir la potencia de la máquina del vapor, estuvo muy acertado. Los caballos, mulas, burros y vacas habían sido los principales proveedores de energía durante un milenio. Así fue en la agricultura. Así en la molienda. Así fue en el transporte. Sin embargo, nunca antes en la historia europea la demanda de animales de potencia había alcanzado los niveles a los que llegaría durante el comienzo del siglo XVIII (Hribal, 2016: 17).

El desplazamiento histórico que involucró el sistema de producción capitalista colocó a muchos animales en situación de violencia y vulnerabilidad; los distribuyó en espacios que instrumentaron sobre sus cuerpos prácticas que los volvieron carne comestible y comercializable. Surgió un dispositivo biopolítico que organizó formas de producción y gestión de cuerpos, por ello, los intereses que se apoderaron de poblaciones de animales, como las ovejas, se centraron en diseñar estrategias para hacer sus cuerpos aptos para el comercio. Edward Topsel, un naturalista inglés, en un tratado que publicó en la época, *Historia de las bestias de cuatro patas*[2] (1607), se dio a la tarea de pensar aquel diseño y propuso que un procedimiento consistía

[2] Estas narraciones aparecen en el libro de Jason Hribal titulado: *Los animales pertenecen a la clase trabajadora* que citamos más arriba.

en procurar una "fisiología apropiada" en los animales de consumo y otro en contenerlos en campos donde pudieran ser observados y controlados.

La tierra comunal, donde los animales generalmente pastaban de manera libre sin un rumbo previamente determinado, fue desplazada por parcelas privadas y caminos que determinaron los movimientos del rebaño. Los propietarios de esa manera pudieron dedicar su atención a la crianza y producción controlada. El mundo del capital, poco a poco, se fue apropiando de la tierra, las relaciones y los cuerpos. Los animales, que en tiempos anteriores eran considerados parte de la comunidad, pues hay narraciones que informan sobre la importancia que tenían para ésta y en la que generalmente había una cama para ellos en los hogares, se les ponía un nombre y trataba como una parte más, pues no eran considerados objetos y mucho menos se reducían a carne; fueron atrapados por mecanismos que diseñaron sus cuerpos para ser explotados (en algún proceso de producción) o para el consumo humano.

Jason Hribal nos recuerda que la palabra "carne" adquirió un sentido comercial, principalmente para los burgueses, durante los primeros decenios del capitalismo industrial. Éstos consumían grandes cantidades de carne, de forma que ésta se volvió el platillo principal para ellos. Mientras que, para las familias de campo, el consumo de carne sólo ocurría en situaciones especiales porque no estaban acostumbradas a esto y desde su historia la palabra implica otras derivas. Carne para la historia de éstos significaba una comida o la parte comestible de un alimento sólido, carnes-verdes se refería a los vegetales, carnes-blancas eran platos hechos con leche, carnes-dulces eran tartas dulces y carnes al horno hacían referencia a pastas. Las relaciones que los sectores trabajadores establecían con los animales eran radicalmente distintas a aquellas que produjo el capital, mientras que en las familias desfavorecidas los consideraban parte de la comunidad y muchos de ellos sólo acompañaban en labores de subsistencia; en el mundo del capitalismo se volvieron parte de la clase trabajadora, pues al igual que otros cuerpos, fueron sometidos al ritmo de la producción del plusvalor. El capitalismo, desde su nacimiento, entabló una guerra contra lo viviente.

Pensar al capitalismo como una guerra contra lo viviente significa pensar los elementos "semiótico-materiales" que han controlado, gobernado y distribuido lo viviente con fines de dominio y depredación. Donna Ha-

raway señala que, más que pensar el "antropoceno" (Haraway, 2019: 60), se trata de situar históricamente el surgimiento de un sistema en el que se produjeron mundos relacionales en donde lo viviente fue capturado por narrativas teleológicas, deterministas y de producción. Narrativas (del capitaloceno) que han sometido lo viviente a un esquema inamovible que se presenta como destino y concreta a través de un proceso material para reproducirse y sostener ese mundo relacional en el que lo viviente es atrapado.

El capitaloceno es ese tiempo de guerra y emergencia relacional en el que se desactivó la "simbiogénesis"[3] y las manifestaciones de vida se configuraron a través de un sistema de mercado en el que el paradigma del hombre auto-creado, autopoiético asumió el puesto privilegiado de lo viviente. Este posicionamiento político e histórico provocó violencias que han destruido y exterminado a muchas formas de vida. Dice Donna Haraway:

> Los cambios antropogénicos, señalados por la máquina de vapor de mediados del siglo XVIII y el explosivo uso del carbón que cambió el planeta, se hicieron evidentes en la atmósfera, las aguas y las rocas. Hay una acumulación de pruebas que demuestran que la acidificación y el calentamiento de los océanos están descomponiendo de manera acelerada los ecosistemas de los arrecifes coralinos, reduciéndolos a inmensos y fantasmagóricos esqueletos blancos de corales decolorados y muertos o a punto de morir (Haraway, 2019: 81).

Esos cambios antropogénicos que surgieron con las narrativas del capitaloceno transformaron las relaciones en la cultura, economía y política. Éste no sólo parceló la realidad como un recurso explotable, también organizó las instituciones para reproducir y justificar esa explotación. La figura humana se volvió el centro de lo real, principalmente la que se adecuó a procesos de producción y permitió que fuerzas de mercado tomaran el espacio social, es decir, la del hombre blanco, colonialista y posesivo. La filósofa Mónica Cragnolini (2020) se refiere a este proceso como la instalación de una maquinaria de superhumanización "devastadora de formas de vida y contaminadora del planeta" (p. 48). Esto ha implicado una redistribución

[3] Sistemas vitales producidos colectivamente.

de las poblaciones y en ésta, cuerpos, plantas, animales y ecosistemas se volvieron explotables y destruibles.

La guerra de apropiación contra lo viviente que declaró el capitaloceno, durante los siglos XVIII y XIX, se concretó con dos dispositivos semióticos-materiales: la fábrica y la granja. En éstos se reprodujeron violencias de diversos tipos. En las granjas, se construyeron vallas y cercas para que los animales que intentaban huir quedaran atrapados. En algunos casos, colocaron yugos de madera en sus cuellos para controlar sus movimientos. A algunos se les colocaron objetos en las patas para que no saltaran o corrieran. En algunas granjas, los granjeros cortaron tendones o patas de animales para evitar que escaparan. A los pollos, pavos y gansos les cortaron las alas para evitar que volaran y a otros incluso los cegaban con agujas de tejer al rojo vivo. La violencia se desplegó sobre los animales para hacerlos circular en el sistema de producción. Para someter sus cuerpos a un sistema depredatorio. Hay testimonios[4] que exponen que a los caballos los hacían trabajar dobles jornadas hasta que morían de fatiga.

Al sistema capitalista lo han sostenido los animales y el mundo viviente al que ha violentado de muchas formas. A los animales los ha utilizado en procesos de producción como clase trabajadora, por ello, no es posible sostener una diferencia radical entre éstos y los trabajadores. La lógica de explotación se ha impuesto tanto a unos como otros. Hribal (2016) comenta que el término "granja", en 1700, adquirió un sentido adecuado para el sistema del capitalismo emergente: "[…] pasó a significar un lugar concreto de producción" (p. 8). Anteriormente, la palabra *granja* hacía referencia a arrendar algo para la subsistencia; la granja no refería a esos lugares privatizados y cercados con los que se ha alimentado el capitaloceno.

La granja se consolidó como un dispositivo de depredación y gestión de vida, en ésta se reticuló el espacio y logró llevar a cabo esa "fisiología apropiada" de la que hablaba Edward Topsel en su *Historia de las bestias de cuatro patas* de 1607. A los animales se les obligó a trabajar, producir y moldear sus cuerpos con fines que el mercado de consumo exigía; por ejemplo, a las vacas se les impuso producir leche de forma industrial y para ello

---

[4] Estos aparecen en el libro de Jason Hribal (2016), principalmente cuando éste narra la transformación del cuerpo de los caballos en fuerza de trabajo durante el surgimiento de granjas como centros de producción.

eran obligadas a embarazarse durante el año y se les arrebataban sus crías para que la leche se usara para venta. A las vacas que no se adecuaban al proceso –y además carecían de peso ideal–, se les destinaba al matadero. Las relaciones se mercantilizaron e impusieron violencias que han cancelado relaciones simbiogénicas entre lo viviente; las ideas de competencia y lucha se impusieron como sellos característicos. Este tipo de relaciones han traspasado los espacios sociales y se volvieron modelos de socialización, por ello, la granja y la fábrica han tenido un papel crucial en la organización del capitalismo.

Cuando Michel Foucault, en su *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (2001), señala que, a partir del siglo XVIII, emergió un dispositivo de poder que gestionó y administró la vida,[5] plantea una reorganización de las fuerzas productivas, no sólo describe el nacimiento de un poder basado en vigilancia y normalización de cuerpos. Su planteamiento analiza dispositivos que han tenido una función determinante en el capitalismo y su requerimiento de producción. Si en este siglo surgió una red institucional de secuestro, es decir, escuelas, cárceles, hospitales, fábricas, fue porque tenían una función precisa; "hacer *vivir*" (Foucault, 2000: 167) e intervenir como ortopedia social, pues a través de éstas el capitalismo logró sacar de las calles a vagabundos, desocupados, alcohólicos, prostitutas y toda fuerza de trabajo. El capitalismo, que ante todo se ha alimentado de fuerza de trabajo (durante el siglo XVIII) aprovechó la reorganización de ésta y la puso a circular en el proceso de producción para beneficiarse y consolidar un proyecto político que valorizó lo viviente. Los cuerpos se volvieron parte del capital.

Jason Read[6] analiza las transformaciones micropolíticas que este sistema involucró en el terreno de la violencia y los cuerpos. La violencia se desplazó hacia el control y normalización de éstos. Se dio una transición

---

5 A propósito de este dispositivo de poder, que analizó Michel Foucault, es importante hacer la lectura del texto de Carlos Moncada, *La violencia: un acercamiento biopolítico* (2022), que aparece en esta obra. En este texto, Moncada expone que, con la biopolítica surgió un nuevo régimen de poder para potenciar la población y llevarla a un nivel de producción, de orden social y nacional más elevado que en el pasado.

6 Este pensador ha analizado las relaciones entre el trabajo abstracto y el poder disciplinario en la emergencia del capitalismo.

de un tipo de poder organizado de acuerdo con la ley y la transgresión a un tipo de poder organizado a través de la norma. Dice Read:

> Una "norma" [...] permite una infinita graduación de distinciones –uno siempre puede estar por debajo de una norma–, por ello siempre existe la posibilidad de una infinidad de intervenciones, vigilancia continua y perfeccionamiento. Esta es quizás la distinción que Marx presenta en la figura del código penal que opera en la fábrica: no es únicamente que el poder político se desplace a un lugar diferente, sino que ese poder se transforma de tal manera que cambian su manera de funcionar, sus objetivos y sus técnicas (Read, 2016: 3).

El poder disciplinario, como dispositivo del capital, organizó sus violencias en torno a la producción de cuerpos dóciles y productivos. La violencia adquirió una infinitud de intervenciones, pues salió del ámbito de la ley y se difuminó en la explotación y dominación cotidiana, por ello la fábrica se volvió una institución modelo para esas intervenciones. En ese lugar, no sólo se extrae fuerza de trabajo, también se modelan las destrezas y capacidades de esa fuerza de trabajo que debe acoplarse al proceso de producción. La fábrica es el espacio en el que el capital, a través del ejercicio semántico-material, vigila escrupulosamente que la fuerza empleada tenga la calidad normal para el trabajo. Éste acondiciona el área de trabajo con diferentes formas de violencia que le permiten tener lo suyo, no permite que nada perturbe el proceso de producción y se hagan consumos inadecuados de materia prima y medios de trabajo.

A través de las normas, las conductas se sujetan a ritmos de producción, por ello la manera de intervenir los cuerpos adquirió características diversas que garantizaron que el ejercicio del poder fuera constante y efectivo. El funcionamiento positivo de la norma logró hacer circular el capital en los cuerpos. Con ésta fue posible otorgar una sanción, una calificación y corregir los fallos del sistema. La violencia se organizó en torno a estos procedimientos. Los dispositivos del capitalismo se volvieron espacios donde las diferencias son reconocidas para ser reintegradas a los límites de la normalidad, su fin principal no es excluir o rechazar, sino establecer un campo de dominio en donde la vida sea invadida, cercada, investida y administrada. Es un poder que fabrica, potencia y prolonga la vida, tanto en términos individuales y de población.

Granja y fábrica se volvieron dispositivos de normalización y apropiación de lo viviente, por ello, como señalamos al comienzo del texto, los trabajadores y animales fueron explotados por la revolución continua del capital. Sus espacios se convirtieron en objetos de estudio y observación; de normalización. Las violencias se infringieron contra vida y naturaleza, devinieron procedimiento muy sutiles y positivos, su fin consistió en integrar todo al mundo del valor.

Marx (1991), en *El capital*, nos muestra que las "casas de trabajo", que se volvieron modelos de explotación, estaban hechas para obtener ganancia y sin ningún fin filantrópico. Estos espacios, que surgieron para asistir a los indigentes, pronto asumieron el papel de casas de terror en las que extraían fuerza de trabajo de los indigentes y los convertían en dignos trabajadores. "La 'casa del terror' para los pobres, con la que el alma del capital aún soñaba, en 1770, se erigió pocos años después como gigantesca 'casa de trabajo' para el obrero fabril mismo. Se llamó fábrica. Y esta vez lo ideal resultó pálido comparado con lo real" (Marx, 1991: 335).

Casas que tuvieron como fin moldear los cuerpos de trabajo, incluirlos en el proceso de acumulación. Para esto, se desplegaron violencias normalizadoras que abarcaron saberes, arquitecturas, tecnologías, jornadas laborales y valores en torno al trabajo que lo idealizaron. Marx, en sus análisis, ha mostrado la función que tenían las jornadas laborales en la ortopedia social, la forma en que niños, mujeres y hombres eran sometidos a jornadas terroríficas, a condiciones en que prácticamente quedaban expuestos a los propietarios. Cuando señala que eran "casas de terror", no sólo está usando una metáfora para referirse a esos espacios de normalización, sino describiendo la realidad en que vivían miles de trabajadores y seres vivos durante el siglo XVIII. Aunque hay que pensar que el capitalismo no sólo ha producido normalización, sus procesos también han destruido la vida.

El capitaloceno –modo de llamar a los procesos que el capitalismo industrial produjo– nos coloca frente a un programa violento para la vida que ha anulado las posibilidades de simbiogénesis. Haraway (2019) piensa que ese programa fue impuesto y tiene su historia, por lo que es posible cambiar el dispositivo "semántico-material" y producir otras historias, otras narrativas en las que se puedan pensar "teorías de cuerdas" que consisten en reactivar relaciones con otros seres vivos que habitan los intersticios de la tierra y que llama chthónicos. Para Haraway, la idea es crear otras rela-

ciones de parentesco en donde lo viviente no esté sometido a ningún tipo de mandato antropógeno ni mercantil. Dice en torno a los chthónicos:

> Los chthónicos son seres de la tierra, antiguos y de última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, cola de lagarto, patas de araña y cabellos desenmarañados. Los chthónicos retozan en un humus multibichos, pero no quieren tener nada que ver con el Homo que mira el cielo. Los chthónicos son monstruos en el mejor sentido: demuestran y perforan la significatividad material de los bichos y procesos de la tierra. También demuestran y llevan a cabo consecuencias. Los seres chthónicos no están a salvo; no quieren tener nada que ver con ideologías; no pertenecen a nadie, se retuercen, se deleitan y crecen profusamente con formas variadas y nombres diversos en las aguas, los aires y los lugares de la tierra (Haraway, 2019: 21).

Pensar la vida de esta manera permite imaginar relaciones entre vivientes que no son las de antropogénesis que sistemáticamente ha sometido al dinero y ganancia. El problema, como lo anuncia Haraway, consiste en replantearnos cómo vivir-con, ser-con, habitar-con, en un mundo que necesita configurarse de otro modo.

Violencia pasada-presente

El capitaloceno produce una lógica de dominio en el que la tierra toda y sus habitantes son objetos disponibles y recursos. Por un lado, los procesos mercantiles imponen una "maquinaria de superhumanización" que coloca al hombre propietario en una posición estratégica de poder por sobre otros animales y hacen que la naturaleza "adquiera precio" (Gorz, 2001: 21), por otro, desarrolla nuevas tecnologías que generan una "ortopedia social" que vigila cuerpos y los pone en el circuito de dominio en donde deben aislarse e inmunizarse de lo otro. El despliegue tecnocientífico ha servido muy bien a los requerimientos del capitalismo del siglo XXI y cancela relaciones de simbiogénesis. Cancela estas relaciones porque en ellas se producen mundos que no puede controlar; pensemos en esos seres chthónicos de los que habla Haraway.

Las tecnologías basadas en internet han permitido que el capitalismo produzca situaciones de aislamiento y distancia. Confinan cuerpos a relaciones vía remota que han consolidado formas de socializar en las que el mundo del capital está presente y aseguran procesos de producción que han beneficiado a empresas que se enriquecen con ello. Las ganancias de plataformas durante la pandemia se han incrementado considerablemente, por ejemplo; "la empresa matriz de Google ganó en los primeros nueve meses del año un 5.8% más que en el mismo periodo del ejercicio precedente, hasta los 25,042 millones de dólares (unos 21,400 millones de euros), gracias a un aumento de sus ingresos de casi 10,000 millones, informó este jueves la compañía" (Charlet, 2020). El costo, en términos políticos y culturales es una situación que permite atomizar cuerpos y confinarlos a espacios cerrados en los que, son aislados de formas de vida que deben mantenerse a distancia, pues están ahí como recurso del capital, pero no para hacer nuevos parentescos con ellas, sino para volverse mercantilizables. Esta es la narrativa que el dispositivo semiótico-material consolida en múltiples espacios y, si bien, tiene sustento en la economía que la reproduce, no sería posible sin los procedimientos culturales que la normalizan y ordenan.

Cuando James Carville, exasesor de Clinton, popularizó el cliché "¡es la economía, estúpido!" para hacer referencia a que los problemas que enfrentaban eran de índole económica, volvía a caer en una perspectiva que elude ámbitos culturales que permiten e imponen a esa economía como victoriosa. En el momento en que el mundo del capital produjo cuerpos para extraer de éstos fuerza de trabajo, también produjo una cultura que garantizaba la reproducción de esa extracción. No son ámbitos distintos, forman parte de la misma lógica de organización social. Por ello la crítica no debe contentarse con un capitalismo con rostro humano, sino querer la transformación de la organización social, pues como bien señala Amsel Jappe: "[…] lo mejor de las revueltas iniciadas en mayo del sesenta y ocho: el deseo de criticarlo todo a partir de la vida cotidiana y de la locura ordinaria de la sociedad capitalista" (2016: 19).

Es importante pensar el entrecruzamiento entre economía y cultura para no caer en la estrategia de despolitizar ámbitos en que circulan ejercicios de poder. Los problemas del calentamiento global, trabajo, educación, violencia de género, migración, colonialismo, nuevas tecnologías, etc., no están desligados, son parte de procesos de acumulación del capital y es

conveniente pensarlos también como resultado de éstos. Una de las revueltas que mejor ha reconocido que las problemáticas son sistémicas es la feminista. El posicionamiento del feminismo –quemarlo todo, acabar con las relaciones que la cultura logo falocéntrica ha creado– alude a poner fin no sólo a violencias que sistemáticamente las mujeres han padecido, involucra transformar el programa civilizatorio que impone esas relaciones. Eso implica cambiar no sólo la economía, sino todo dispositivo cultura que le da forma. La demanda feminista consiste en cambiar la narrativa que el capitalismo ha impuesto sobre lo viviente, esta es la herencia que las revueltas de los años sesenta tienen en el movimiento feminista contemporáneo, que políticamente quiere derrumbar a la organización social en su conjunto, porque históricamente las mujeres han sido excluidas de ésta. Para la sociedad capitalista sólo aquel que gasta trabajo abstracto (que puede producir plusvalor) es un sujeto pleno y de pleno derecho. "A pesar de su carácter abstracto, el valor no es 'neutro' en el plano del sexo, pues se basa en una escisión: todo lo que es susceptible de crear valor es 'masculino'" (Jappe, 2016: 137).

Donna Haraway, desde la tradición de los ecólogos de los ochenta, ha nombrado muy bien el problema, lo llama capitaloceno para referirse a la creciente evidencia de los efectos transformadores del sistema capitalista sobre lo viviente y la tierra. Para Haraway, esa actividad, es el resultado de un sistema de relaciones de explotación que ha convertido las manifestaciones de la vida en "biocapital". Lo viviente ha sido colonizado por una concepción antropogénica que lo ha puesto al servicio del dinero, pero que se encuentra en todo rastro de cultura. Para la filósofa, es importante sacar el problema de un "marxismo fundamentalista" (Haraway, 2019: 88) que pone lo económico y el progreso de la historia como centro del problema. Se trata también de desactivar el dispositivo cultural que ha justificado que el antropos ponga todo a su disposición y niegue su dependencia del mundo en torno y de otras formas de vida.

La figura de la vida que el capitaloceno ha necesitado viene de la idea moderna de que la tierra toda está al servicio de la maquinaria de superhumanización. Para ésta, la vida debe adaptarse a las necesidades exclusivas del ser humano posesivo y sus procesos de acumulación. Todo devenir-con que involucra la vida está prohibido porque es factor de riesgo que puede dañar el buen funcionamiento de la producción y la idea de que este

mundo le pertenece al antropos que produjo el sistema capitalista, por lo que sólo cabe concebirlo entre semejantes, siempre que éstos asuman el modo de vida dominante porque, de otra manera, se vuelven factores de riesgo como los otros vivientes. Dice Braudillard (2000) que en nuestros tiempos lo "otro se produce" y, por lo tanto, es inexistente porque se iguala a los esquemas del ántropos y se le quita su radical extrañeza. "Se habla de alienación; pero la peor de las alienaciones no es ser despojado por el otro, sino *estar despojado del otro*, lo que consiste en tener que producir al otro en ausencia del otro y, por lo tanto, ser enviado continuamente a uno mismo y a la imagen de uno mismo" (p. 119).

Tiempos antropogénicos que se construyen a la medida de los ritmos del mercado e intereses corporativos. Ritmos que se presentan de manera inmunitaria y forman defensivas y ofensivas contra cualquier factor externo que pretenda amenazarlos. Mientras *"communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro; la *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de tal carga" (Esposito, 2009: 17). En términos médicos, inmunidad, implica la capacidad de un organismo para resistir con sus propios anticuerpos un virus o un agente externo. Nuestra cultura se ha convertido en un dispositivo de inmunización frente a todo lo que no produce mercancías y, a fuerza de proteger al capitaloceno, amenaza la vida en general; la posibilidad de ser-con y producir simbiosis[7] que hagan reconocer que vamos juntos en este barco, darnos cuenta de otras formas de vida.

No es posible sostener al mundo viviente inmunizando al antropos. El capitaloceno lo ha encerrado en una suerte de jaula en la que no únicamente pierde su oportunidad de ser libre, sino la posibilidad de asomarse a la existencia más allá de sí mismo y ver el multiuniverso con el que comparte vida.

El mundo se ha convertido en una imagen del capital corporativo que acaba con la biodiversidad y lugares salvajes del planeta. David Attenborough, narrador de la película *Una vida en nuestro planeta*, nos presenta un esquema histórico de las transformaciones en estos ámbitos durante las primeras revoluciones industriales que van de 1937 a 1954 y las estadísticas

7 Asociaciones de mutuo beneficio.

que da sobre los daños son impactantes: si "[…] en el año de 1937 la población mundial era de 2,300 millones de personas, con una huella de carbono en la atmósfera de 280 partes por millón, con zonas salvajes remanentes de 66%; para el año de 1954, la población aumentó a 2,700 millones, con una huella de carbón en la atmósfera de 310 partes por millón y un remanente de partes salvajes de 64%" (Alastair Fothergill, 2020). Los cambios que el planeta ha tenido como consecuencia de las actividades humanas son sorprendentes y preocupantes. Nuestro tiempo se enfrenta a problemas que se han agravado de manera exponencial; la población ha crecido a 7,700 millones, con una huella de carbono en la atmósfera de 407.8 partes por cada millón, con zonas salvajes remanentes de 23%, además nos enfrentamos a que los combustibles fósiles, que definieron la vida industrial, han entrado en una decadencia irreversible y las tecnologías que fueron creadas con éstos son anticuadas.

El mundo capitalista sostiene una revolución continua que, en el siglo XXI, muestra que muchos de los presupuestos que cimentaron el mundo moderno de las primeras revoluciones industriales ya no funcionan. El resultado de esto, en términos sociales, es el aumento del desempleo en el globo; los ciudadanos están asfixiados por deudas y la vida se precariza por todas partes. Si en tiempos de emergencia del capitalismo, la demanda era la conformación de ejércitos de trabajo, en nuestros días esa parece ser una demanda cada vez más alejada de los requerimientos del capitalismo que ha automatizado muchos de sus procesos por la fuerza incomparable que tiene el desarrollo tecnocientífico. Esto produce nuevas prácticas y formas de violencia, como la formación de ejércitos de desocupados y el aumento de poblaciones que son prescindibles y a las que se les estigmatiza como delincuentes y peligrosos.

Viviane Forrester, en *El horror económico* (1997), nos presenta un panorama de transformaciones por las que atraviesa nuestro mundo, que no sólo se producen en la economía, éstas se generan e impactan esferas culturales y políticas. En el ámbito de la economía, el trabajo ya no es el procedimiento nodal del sistema y filas de desempleo aumentan de manera radical, resultado de los procesos de automatización de la producción que benefician a pequeñas élites de propietarios. Para Forrester, los procedimientos con los que se consolidó el capitalismo industrial –el trabajo, la ocupación (que sirvieron como ortopedia social, lo señalamos en otra parte del tex-

to)– han perdido su papel protagónico y están en proceso de extinción. El horror consiste en que hay algo peor que la explotación y es la ausencia de explotación, que coloca a miles de vidas en situaciones de destrucción y aniquilación porque no son rentables. Éstas son redistribuidas en espacio sociales que les quitan el "derecho a vivir". Viviane plantea si todavía tiene caso sostener la ficción del trabajo como medio para sobrevivir y organizar lo social, o más bien hay que asumir que estamos en una situación en la que la ganancia de la ganancia se mueve por otros derroteros que no necesitan fuerza de trabajo. Cito a Forrester:

> ¿Pero qué sucede con el derecho de vivir cuando éste ya no funciona, cuando se prohíbe cumplir el deber que da acceso al derecho, cuando se vuelve imposible cumplir con la obligación? Se sabe que hoy están permanentemente cerrados estos accesos a los puestos de trabajo, que a su vez han prescrito debido a la ineficiencia general, el interés de algunos o el curso de la Historia... todo colocado bajo el signo de la fatalidad. Por lo tanto, ¿es normal o siquiera lógico imponer aquello que falta por completo? ¿Es siquiera legal imponer como condición necesaria para la supervivencia aquello que no existe? (Forrester, 1997: 15-16).

¿Cuál es la posición de los trabajadores en este entramado de fuerzas cuando el derecho de vida (trabajo) está en extinción? Lo mencionamos, la destrucción de vidas humanas y producción de vidas superfluas que no pueden garantizar su derecho y se encuentran abandonas a su suerte,[8] colocadas en situaciones que les vuelven presas fáciles de quienes en la escala social son propietarios. Estas transformaciones, alientan un ambiente de pasivi-

[8] Alrededor del mundo, desde hace décadas, hemos atestiguado reformas estructurales en energía, educación, salud, sistema de impuestos, seguridad, derechos laborales, etc., impulsadadas por los gobiernos, y muchas veces han funcionado, para dejar a sus ciudadanos sin protección frente a los intereses del capital corporativo. Al respecto, es importante hacer la lectura de los siguientes artículos, uno que analiza este procesos en la Eurozona y el otro desde el gobierno de México. Véase: (1) <https://es.weforum.org/agenda/2017/07/paises-de-la-eurozona-y-reformas-estructurales-en-los-ultimos-treinta-anos/#:~:text=Las%20reformas%20estructurales%20son%20aquellas,inversi%C3%B3n%20y%20mejorando%20la%20productividad> y (2) <https://www.gob.mx/epn/articulos/conoces-las-11-reformas>.

dad y resignación entre quienes tienen precarizada la vida a tal grado que les impide rebelarse, protestar y formar organizaciones para transformar sus condiciones. Viviane le llama "la violencia de la calma", que consiste en vivir con el anhelo de que en algún momento se logrará dar el salto al mundo del trabajo y con ello su vida tendrá las "seguridades" que históricamente ha tenido el trabajo gracias a las luchas laborales. La promesa de trabajo ata los deseos a un mundo fantasmal y obsoleto que gobiernos simulan como parte de sus políticas en un afán anacrónico por mantener sus fantasmas, cuando es evidente que ese mundo ya no organiza el presente. En México, el porcentaje de personas desempleadas crece todos los días. En el periodo de 2016-2020, para dar un ejemplo, alcanzó aproximadamente los 2.8 millones, las cuales representaban el 5.15% de la población económicamente activa en el país. A nivel mundial, las proyecciones de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) "recogidas en *Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo: Tendencias 2021* indican que el déficit de puestos de trabajo derivado de la crisis mundial llegará a los 75 millones en 2021" (OIT, 2021).

Miles de desempleados deambulan buscando su oportunidad, mientras tanto son juzgados por quienes ensalzan los valores del mercado y la ganancia, quienes los ven sin razones en la vida y potencialmente peligrosos para el sistema. La presión social hace que se acusen de aquello de lo que son víctimas, que interioricen su situación de prescindibles, sintiendo que están así porque son incapaces, no saben aprovechar las oportunidades, tienen vocación para el fracaso. En su estudio *Perder el empleo ocasiona un extravío de identidad*, Fernando Camacho Servín (2020), nos comparte dos casos de psicopatología ocasionadas por desempleo y falta de expectativas. Uno, el de Ishell Cabrera; el otro, Miguel Ángel, quien, frente a la presión social, declara: "moralmente me llegué a bajonear mucho" (Servín, 2020). Reclamos externos e internos se levantan ante ellos que tienen su raíz en un sistema de relaciones que se organiza de esa manera y se blinda de rebeliones, lanzando la responsabilidad a los desempleados, herencia de ese dispositivo de la iglesia cristiana que fue la culpa. Eso provoca parálización y esa violenta calma de la que habla Forrester (1997) que permite cualquier tipo de atropello y despojo. El caso de Ishell muestra la resignación que asume frente al desempleo y la internalización de su situación a través de una depresión.

Muchas vidas humanas son atrapadas en el sistema que las expulsa y las incluye; la normalización consiste en aceptar que hay vidas que deben circular en las instituciones sociales y culturales porque son productivas (tienen trabajo) y otras que quedan desprotegidas y expuestas a su aniquilación porque no lo tienen. Eso significa que el Estado puede retirarles las protecciones sociales –como ha sucedido en últimas décadas– de manera que quedan expuestas a los peligros que tiene vivir sin techo, salario, salud, etc. Además, son estigmatizados como "objeto de criminalización, discriminación y exclusión social" (Vilariño, 2019). Esto permite que el dispositivo del capitalismo, que en el siglo XVIII se consolidó a través de la biopolítica, se reorganice y ensamble con un dispositivo de muerte. En *Estado, política y democracia* (Amador, 2019) proponemos nombrar al capitalismo contemporáneo: dispositivo de *bionecropoder.*

Este dispositivo se ensambla con dispositivos de poder de los primeros periodos del capitalismo, aunque en sus últimos tiempos sus prácticas demuestran un retorno del poder soberano. Poder que construyó su objetivo en aniquilar lo que se rebelaba o impedía la fuerza de la ley, del rey o de quien poseía la soberanía. La propuesta es pensar que la gestión de vida y la depredación de ésta han construido las dos caras de la violencia del capitalismo, que si bien, durante el siglo XVIII se estabilizó con "ortopedias sociales", en el siglo XXI, se reorganiza y estabiliza también depredando.

La vida que sirve, porque consume o pervive en la violencia, se conserva; la que no, es atravesada por fuerzas que la suprimen o por políticas donde queda en una vulnerabilidad extrema. La gestión de vida muta a gestión de muerte y viceversa. Es la lucha por sobrevivir no sólo en términos económicos y políticos, es la ratificación del *bios* social mismo. Nuestras relaciones giran en torno a una mezquindad que hace que amigos, parientes y quienes nos rodean se vuelvan nuestros enemigos porque de lo que se trata es de convertirnos en vidas exitosas, de confirmarnos como individuos en un orden civilizatorio imperialista (Amador, 2019: 148).

Esto no sólo sucede con la vida humana, también otras formas de vida son capturadas y depredadas por el dispositivo y, como lo planteamos al comienzo, esta violencia es la singularidad del mundo del capital. La naturaleza es objeto de motín y adquiere precio.

Silvia Ribeiro (2020), quien ha estudiado los procedimientos del capitalismo actual, sostiene que éste oculta estrategias de industrias y empresas

que están depredando al planeta y acumulando ganancias. Resume en tres a éstas: la primera es la cría industrial y masiva de animales: pollos, vacas, pavos y cerdos (que desplegó su historia en el siglo XVIII, como ya se revisó); la segunda, la agricultura industrial que está sustentada por agratóxicos que son "usados en el 75% de la tierra" (Ribeiro, 2020: 52), y la tercera, el crecimiento descontrolado de la mancha urbana y las industrias que la sustenta, por ello proliferan los servicios (muchos de éstos virtualizados) e industrias de energéticos.

Las tres estrategias son causas de la deforestación y destrucción de hábitats naturales en todo el planeta, que también implica desplazar comunidades indígenas y campesinas en esas áreas. Según la FAO,[9] a nivel mundial, "la expansión de la frontera agropecuaria es responsable de 70 por ciento de la deforestación" (Ribeiro, 2020: 52).

Algunas de las estrategias que expone Silvia Ribeiro tienen sus comienzos durante la emergencia del capitalismo y otras dan cuenta de la reorganización de fuerzas que éste ha desarrollado con los cambios tecnocientíficos. En el ámbito de la agricultura, por ejemplo, el uso de químicos fertilizantes nitrogenados se ha incrementado en últimas décadas. "De hecho el maíz es el cultivo que registra un mayor consumo de fertilizantes nitrogenados en 18 de los 66 países productores de maíz analizado" (Steinfeld *et al.*, 2009: 96).

Para la producción capitalista todo debe tener precio y valor. Ésta despliega su violencia en dos dispositivos; por una parte, una administración de la vida y poblaciones a través de códigos legales, instituciones de alimentación, salud, distribución de recursos, y por otra, la violencia radical con la eliminación de vida y naturaleza que no sirven al plusvalor. El problema al que nos enfrentamos es sistémico. La destrucción ambiental y el cambio climático es el resultado de un orden social que hizo triunfar históricamente al plusvalor como medida de nuestras relaciones. Mientras ese orden siga intacto, las violencias que alimenta no cesaran, al contrario, seguiremos pidiendo políticas que en la producción tengan un rostro verde, en lo social un rostro humano. Más que a un antropoceno, nos enfrentamos a una era

[9] La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

geológica llamada capitaloceno, que se produce con la misma lógica del capitalismo que es la del valor, la mercancía y el dinero.

Bibliografía

Amador, E. y Reyes, J. (2019). *Estado, política y democracia. Reflexiones desde el pensamiento crítico de Marx, a 200 años de su natalicio.* México: Fontamara.

Baudrillard, J. y Guillaume, M. (2000). *Figuras de la alteridad*. México: Taurus.

Camacho, F. (2020). "Perder el empleo ocasiona un extravío de identidad". *Jornada Online*, 19 de julio. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2020/07/19/politica/006n1pol> (acceso el 7 de agosto de 2021).

Charlet, D. (2020). "Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft aumentan sus beneficios pese a la pandemia". *El País Online*, 29 de octubre. Recuperado de <https://elpais.com/economia/2020-10-29/las-grandes-tecnologicas-aumentan-sus-beneficios-pese-a-la-pandemia.html> (acceso el 8 de agosto de 2021).

Cragnolini, M. (2020). "Ontología de guerra frente a zoonosis" en *La Fiebre*, 39-49, Buenos Aires: ASPO.

Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder.

Forrester, V. (1997). *El horror económico*. Argentina: FCE.

Fothergill, A. (dir.). (2020). *Una vida en nuestro planeta*. [Película]. Estados Unidos: Altitude Film Entertaiment.

Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* México: Siglo XXI.

Gorz, A. (2001). *Ecología y política. Un texto para subvertir la relación de los individuos con el consumo, con la naturaleza, con la política, con su cuerpo*. España: El viejo topo.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Bilbao: Consonni.

Hribal, J. (2016). *Los animales son parte de la clase trabajadora.* Madrid: Ochodoscuatro.

Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. España: Pepitas de calabaza.

Marx, K. (1991). *El capital*. Tomo I/Vol.I. *El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Marx, C. y Engels, F. (1987). *El manifiesto del partido comunista.* China: Ediciones en lenguas extranjeras Beijing.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2021). *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo: tendencias 2021.* OIT. Recuperado de <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_794492.pdf>.

Read, J. (2016). *La micropolítica del capital. Marx y la prehistoria del presente.* Madrid: Tierradenadie.

Ribeiro, S. (2020). "Fábrica de pandemias" en *La Fiebre*, 49-59. Buenos Aires: ASPO.

Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M. y Haan, C. (2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones.* Italia: FAO ediciones.

Vilariño, A. (2019). "El doble problema de los sintecho y colectivos vulnerables: ni hogar y ni derechos". *Compromiso empresarial. La revista líder en innovación social*. Recuperado de <https://www.compromisoempresarial.com/tercersector/2019/12/el-doble-problema-de-los-sintecho-y-colectivos-vulnerables-ni-hogar-y-ni-derechos/> (acceso el 8 de agosto de 2021).

2. Las violencias en el habitar: gentrificación y patrimonialización

Irving Samadhi Aguilar Rocha

Introducción

En casi todo el mundo, los centros históricos de las ciudades están sujetos a dinámicas globales basadas en el sistema económico capitalista, mismas que sirven como dispositivos que responden a la lógica de la eficiencia y la rentabilidad. Estas técnicas convertidas en procesos son la gentrificación y el turismo, prácticas que propician violencias sociales como la exclusión, la desigualdad, la pobreza o la mercantilización de la cultura, cuestión que no es menor, dadas sus consecuencias, como son la desaparición o la disolución de la diversidad cultural, su apropiación, la desterritorialización y, con ello y por ende, la falta de la cohesión comunitaria generada por la propia cultura, desembocando así, en la crisis del habitar y en la falta de orientación.

En América Latina, dados los procesos de patrimonialización de ciudades y de costumbres llevados a cabo por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), éstas se han expuesto tanto a aparentar su conservación o preservación como a ser transformadas o destruidas. Patrimonializar monumentos, ciudades y costumbres violenta la relación de los habitantes de esos sitios con los agentes generadores de las costumbres identitarias, en torno a la decisión de qué es

lo que debe ser salvaguardado y qué no, o bien, en referencia a la exclusión de los propios habitantes y agentes de esta decisión.

A partir de aquí, el caso que muestra David Navarrete (2017) nos permite evidenciar los procesos de gentrificación que padece el estado de Guanajuato en México, con su enfoque hacia el turismo de lujo, en específico mediante la transformación de edificios en hoteles para ese lucrativo mercado. Así se muestra que los nuevos usos turísticos trastocan profundamente los de la cultura y sus tradiciones, violentando de fondo la forma de habitar de los miembros de estas comunidades. El análisis de esta dinámica pone el acento en los procesos de exclusión y de fragmentación social en los centros históricos. Lo que se evidencia es la amenaza de fondo por la exposición a su destrucción, debido a la transformación de la cultura en mercancías, o bien en recursos sociales, patrimoniales y, como mencioné, culturales, que susceptibles de ser explotados por el Estado y el mercado, siendo que, en esos ámbitos, los agentes culturales y los ciudadanos tienen un papel débil en la toma de decisiones.

Las violencias en estas esferas del habitar se mostrarán no sólo señalando los procesos de patrimonialización y gentrificación que conllevan las dinámicas turísticas, sino también, en contraposición, retomando el sentido del habitar que ha entrado en crisis por este tipo de prácticas.

Para desarrollar lo expuesto, en este ensayo, como primer apartado, se abordará el marco conceptual de lo que se entiende por *violencia*, desde los planteamientos de Hannah Arendt y Michel Foucault –de donde partirá el análisis del caso de gentrificación en Guanajuato– en sus posiciones más críticas y apuntando a la mercantilización de la cultura; al final, se agrega una conclusión.

Sobre la violencia

Las prácticas de patrimonialización en las ciudades de México incluyen y excluyen, es decir, propician desigualdades o bien cohesionan grupos. A partir de discursos como el de la renovación, la conservación y la preservación de los edificios seleccionados, se justifican prácticas institucionalizadas: a cambio de la preservación y mejoramiento de los edificios se acepta la exclusión y la desigualdad resultantes. Tanto la patrimonialización como

la gentrificación son prácticas institucionalizadas que determinan las condiciones de comportamiento y de acción de los habitantes involucrados, obligándolos, en el primer caso, a acatar resoluciones externas a ellos que dicen por qué deben ser conservados sus sitios culturales, en exclusión fragante de aquello que les es propio y, en el segundo caso, dando pie a la sustitución o al desplazamiento de sus hogares en pos de otros, en condiciones de exclusión y de desigualdad social. Se trata de delimitaciones mentales, políticas y culturales.

A este tipo de violencias las hemos llamado *estructurales*. Son mecanismos de control que normalizan, por ejemplo, la conducta humana, como en su momento estudió Michel Foucault (2010a). El ejemplo más claro fue la construcción de las ciudades que, en un principio, se debió a la necesidad de protegerse de las inclemencias del tiempo, de la fauna y del ataque de grupos enemigos, pero hubo otras razones: primero, separar lo sagrado de lo profano; luego, segregar al conquistador del conquistado, y, finalmente, alejar al rico del pobre. Aparece, entonces, la violencia como producto de una sociedad caracterizada por la desigualdad y la exclusión: exclusión del sistema de pertenencia, que sujeta y subordina a un miembro a su grupo, a su comunidad, a su cultura, a su país, y que es factor de sujeción e imposición de identidad, de moldeamiento de subjetividad. Por el contrario, la identidad y la inclusión se constituyen como significantes primordiales de otro tipo de articulación social y representan el movimiento de vinculación, sobre todo, con la cultura y el orden simbólico.

En la mayoría de las ciudades, existen formas de control a través de las instituciones que, a su vez, generan violencia e imponen ciertas identidades. El planteamiento que Foucault hace de la disciplina ofrece herramientas conceptuales para pensar las relaciones de poder que cada vez son más sutiles y determinan o modelan la subjetividad y el comportamiento humano, y cuyas prácticas generan espacios de exclusión. Se trata de técnicas que violentan en la medida que dominan el cuerpo y determinan ciertas relaciones de sometimiento a partir del poder. Igualmente nos sirve para pensar esto la propuesta de Hannah Arendt, sobre todo para entender la violencia y su distinción respecto del poder. Cabe señalar que este último es entendido de manera diferente: para Arendt actúa de forma conjunta con la violencia, idea que constituye un intento por repensarlos de forma diferenciada, ya que, tradicionalmente, desde la dimensión política se trata

de lo mismo. Para Foucault es el poder ligado al control o al dominio; de hecho, para este autor no hay distinción entre poder y violencia, sino que tiene una concepción tradicional sobre el poder, la violencia y la política.

Estas prácticas de patrimonialización y gentrificación provocan la disolución de la cohesión social y la desaparición de los espacios públicos urbanos, donde, entre tantas formas de pensar y vivir, es posible el ejercicio ciudadano, el diálogo y la acción en pos de un bien común, en respuesta y reacción ante la fragmentación de actividades y desigualdades sociales y las problemáticas acrecentadas a partir del fenómeno global y sus políticas neoliberales.

Como hemos mencionado, las dinámicas globales del sistema capitalista del siglo XXI se desenvuelven y responden a dos sistemas: el tecnocientífico y el económico; ambos son poderosos, sin embargo, como afirma Arendt: "el poder no puede ser medido en términos de riqueza" (2006: 19). Se podría pensar entonces que la cantidad de riqueza y de violencia que tiene cualquier país, no garantiza el poder y el bienestar de los estados.

Cabe apuntar aquí que la violencia en la historia ha sido considerada un elemento natural en la política, incluso se le ha concebido como una extensión de ésta. Pero actualmente, el Estado es un instrumento administrativo y de violencia donde la fuerza y la violencia son técnicas, son dispositivos de control social acríticamente aceptados. La patrimonialización y la gentrificación son parte de estos instrumentos administrativos para gestionar las diferentes culturas bajo patrones homogéneos, a fin de saber qué debe salvaguardarse o conservarse y con ello obtener un beneficio monetario –que es el caso de la patrimonialización–; y la gestión de espacios viviendas, barrios o haciendas con valor patrimonial, para obtener plusvalía y subir la calidad de vida sólo de quienes puedan pagarlo –esto es la gentrificación–. En ambos casos se produce exclusión, desigualdad y despojo.

El caso particular de Guanajuato es tema de una investigación de David Navarrete (2017), quien estudio cómo su centro histórico experimenta cierto grado de gentrificación asociada al turismo. Además se transforman sus usos y espacios para ser consumidos por los visitantes. El caso específico es el de la hostelería de lujo, parte de los elementos transformadores del llamado a la patrimonialización de sus haciendas. La investigación analiza las transformaciones arquitectónicas y urbanas que se derivan de una elitización de Guanajuato como ciudad turística patrimonial en el centro-oeste

de México. Demuestra que los nuevos usos turísticos cambian las tipologías patrimoniales y tradicionales, generando arquitectura fachadista y, al mismo tiempo, se acentúan los procesos de exclusión y fragmentación social en el centro histórico. También se muestran las contradicciones del proceso de gentrificación de la ciudad patrimonializada, porque si bien el turismo es el motor de transformación, al mismo tiempo es una amenaza a los recursos culturales, patrimoniales y sociales causada por la explotación turística. En este proceso es el Estado, el mercado y una débil ciudadanía, como lo explica Navarrete, los factores determinantes para que esto sea posible.

Durante las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI, hubo un abandono del centro histórico que permitió dos procesos urbanos no sólo en México y Latinoamérica, sino en el mundo: la gentrificación y la turistificación. Los niveles alcanzados por estos dos procesos han sido posibles por una declaratoria de la UNESCO (de patrimonialización de una ciudad, un edificio o una costumbre), una política de regeneración urbana, promovida por el Estado o el gobierno local y las condiciones empresariales ventajosas.

La turistificación consiste en la apropiación y ocupación de hoteles y equipamiento para turistas, y la parte excesiva que el turismo tiene en las actividades urbanas. En cuanto a la gentrificación, en la investigación de Navarrete (2017), se analiza la sustitución masiva de clases obreras que viven en barrios del centro por clases más privilegiadas. Es una ocupación real y simbólica de los espacios públicos y privados. Esto deriva en un aumento en el valor del suelo y su transformación, la rehabilitación de viejas viviendas, la construcción de establecimientos comerciales, la reconversión de áreas industriales en equipamientos urbanos o actividades terciarias. A partir de aquí "el resultado es que la ciudad se adapta al consumo de un alto poder adquisitivo en detrimento de poblaciones con menores recursos" (Navarrete, 2017: 65).

En Latinoamérica se trata de una gentrificación de actividades económicas asociadas al turismo más que residencial. Pero, en el interés de este acercamiento, es evidenciar las violencias que implican o generan el proceso de gentrificación basada en la transformación del uso de la habitacional a la comercial, y la forma del patrimonio construido, de comercios y servicios de proximidad-apropiación y tradicionales a unos comercios y servicios de prestigio enfocado al turismo internacional. Esta transformación de los

sectores centrales patrimoniales presenta una sustitución de usuarios y la introducción de una cuota de habitante de clases medias y medias altas, que sustituye a las clases populares, esto representa la violencia explícita en la acentuación de las diferencias sociales en una escala territorial, dada por las prácticas turísticas y el consumo cultural, como lo son los edificios y espacios urbanos del patrimonio arquitectónico.

Desde el caso presentado, podemos ver que los habitantes pueden ser manipulados y violentados a través de la televisión, la publicidad en la calles, el internet, sólo por mencionar algunos medios, ya que sus visiones del mundo se pueden formar por noticias falsas o tendenciosas, a través de estas vías, por ejemplo, cuando son obligados a aceptar el traslado a otro lugar, o bien, a ser excluidos del disfrute y del reconocimiento de su identidad porque no tienen el dinero suficiente para vivir en el sitio del que son expulsados, o cuando son excluidos de la toma de decisiones en ámbitos que les competen culturalmente, pero eso no se realiza por medio de coerción física o de amenazas directas, sino más bien por medio de estructuras legales. En este sentido, se entiende desde el punto de vista político que "toda política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia" (Arendt, 2006: 48). No todos los teóricos en este campo están de acuerdo con la afirmación de Arendt, pero lo que sí es un hecho es que la historia de la política de Occidente se ha regido bajo estos parámetros. El poder es un medio para mandar y el mando pertenece al impulso de querer dominar.

El ejemplo del sistema burocrático es claro para pensar en este tipo de estructuras de dominio, que condicionan el comportamiento de los habitantes. Se trata de un sistema de oficinas, como afirma Arendt, bajo el dominio de nadie; en su interior es imposible fincar responsabilidad, así como también es inalcanzable la identificación del enemigo. Como es el caso de los bancos: cuando existe algún fraude o inconformidad por parte del usuario, está obligado a seguir un procedimiento institucional, a enfrentarse a departamentos, es decir, mandar cartas, requerimientos, solicitudes dirigidas a una entidad bancaria y no a una persona física para hacer valer la aclaración, pero en realidad no hay una cara que responda, es el sistema mismo el que lo hace, el que obliga, domina, condiciona, sin necesidad de apuntar a la cabeza con un arma.

Sí, según el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el domi-

nio de Nadie es el más tiránico de todos, pues no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que está haciendo (Arendt, 2006: 53).

En relación con el poder y la violencia que se ejerce en este tipo de sistemas, encuentro, apoyándome en el planteamiento de Arendt, un vínculo estrecho entre el mando y la obediencia que es legitimado a través de las leyes. En el caso analizado aquí es el Estado y el mercado quien manda. En Guanajuato, ciudad patrimonializada, se ha propiciado la reinversión inmobiliaria, por parte de estos dos actores, en zonas protegidas que cuentan con alto potencial de comercialización turística, como explica Navarrete (2017: 67). Pero esta conservación patrimonial no implica una restitución o reapropiación de la sociedad, quien produce y mantiene esos soportes espaciales, y que de ellos se obtiene el valor patrimonial, su significado. Lo anterior es una forma violenta del poder que excluye socialmente basada en la capacidad de consumo, de acuerdo con los intereses de las clases altas. Son las políticas de planeación y administración urbanas de sectores turísticos quienes otorgan un proteccionismo de fachadas que disimulan las estructuras internas, que tienen como finalidad la rentabilidad y nulo o escaso valor cultural.

La relación entre violencia y poder, saber y poder, la desarrolla Foucault (2010a) cuando analiza el poder y los dispositivos de control. En este sentido, la pregunta sería por qué se obedece a la ley. La sujeción a ésta significaría, parafraseando a Arendt, el apoyo a las leyes en las que la ciudadanía ha depositado su consentimiento (Arendt, 2006: 56). El que otorga el poder a las instituciones es el pueblo. Todas las instituciones políticas expresan el poder, pero desaparece si los ciudadanos no creen en ellas. Por otro lado, la ley representa un dominio o una determinación; ésta obliga a comportarse de cierta manera para lograr la convivencia entre diferentes modos de pensar y de vivir. De modo que se vuelve necesario pensar cómo se establecen las leyes, bajo cuáles saberes el Estado las legitima y hace que se cumplan, con sus respectivas sanciones.

Después de lo dicho, falta comprender la relación que se establece entre violencia y poder. Siguiendo a Arendt, "el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos" (Arendt, 2006: 57). Tanto las leyes como los saberes son instrumentos o dispositivos de control social que, bajo el cobijo de pronunciar "una verdad objetiva" o del "progreso",

determinan y violentan, en nuestros casos, la vida cotidiana del habitante y su identificación cultural. Para Arendt, la cuestión política más crucial es la de quién manda a quién, en otras palabras, quién tiene el poder. De aquí que plantee definir *poder*, *potencia*, *fuerza*, *autoridad* y *violencia*, ya que, desde la tradición política, estos conceptos siempre han guardado una relación semántica cercana; ellos son medios por los que el hombre domina al hombre. Sostiene, en cambio, que una vez que se reduzcan los asuntos públicos al tema del dominio podrán aparecer "en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos" (Arendt, 2006: 60).

La idea de poder se corresponde primero con la capacidad humana de actuar concertadamente. Si esto es así, el poder no sólo es una persona, sino que pertenece a un grupo y existe en la medida en que el conjunto se mantiene unido. La segunda correspondencia es con la autoridad, se trata del reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer, no se necesita ni de coacción ni de persuasión. La autoridad requiere respeto por parte de la persona o de la entidad supeditada. Para Arendt, el mayor enemigo de la autoridad es el desprecio, y el medio para acabarla es la risa. La tercera es la violencia; ésta, como ya se dijo, es instrumental y aumenta la potencia natural hasta que pueda sustituirla. El poder, entonces, es o debería ser la esencia de todos los gobiernos, y no la violencia, debido a que ésta no necesita de una justificación para lograr el fin que quiere: porque "lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada" (Arendt, 2006: 70).

La cuestión es que la patrimonialización de un bien o costumbre debería estar fundamentada en el poder entendido desde Arendt, en la capacidad de actuar concertadamente, no sólo instituciones del Estado, sino con los habitantes agentes productores y conservadores de la cultural. Se demuestra, en el momento de postular un bien cultural, el desprecio a sus habitantes portadores de la cultura. La gentrificación –vista en el caso de Guanajuato– tiene como efecto la exclusión social y espacial, privilegiando el turismo sobre el patrimonio en la reutilización de edificios protegidos para uso hotelero. Específicamente reutilizó en la categoría de mayor lujo, la de los hoteles *boutique*. Esta reutilización, que implica la modificación de los edificios patrimonializados del centro de Guanajuato, impidió que sus habitantes pudieran acceder a estos espacios, acentuando a un más la desigualdad del disfrute de locales, pero también de visitantes.

En un gobierno, las relaciones y prácticas sociales urbanas representan un poder organizado e institucionalizado. El poder no necesita justificación, sino legitimidad. En todo caso, el poder y la violencia normalmente se manifiestan juntos; para observar esta relación basta con entender al gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Aquí, el terror consiste en utilizar la violencia para mantener una dominación, pero no es lo mismo que la violencia: es el gobierno que existe "cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica, sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control" (Arendt, 2006: 75).

La gentrificación y la patrimonialización expuestas conforman relaciones y prácticas sociales que representan el poder organizado e institucionalizado, es decir, la capacidad de obligar a realizar un cierto comportamiento, a aceptar la transformación determinada por la clase dominante de cada cultura o época. En este sentido, es interesante ver cómo Foucault (2010a) entiende y explica el ejercicio del poder de forma diferente a como tradicionalmente se lo comprendía, es decir, ya no de forma vertical, de arriba hacia abajo, sino de forma horizontal, y esto se muestra a través de las relaciones que hemos mencionado en los dos casos presentados, en los que cada una de las personas, dada la estructura, es parte de una red a la cual se le ejerce poder. En cualquier caso, este ejercicio de poder constituye la violencia construida a través de estas relaciones, de aquí que sostengamos que esta es estructural en este sentido, y que emerge de ciertos tipos de procesos en las sociedades capitalistas globalizadas, reflejadas en las condiciones y en los condicionamientos económicos, políticos y sociales, que a su vez, representan la visión de mundo de la cultura dominante. Cabe aclarar que la violencia estructural podría entenderse de forma vertical; sin embargo, y siguiendo a Foucault cuando propone pensar el poder de forma horizontal, reconoce que hay nodos o nudos más grandes, como el Estado, que ejercen más poder y que apuntarían a una verticalidad diluida. Son las prácticas judiciales, las leyes y las sanciones de diferentes tipos, los modelos que utilizan las sociedades para determinar formas de saber y de subjetividad, es decir, de la relación entre el hombre y las necesidades que producen ciertas verdades.

Foucault (2010b) afirma, como primer punto, que el conocimiento fue inventado, es decir, que es totalmente heterogéneo al mundo. "Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se

llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza" (2010b: 23). El conocimiento ha de estar en un mundo sin orden, la naturaleza no conoce de leyes, de armonía o de formas. Lo que busca Foucault con esta afirmación es decir que entre el conocimiento y las cosas o el mundo no hay ninguna relación de continuidad, sino una relación de dominio o de subordinación; sólo hay un vínculo de violencia y poder.[1] "El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas" (p. 23). Desde luego, esta idea de poder no es la que define críticamente Arendt; aquí Foucault entiende el poder como sometimiento, dominación, como la relación primordial entre quien manda y quien obedece. Existe, pues, un dominio sobre el objeto de conocimiento. Si esto es así, entonces para saber qué es el conocimiento hay que acercarse y observar los procesos en que los hombres se dominan unos a otros.

Una forma de comprender lo anterior es identificar la formación de ciertos dominios de saber a partir de la violencia y las políticas en la sociedad. Se trata de la invención de modelos de verdad concretados en estructuras políticas que no se imponen desde afuera hacia el sujeto, sino que lo constituyen. La finalidad de la relación entre el saber y el poder es la institucionalización, dicho de otro modo, se pasa de la disciplina al control. Este tipo de control normaliza cierta conducta de los individuos. Dentro del mismo estudio, Foucault se dio cuenta de que no solo se es sujeto sino objeto, también de saber y de poder. Se encuentra obligado a reconocerse en las verdades establecidas por las instituciones y las ciencias humanas. Afirma (2010b) que las disciplinas son técnicas del poder. Ellas no solo condicionan las verdades en las que las personas se reconocen, sino también los cuerpos de, por ejemplo, los militares, siendo que a través de ejercicios disciplinan al cuerpo a hacer alguna actividad. Es desde la disposición de los espacios físicos y del movimiento del cuerpo que es posible ejercer poder, es a través de la violencia que se lleva a cabo el acto en que se restringe a cualquier acción o a cualquier individuo. En el conocimiento del cuerpo

[1] Violencia y poder en Foucault son entendidos en su manera habitual, es decir, en su vínculo intrínseco con el Estado. No se trata de la propuesta arendtiana donde no sólo no tienen nada que ver los dos conceptos, sino que son contrarios.

se encuentra la determinación de su eficiencia y, en este sentido, se le puede entrenar para cumplir cierta función.

El poder que plantea Foucault se ejerce en todos los niveles de la sociedad y necesita en el centro epistémico el conocimiento del ser humano. Desde aquí se producen y se determinan estadísticas, por medio de las cuales se puede ejercer control poblacional, o bien se hace uso de la psicología, que establece diagnósticos que pueden decir si alguien es normal o anormal y con ello tener el control del individuo. El sujeto se sabe "normal" cuando se comporta según el modelo establecido, cuando responde a la definición del hombre que dan las ciencias humanas. Aquí, el ejercicio del poder sigue siendo violento, pero con técnicas que son mucho más sofisticadas, ya que no ejercen castigo sobre el cuerpo, sino que administran la vida, la coartan y hacen de la violencia algo asumido y aceptado, incluso se presentan de esa forma. El poder violenta cuando determina modos de vida; a este tipo de manifestación Foucault lo llama *biopoder*. Este último no reprime, produce, pero no por ello deja de ser violento. Otro ejemplo es la ejecución por parte del Estado de políticas de seguridad que tienen como objetivo mantener el orden público sin considerar los derechos humanos o la participación ciudadana; un caso paradigmático y puntual se encuentra en los procedimientos de control en los aeropuertos de la mayoría de los países: las personas son obligadas a seguir normas estrictas y ser inspeccionadas para poder ingresar a otro país; se entrega privacidad y libertad a cambio de un poco de seguridad y dejar de sentir miedo. Lo mismo pasa con la exclusión económica y social para lograr el progreso de un Estado.

En el caso de la gentrificación, es a través de la modificación del uso de suelo, del habitacional al uso de servicios de comercio y de hospedaje de lujo, lo que condiciona y produce la instalación de otros servicios, como cafeterías, tiendas y *boutiques* que a su vez generan gentrificación. Se sustituye los comercios tradicionales por otros de consumo turístico de alta gama. Los ejemplos expuestos en la investigación de Navarrete (2017) en Guanajuato son la Plaza de la Paz, en las calles de Allende y Cantarranas, lugares de reciente creación de hoteles de lujo (p. 74). Estas dinámicas no reprimen, pero sí producen formas de exclusión, desaparecen alrededor de estas calles tiendas de abarrotes, carnicerías, ferreterías, papelerías, librerías y zapaterías. En su lugar se instalan cadenas internacionales de comi-

da (Subway, pizzerías, Bistrós, 1000 montaditos), tiendas de conveniencia como Oxxo, bares, y suvenires.

Los nuevos usos patrimoniales conducen también a la privatización del espacio urbano donde los actos políticos son determinantes porque favorecen el sector empresarial. Pero los efectos de gentrificación no terminan con esto, sino que se delimita, se asegura, se utiliza y se controla el espacio cercano al hotel. En Guanajuato, según la investigación referida (Navarrete, 2017), el poder municipal se vuelve clave en estas prácticas porque permite el usufructo de banquetas y explanadas a restaurantes, hoteles y *boutiques* por 342 pesos mensuales (p. 77). Son los actores públicos y los empresariales los que conducen una gentrificación real y simbólica, no sólo en los usos excluyentes en términos de consumo, como se ha mencionado, sino como medio de control y la seguridad pública de las zonas turísticas. Las entradas a los hoteles están resguardadas por policías privados y las calles por políticas turísticas. Estos se han convertido en elementos de presión sobre usuarios que no convienen a la imagen turística de la ciudad, específicamente regulan la presencia de indigentes, comerciantes ambulantes y habitantes de clases sociales desfavorecidas. En estos grupos es donde, para Navarrete, recae una exclusión simbólica, representados por mujeres, niños, jóvenes y adultos mayores de origen indígena, migrantes o habitantes de zonas marginales de Guanajuato.

Si pensamos en la gentrificación, la ciudad se transforma en un espacio para vivir y no para habitar; vivir en cuanto se separan los espacios de trabajo, de ocio y de comercio. En nuestro caso, estos ámbitos se reducen, gracias a los procesos de gentrificación a los de ocio y de comercio, como sus principales actividades, y se expulsan las prácticas de apropiación e identificación; no hablamos de ser propietarios, sino del sentido de pertenencia que surge de las prácticas identitarias, no en términos de espectáculo, sino de identificación o re-identificación. Habitar[2] en este ensayo remite a un sentido ontológico. Lo que incide en el surgimiento de la gentrificación

[2] Habitar también significa poder hacernos un mundo a la manera humana que, a su vez, haciendo el mundo nos hace. Si esto es así, entonces ser y hacer se vinculan como hacer en tanto actuar, construir, fabricar y en cuanto al propio hacer al ser mismo del hombre, es decir, en su hacerse que le es propio, en su actuar como artesano, constructor y fabricante.

es el comportamiento del mercado de suelo, pero también es factor fundamental la erosión del tejido social en los centros patrimoniales, la falta de cohesión de social producida por una identificación-apropiación de los espacios públicos, la limitación de la participación ciudadana y la precarización de la ciudadanía en el uso y gestión del patrimonio, como afirma Navarrete. Todos estos elementos, en caso de haberlos, son los que podrían apuntar al habitar en el sentido en que se invoca en este trabajo.

Otra expresión por la que podríamos comprender lo que queremos decir es la acuñada por Gaston Bachelard (2005): *topofilia*,[3] si bien no se desarrollará este tema aquí, se esbozará como contrapunto a los procesos de gentrificación y de patrimonialización, es decir, en el sentido en que se entiende el habitar frente a la violenta exclusión, en el caso de Guanajuato, a la limitación, uso y aseguramiento y control del espacio público cercano a los hoteles.

La topofilia señala una relación de cercanía y de familiaridad entre el hombre y el mundo, en la que es posible espaciar una habitación. Ese carácter cercano o próximo de la habitación, y que coincide con el planteamiento de Heidegger (2001), es una idea que se ha establecido como una expresión del conjunto de las relaciones afectivas y las emociones positivas que el ser humano mantiene con un lugar. La topofilia, dirá Bachelard:

> Aspira a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos, son espacios *ensalzados*. A su valor de protección que puede ser positivo, se adhieren también valores imaginados, y dichos valores son muy pronto valores dominantes. El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad [...] En particular, atrae casi siempre (Bachelard, 2005: 25).

Esto quiere decir que el espacio entra en una *apropiada significación*, que es la que marca distancia entre el espacio geométrico medible, físico, y el es-

[3] Término compuesto por lugar (*topos*) y afectivo *(philia*).

pacio vivido es, pues, la apropiación en el sentido del apego, de la relación cercana y afectiva, de la familiaridad que liga a los hombres a los lugares con los cuales se identifican. Dicha relación crea una dimensión simbólica del habitar humano.

La idea de *lugar* que admite la topofilia es la de aquello que *abre espacio* y que da lugar a las cosas, pero esta relación crece desde la raíz de la dimensión ontológica de este tipo de espacio en cuanto que es el lugar en donde puede aparecer nuestro ser-en-el-mundo, como también lo llamará Heidegger, un ser que aparece *haciendo lugar*, mostrando sus propias formas de ser consigo y con el otro a través de las formas de habitar. Las formas en que ese espacio se muestra corresponden a una idea de mundo en el que somos como hombres; sin embargo, no debemos entender este espacio como un contenedor vacío listo para ser ocupado, tal y como desde la gentrificación y la patrimonialización lo suponen y entienden. En contraposición, habitar no es el instrumento y mecanismo por el cual se distribuye la riqueza; habitar es, en el sentido de estar "en" el mundo, es estar-en. Es decir, en el caso de Guanajuato, las conservaciones patrimoniales y la gentrificación a partir del turismo contraviene con la originalidad y el valor patrimonial del espacio urbano, pero sobre todo contraviene a los valores identitarios, como afirma Navarrete (2017), y de apropiación de la sociedad local que dan contenido y significado al patrimonio contruido, y que de fondo es lo que motiva la visita del turista.

En este sentido, para Heidegger (2001) construir es esencialmente habitar. Así, construir no sólo es medio y camino para el habitar, sino que "el construir es en sí mismo ya el habitar" (2001: 108). Él entiende la acción de habitar como construir y cuidar; construir como habitar es estar en la tierra, y en el ser humano esto se concreta en lo habitual.

El significado propio del verbo *bauen* (construir), es decir, habitar, lo hemos perdido. Una huella escondida ha quedado en la palabra *Nachbar* (vecino). El *Nachbar* es el *Nachgebur*, el *Nachgebauer*, aquel que habita en la proximidad. Los verbos *buri*, *büren*, *beuren, beuron* significan todos habitar, el habitat (Heidegger, 2001: 108).

Al expulsar a los habitantes de los centros históricos patrimonializados se hace imposible el sentido de la apropiación e identificación que produjo la construcción de la ciudad. El turismo y el consumo van de la mano, y son algunos de los tantos dispositivos de control que determinan la conducta

de los ciudadanos. En el caso de Guanajuato, esta vinculación es clara, a partir de la declaratoria de la ciudad capital como Patrimonio de la Humanidad en 1988, la presión por la explotación turística ha ido en aumento, según la investigación. Donde los diferentes niveles de gobierno tienen un papel fundamental, tanto a nivel municipal como federal, donde la turistificación de la ciudad se da en detrimento del patrimonio y en favor de las clases privilegiadas y los empresarios.[4] Las instituciones nacionales como la Secretaría de Turismo (Sectur), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Direcciones Estatales y Municipales de Planeación Turística y Urbana, junto con las internacionales, como la UNESCO, la Organización Mundial de Turismo y el Banco Interamericano de Desarrollo han impulsado la comercialización de las ciudades con espacios patrimoniales. Esto produce dinámicas mercantiles sobre la cultura donde las clases empresarias locales e internacionales son las que más se benefician por el consumo cultural turístico, convirtiendo los bienes patrimoniales materiales e inmateriales en mercancía del gran almacén cultural.

Con esta transformación y expulsión desaparece o se vuelve más difícil la cohesión social o comunitaria, así como la posibilidad de construir una identidad o de propiciar el reconocimiento de los habitantes en sus centros o iglesias patrimonializadas. En las ciudades latinoamericanas, el mercado, la plaza pública y el zócalo representaban un lugar de encuentro y sociabilidad, pero en la actualidad se han convertido en lugares de paso, de turismo, porque los habitantes originarios, sin altos niveles adquisitivos, fueron expulsados a los alrededores y, dada su condición económica o social, normalmente son discriminados de la posibilidad de habitar, conocer e incluso visitar sus propios patrimonios culturales.

Los procesos de patrimonialización y la gentrificación, que tienen como motor las actividades turísticas, pueden ser analizados como instrumentos que violentan; de hecho, en estos casos se trata de una violencia que es instrumental porque responde a intereses específicos o determinados proyectos "civilizatorios" y, en este sentido, la violencia es legitimada porque es el instrumento para seguir manteniendo el poder. Aquí el poder

---

[4] La investigación de Navarrete rastrea los conflictos de interés en los que los compradrazgos locales se anteponen a la protección patrimonial. Así como de la negligencia de las instituciones implicadas (2017: 78-79).

ejercido a partir de la gentrificación debe entenderse en el marco de referencia de los macropoderes del Estado, es decir, que esta dinámica puede pensarse en el contexto de planes de ajuste que causan el empobrecimiento de la mayoría de los sectores de la sociedad.

Cabe señalar que el descontento frente a estas situaciones también surge en formas violentas, como la toma de edificios públicos o los cortes viales, aumentando el malestar que producen las nuevas tecnologías de control, prácticas que profundizan la exclusión social.

En el caso de la gentrificación, y con ella la transformación del uso de los sitios, los espacios públicos se vuelven de tránsito: se trata de circular y no de encontrarse; esto conduce también, como ya se mencionó, al deterioro de la cohesión comunitaria, a la dificultad de abordar la posibilidad de construir una identidad colectiva, de crear instituciones que puedan ser referencias estables y que ofrezcan seguridad en todos los ámbitos y sentidos.

Patrimonialización y gentrificación

La patrimonialización y la gentrificación son dos dinámicas y procesos que emergen de la lógica del pensamiento tecnocientífico que caracteriza a la modernidad, y se corresponden con éste, de modo tal que el sistema técnico y económico prevalece y que, en la implementación de ambos, se ve expresado el sistema global que representa nuestro tiempo.

Desde esa perspectiva, se pone en cuestión el territorio, el *lugar* y el *habitar* mismo, de forma que han dejado de ser importantes para la vida social y cultural en nuestra era, como lo piensa Gilberto Giménez (1996). En este sentido, el desarrollo tecnológico en términos de la comunicación ha jugado un papel fundamental, así como también el transporte, las migraciones, la cultura de masas, que han producido el desapego al territorio, al lugar y, con ello, a la cultura y a la identidad. "Más aún, la cultura de masas, cuya producción y distribución están controladas por organizaciones 'deslocalizadas' (*placeless organizations*), habría generado en el polo de la recepción una especie de 'esfera pública trasnacional' que habría tornado obsoleta la idea de una comunidad local con fronteras claras" (Giménez, 1996: 1-9).

Estos elementos concretos forman parte de, y son posibles desde, una visión del mundo que ha orillado a ver a la cultura como mercancía, con-

cretada en ese paradójico reconocimiento de la diversidad cultural. Y es paradójico porque, siguiendo a J. M. Esquirol (2005), lo que hace la globalización es justamente no facilitar los procesos de identificación y, por ende, las identidades, dado que dicho proceso es sobre lo concreto; por ello es muy difícil identificarse con lo que es igual en todas partes, como figura de aquello que es tanto potente como impersonal, como las bolsas financieras y los movimientos del capital (2005: 32-33). Los dispositivos que condicionan e imponen este tipo de trato a la cultura parten de la idea de la patrimonialización de la UNESCO que, como sus siglas expresan, se trata de una organización internacional que se enfoca en la Educación, la Ciencia y la Cultura. Esta dinámica consiste en un instrumento institucional para legitimar el valor de la cultura, mediante el cual la designación con esta categoría implica el apoyo económico para su salvaguarda; por supuesto, en esto se concentran la mayoría de los problemas, al quedar estos lugares expuestos para ser visitados. Es esta exposición y el hecho de poder ser puestos en una lista lo que permite su consumo. Cuando se cumple una lista realizada por "especialistas", entonces se patrimonializa y se pone en *stock*, como afirma Zygmunt Bauman (2017: 21) cuando dice que la cultura se asemeja a una sección más dentro de la tienda departamental. Y con ello se evidencia que los modelos tradicionales y diversos han perdido su carácter articulador dentro de su propia cultura. La violencia que producen estos procesos consiste en que, en sí mismos, conllevan a la exclusión y a la inclusión, pero regulados por instituciones internacionales, por el Estado y solamente, en último lugar, por las comunidades, lo que conlleva a que sean fuerzas externas las que tienen el poder de legitimar un valor de las prácticas culturales o de los inmuebles para que puedan ser reconocidos. Con ello podemos ver la relación entre el saber y poder, y como toda política es lucha por poder, cuyo último género es la violencia como afirma Arendt (2006: 48).

El Estado utiliza la violencia física como dispositivo o *biopoder*, como instrumento para el control y dominio, en este caso, de la diferencia cultural y la gestión del espacio con fines de lucro. Se trata de fondo de la relación entre quien manda y el que obedece, y con los procesos de gentrificación y patrimolialización se generan obediencias emplazadas en las estructuras y sus procesos institucionales. La patrimonialización vista desde esta perspectiva, no siempre trae consigo efectos benéficos, sino que en la mayoría

de los casos, pone a aquellos agentes-habitantes encargados de la cultura a salvaguardar bienes culturales sólo para convertirlos en bienes de consumo, esto significa el distanciamiento y la falta de significados o referentes simbólicos del patrimonio cultural.

Cuando el Estado propone patrimonializar un edificio o una costumbre está pensando en convertir a los turistas en clientes y en satisfacer todas sus necesidades. Hay varios casos en los que se puede ver este interés –incluso no sólo se trata de esta dinámica, sino también, como en el caso de México, de denominar a ciertos pueblos como Pueblos Mágicos[5]–, donde de lo que se trata es de atraer el turismo e incrementar los ingresos. El problema estriba en quién decide qué es patrimonio, estableciendo los criterios a los que deben someterse todos los casos que deseen ser protegidos bajo este proceso.

Se sostiene, como se mencionó en el apartado anterior, que se ejerce la violencia estructural cuando no hay participación de la población en la elaboración de expedientes y planes de conservación, y que en ellos tampoco se reflejan los conflictos que existen entre la ciudadanía y el Estado, estructuralmente están excluidos los habitantes que participan, crean e intervienen en la creación, conservación o preservación de su patrimonio, signo identitario de su cultura. El despojo es otra forma de violencia porque se arrebata de aquellos monumentos o expresiones donde se reconocen como una cultura. Las motivaciones para llevar a cabo estas prácticas o procesos son de lucro, violentando las decisiones que los propios pueblos indígenas han tomado ya sobre su cultura, mismas que el Estado mexicano no reconoce. Se trata de un proceder autoritario por parte de las instituciones estatales.

Esta crítica se centra en que estas valoraciones y decisiones sobre la cultura evaluada son ajenas a ésta, porque quienes las toman son los grupos de expertos que no participan en la cultura a la que evalúan. Desde aquí se puede entender la relación entre poder y violencia, a la manera en la que lo pensó Arendt: el ejercicio de la ley por el Estado constituye la violencia contruida por estas relaciones, y que se ve reflejada en las sociedades capitalistas globalizadas. Poder y dispositivos de control establecen la relación tanto en la patrimonialización como en la gentrificación; ambos, dispo-

5 Programa de la Secretaría de Turismo (Sectur) de México.

sitivos que establecen cierta relación de dominio y con fines específicos, mediante el despojo, la exclusión y desigualdad.

El despojo es un procedimiento más que permite que estos elementos sean fácilmente transformados en bienes de consumo, porque al realizarlo se pierde el significado simbólico y la capacidad de reapropiación significativa cada vez que se realiza una práctica o cuando se vive en un espacio en los edificios patrimonializados.

Se trata de la dominación de los grupos más fuertes, que crean ciertos saberes que estructuran las instituciones, como se explicó en el apartado anterior, sobre los más débiles, para apropiarse material y simbólicamente de lo reconocido como patrimonio de la humanidad, para conservarlo, pero desde visiones externas a las de los habitantes, cuyo patrimonio es el que está en juego. Las medidas de conservación o las salvaguardas no se aplican en campos sociales libres de conflicto y de desigualdad, se trata más bien de campos de poder y dominación que determinan las relaciones sociales. Esto apunta a que los procesos culturales no van separados de los políticos (Flores, 2014: 35). Recordemos que la finalidad de la relación entre el saber y el poder es la institucionalización, es la forma de control que se establecerá, determinará y normalizará, las exclusiones o desigualdad por sí mismas violentas. Es lo que sucede con los procesos de gentrificación y patrimonialización, ambos institucionalizados, y que producen la violencia estructural.

La gentrificación de los centros históricos que han sido patrimonializados se da de la misma forma que se ha descrito antes. El caso que David Navarrete (2017) expone en su investigación muestra los procesos de este tipo, también violentos, cuando, por un lado, se "conservan" los rasgos tradicionales de las fachadas y los edificios reconocidos como patrimonio cultural en Guanajuato, pero, por otro lado, se ejerce la transformación estructural de los usos de suelo, en violación de las formas de habitar en la vida cotidiana.

El fenómeno de la actividad turística nunca se había masificado; se trata de un turismo planificado y voluntarista de un área urbana central patrimonial. Se percibe la apropiación del turismo de una ciudad (Navarrete, 2017: 64), o más bien, se pueden ver las ciudades patrimonializadas. Esa apropiación es vista, por ejemplo, en la ocupación progresiva de hoteles y equipamientos para los turistas. La violencia consiste en esta deter-

minación que obliga, en el caso de la gentrificación, al desplazamiento de la vivienda, la mayoría de las veces a lugares menos favorables que donde se vivía originariamente. Se trata de una renuncia obligada por las condiciones económicas y legales en las que se encuentran los excluidos, cuyo lugar es ocupado, real y simbólicamente por las clases más favorecidas. De modo que el resultado de la gentrificación es "que la ciudad se adapta al consumo de un alto poder adquisitivo en detrimento de poblaciones con menores recursos" (Navarrete, 2017: 65).

Cabría hacer la siguiente puntualización con respecto a la gentrificación: este término no se ciñe del todo al contenido primario acuñado por Ruth Glass (1964), a principios del siglo XX, cuando afirma que se trata de la expulsión de los arrendatarios de clase obrera de los barrios históricos en favor de los habitantes de la clase media. Esta noción toma en cuenta las transformaciones políticas, la ciencia y las sociedades, tal y como aclaran Casgrain y Janoschka (2013). Más bien, la entendemos como Harvey (2008): además de la explotación por parte de los inversores y especuladores, abarca también los capitales culturales, las relaciones y los simbolismos que condicionan la eficacia de este tipo de procesos, sobre todo en las ciudades latinoamericanas.

En este sentido, vale la pena pensar en la gentrificación cuando se cumplen las siguientes condiciones, siguiendo a Casgrain y Janoschka (2013: 23-24): la reinversión del capital en un espacio definido y un alza correspondiente del valor del suelo de este espacio o en áreas colindantes; la llegada de agentes con mayor capacidad de pago que los usuarios establecidos en este espacio o en áreas colindantes; cambios en las actividades y en el paisaje urbano controlados por grupos que ingresan al territorio en cuestión; y el desplazamiento directo, o bien, la presión indirecta para el desplazamiento de grupos sociales de ingresos más bajos que aquellos que entran.

La investigación de Navarrete explica que las razones por las cuales la gentrificación se implementa como dispositivo de control se enmarcan en condiciones políticas y económicas. Este modo de violencia tiene que ver con las estructuras políticas constituidas con modelos de verdad que constituye al habitante, de aquí que sea posible el control, en este caso del espacio. A partir de aquí se entiende la relación entre saber y poder concretada al marco legal donde son posibles este tipo de violencia, tal y como apuntaría Foucault.

Dentro de las políticas están la declaratoria internacional de protección de la UNESCO; otra es la regeneración urbana que incluye al turismo. Estos dos son discursos que difícilmente se cuestionan y que justifican esta práctica, que se plantea y se ejerce sobre las actividades económicas asociadas al turismo. En las ciudades latinoamericanas, esta práctica es generada por el uso de los turistas de alto nivel adquisitivo; hay desplazamiento y cambios radicales para que esta actividad tenga lugar, tanto en los espacios públicos como en los privados. Este tipo de gentrificación determina la transformación de la estructura social en varios sectores patrimoniales. Bajo la dinámica que esto genera, se lleva a cabo la sustitución de usuarios y la implementación de una cuota a los habitantes de clase media y alta. Este tipo de dinámica es lo que violenta y acentúa las diferencias sociales y, por otro lado, es una adaptación al consumo cultural de los edificios y de los espacios urbanos dentro del patrimonio, en este caso arquitectónico. Lo que ha de quedar claro es que la conservación patrimonial normalmente no significa la reapropiación para los habitantes o para la sociedad, que son quienes se identifican con los elementos apropiados; en esto consiste también la exclusión y las violencias de los procesos. De hecho, aquí se puede constatar también parte de la crisis del habitar por la apropiación e interpretación que le dan contenido y sentido al patrimonio, ya que se convierten en cascarones vacíos de resignificación y de reapropiación por parte de los habitantes, por los cuales son mantenidos históricamente. La denuncia de Navarrete apunta incluso a mostrar la acentuación de la violencia en las esferas del habitar.

La denuncia va a esa parte de la patrimonialización en la que surgen como una forma de exclusión social basada en la capacidad de consumo, una gentrificación apoyada en la implantación de nuevos usos y tipologías arquitectónicas, *ad hoc* a los intereses de las clases superiores, sean habitantes o visitantes (Navarrete, 2017: 67). Implica, de entrada, una exclusión social y espacial violenta sobre las formas de vida, por motivos económicos, y que profundiza la brecha de la desigualdad social, además de la priorización de las actividades turísticas sobre el patrimonio, en términos de apropiación, resignificación y orientación para la cultura que lo sustenta. En el caso de la investigación de Navarrete sobre la reutilización y adecuación de los edificios patrimonializados se acentúa la desigualdad del disfrute patrimonial en los grupos sociales locales y en los propios turistas con menores ingresos.

En el caso de la "conservación" de edificios patrimonializados, se trata de intervenciones de restauración que tienen consecuencias cuestionables sobre el valor cultural del patrimonio construido. Estas adaptaciones a la tipología arquitectónica tradicional implican, como afirma el autor, una transformación radical de su valor, gracias a una planeación que se enfoca principalmente en la actividad turística, es decir, a la reutilización de edificios protegidos para su uso hotelero de lujo: "se da un proteccionismo de fachadas que disimulan estructuras internas funcionales, formales, constructivas y de instalaciones, cuya finalidad es la rentabilidad y cuyo valor cultural es escaso o bien nulo" (Navarrete, 2017: 67). El punto de que se trate de hoteles de lujo no es menor, porque exacerba la desigualdad en el acceso o disfrute del bien patrimonial, entre los visitantes locales o extranjeros, dependiendo de su poder adquisitivo.

Con la investigación urbano-arquitectónica de Navarrete (2017) se produjo una cartografía temática del centro de la ciudad de Guanajuato con los hoteles y los edificios en coincidencia, para analizar su patrón de distribución, de tal forma que, en términos de exclusión socioespacial, este mapeo permitió ver los perímetros en los que se concentran los hoteles de lujo (p. 69). Esto permitió a su vez mostrar la amplitud de los radios en los cuales el uso habitacional ha disminuido bajo las lógicas de desplazamiento de la población debido a las dinámicas de turismo de élite.

A partir de aquí podríamos decir que, de ser espacios de identidad, estos lugares se convierten en sitios anónimos y globales, con los que es cada vez más difícil identificarse. Otra consecuencia de estas dinámicas se orienta en la línea de la pérdida del patrimonio, ya que se trata de una adopción-conservación que es más bien ambigua y termina violentando los aspectos estructurales y expresivos. Es decir, en el caso analizado en esta investigación, la tipología en los edificios patrimoniales de uso habitacional convertidos en hoteles conservaban la fachada, pero con vanos de ventanas transformados en vanos de puerta y con interiores que sufrían de modificaciones tipológicas y estructurales, por ejemplo: las azoteas se convertían en terrazas para bares o restaurantes y, en algunos casos, en jacuzzis y piscinas. Se trata de adaptaciones al nuevo uso, en las que no en todos los casos se protege la autenticidad patrimonial. "Se tiene como prioridad el máximo aprovechamiento comercial de las áreas pese a sus restricciones de conservación y a costa del propio valor del patrimonio construido" (Navarrete, 2017: 74).

Conclusión

Los resultados de las transformaciones arquitectónicas de los sitios culturales, una vez que fueron "patrimonializados" y convertidos en aptos para los fines de consumo de la más alta categoría turística, evidencian una serie de relaciones que actualmente dirigen la transformación socioespacial de un buen número de ciudades históricas en el mundo y, sobre todo, en América Latina. En ellas, el patrimonio tiene un papel ambivalente ante la gentrificación turística; es el recurso potencial de la explotación cultural y de ocio que justifica las inversiones hoteleras.

La patrimonialización y la gentrificación se muestran como prácticas que violentan los modos de vida de los habitantes, ya que, en la modernidad, ambas dejan al descubierto al propio ser humano, sin alojamiento ni orientación, cosificado, como consecuencias de la racionalidad occidental, basada en lógicas de eficiencia y cálculo. Desde el planteamiento sobre el habitar, consideramos que estas prácticas son violentas en sentido ontológico hacia los modos de vida que permitían al ser humano sentirse como en casa, protegido, confiado y sin amenazas.

La gentrificación que actualmente comienza a caracterizar a algunos centros históricos de México es dirigida por el consumo turístico de las clases más privilegiadas, y consiste en que todo está diseñado a la medida. La pérdida de cobijo es pérdida de orientación cuando lo que ha producido tanto el proceso de gentrificación como el de patrimonialización es la mercantilización de la cultura en el sistema globalizado. Las identidades están estrechamente relacionadas con lo concreto y lo singular; la identidad es generada por esta apropiación, también de un espacio donde esto es posible, es decir, el territorio. Estos dos conceptos tienden a diluirse en los procesos institucionales bajo el dominio de los sistemas globales económicos y técnicos.

La pérdida de cobijo significa también el peligro de la pérdida de la dimensión cultural, tanto en sentido amplio como en el sentido estricto de la palabra, cuando se convierten las expresiones culturales materiales e inmateriales en un espectáculo comerciable, en beneficio de comerciantes, empresas turísticas, prestadores de servicios, etcétera, y se rechaza a los habitantes de las comunidades indígenas. Esto sin mencionar, como afirma Pérez Maya, que "los indígenas reclaman el peligro de ser despoja-

dos de su patrimonio mediante un discurso que lo hace parecer de todos los mexicanos, en beneficio de los sectores que por cientos de años los han explotado" (Pérez, 2014: 59). En este sentido, en los procesos de exclusión se encuentra también la gentrificación simbólica que es producida por las actividades turísticas-culturales. Como afirma Navarrete: en todos estos procesos, el Estado no solamente organiza activamente la desposesión de las familias de menores ingresos, sino que también lleva a cabo una poderosa estrategia discursiva que legitime su propia acción en favor de que las clases medias vuelvan a tomar el centro de la ciudad (2017: 25).

Esta forma de ver y actuar en el mundo trae como consecuencia asimetrías que son producidas por la globalización derivada del modelo de desarrollo fundamentado en el sistema tecnocientífico, en los órdenes económico, social y político. La asimetría cultural y cognitiva se genera al expandir por todo el mundo un único modelo de percepción y acción en el mundo, siguiendo el modelo del pensamiento dominante: el occidental, basado en la razón instrumental, capital y tecnocientífica. Desde luego, esta expansión se concreta en diferentes tipos de violencias: epistemológicas, sociales, culturales, micro y macro, lo que caracteriza la situación sobre todo con el trato de lo *otro*.

Bibliografía

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

Bachelard, G. (2005). *La poética del espacio*. México: FCE.

Bauman, Z. (2017). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE.

Casgrain, A. y Janoschka, M. (2013). "Gentrificación y resistencia en las ciudades Latinoamericanas. El ejemplo de Santiago de Chile" en *Andamios,* vol. 10, núm. 22, pp.19-44.

Esquirol, J. M. (2005). *Uno mismo y los otros*. Barcelona: Herder.

Flores, G. (2014). "Y con la pirekua ni siquiera nos preguntaron… La declaración de la pirekua como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: una perspectiva crítica" en *Diario de Campo 2*, año 1, núm. 2, abril-junio. México: INAH.

Foucault, M. (2010a). *Vigilar y castigar*. México. Siglo XXI.

Foucault, M. (2010b). La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa.
Giménez, G. (1996). "Territorio y Cultura" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, diciembre, año/vol. II, núm. 004. México: Universidad de Colima.
Glass, R. (1964). *Introduction: Aspects of Change. London Aspects of Change: Centre for Urban Studies*. Londres: Mac-Gibbon and Kee.
Harvey, D. (2008). "The Right to the City" en *New Left Review*, vol. 53, núm. 5, pp. 23-40.
Heidegger, M. (2001). "Construir, pensar, habitar" en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
Heidegger, M. (2003). "La época de la imagen del mundo" en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
Navarrete, D. (2017). "Turismo gentrificador en ciudades patrimoniales. Exclusión y transformaciones urbano-arquitectónicas del patrimonio en Guanajuato, México" en *Invi,* 32(89), pp. 61-83.
Pérez Ruiz, M. (2014). "Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Dilemas de una convención en Michoacán" en *Diario de Campo 2,* año 1, núm. 2, abril-junio. México: INAH.
Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.

3. Violencia feminicida y políticas de resistencia. Reflexiones desde la nota roja

Ma. Centeocihuatl Virto Martínez
Manuel Reynoso de la Paz

Introducción

Las distintas manifestaciones de violencia contra las mujeres se siguen presentando, no importa si vivimos en tiempos de pandemia o no, o si vivimos en confinamiento o no. Estas violencias se dan en cualquier espacio, pueden presentarse en cualquier momento de la vida de niñas y mujeres y pueden ir escalando hasta el crimen. El asesinato por razones de género o feminicidio es la violencia más extrema que se puede cometer contra las niñas y las mujeres. Esta violencia las afecta sin importar su edad, su condición social, económica, etc. El Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP, 2020), informó que durante enero de 2020 fueron asesinadas poco más de 10 mujeres por día en el país (320 mujeres).

El tema de las violencias contra las mujeres se reproduce y representa día con día en distintos medios de comunicación, en publicaciones impresas (físicas) y electrónicas (digitales). Pero la incorporación de este tema, desde la crítica de género,[1] en diversos medios, todavía es una tarea pen-

[1] Se habla de crítica de género y no perspectiva de género desde la discusión elaborada en el texto *Alteridad y exclusiones,* ya que "la violencia de género es constitutiva del programa civilizatorio. Y por ende, el asunto es que no se trata de un problema que pueda

diente. Cuando en estos se hace referencia a los feminicidios, se hace de manera aislada como casos individuales y, en algunos de estos, se mencionan sólo como asesinatos u homicidios de mujeres sin vincular las razones de género, sin generar la reflexión o la crítica, generalmente sólo se banaliza el hecho. En el caso de los llamados periódicos de crónica o nota roja, se expone la noticia con cabezas e imágenes espectaculares. En estos periódicos se incluyen imágenes de la sevicia con la que estos cuerpos fueron tratados. Cuando así sucede, podemos leer y mirar cómo fueron encontrados los cuerpos de mujeres, tal vez también a qué se dedicaban, sus nombres, los nombres de sus agresores, el espacio donde fueron hallados y otros datos más que son contrarios al derecho a la imagen pública y a la dignidad de las víctimas y de sus familias.

---

resolverse aplicando un castigo jurídico. No hay que resolver, sino evitar esa práctica constitutiva de lo social que vuelve a una parte de la población susceptible al daño y a la discriminación. Y evitar implica poner en práctica la imaginación social y las formas solidarias que la realizan en la configuración de una experiencia cultural otra. Pero antes habrá que hacer la historia crítica de esa partición constituyente" (Martínez y Lindig, 2013: 17). "[…] 'perspectiva de género' es una interpretación que debe aplicarse al material social e individual cuando, en realidad, el fenómeno es producido teóricamente (académicamente) por el investigador y su propio imaginario subjetivo e institucional a la vez. En suma, el género es producido en el imaginario y por sus procedimientos, basta leer con cuidado la definición superior que reduce el género a identidades ('ser hombre', 'ser mujer') cuando un análisis cuidadosamente crítico mostraría que la subordinación (con sobredeterminación de género, clase, etnia y lengua, cosa que el texto no asume) se establece, normativa y normalizadoramente también, entre mujeres. Renunciar a la crítica supone, entonces, afirmar que 'se es hombre' y 'se es mujer' en función de una base pretendidamente biológica o historicista, en lugar de mostrar las maneras a través de las cuales los individuos se distribuyen (reparten) social y convencionalmente a partir de una reja binaria, jerárquica, autoritaria y heterosexuada. Las políticas del cuerpo, así concebidas, reducen el cuerpo a lo que hay (individuación, homogenización, estandarización de figuras, relaciones y comportamientos), naturalizándolo y escamoteando la fuerza transformadora que se despliega en las *micropolíticas del cuerpo* (encuentros entre fuerzas corporales que siempre suman más que un cuerpo). Las micropolíticas permiten analizar *unidades heterogéneas* en las cuales las fuerzas corporales y materiales se dan cita produciendo lo nuevo como acontecimiento (no como la realización de una esencia o de una estructura)" (Martínez y Lindig, 2013: 21).

Frente a estas maneras de retratar los casos de mujeres asesinadas por razones de género, surgen otras manifestaciones que buscan modificar esos discursos. Las maneras en que otras mujeres accionan, individual o colectivamente, contra estas maneras de narrar y presentar las violencias que sufren las mujeres refleja la imperiosa necesidad de acompañar a las víctimas, a los familiares de estas, a sus amigas, etc., y también expresa cómo ellas proceden frente a la nula actuación del gobierno. El Estado, al permitir que los medios publiquen ciertas narrativas e imágenes, contribuye a que las violencias se sigan reproduciendo y no garantiza a las niñas y mujeres vivir una vida libre de éstas.

Herramientas de pensamiento (análisis)

Las violencias son un tema importante para pensar y reflexionar desde las academias y en otros espacios posibles; a la pregunta de Ana María Martínez de la Escalera (2015) de quién será el topógrafo capaz de trazar la geografía del tema, parece difícil encontrar una sola disciplina idónea para realizar la topografía de las violencias, debido a las varias vertientes de análisis (estructurales o sistémicas), así como personas y poblaciones que experimentan diversas violencias. Teniendo esto claro, es que se hace uso en este trabajo de algunas herramientas que permitan sino trazar el tema, sí escarbar en la violencia feminicida y su tratamiento en los medios de comunicación.

La filosofía brinda la herramienta de la crítica para acercarse al análisis de este tipo de violencia que se representa o perpetua en los periódicos de nota roja. La crítica es una herramienta histórico-filosófica que permite introducir la historicidad del objeto interrogado, en este caso, el del feminicidio en la nota roja. La historicidad permite identificar los procedimientos de sujeción, esos procesos de individuación presentes en la representación de los cuerpos de las niñas y mujeres víctimas de la violencia feminicida y que pueden ser pensados como políticas contra los cuerpos de las mujeres. La crítica también permite o posibilita procesos de des-sujetación, a los cuales en este trabajo les llamamos políticas de la resistencia.

Al realizar las investigaciones histórico-filosóficas Foucault argumenta que es necesario identificar los hechos, el conocimiento que produce la ciencia, en este caso los medios de comunicación, sin perder de vista que

esos conocimientos no están aislados de los sujetos a los que nombra y que ahí se producen prácticas que sujetan a los sujetos a dichos conocimientos o saberes. En este proceso esos discursos verdaderos desarrollan, ejercen y justifican procesos de sujeción. Al analizar los textos que articulan esos discursos debemos rastrear la articulación del binomio saber-poder.[2]

La actitud crítica invita a observar lo singular, a rastrear en la historia, a volver sobre los documentos, sobre los hechos o sobre los sucesos históricos porque "lo que se busca es saber cuáles son los lazos, las conexiones, que pueden ser desencubiertas, entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento" (Foucault, 1995: 13). La crítica no anula o sobrepone una experiencia sobre otra, invita a una constante revisión de los procesos de sujeción.

La palabra *violencia* está cargada de varios sentidos, tiene varias connotaciones y se encuentra en varios discursos y disciplinas, lo cual problematiza la reflexión y análisis del tema. El objetivo en este trabajo no es hacer una genealogía de la palabra, sino acotarla como herramienta de pensamiento, para lo cual se utiliza la reflexión, análisis y estudio realizado en el texto *Alteridad y exclusión. Vocabulario para el debate social y político* (2013) que coordinan las filósofas Ana María Martínez de la Escalera y Érika Lindig Cisneros. Se toman los conceptos de violencia del discurso y violencia de la imagen para, desde una crítica de género, realizar la reflexión.

La violencia del discurso, de la palabra es "cuando esta es proferida, arrojada al otro, no únicamente en el insulto que arremete y lastima como un arma; hay más bien violencia en la irresponsabilidad del discurso cuando este dice todo y nada, sobrenombra, generaliza y no permite pensar" (Martínez y Lindig, 2013: 256). Algo presente en el discurso de los medios de

---

2 Foucault nos dice: "Con la palabra *saber* me refiero a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. Por su parte, el término *poder* no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Puede notarse enseguida que el papel que cumplen estos dos términos no es más que metodológicos; es decir, no se trata de descubrir, por su intermedio, principios generales de realidad, sino de fijar, de algún modo, el frente del análisis, el tipo de elemento pertinente para este último. De este modo, se trata de evitar la temprana entrada en escena de la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación" (Foucault, 1995: 13-14).

comunicación y en la forma de presentar los feminicidios como violencias privadas, del hogar, de pareja; de la violencia de la imagen se dice:

> que estas [imágenes] nos violentan cuando su impacto visual se transforma en conmoción táctil, en corporalidad transida. […] El acto de mirar en estos casos lastima, produce dolor. […] El dolor invade el ojo, lo atraviesa –se diría– y recorre secretamente el cuerpo al que conmociona antes que emocionar. […] la imagen violenta no es sólo una forma de inscripción del sentido en la memoria o en la experiencia de la vida, como tampoco es simplemente el retrato, la copia y el suplente del hecho y del objeto exterior (Martínez y Lindig, 2013: 256-257).

La activista Olimpia Coral, creadora e impulsora de una ley contra la violencia sexual digital conocida como Ley Olimpia,[3] permite ejemplificar la violencia de la imagen en dos sentidos: no solo en el que mira la imagen, sino también de quien es presentado o representado en esa imagen, como es el caso de las fotografías o videos íntimos que son compartidos sin consentimiento, ella dice:

> La violencia sexual en internet es como [a través de un video o fotografía] sin siquiera tocarte, violan tu cuerpo con cada *like*, con cada compartir y cada vez que lo difunden. Cada *like* a esas publicaciones es una agresión, cada "me gusta" es un golpe. A mí no me penetraron, pero me estaban violando, porque utilizaban mi cuerpo. Digitalizado, sí, pero mi cuerpo al fin (*Animal Político*, 2019).

La violencia implica ejercicios que actúan en los cuerpos, es una conmoción táctil, ya sean estos individuales o colectivos. La discusión sobre el cuerpo en la historia de la filosofía es amplia, en este trabajo, cada vez que se habla

---

[3] La Ley Olimpia es un conjunto de leyes que buscan reconocer la violencia digital y castigar aquellos delitos que violenten la intimidad sexual de las personas a través de medios digitales. Busca detener y penalizar la agresión digital, al sancionar el acoso y la difusión de imágenes, videos o audios con contenido sexual sin consentimiento de las víctimas.

de cuerpo, hacemos referencia a una experiencia corporal. Menciona Ana María Martínez de la Escalera:

> La sujetación debe ser estudiada como lo que es: una acción, un acto, un acontecimiento de experiencia. Experiencia tal y como lo reporta la lengua castellana significa a la vez vivencia, experimentación, saber sobre un hacer, saber que puede enseñarse en la práctica, […] el cuerpo es cruce de saberes, técnicas y ejercicios; sirve de ejemplo y es la realización de normas. Y es una experiencia tan individual como colectiva cuya mediación sólo puede ser la lengua. Porque sea cual sea ese sujeto –del cuerpo– que hoy habla, es ante todo alguien que no se limita a vivir en su cuerpo sino que lo vuelve visible mediante la lengua (Martínez y Lindig, 2013: 49).

La palabra *cuerpo*, según la filósofa Martínez de la Escalera, hace referencia a la experiencia corporal como esas experiencias que se inscriben y configuran los cuerpos de las niñas y mujeres víctimas de violencias feminicidas. Estas experiencias producen nuevas sensibilidades en los cuerpos de ellas, por lo cual se piensa en las experiencias que se producen a partir de las representaciones de los cuerpos de las niñas y mujeres que se muestran en los diarios de nota roja, de las que han sido víctimas de la violencia feminicida y de las familiares, amigas, compañeras y demás mujeres que se ven reflejadas o indignadas por dichas representaciones que perpetúan la violencia feminicida.

Lo expuesto anteriormente nos permite situar el trabajo en una reflexión sobre el tratamiento que se da en este tipo de prensa a los feminicidios, no es la intención hacer la historia del feminicidio, sino visibilizar las violencias y resistencias que se presentan en el tratamiento de la violencia feminicida en la nota roja, para lo cual se analizan a continuación tres notas.[4]

---

[4] Se eligieron sólo tres publicaciones que aparecieron en la crónica roja, pero los autores de este trabajo han analizado el discurso visual y escrito que se genera en este tipo de prensa desde hace ya algunos años.

Tratamiento mediático de tres imágenes de feminicidio

La nota roja tiene una larga tradición en México. Este tipo de género periodístico puede dar la posibilidad de revisar cómo se muestra la violencia contra las mujeres. Se incluye el análisis de este tipo de diarios y no los llamados "serios" porque son en éstos donde diariamente se incluyen las narraciones y las imágenes de los asesinatos de mujeres. Estas narrativas comparten el mismo espacio con los temas de seguridad o temas policiacos, como también se les conoce.

La nota roja, según Gabriela Pulido: "se nutre de la crónica policiaca y sus autores han encontrado en diferentes soportes –fotorreportaje, fotodrama, historieta criminal, fotohistoria novelada, caricatura, entre otros– los formatos para llegar a un público más amplio, de acuerdo con la época" (Pulido, 2015). Esta autora menciona que ya desde 1902 se puede encontrar en *El Universal,* este periódico que aún sigue publicándose, la inclusión de una historieta en la que se contaban ciertos crímenes. El *Diario ilustrado de la mañana* o *La Prensa,* como hoy lo conocemos, fue uno de estos diarios que incorporó y actualmente mantiene esa misma temática; este surgió en 1928 y sigue "informando" hasta la fecha. Es un diario de formato tabloide, de información general y con un corte sensacionalista. Su distribución se basa en columnas naturales cuya diagramación se presta más a la información gráfica y a titulares mucho más llamativos. El formato de este periódico facilita una menor formalidad sintáctica. En la portada se presenta una especie de sumario con los títulos e imágenes que aparecen al interior. La incorporación de imágenes en este tipo de prensa es de suma importancia.

La primera fotografía que se analiza es la titulada "Tragedia 8" y fue tomada por Enrique Metinides. Este fotógrafo trabajó por muchos años en el periódico *La Prensa,* hoy él goza de fama internacional al ser considerado un gran artista y cuyas fotografías han sido exhibidas en distintos espacios a nivel nacional e internacional. La foto es de 1953 y al pie se lee:

> Casi cada día ocurre en la ciudad un crimen pasional de este tipo. Soledad Chávez Herrera había sido asesinada con un cuchillo por Máximo, su celoso esposo. Tras fotografiarla, seguí el cuerpo hasta el depósito de cadáveres, donde fotografié el arma homicida, a los policías que contemplaban el cuerpo sin vida y a la desconsolada familia. Cuando era posible, me gustaba fotografiar

> no sólo la escena del crimen, sino también el arma, así como obtener imágenes del conjunto, como si estuviera rodando una película de lo que había sucedido (Metinides, 2012: 30).

Esta fotografía aparece en blanco y negro. La fotografía es un plano general del cuarto donde fue encontrada la mujer asesinada. En la imagen se le ve a ella con el cuerpo[5] boca abajo sobre la colcha de la cama. Junto a la cama hay una pequeña mesa con una servilleta tejida. Al frente de la cabeza del cuerpo de ella, hay una vela sobre un plato. Uno de los brazos de la mujer está estirado hacia el lado izquierdo. Sus piernas lucen manchadas. Junto al cuerpo de ella, hay un hombre recargado sobre la cama. No se sabe quién es. Puede ser un fotógrafo o tal vez un perito.

La fotografía fue tomada muy cerca del cuerpo de la mujer, solo a escasos pasos. Podemos suponer que no había restricción para acercarse y fotografiar la escena como sucede hoy en día. Incluso Metinides cuenta cómo él empezó a fotografiar desde niño y cómo tuvo la posibilidad de llegar primero al lugar de los sucesos al permitírsele ir en la ambulancia que iba a atender las llamadas de emergencia. Esa cercanía que él mantiene con lo que fotografió, puede deberse a la familiaridad con la que él se movía con los paramédicos de la Cruz Roja, la policía, la gente del ministerio público, etc., dice Metinides: "Antes, la policía, los bomberos y los equipos de auxilio de las ambulancias colaboraban conmigo, me daban aviso de las noticias y acceso al lugar de los hechos. A pesar de la tragedia y el drama que sufrían, podía fotografiar a la gente. Había confianza. En la actualidad, todo eso pertenece al pasado; hoy, todo lo que cuenta es el dinero" (Metinides, 2012: 17).

La segunda imagen que se examina es la del periódico morelense de nota roja *Extra!* El título de la portada es "Mutilan a mujer" y en letras más pequeñas aparece un título más "Le cortan cabeza y las dos manos" (*Extra!,* versión impresa, 15 de marzo de 2016). La imagen a color de esta mujer ocupa casi toda la portada y junto a este hay dos imágenes más al

---

[5] Las narrativas presentes en los diarios de nota roja nos presentan la discusión de lo que es un cuerpo o la forma en que se piensan los cuerpos o las experiencias corporales, ¿cómo hay que nombrar esos cuerpos que la nota roja nombra como el cadáver, el bulto, el occiso, el putrefacto, el muerto?

costado. Una de éstas es la de un auto que se estrelló frente a una acera y la otra, las cabezas de dos personas decapitadas. La composición de este tipo de portadas siempre es así, se pondera la imagen que pueda llamar más la atención del lector, es la estrategia de venta y de consumo. La imagen del cadáver de esta mujer lleva dos cuadros negros que aparentemente cubren la parte donde estarían los senos y el pubis de ella. Eso sí debe taparse porque no se permite publicar así la imagen, aunque en las páginas interiores esta misma imagen u otra parecida pueda yuxtaponerse con el póster de una mujer desnuda y sin los cuadritos. Este feminicidio se dio en el contexto del periodo de gobierno de Graco Luis Ramírez Garrido Abreu que fue del 2012 al 2019.

La tercera imagen que se revisa fue publicada a principios del 2020 y es la de una mujer asesinada. Esta fotografía fue la portada a color del periódico *La Prensa.* El título con el que se publicó fue "Descarnada" (*La Prensa,* versión impresa, 10 de febrero de 2020). En esta página, además de poner a un costado la imagen del cadáver desollado de la mujer, también se incluyeron la del presunto agresor y la de la fachada del edificio donde aparentemente ambos vivían. En la parte superior de la portada se incluyeron otras cabezas o títulos no relacionados con el caso como información sobre el número de delitos denunciados en el Metro y datos sobre una beca. Esta manera de componer la portada de este periódico (y de otros de nota roja) muestra que no hay noticia menor o de mayor importancia. Cualquier tema e imagen puede incluirse mientras sea atractivo a un consumidor para su compra. Ya se trate de un feminicidio o de la "aparición de un ovni" como fue el caso en esta portada. La imagen de la víctima que incluyeron este día es Ingrid Escamilla, una mujer que fue asesinada y, después de muerta, desollada y eviscerada por el feminicida.

El tratamiento de las tres imágenes y la presentación de las notas muestran similitudes, coinciden en presentar la violencia feminicida como un acto privado, propio de una vida en pareja o como un acto del crimen organizado, como es el segundo ejemplo, situación que invisibiliza la violencia feminicida. Estas maneras de construir los titulares, los notas, los pies de foto, etc., son acciones que van contra los cuerpos de niñas y las mujeres, como a continuación se revisa.

La política contra el cuerpo de las mujeres

Los medios de comunicación, antes y ahora, participan de una política contra los cuerpos de las mujeres. A partir de la incorporación gráfica de las imágenes de los cuerpos femeninos que han sido brutalmente asesinadas y las narrativas que se establecen de estos, se reproducen, normalizan y justifican las violencias contra los cuerpos feminizados.

La imagen de la primera mujer, la segunda y de ésta última son resultado de la violencia feminicida que sufrieron. En dos de estos casos las víctimas fueron asesinadas por sus parejas, en el otro no se supo quién o quiénes lo hicieron, sólo en el título se pluraliza a los sujetos que pudieron haberlo hecho. Uno de los asesinatos fue hace más de 60 años, otro hace cinco y el último el año pasado. Las tres mujeres aparecieron en el periódico o sus cuerpos fueron fotografiados como un ejemplo de los crímenes que diariamente se comenten en México. No para la denuncia, sino para que los reporteros o fotógrafos cubrieran con sus notas. En estas imágenes hay similitudes, pero también diferencias. La imagen de 1953 está en blanco y negro y la del 2016 y del 2020 están a colores. La primera se imprimió físicamente y tal vez pueda revisarse en una hemeroteca. La segunda y la tercera ya pertenecen a una época donde no sólo se imprimieron, sino que se pueden revisarse electrónicamente, compartirse, reproducirse, guardarse las veces que se quiera, además de que aparecieron en todas la redes sociales de estos periódicos. Aquí también se deshumanizan a las víctimas para lograr más vistas, más "me gusta" y conseguir también múltiples repeticiones. Así se reproduce incansablemente la imagen de la crueldad. La reproducción de las imágenes es la normalización de los feminicidios. Lo antes insólito, ahora se repite una y otra vez.

Cuando Metinides laboró como fotógrafo en este diario, describe que en aquel entonces se cuidaba desde la redacción que no se incluyeran imágenes sangrientas o espectaculares. Él dice que sí se velaban los cuerpos, su exposición en estos medios y también había un respeto para los familiares de estas víctimas: "En el pasado, cuando tomábamos una fotografía con mucha sangre, el editor encargaba al departamento artístico que la retocara, eliminara la sangre de la escena y restara morbo a la imagen. En la actualidad ocurre lo contrario. A la gente no le gustan las fotografías con tanta

sangre, esto no ha cambiado, pero las consideran aceptables" (Metinides, 2012: 16). Actualmente, las imágenes entre más sangrientas, mejor. Este criterio permite que la imagen sea colocada en primera plana para atraer a un lector y aumentar la venta. Fue el caso de la segunda y tercera fotografía descritas antes. Mostrar así los cuerpos de la segunda mujer y de Ingrid es banalizarlos, es revictimizarlos, es dañar su dignidad, su imagen y la de su familia como víctima indirecta.

Las tres imágenes fueron tomadas bajo el consentimiento de las autoridades. Como bien menciona Metinides, a él se le permitía participar de los recorridos que se hacían para llegar a los lugares de los hechos, se le admitía acercarse a los cuerpos y fotografiar la tragedia. Se menciona que él, incluso, inventó algunas de las claves que todavía se utilizan en la actualidad para comunicarse entre los policías, los bomberos y los paramédicos de las ambulancias.

En el segundo caso, la imagen fue publicada en un contexto de la alta violencia que se vivía en Morelos y donde los funcionarios estatales emitían juicios que denostaban a estas mujeres. El exgobernador Graco Ramírez argumentaba que las mujeres asesinadas en el estado era por trabajar en giros negros (Vega, 2015) y otras por andar en malas compañías. Cuando desde el Estado ya se criminaliza a estas mujeres, ¿qué puede importar que se les revictimice desde los medios?

En el tercer caso, la fotografía fue filtrada a los diarios por quienes trabajan como funcionarios en distintas dependencias encargadas de la procuración de justicia. Esta práctica es muy común y también el que no haya sanciones contra estos funcionarios que vulneran el derecho de las víctimas.[6] Es una revictimización de los trabajadores del Estado. Y para el caso de los periodistas, que escriben y publican este tipo de notas, tampoco

---

6 Un juez de control de la Ciudad de México determinó vincular a proceso a un agente de la policía capitalina por su presunta responsabilidad en la filtración de fotografías vinculadas al feminicidio de Ingrid Escamilla en "Vincularon a proceso al policía que filtró las fotografías del feminicidio de Ingrid Escamilla" en *Infobae,* 14 de diciembre de 2020, recuperado de <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/12/15/vincularon-a-proceso-al-policia-que-filtro-las-fotografias-del-feminicidio-de-ingrid-escamilla/>.

hay llamados para cambiar este estilo de mostrar, narrar y fotografiar a las víctimas. Estos apelan a su derecho a informar.

Las imágenes así expuestas no aportan nada, solo exhiben la brutalidad con la que fueron asesinadas estas mujeres. La portada del *Extra!* y de *La Prensa* producen y reproducen las violencias contra las mujeres por razones de género. Para Rita Laura Segato (Gago, 2015), los medios invitan a reproducir la violencia contra las mujeres al incluir en sus notas estas maneras de describir y narrar cómo mueren ellas, incorporando detalles que son violatorios a éstas como sus datos personales o las maneras explícitas de cómo fueron asesinadas. Con lo anterior se enseña a los lectores de estos diarios a "rapiñar los cuerpos de estas mujeres", dice Segato y no el respeto, la empatía o la compasión por ellas. Para esta autora, desde las narrativas de estos medios, se reproduce una pedagogía de la crueldad. Según Armando Villegas la autora advierte que "es contagioso porque en definitiva, aunque se presente a los agresores como monstruos, sin duda también se los presenta como 'siendo el centro de un relato' que por muy monstruoso que sea interpela al individuo, lo llama a dicha centralidad" (Villegas y Semple, 2020).

Este tratamiento a la violencia feminicida, por parte de la prensa y del gobierno, es parte de esas violencias sistémicas que invisibilizan y normalizan las violencias que sufren los cuerpos de las niñas y mujeres, y de sus familiares. Ante estas políticas surgen otras, las políticas de la resistencia.

Las políticas de resistencia

El caso de Ingrid sí generó indignación. Y esta se convirtió en acciones que llamamos políticas de la resistencia.

Entendemos por *política* lo expresado por Ana María Martínez de la Escalera y Érika Lindig: "las acciones colectivas que producen transformaciones sociales en las prácticas, en las maneras de organización, en las instituciones y en los modos de subjetividad. Así la política como actividad no estaría ligada a la consecución de la administración de las fuerzas [estatales y las instituciones a que dan lugar]" (Martínez y Lindig, 2013: 188). Son aquellas políticas que, como bien afirma Armando Villegas, "hacen los grupos de mujeres que se establecen para enunciar, enumerar, im-

pugnar, protestar, estudiar, manifestar, denunciar, hacer visibles, etcétera, las violencias que sufren las mujeres" (Villegas, 2020). Y esto fue lo que se hizo en el caso de Ingrid, se generaron acciones y sensibilidades distintas.

Estas maneras de reunirse, de posicionarse en los espacios públicos, de acompañarse, de vivir sus duelos en compañía, de intervenir también con pintas, consignas y creaciones artísticas los espacios son sólo algunos ejemplos de estas políticas de resistencia:

> Según Butler, el mero hecho de que se reúnan los cuerpos muestra una nueva forma de entender la socialidad y la resistencia en el campo contemporáneo del poder, y esta nueva comprensión del espacio público de alguna manera también modifica la comprensión de la política. Las manifestaciones hacen visibles y audibles cuerpos que usan su libertad de movimiento y de asociación aun bajo las tremendas condiciones políticas y económicas que prevalecen (Lamas, 2020: 149-150).

Las políticas de resistencia surgen desde la indignación y el análisis que se hace de casos como el del feminicidio de Ingrid. Se exponen en los siguientes apartados.

Las manifestaciones, la *performance*, las consignas y las canciones

Después de que se conociera el feminicidio y apareciera la imagen de Ingrid Escamilla publicada en *La Prensa*, cientos de mujeres salieron a las calles de la Ciudad de México a manifestar su rechazo por este asesinato y por la exhibición mediática del cuerpo de ella. Como se mencionó, para Butler "es […] esencial comprender el papel que tiene esa congregación de cuerpos, llámese asamblea o manifestación, para una política de la no-violencia" (Lamas, 2020: 16). Una concentración llegó hasta el Palacio Nacional, sede del gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador, y ahí gritaron consignas como "Ni una más", lanzaron globos con pintura rosa y pintaron las puertas del recinto con frases como "Estado feminicida". También las colectivas, en señal de rechazo, a esta publicación, se manifestaron frente a las instalaciones del periódico, prendieron fuego a algunas

de las camionetas de *La Prensa* y desde aquí exigieron una disculpa pública de los directivos del diario. Ahí también realizaron una interpretación de la *performance* "Un violador en tu camino".[7] Otras colectivas realizaron también un homenaje en honor a Ingrid en el edificio en el que fue asesinada. En el acto, se realizó un mural y se guardó un minuto de silencio por la víctima. También los grupos de mujeres gritaron consignas como "Ingrid no ha muerto, ¡Ingrid somos todas!", "¡El que no brinque es macho!", "¡El que no brinque es periodista!", "¡Estado feminicida!", "¡Nos están matando!", y "¡No nos callarán!", entre otras (Bravo y Quintero, 2020).

Las manifestaciones contra el feminicidio de Ingrid y la circulación mediática de su imagen, no sólo se dieron en la Ciudad de México. Según reportes de algunos medios, éstas se dieron en 15 estados más, incluidos Quintana Roo, Chiapas, Yucatán, Michoacán, Jalisco y Oaxaca (*El Universal,* 2020).

El retrato o el dibujo en las redes sociales

En las redes sociales también se generaron otras acciones. En Twitter, por ejemplo, los usuarios decidieron compartir: "paisajes, tiernos animales, el cielo azul, el mar, flores, rosas y dibujos; son los mensajes que acompañan el *hashtag* #IngridEscamilla; y que cualquier recurso que esté libre de violencia llegue a la red social en forma de homenaje o sepelio en donde no hay lamentos, sólo paz" (Guevara, 2020). Esta iniciativa surgió de una usuaria que explicó cómo, mediante estas acciones, la búsqueda que se hiciera del

---

7 "Un violador en tu camino" es una *performance.* Esta "empezó como una obra teatral que jamás llegó a estrenarse y que incluía una canción de minuto y medio. Ese pequeño fragmento es el que llegó el 20 de noviembre de 2019 a las calles de Valparaíso, en la costa chilena, en el marco de una serie de intervenciones callejeras convocadas por un colectivo teatral local. En tan sólo unos días, la canción, su coreografía e iconografía se convirtieron en un fenómeno mundial y multitudinario. Ahora "Un violador en tu camino" es un potente himno feminista que denuncia: "Y la culpa no era mía ni dónde estaba ni cómo vestía. El violador eres tú…". En "Las Tesis sobre 'Un violador en tu camino': 'Se nos escapó de las manos y lo hermoso es que fue apropiado por otras'" (Ana País, *BBC,* 6 de diciembre 2019. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50690475>).

nombre o caso de Ingrid llevaría a otras imágenes y no a las que fueron publicadas por periódicos como *La Prensa.*

También surgieron expresiones artísticas como la promovida por la fotógrafa Sofía Tello al realizar una ilustración de la cara de Ingrid. Según lo que declaró ella: "Pensé que sería mejor recordar a Ingrid de un modo bonito, de un modo en que se viera como ella y no como la viralizaron" (Roldán, 2020). Este dibujo se volvió emblemático para la lucha que se emprendió en aquel momento, al igual que el que promovió Sofía Wedneir.

El acompañamiento

Otra acción que se da entre los colectivos feministas es el acompañamiento. Las mujeres se organizan para acompañar a otras mujeres. Con las consignas "Todas somos Ingrid", "Ingrid, escucha, tu familia está en la lucha" y "No estás sola, somos muchas y podemos ser peores", se hace evidente cómo estas mujeres se unen para exigir justicia para esta y otras mujeres asesinadas. Para Ana María Martínez de la Escalera (2018), hay una costumbre de pensar que el acompañamiento es una suerte de prestación de servicios, pero "en el activismo feminista se ha ido extendiendo la actividad de un acompañamiento otro" (2018: s. p.). Según la filósofa, este tipo de acompañamiento permite solidarizar mujeres con otras mujeres que están en riesgo a través de ciertas prácticas y trabajos, sin mediación del Estado (Matínez, 2018: s.p.).

Acompañar brinda información, vincula a las mujeres con defensoras de derechos humanos pertenecientes a diversas profesiones o a ninguna en particular (es notoria la cantidad de estudiantes de educación superior comprometidas con tareas de acompañamiento), pero que poseen saberes colectivos necesarios para enfrentar la práctica mencionada. A veces, según se ha testimoniado, implica un compromiso preciso que resuelve una situación, situación de la que la mujer sale fortalecida para el uso de sus derechos ciudadanos o humanos. Otras veces, implica una temporalidad decidida por quien lo necesita y demanda. El acompañamiento pertenece a una dimensión colectiva de lo social que se autoorganiza más allá de políticas públicas e instituciones. En ocasiones, el acompañamiento recurre a la dimensión estatal con un propósito definido, por ejemplo, exigir un

recurso médico o jurídico, pero no depende de este recurso que permanece instrumental (Martínez, 2018).

El tipo de acompañamiento que enfatiza Martínez de la Escalera es aquel que no es comercial. El nombre de "acompañamiento otro" es para enfatizar "la condición de diferente, alternativo y en la cuestión de que las acompañadas son sobre todo otras, producto de exclusiones a la vez que fuente de la invención colectiva de saberes y quehaceres" (Martínez, 2018). En este tipo de acompañamiento, señala la autora, coexisten "modos de saber que redefinen la amistad, la solidaridad, el aprendizaje colectivo, la experimentación y las estrategias que despliegan los cuerpos como soportes de un espacio público alternativo" (2018).

La agencia política

Las acciones de estas mujeres y colectivas lograron influir en la opinión pública, la agenda política y en la de los medios de comunicación. Frente al feminicidio de Ingrid, y la circulación mediática de su imagen, las autoridades del gobierno federal, las de la Ciudad de México y el director del diario *La Prensa,* hicieron expresiones de este caso. El presidente López Obrador dijo: "Yo por convicciones y principios estoy en contra del feminicidio. Es inaceptable, aborrecible" (*Aristegui Noticias,* 2020). Además expresó que quienes filtraron las imágenes, merecen ser castigados. La jefa de gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum escribió en Twitter: "El feminicidio es un crimen absolutamente condenable. Cuando el odio llega a los límites como el de Ingrid Escamilla es indignante. La SSC detuvo al presunto responsable y la Fiscal ha declarado que exigirá la máxima condena" (Sheinbaum, 2020). La Fiscalía de esta ciudad dijo que exigiría que este feminicidio no quede impune, para el feminicida y para aquellos servidores públicos que filtraron las fotos y videos a la prensa. La fiscal general de la Ciudad de México, Ernestina Godoy, presentó una iniciativa al Congreso capitalino con el que se busca castigar a servidores públicos que filtren imágenes, archivos o información de una carpeta de investigación en trámite.[8]

[8] A un año del feminicidio, la ley sigue detenida en la Ciudad de México.

A partir de ésta, en otros congresos estatales se promueve esta iniciativa.[9] Hoy se conoce como la Ley Ingrid.

El director de *La Prensa* también se expresó. En su primera plana, el viernes 14 de febrero, este declaró su disposición a cambiar su lenguaje y la manera en que se cubre este tipo de hechos. En esta plana se incluye en mayúsculas y en negritas el título "Compromiso" y en medio, un desplegado. En la columna derecha e izquierda se incluyen portadas anteriores de este periódico con las que se intenta mostrar que *La Prensa* está con las mujeres y el movimiento feminista. En este texto se incluye lo siguiente: "Entendemos hoy que no ha sido suficiente, y hemos entrado a un proceso de revisión más profunda. En eso estamos. Habremos de acercarnos a actores sociales que nos aporten ideas y que validen cada decisión que tomemos" (*Aristegui Noticias,* 2020). Y agregó: "[este medio] acepta equivocaciones y sabe escuchar y que como ha sido su tradición, seguirá demostrando que el oficio del periodista de nota roja también aporta a esta sociedad que sigue negando que la violencia y los riesgos son parte de la realidad de los que andamos a pie todos los días por estas peligrosas calles que nadie quiere pisar" (*Aristegui Noticias,* 2020).

A modo de cierre

Los diarios analizados, antes y ahora, siguen reproduciendo un discurso en el que las mujeres son víctimas en crímenes pasionales o relacionados con la delincuencia, y no por el hecho de ser mujeres. Estos siguen incorporando y reproduciendo imágenes donde se muestran explícita y detalladamente, las maneras en las que éstas son exterminadas. En las imágenes de ahora no se piensa en la dignidad de estas mujeres, en sus familiares ni en otras mujeres que ven estas fotos. En este se reproduce una pedagogía de la crueldad, como afirma Rita Laura Segato (Gago, 2015), al mostrar imágenes que son vistas con indolencia. Y el Estado también participa de lo anterior al consentir la filtración y la publicación de imágenes como

[9] Los legisladores de Oaxaca aprobaron la sanción por siete años a quienes filtren imágenes de las víctimas (Jiménez, 2021).

una práctica entre los funcionarios que ven los cuerpos feminizados como cuerpos que poco valen, que poco importan, como menciona Judith Butler (Lamas, 2020). Los medios reproducen las vivencias que tiene una sociedad de los cuerpos de las niñas y mujeres, les enseña a experimentar sus cuerpos como cuerpos susceptibles de violencia feminicida, como cuerpos merecedores de violencias porque son cuerpos que poco importan.

La crítica nos permite revisar las tres imágenes contrastando los cambios y semejanzas presentes en los diarios de nota roja; nos permite regresar a los documentos donde no se ha tenido la misma forma de presentar los cuerpos de las mujeres asesinadas por violencia feminicida, observamos que hace más de 50 años se cuidaba lo sangriento de la imagen por respeto a la víctima y a las familias, pero, la forma de hacer referencia a los cuerpos de las mujeres y a los motivos o contextos de las violencias feminicidas no han cambiado, siguen siendo crímenes pasionales y en el orden de lo privado.

El análisis singular e histórico nos permite identificar las formas en las que los medios sensacionalistas reproducen las experiencias de ser mujer, mujeres que al habitar lo privado, sus violencias poco importan, no son presentadas y analizadas en los espacios políticos, las mujeres sufren violencias domésticas y no importa la forma en que se presentan sus cuerpos, la forma en que se refiere a ellas, se les enjuicia por el lugar en el que son asesinadas, sus agresores tienen cierto derecho porque son sus parejas o familiares.

Los periódicos de nota roja producen violencia del discurso, de la palabra cuando no nos dejan pensar, nos saturan con imágenes, encabezados, con un estilo de noticia que dice todo y nada, sobrenombra y generaliza como crimen pasional, "trabajaba en giros negros", "se juntaba con gente mala", se emiten juicios que no permiten pensar y singularizar el acto violento feminicida que se reporta. Los medios producen noticias que no permiten detenerse a pensar las violencias que presentan y las formas en que se presentan.

Las imágenes presentadas son evidencia de cómo, desde los medios de comunicación, se generan políticas que violentan los cuerpos de las mujeres. Los medios funcionan como una maquinaria que reproduce discursos que revictimizan, denigran y deshumanizan a este grupo. Los diarios de nota roja producen y reproducen prácticas y discursos que se ejercen sobre los cuerpos de las niñas y mujeres que experimentan violencias feminicidas, se les crea (presenta) como merecedoras de dichas violencias por

cómo visten, por dónde andan, por el lugar donde trabajan, por con quién se juntan; excluyen esos actos violentos de la esfera pública y lo dejan en lo privado, en lo doméstico, como un acto de locura, pasional e irracional, sólo en el ámbito de lo sensible y no del político, como prácticas que hombres civilizados o que en su sano juicio no realizarían.

Los tres casos presentados y el tratamiento que se les dio en los medios muestran la violencia de la imagen. Las imágenes produjeron dolor al observarlas, produjeron una sensibilidad táctil. Pero la imagen de Ingrid tocó a los grupos feministas y a las familias de víctimas de feminicidio. Esto produjo una política de resistencia que enfrentó a las autoridades, al diario *La Prensa*, y al periodismo de nota roja. Las autoridades emitieron un discurso de crítica por la exhibición que se hizo del cadáver de Ingrid y prometieron castigo a los culpables que fueron sus mismos funcionarios. Y debido a esta exposición se creó, como ya se mencionó, la Ley Ingrid que busca sancionar a quienes hagan este tipo de publicaciones. El carácter de castigo sigue predominando en este tipo de acciones, pero todavía falta reconocer que con la exhibición en este tipo de publicaciones de los cuerpos de estas mujeres también se violentan, se revictimizan.

Las colectivas y las artistas cuestionaron esas imágenes y produjeron otras, distintas, diferentes a las viralizadas y reproducidas en los medios. Estas políticas de la resistencia son prácticas performativas que experimentan cuerpos individuales y colectivos que se acompañan con más de un sentido, no sólo muestran (vista), enuncian o denuncian (voz), también acompañan (tacto); son cuerpos que se viven juntas y acompañadas. Se producen nuevas sensibilidades.

Entonces, ¿quién llorará por nosotras, quién velará por nosotras, quién exigirá justicia por y para nosotras? Serán otras, esas otras que luego de este asesinato salieron a las calles a manifestarse, a exigir Ni una Más, a decir "Todas somos ella", a establecer prácticas que modifican nuestra sensibilidad, que nos permiten pensar y sentir que mucho se puede hacer frente a un Estado que sigue sin reconocer que las violencias que se dan contra los cuerpos de las mujeres no son campañas de desprestigio, no son luchas que buscan deslegitimar la cuarta transformación que tanto se promueve. Son acciones, son cantos, son consignas, son las *performances*, son las colectivas, son las activistas, las artivistas, las madres, las hermanas y más, quienes exigen pare la violencia contra los cuerpos de las mujeres. Las prácticas de

las políticas de resistencia visibilizan y denuncian las distintas violencias que sufren los cuerpos y las vidas de las mujeres y cómo estas acompañan en los diferentes momentos para pedir justicia, llevar los duelos y seguir la vida pese a la violencia feminicida.

Bibliografía

BBC News Mundo. (2019). "Olimpia intentó suicidarse cuando se hizo público un video sexual, ahora una ley lleva su nombre. *Animal Político*, 26 de septiembre. Recuperado de <Olimpia intentó suicidarse cuando se hizo público un video sexual, ahora una ley lleva su nombre - Animal Político (animalpolitico.com)>.

Bravo, E. y Quintero M., J. (2020). "Nueva jornada de furia por feminicidios en el país", *La Jornada,* 15 de febrero. Recuperado en <https://www.jornada.com.mx/2020/02/15/politica/002n1pol>.

El Universal (2020). "Se manifiestan en Estados contra feminicidio de Ingrid Escamilla", *El Universal,* 15 de febrero. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/estados/se-manifestan-en-estados-contra-femenicidio-de-ingrid-escamilla>.

Foucault, M. (1995). "Crítica y Aufklärung". *Revista de Filosofía-ULA,* 8, pp. 3-18. Recuperado de < http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15896/davila-critica-aufklarung.pdf;jsessionid=D5047AB9FC0AB51B9BA81018F5FF5DE8?sequence=1>.

Gago, V. (2015). "La pedagogía de la crueldad". Entrevista a Rita Segato, 29 de mayo. *Página 12. Recuperado de* <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>.

Guevara, C. (2020). "Twitter reescribe la memoria de Ingrid con un homenaje digital". *El Sol de México,* 19 de febrero. Recuperado de <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/sociedad/twitter-reescribe-la-memoria-de-ingrid-con-tiernas-imagenes-ingridescamilla-fotos-4826752.html>.

Hernández, E. (2020). "Presentan iniciativa de ley 'Ingrid', contra filtración de imágenes". *El Universal*, 14 de febrero. Recuperado en <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/cdmx/godoy-plantea-iniciativa-de-ley-para-castigar-filtracion-de-imagenes>.

Información sobre violencia contra las mujeres. Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 9-1-1. Centro Nacional de Información. Información con corte al 31 de diciembre de 2020.

Itxaro, A. y Cruz, E. (2020). "En México llueve sangre: Mujeres exigen a La Prensa una disculpa pública por fotografía de Ingrid". *Animal Político*, 14 de febrero. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2020/02/mujeres-protesta-la-prensa-ingrid-escamilla/>.

Jiménez, C. (2021). "Aprueba Congreso de Oaxaca 'Ley Ingrid'; hasta 7 años de prisión por exponer imágenes de víctimas", *El Universal Oaxaca*, 18 de febrero. Recuperado de <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/aprueba-congreso-de-oaxaca-ley-ingrid-hasta-7-anos-de-prision-por-exponer-imagenes-de>.

Lamas, M. (2020). *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo.* México: Océano.

Martínez de la Escalera, A. M., (2015). "Notas sobre la violencia, Jacques Derrida, el psicoanálisis y la filosofía", *Topografías de la violencia*. México: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 17-28.

Martínez de la Escalera, A. M., Lindig Cisneros, E. (coords). (2013). *Alteridad y exclusiones: Vocabulario para el debate social y político.* México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Juan Pablos Editor.

Martínez de la Escalera, A. M. (2018). "El acompañamiento otro y la experiencia feminista". *Animal político*, 26 de octubre. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/el-acompanamiento-otro-invencion-de-experiencias-feministas/>.

Metinides, E. (2012). *101 tragedias de Enrique Metinides.* Fotografías y textos de Enrique Metinides. Edición e introducción de Trisha Ziff. Barcelona: Blume.

Monsiváis, C. (2010). *Los mil y un velorios: Crónica de la nota roja en México*. México: Debate.

Piccato, P. (2020). "La nota roja y la violencia de género tienen una relación complicada". *The Washinton Post*, 17 de febrero. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/02/17/la-nota-roja-y-la-violencia-de-genero-tienen-una-historia-complicada/>.

Pulido Llano, G. (2015). "Magazine de Policía, una fuente para la historia de México" en *Enfoques* 21. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/7804>.

Redacción (2016). "Le cortan cabeza y las dos manos". *Extra! De Morelos. La noticia en caliente*, 15 de marzo.

Redacción (2020). "Anuncian manifestaciones contra el feminicidio de Ingrid Escamilla". *Proceso*, 12 de febrero. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/nacional/cdmx/2020/2/12/anuncian-manifestaciones-contra-el-feminicidio-de-ingrid-escamilla-238432.html>.

Redacción (2020). "Castigo para quien filtró imágenes del feminicidio de Ingrid Escamilla: AMLO", *Aristegui Noticias*, 13 de febrero. Recuperado de <https://aristeguinoticias.com/1302/mexico/castigo-para-quien-filtro-imagenes-del-feminicidio-de-ingrid-escamilla-amlo/>.

Redacción (2020). "Responde 'La Prensa' a críticas por difundir fotos de asesinato de Ingrid Escamilla", *Aristegui* Noticias, 14 de febrero. Recuperado de <https://aristeguinoticias.com/1402/mexico/tras-compartir-fotografias-de-ingrid-escamilla-la-prensa-se-dispone-a-modificar-sus-criterios-editoriales/?jwsource=cl>.

Reza, A. (2020). "En enero de 2020, cada día 10 mujeres fueron asesinadas". *Milenio*, 26 de febrero. Recuperado de <https://www.milenio.com/policia/en-enero-de-2020-cada-dia-10-mujeres-fueron-asesinadas>.

Roldán, M. (2020). "Me sentí muy molesta y me dio por dibujarla, la ilustración que dignificó a Ingrid". *La Silla Rota*, 18 de febrero. Recuperado de <https://lasillarota.com/lacaderadeeva/me-senti-muy-molesta-y-me-dio-por-dibujarla-la-ilustracion-que-dignifico-a-ingrid/362837>.

Rovetto, F. L. (2015). "Violencia contra las mujeres: comunicación visual y acción política en 'Ni Una Menos' y 'Vivas Nos Queremos'". *Contratexto*, 024, pp.13-34. https://doi.org/10.26439/contratexto2015.n024.585

Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. (2020). "Información delictiva y de emergencia con perspectiva de género". *Información sobre violencia contra las mujeres*. México: Centro Nacional de Información.

Sheinbaum, C. [@Claudiashein]. (11 de febrero 2020). Feminicidio es un crimen absolutamente condenable. Cuando el odio llega a los límites como el de Ingrid Escamilla es indignante. Twitter: <https://twitter.com/Claudiashein/status/1227228401406300161>.

Urzúa, M. y Rodríguez, J. (2020). "La nota roja y la ola morada: violencia de género y redes sociales". *Nexos*, 3 de marzo. Recuperado de <https://datos.nexos.com.mx/?p=1271>.

Vega, R. (2015). "Segob emite la alerta de género en ocho municipios de Morelos". *La Crónica de Hoy*, 11 de agosto. Recuperado de <http://www.cronica.com.mx/notas/2015/914220.html>.

Vera, M. (2021). "#LeyIngrid: A un año del feminicidio, iniciativa sigue en la 'congeladora' del Congreso CDMX". *El Financiero,* 15 de febrero. Recuperado de <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/leyingrid-a-un-ano-del-feminicidio-iniciativa-sigue-en-la-congeladora-del-congreso-cdmx>.

Villegas, A. (2020, en desarrollo). "Violencia y aceleración. (Apuntes para discutir)".

Villegas, P. y Semple, K. (2020). "Un día sin mujeres en México como señal de protesta". *The New York Times*, 27 de febrero. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2020/02/27/espanol/america-latina/un-dia-sin-nosotras-mexico.html>.

4. Feminismo. El *ismo* como violencia

Elizabeth Valencia

El feminismo en México es hoy por hoy un movimiento presente en nuestras vidas. Una manifestación que ha acompañado en la historia reciente la reivindicación de derechos humanos para las mujeres, desde múltiples posturas y diversas acciones. Sin embargo, como otros sustantivos terminados con el sufijo *ismo*, el feminismo remite a veces al exceso. El "ismo" se convierte entonces en el lugar de la desmesura, en cuyo ámbito ya no tienen cabida la objetividad, el respeto, la tolerancia y el acuerdo. Cuando anidamos en el exceso, uno de sus efectos es la violencia, a veces en sus manifestaciones de uso de la fuerza más brutales y otras en modos aparentemente refinados, ambas con el resultado de daños a los individuos y al tejido social; esto es, a la convivencia. ¿Cómo funciona este *ismo*? Lo indagaremos en estas páginas.

Seamos claros: no se trata de un ataque a los movimientos en defensa de los derechos humanos, en un contexto donde la marginación de las mujeres o los feminicidios urgen la lucha social para frenar la violencia; tampoco de un rechazo a la discrepancia, estos son pilares en la construcción de una sociedad más democrática y justa; de una convivencia social civilizada. No pretendemos minar estas bases imprescindibles en las sociedades contemporáneas. No haremos generalizaciones apresuradas de condena al feminismo, porque lo que cae bajo esta denominación es plural y

cada propuesta, teórica o activista, necesita un análisis cuidadoso. No perseguimos la conclusión sobre el feminismo como esencialmente violento. Compartimos el reconocimiento a la lucha por los derechos humanos de las mujeres de largo alcance, que ha contribuido a remover conciencias y cambiar prácticas. No delimitamos la pertenencia del *ismo* feminista porque no deseamos un texto acusatorio e inquisidor de determinados movimientos; cuando el problema del *ismo* en cuestión es su diseminación en actitudes y prácticas sociales.

En esta ocasión, nuestro objetivo es la demostración de un ismo feminista con sus excesos, extremos y extravagancias; porque el ismo sí socava las bases de una sociedad democrática, sí participa en una fingida democracia que se abre paso a golpe de violencias y bufonadas.

Del amor al odio hay un paso

El *ismo* feminista que proclama como blanco de sus ataques a los hombres, afecta a la sociedad en su conjunto de múltiples maneras. No discurriremos sobre frivolidades entre particulares o cuestiones de la vida privada; sino que expondremos los daños a la vida pública, al bien común de una sociedad. En este sentido, el ismo feminista ya pudo haber contribuido a madurar frutos amargos para la democracia y puede continuar su acción a escala mundial, como atinadamente advirtió la periodista Cathy Young en *El País*, en julio de 2016, ante la candidatura de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos:

> Nos encaminamos hacia una elección presidencial con una brecha de género sin precedentes entre los votantes de uno y otro candidato. Hasta cierto punto, esas cifras reflejan las diferencias políticas. Pero no es absurdo pensar que el sentimiento favorable a Donald Trump está alimentado, en parte, por una reacción contra el feminismo. Y, si bien hay algunos que entran en la anticuada pretensión de "poner a las mujeres en su sitio", hay otros, en la generación más joven, que perciben el feminismo como un movimiento extremista y anti-hombres (Young, 2016: s.p.).

Otros perjuicios, a los varones en primer término, pero finalmente a la sociedad en su conjunto, poco visibles, pero que han llegado para quedarse sin que nadie alce la voz al respecto, son los laborales: ¿Cuántas vocaciones y empleos quedan frustrados porque los hombres no deben ejercerlos? Impensable ya para muchos impartir clases particulares a niñas o adolescentes de música, baile u otras delicadezas de la cultura donde es necesaria una gran cercanía o contacto físico; ofrecerlas resulta de entrada sospechoso y, cada vez más, dejan de solicitarlas a los maestros porque hacerlo sería imprudente y peligroso. ¿Quién metería a su casa a un potencial violador? Porque la afirmación "cualquier hombre es un violador en potencia" (Carrasco, 1980: s.p.) defendida por la psiquiatra española Genoveva Rojo en 1980, se ha vuelto eco irrefutable entre la batería de oprobios del ismo feminista.

En un estudio de género, centrado principalmente en tres situaciones de prejuicio, discriminación y exclusión en torno a la presencia de los hombres en educación preescolar en la Ciudad de México, leemos:

> Si un varón desea trabajar en el nivel preescolar, se presupone a menudo que es afeminado, homosexual y/o pedófilo. Por ello, la población masculina es mínima en este ámbito.
>
> Las características físicas de los varones se perciben como un factor de riesgo para un posible abuso sexual;[1] constante cuestionamiento de su hombría u orientación sexual, así como la capacidad para desempeñarse como docentes por el hecho de ser varones. Los maestros de educación preescolar están considerados diferentes y peligrosos. [...] amenaza que se piensa que pueden representar para relacionarse con la infancia (García Villanueva *et al.*, 2015: s.p.).

[1] En la descripción de casos encontramos: "El obstáculo principal para P4 fue la mesa directiva, porque los integrantes de esta le solicitaron su traslado, notificándole que no era por su desempeño laboral, la petición se debía a que era hombre, las madres y los padres de familia no querían que estuviera al frente de un grupo, experimentaban inquietud al dejar a un varón a cargo de sus hijas e hijos; en el caso de P3 afirma que se ejerció presión para que él fuera destituido de su cargo. La preocupación principal de los progenitores era el posible abuso sexual que pudiese existir, situación por la cual P4 fue obligado a permanecer dentro del aula con la puerta y las ventanas abiertas y a menudo estaba siendo supervisado por sus compañeras docentes, situación compartida por P4" (García Villanueva, 2015).

Consecuentemente, cuando el ismo feminista se aboca a la adjetivación descalificadora de los varones llamándolos machistas, abusadores o violadores, contribuye al endurecimiento de los prejuicios, la segregación y la exclusión; no está defendiendo los derechos de nadie y no genera beneficios para la sociedad. Como acertadamente nos enseñó Friedrich Nietzsche: el adjetivo es el enemigo del sustantivo.

Tampoco es triunfo democrático la anulación de los derechos civiles de los varones cuando se les difama y acusa sin pruebas. El ismo feminista es el primero en la violación flagrante de los derechos civiles, cuando el acoso o la violación sexual se asume por decreto en griterío de tendederos. Lo que el ismo feminista consigue es la humillación y la expulsión. De esta manera, los hombres pueden perder fácilmente su trabajo por una acusación de "conducta sexual indebida". Así sucedió a dos meses del paro de actividades en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, motivado por la violencia contra las mujeres, cuando el Dr. Alberto Ricardo García Arteaga dimitió al cargo de secretario general de la facultad en enero de 2020.

Su renuncia era una de las exigencias de las mujeres que tomaron las instalaciones. El Dr. García Arteaga estaba señalado de cometer agresiones sexuales contra las alumnas, sin que hasta la fecha haya demostración alguna de ello. Al respecto de las acusaciones sin pruebas, la filósofa y activista española Loola Pérez en su libro *Maldita feminista* sostiene:

> Cuando prescindiendo de una investigación se antepone un supuesto principio de presunción de verdad en la víctima y se olvida la presunción de inocencia de un supuesto agresor, mostramos un cuestionable sentido de la ética y la justicia (Pérez, 2020: pos. 3157).

La regla feminista de escuchar y creerles a las mujeres, que ha servido para alentar la denuncia, en el ismo feminista se ha convertido en un dogma, según el cual, y contra toda evidencia, las mujeres nunca mienten. Sin embargo, las mujeres no siempre dicen la verdad. No porque sean mujeres, sino porque es un hecho que los seres humanos a veces mentimos. Además, las posibilidades de que los seres humanos no digamos la verdad se presentan de varias formas: a la verdad se opone el error en la esfera del conocimiento; lo contrario de la verdad es la mentira en los ámbitos de la ética y

la moral; a la verdad la contradice la falacia lógicamente hablando, cuando extraemos conclusiones que no se derivan de las premisas; a la verdad le es antitética la falsedad en el terreno ontológico si concedemos ser o existencia a aquello que no es. Por lo tanto, es probable que, por múltiples y diversas causas, a veces cometamos errores, digamos mentiras y/o caigamos en la falacia o la falsedad. De lo cual se sigue que es insostenible el dogma del ismo feminista: las mujeres siempre dicen la verdad. En consecuencia, la impartición de justicia y la conservación del Estado de derecho para la mejor convivencia social no pueden basarse en el dogma: las mujeres siempre dicen la verdad. Se ensayan modos de combate a la culpabilización de las víctimas de violencia o a la impunidad sin duda necesarios, pero ¿es el dogma la mejor manera de hacerlo?

Según consta en un comunicado emitido por la UNAM, el Dr. García Arteaga presentó su renuncia. En una carta dirigida al rector Enrique Graue y al entonces director de la facultad, Dr. Jorge Linares, el involucrado señala que su renuncia responde a su voluntad de no ser un impedimento para la terminación del paro de actividades en la facultad. Expresa asimismo que, de ser el caso, se realicen las investigaciones y procedimientos conducentes sobre sus acciones, de acuerdo con la legislación universitaria (García Arteaga, 2020: s.p.).

Pero como el Dr. García Arteaga siguió dando clases en la Universidad, la reacción no se hizo esperar: "Es muy incongruente. Ese vato renunció a un cargo, al de secretario general, pero sigue como profesor de la Universidad, dijo una de las paristas" (Portilla, 2020: s.p.) ¿Por qué la actuación de jueces o inquisidores cuando desconocemos el caso o únicamente conocemos los rumores? ¿Por qué se codician castigos máximos para lo que ni siquiera está probado como delito?

Igualmente, el ismo feminista ha hallado un caldo de cultivo para la destrucción del Estado de derecho a partir del *hashtag* de la actriz hollywoodense Alyssa Milano, escrito a finales de 2017: "Si todas las mujeres que han sido acosadas o agredidas sexualmente hicieran un *tuit* con las palabras *Me Too*, podríamos mostrar a la gente la magnitud del problema". Por un lado, el *hashtag* ha instalado en la industria del espectáculo y el tratamiento mediático la denuncia; resultando de ello, la diversión y las ganancias por sacar a la luz las intimidades de las famosas. Por otro lado, ha contribuido a la ignorancia o el olvido de que la expresión *Me Too,* escrita en

un pedazo de papel por la activista Tarana Burke en 2006, inicialmente se refería a una ruta de acción para crear conciencia sobre la violencia sexual hacia las niñas negras y atender a mujeres de comunidades marginadas que sufrieron algún tipo de violencia sexual. Con mayor precisión: como una manera de comenzar un plan de acción para hacer algo sobre la violencia sexual que vivió en su comunidad.

La frase se convirtió en un *hashtag* utilizado a nivel mundial a raíz de las denuncias contra el productor de Hollywood Harvey Weinstein, pero Burke dice que siente que la campaña está descuidando a las personas a las que originalmente quería ayudar (Wakefield, 2018: s.p.).

En otro sentido, la denuncia en las redes ignora a las instituciones y autoridades judiciales, ante las cuales se hace la denuncia del delito, para que se realice la investigación y el debido proceso, que decidirá el castigo para el infractor quien ha violentado las leyes o reglas de la convivencia social. En vez de esto, son las redes y el aluvión de opiniones los que pretenden hacerse cargo de las acusaciones y las sentencias sin necesidad de pruebas y procesos. Por ende, la denuncia anónima, la persecución sin pruebas y la condena pública o linchamiento mediático sustituyen al Estado de derecho. Loola Pérez apunta:

> Desde hace mucho tiempo, he querido desmarcarme de las voces feministas que animan al linchamiento mediático sin pruebas o con una lectura muy frívola sobre el comportamiento ofensivo y/o delictivo de un actor, músico, cómico o director (Pérez, 2020: pos. 3162).

El caso Polanski es emblemático de este tipo de linchamientos, dice la filósofa y activista española Loola Pérez:

> Pienso que también va siendo hora de dejar de utilizar a Polanski como diana de las ansiedades culturales sobre la violación. No disculpo sus acciones, pero ya saldó su cuenta y fue perdonado por la víctima. ¿Qué más se pretende hacer contra él en nombre del feminismo?
>
> Sabotear su obra o impedirle visitar la tumba de su esposa Sharon Tate, asesinada cuando estaba embarazada de ocho meses por la secta de Charles Manson, empieza a ser un ejercicio macabro e imposible de justificar desde un movimiento social que defiende los derechos humanos (Pérez, 2020: pos. 2035).

Afortunadamente, hay pronunciamientos en contra de este ismo feminista. Catherine Deneuve, Catherine Millet y Gloria Friedman, entre un centenar de mujeres francesas, publicaron el 9 de enero de 2018 una carta en el periódico *Le Monde* manifestándose contra el puritanismo y el totalitarismo del movimiento *Me Too.* Lo que han hecho en la carta es un llamado a la mesura, concentrado en las primeras frases del texto: "La violación es un crimen. Pero la seducción insistente o torpe no es un delito ni la galantería, una agresión machista"[2] (Deneuve, 2018: s.p.). En relación con esto, continúa la filósofa española Loola Pérez:

> Nunca deberíamos confundir una denuncia formal y fundamentada con la pataleta narcisista e histriónica de quien juzga como acoso lo que no es más que una adulación propia de la galantería o un comentario que, aun pudiendo incluir una connotación sexual y ser inapropiado, sigue siendo completamente inofensivo (Pérez, 2020: pos. 3093).

La idea según la cual los hombres, encarnación del patriarcado, son los culpables de los males de la civilización y, en particular, de las desgracias de las mujeres, circula en actitudes y conversaciones cotidianas amplificadas por las redes sociales, por ejemplo, en Facebook, en el sitio "Feministas siempre" aparece a primera vista la fotografía de una joven levantando una pancarta con la leyenda "No me digas cómo ser mujer", con 346,784 *likes.* La fotografía está acompañada del siguiente texto: "Aprende a ser persona, a ser hombre… Pero no me digas cómo debo ser mujer… La sociedad patriarcal nos dicta la sumisión, el cuidado de los demás, el hogar y los hijos… Pero cada una debe ser como se quiere a sí misma" (Feministas siempre, 2021: s.p.).

En este caso, el ismo feminista propaga dos ideas: 1) Los varones son quienes mandan sobre la vida de las mujeres y les dicen cómo deben ser; y 2) El cuidado de los demás, del hogar y de los hijos son de las cosas más terribles que se les imponen a las mujeres. ¿Será cierto? "No me digas cómo ser mujer". El *No* contenido en esta frase, ¿resultará, en los hechos, una in-

---

2 *"Le viol est un crime. Mais la drague insistante ou maladroite n'est pas un délit, ni la galanterie une agression machiste"* (Deneuve, 2018: s.p.) (La traducción al español es propia).

justicia discursiva o una práctica de empoderamiento?, como nos invita a pensar Laura Campos Millán. ¿Se tratará de un grito afirmativo de la voluntad?, de acuerdo con las reflexiones de Gerardo de la Fuerte Lora. Este libro pone en las manos y en la inteligencia de nuestros lectores sus textos. De momento, este tipo de pancartas sí provocan que los ataques y daños a los supuestos culpables se multipliquen.

El problema con las redes sociales es que las opiniones circulan a granel. Estas pueden haber salido del hígado de sus autores sin fundamento ni conocimiento alguno, no es de extrañar hallarlas rebosantes de lugares comunes, vulgaridades y falsedades; aunque también las hay interesantes, perspicaces y certeras. Sin embargo, hace falta la consulta de voces expertas, de quienes esperamos ofrezcan a sus lectores comentarios basados en el conocimiento especializado de un ámbito determinado del saber, sus puntos de vista sobre una noticia o tema de actualidad, si bien subjetivos y como ejercicio de libre expresión, defienden con argumentos correctos –en sentido lógico y epistemológico– sus ideas. Estamos ante la diferencia ya elaborada por Platón en su diálogo *Teeteto*, entre una opinión que puede o no ser falsa y una opinión verdadera justificada que nos conduce al conocimiento. El diálogo entre Sócrates y Teeteto es el siguiente:

> Sócrates: –Hay dos clases de opiniones, la verdadera y la falsa: ¿defines el conocimiento como una opinión acertada?
>
> Teeteto: –El conocimiento es una opinión verdadera explicada; la opinión no explicada está fuera del conocimiento. Y aquello que carece de explicación es incognoscible, y así lo llamo; lo que tiene explicación, digo, es cognoscible (Platón, 1990: 184b-201d).

En cambio, el problema con las redes sociales y los medios de comunicación, en general, consiste en que muchas veces no ofrecen a sus lectores opiniones verdaderas justificadas, que sirvan de guía e invitación al conocimiento del tema que nos interesa. El ismo feminista difundido en los medios de comunicación empaña con prejuicios las miradas y crispa los ánimos. Sería conveniente después de cada imagen y/o lectura en los medios hacernos la pregunta ¿opinión o agresión?

Algunos podrán pensar que los ataques a los hombres son superficiales, cándidos e incomparables con los ataques y daños a las mujeres. Incluso

hay quien sostiene, como la escritora Jessica Valenti: "Odiar a los hombres no puede ser perjudicial porque ellos siguen teniendo el poder y los privilegios" (Young, 2016: s.p.). ¿Cuál poder y cuáles privilegios?

Pero aun cuando los ataques sean superficiales, sus efectos y consecuencias no lo son. Primero porque incitan, en lo inmediato, a un rechazo visceral hacia los varones, que ha vuelto cotidianas prácticas de desalojo o separación. Por ejemplo, en el transporte público, el *apartheid* para los varones ya no puede ser mínimamente cuestionado. Estas decisiones, aparentemente inocuas, entorpecen el día a día. Tal es el caso de los camiones "Atenea" en la Ciudad de México a los que únicamente pueden subir mujeres; la realidad es que hay muy pocas unidades en las rutas y si uno de esos camiones es Atenea, el tiempo de espera y traslado se prolonga para todos los usuarios, quienes ya invierten demasiadas horas de su vida transportándose. Atenea luce casi siempre vacío, mientras las otras escasas unidades avanzan pletóricas de humanidad. Pero no importa, porque de los hombres conviene mantener una sana distancia de mucho más de dos metros, pues son más peligrosos y letales que cualquier virus.

Peor aún, estas prácticas de separación de los varones, por la supuesta peligrosidad que representan para las mujeres –como a veces se sostiene, y de lo cual ya expusimos el caso de los varones dedicados a la educación preescolar en la Ciudad de México–, le abren la puerta a la delincuencia. Los varones quedan fácilmente en manos de carteristas y extorsionadores. ¿Porque nosotras no estamos ahí para defenderlos? No. Las cosas son más complicadas:

> "en el metro operan bandas dedicadas no sólo al robo a pasajeros, sino también a extorsionar a usuarios [...]", reconoció el gerente de seguridad de ese sistema de transporte, Marco Antonio Muñoz.
>
> Muñoz resaltó que el afectado es siempre un varón, ya que, si éste se da cuenta de que intentan robarle, la mujer, para eludir el reclamo "automáticamente se dice violentada"; momentos después aparecen otras personas que se dicen ser amigos o familiares de la supuesta víctima y ser testigos presenciales del hecho; de inmediato le exigen al hombre una cantidad de dinero a cambio de no presentar una denuncia ante el ministerio público (Quintero y Cruz, 2016: s.p.).

Nuestro propósito no es victimizar a los varones, sino la reflexión sobre decisiones de pretendido combate a la violencia que le otorgan, por el contrario, su carta de naturalización.

No conformes con los daños menos visibles, nada inocentes como estamos viendo, el ismo feminista pasa indiscriminadamente a las agresiones físicas y al vandalismo. En las manifestaciones del 8 de marzo y otras marchas bajo las banderas feministas, se rocía con gasolina a espectadores varones y se prende fuego a policías, hombres y mujeres. Del 8 de marzo de 2021, en la Ciudad de México, en *El Universal* y otros medios informativos se reportaban artefactos explosivos como bombas molotov, que fueron detonadas en el camino, una de estas bombas fue lanzada a las mujeres policías que resguardaban la Puerta Mariana del Palacio Nacional y el fuego alcanzó a varias manifestantes, siendo la más afectada Berenice Fragoso, reportera gráfica de *El Universal*. También *El Heraldo de México* narró el largo itinerario de destrozos del mismo día en Toluca.[3] Mientras en la ocupación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, a la que ya hicimos referencia, también hubo cuantiosos destrozos y saqueos.

> "Coronavirus de la Chingada", dice una estudiante antes de cerrar la puerta. Es martes 14 de abril de 2020. El colectivo anónimo y separatista Mujeres organizadas de Filosofía y Letras (MOFFYL) entrega las instalaciones de su facultad después de 163 días de paro (Portilla, 2020: s.p.).

Si el ismo feminista gritó "coronavirus de la chingada" a lo único capaz de detener su violencia hasta ese momento, digamos "¡bendito coronavirus!" que nos libró de sus excesos. Todavía mejor, hemos aprendido a trabajar virtualmente, lo que representará, de ahora en adelante, una inmunización anti "okupa".

El vandalismo se ha vuelto parte de las acciones que caracterizan al ismo feminista. Y aunque en sus manifestaciones reciben gritos: "'¡Fuera, así no se defiende el feminismo!', [...] se contesta: 'Nos llaman violentas, pero no se percatan de toda la violencia a la que hemos estado expuestas'"

---

3 Véase "8M2021: mujeres mexiquenses toman las calles de Toluca para exigir justicia" en <https://heraldodemexico.com.mx/nacional/2021/3/8/8m2021-mujeres-mexiquenses-toman-las-calles-en-toluca-para-exigir-justicia-267117.html>.

(Portilla, 2020: s.p.). De este modo, la violencia física del ismo feminista, justificada por sobreexposición a la violencia, se ha vuelto la excusa fácil e impune para los daños causados a los bienes públicos y de particulares. En consecuencia, estas conductas del ismo feminista suman a sus filas el descontento y la desaprobación social.

Al mismo tiempo, el papel asignado por el ismo feminista al sexo masculino, en su supuesta contienda contra la violencia, ha sido el de soportar los ataques de quienes dicen luchan por la equidad y la justicia, hasta la anulación; no la anulación de las injusticias y las inequidades, sino hasta la anulación de los varones. Isabela Portilla narra para *Corriente alterna* lo sucedido al interior de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante el paro de actividades mencionado anteriormente:

> Un hombre, el único hombre que habitaba la facultad, barría con la cabeza agachada. El único hombre que habita la facultad arrastra la escoba y se retira cuando el grupo de mujeres llega a ocupar la sala para conceder la entrevista a *Corriente Alterna*:
>
> –Al principio podían entrar vatos. No para que tuvieran chamba intelectual, sino sólo para limpiar y cocinar.
> –Pero, poco a poco, se fueron yendo.
> –Es que no aguantaron.
> –Al principio nos dijeron que eran solidarios con nuestra lucha y fuimos descubriendo secretos que nos intentaban esconder.
> –Nos fuimos dando cuenta de que eran amigos de agresores.
> –Después supimos que esos mismos vatos llegaron a agredir a algunas compañeras.
> –Una vez, incluso, notamos que filtraron información. Supimos que estaban infringiendo los protocolos de seguridad y, cuando los encaramos, les valió verga, porque, claro: ¡eran hombres!
> –Así se fueron yendo uno a uno.
> –O los fuimos echando.
> –A otros les decíamos: "buey, es que hay un buen de trastes sucios", y se iban a lavar los platos a regañadientes, hasta que se cansaban y terminaban yéndose.
> –Al principio sí teníamos apoyo de aliados, pero ahora solo queda uno (Portilla, 2020: s.p.).

¿Por qué los hombres habrían de quedarse? Coincidimos con Caty Young: "decir a los varones que su papel en la lucha por la igualdad de sexos se reduce a escuchar a las mujeres y soportar con paciencia los ataques contra ellos no es la mejor forma de sumarlos a la causa" (Young, 2016: s.p.).

Hasta este momento, lo que observamos en el ismo feminista son muchas fobias y pocas filias. Dice Loola Pérez: no son pocas las personas que bajo el paraguas del feminismo se apuntan al ejercicio de odiar mientras, en un mismo compás, presumen de un sentido propio de la justicia y la tolerancia (Pérez, 2020: pos. 3166).

El coraje y la indignación ante la violencia son parte del eros que nos une y compromete con nuestros semejantes. Pero la furia desmedida y sin razón, sólo produce violencia, no justicia y mejoras en la convivencia social.

Recordemos al lector que no estamos hablando desde una visión totalizadora o descalificadora del feminismo, del cual habría que pensar los feminismos en plural. Pero del ismo feminista sí queremos hablar en singular, porque sus actuaciones no promueven la diversidad de perspectivas ni los tratamientos multicausales de los problemas en las relaciones humanas. Por el contrario, su radio de acción está en el círculo del odio y el dogmatismo, incapaces estos de escuchar algo distinto a sí mismos. Sea también el lector quien observe y analice la diseminación del ismo feminista. Ahora nos ocuparemos de otra disposición, distinta al odio, a través de la cual se ejerce la violencia del ismo feminista.

Espejito, espejito, ¿quién es la más bonita?

El narcisismo[4] es el *modus operandi* desde el cual reacciona el ismo aquí estudiado. Desde que Caín mató a su hermano Abel aparece quien comete un delito y quien recibe el daño, llamado *víctima*[5] con el paso del tiempo.

---

[4] La RAE define *narcisismo* como "excesiva complacencia en la consideración de las propias facultades u obras". En psicoanálisis, el narcisismo forma parte del complejo entramado conceptual acerca de las tres instancias de la personalidad y se concibe como regreso al yo de las catexias de objeto.

[5] Para un análisis sobre el concepto de *víctima* remitimos a "La víctima en el derecho penal" de Nimrod Mihael Champo Sánchez en <http://ru.juridicas.unam.mx:80/xmlui/handle/123456789/32596>

Sin embargo, la víctima quedaba en segundo plano, desdibujada. Ha sido recientemente que su concepción se delinea para su caracterización en el derecho penal o en las Naciones Unidas. En las diversas definiciones, la víctima aparece como la persona que sufre o es lesionada por otra, movida por una gran variedad de motivos o circunstancias. Pues bien, el *ismo* feminista dice luchar para que se haga justicia a las víctimas, pero lo que hace es instalarse en la escena del victimismo: el primer acto inicia con el relato de la dominación masculina y su yugo opresor sobre las mujeres pasivas e indefensas. En seguida, se declama cómo el mundo, a lo largo de la historia, ha estado en contra de las mujeres, hasta que al fin se dejan escuchar sus voces de sufrimiento. Lo que se ha conseguido es la atención del público, el protagonismo. Escribe Loola Pérez:

> Es tentador, si crees que el mundo está en contra tuya por ser mujer, ¿quién puede renunciar a los encantos de los estudios de género? La capacidad crítica se diluye a medida que te hacen sentir especial, escuchada, protagonista (Pérez, 2020: pos. 632).

Entonces, en el clímax histriónico, la emotividad de los discursos se vuelve exquisita y desproporcionada respecto a los hechos. La indignación, la rabia, la ofensa aparecen como atavíos femeninos de la experiencia de la victimización. Más que ser escuchado, el ismo feminista quiere ser mimado en su neurosis narcisista. En este sentido va la crítica que Loola Pérez hace al feminismo en las universidades: "La universidad actúa como una nueva guardería, es la *babysitter* del siglo XXI. [...] se resiste a destetar a quien tiene la sensibilidad a flor de piel" (Pérez, 2020: pos. 658).

Además del mimo, la minoría de edad del ismo feminista obtiene dos ganancias consustanciales: se libera de toda responsabilidad y reaviva, para su autocomplacencia, al personaje machista y misógino quien le dio su ser de víctima, su victimario. Situación que nos recuerda el "Monólogo del bien" de Augusto Monterroso (1998).

Dice Monterroso:

> "Las cosas no son tan simples", pensaba aquella tarde el Bien, "como creen algunos niños y la mayoría de los adultos".

> Todos saben que, en ciertas ocasiones, yo me oculto detrás del Mal, como cuando te enfermas y no puedes tomar un avión y el avión se cae y no se salva ni Dios; y que a veces, por lo contrario, el Mal se esconde detrás de mí, como aquel día en que el hipócrita Abel se hizo matar por su hermano Caín para que éste quedara mal con todo el mundo y no pudiera reponerse jamás.
>
> Las cosas no son tan simples (Monterroso,1998: 61).

Algunas puestas en escena del ismo feminista terminan con lamentos victimistas. El libreto no habla de víctimas concretas, sino que canta a coro "Todas somos víctimas" antes de bajar el telón y recibir los aplausos. Por ende, adquiere sentido la afirmación de Loola Pérez: "La empatía impostada es la épica del feminismo de masas" (Pérez, 2020: pos. 1928).

Otros *performances* del ismo feminista presentan en su desenlace la superación de la victimización por un pretendido empoderamiento. Sin embargo el empoderamiento, cuando lo es, supone un proceso, colmado de trabajo constante e inmenso valor, a través del cual los seres humanos se convierten en agentes transformadores de su realidad. Por el contrario, en la representación del ismo feminista las cosas son más fáciles y cómodas. Como lo señala Pérez: "el concepto de empoderamiento se ha tornado en un artefacto de queja, arrogancia, mojigatería y recompensa de atención" (Pérez, 2020: pos. 530).

Un 8 de marzo multitudinario llena portadas de periódicos, aumenta la producción de camisetas violetas y airea los trapos sucios entre los partidos políticos, pero ¿después qué? ¿Hemos conseguido con ello frenar la violencia de género? No. Como mucho, nos hicimos un *selfie* con alguna pancarta, entre amigas, sonriendo (Pérez, 2020: pos. 745). Por supuesto para subir la foto a Facebook, credencial feminista que autoriza e incluye a las mujeres en los actos complementarios, de vanidad inocente o nihilista, los restantes trescientos sesenta y cuatro días del año. De este modo, la actitud trágica del victimismo feminista cambia de signo a la postura cómica del falso empoderamiento. Comenta Loola Pérez:

> Muchas feministas que se catalogan como activistas creen que compartir noticias de género en Twitter o firmar peticiones en Change.org contra un cantante de *reggaeton* por componer una canción "machista" es tan importante

> como recuperar a víctimas de violación o reinsertar a un maltratador (Pérez, 2020: pos. 3427).

Un empoderamiento de este tipo, convierte la lucha por los derechos humanos en botín partidista o de mercado, poniendo más esmero en los discursos, la actuación y la escenografía, para un mejor lucimiento y rentabilidad política o económica; en lugar de la atención a los problemas de desigualdad y violencia sociales. Por tal motivo, otra vez Pérez nos invita a la reflexión:

> Convertido en bandera oportunista por gobiernos de todo signo, en un carnet para los famosos y en coartada de marcas para vendernos sus productos, se impone más que nunca la necesidad de repensar qué movimiento estamos alimentando. [...] Un feminismo que reacciona, pero no acciona, un feminismo que se indigna, pero no transforma (Pérez, 2020: pos. 34).

A continuación, analizaremos una tercera posición del ismo feminista, la cual consideramos impide la acción efectiva para el mejoramiento social

Letras, pocas... y muchas con sus asegunes

El antiintelectualismo, entendido como el desprecio por el ejercicio del pensamiento analítico, crítico y reflexivo, es una actitud predominante en las violencias del ismo en cuestión.

En el *ismo* feminista, la idea de la existencia del patriarcado donde las mujeres están subyugadas y oprimidas por un sistema omnipresente, atemporal y transcultural denominado patriarcado, es el dogma que basta y sobra para un activismo que, lejos de la defensa de derechos humanos, se vuelve intocable en la usurpación de espacios, lo mismo en el metro que en las universidades. El *trending topic* de las consignas contra los machos se impone al conocimiento de la historia del patriarcado y al análisis de su concepto. ¿Estamos frente a un caso de pereza intelectual? Sí, pero nada inocente.

La perduración de la idea ahistórica del patriarcado, con el rezo "todos los varones son opresores y todas las mujeres oprimidas", sin preguntarnos al menos si todos los hombres han sido patriarcas o si todas las mujeres han sido sometidas, es un camuflaje de la violencia del ismo feminista a través del cual se ejerce el poder y la exclusión: no será el ismo feminista el que termine con el supuesto omnipotente patriarcado, porque, como sugerimos con el cuento de Monterroso, de él se alimenta y obtiene su ganancia la supuesta mujer oprimida, para ejercer violencia sobre cualquiera sin mayor justificación. Además, culpar a los hombres de hoy –a todos y a ninguno a la vez– de la opresión femenina del pasado, el presente y el futuro, lleva implícita la polarización e invalidación de la participación masculina en el movimiento feminista o, mejor dicho, en el estancamiento feminista.

Otro rasgo observado en el ismo feminista es que las ideas reduccionistas que pretenden imponer están volcadas al pasado y no permiten pensar –a la mujer o a la política– en las múltiples condiciones actuales de existencia en nuestro país. Del patriarcado no importa su historia, sus variantes, sus expresiones contemporáneas y nunca hay que sospechar de su existencia inamovible.

El ismo feminista se acomoda en tiempos pretéritos con pocas letras del presente; es impermeable a la actualización del conocimiento, a la crítica y a la autocrítica. Pero, cuando la ocasión lo amerita, disfraza sus violencias con un desbordado lenguaje posmoderno impresionante para los incautos: discurre sobre la deconstrucción del varón, toma la palabra sobre la *posverdad*, evoca con familiaridad a Judith Butler introduce sus propios neologismos: *mansplaining*, *manterrupting*, *manspreading*, *bropropriating*, *manslamming*, etcétera.

Esta actitud no es una invitación incluyente al pensamiento, sino un adoctrinamiento exclusivo y excluyente, de ahí su violencia; cuyas frivolidades, supuestamente teóricas y rigurosas, se vuelven autorreferenciales porque desde el principio emanaron del ismo feminista, afortunadamente minoritario, enquistado en las instituciones, y no de las abundantes y mayoritarias necesidades y demandas sociales, ni de quienes dan las batallas diarias en la defensa de los derechos de las mujeres, sean o no feministas.

Posmoderno, pero no interdisciplinario, el ismo feminista se niega al conocimiento jurídico, biológico, psicológico y psicoanalítico, que seguramente aportaría elementos para mejorar y enriquecer las relaciones de los

seres humanos. Estamos de acuerdo con Loola Pérez en su crítica al feminismo, válida también para otros ismos:

> La verdad basada en la objetividad y la evidencia, el debate razonado, la investigación empírica y el amor por la sabiduría han sido sustituidos por la emotividad, la perversión del lenguaje y una continua llamada al miedo (Pérez, 2020: pos. 2143).

Para terminar estas líneas sobre las violencias de ismo feminista, sean bienvenidas, bienvenidos, bienvenides, bienvenid@ arrobos y arrobes, bienvenidxs y + (una disculpa si excluimos a alguien), a nuestro último apartado: las violencias o abusos lingüísticos del ismo feminista, también impuestos por decreto y no por procesos y cambios sociales. "El introducir con violencia y de manera artificial una nueva normativa contraria a los usos del lenguaje es lo que provoca el rechazo y la burla por el lenguaje inclusivo" (Sánchez, 2021: s.p.).

La filóloga Concepción Company Company, miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y de El Colegio Nacional, quien por cuatro décadas se ha dedicado al estudio de los cambios lingüísticos en el español, narrando la gestación de la lengua española, escribe:

> Hace dos mil doscientos años, cuando un soldado romano puso un pie en lo que hoy conocemos como la península ibérica, empezó a gestarse una protolengua que después derivó en la lengua española. Lo más sorprendente de estos más de dos mil años es ver lo poco que cambia la lengua. Esto quiere decir que somos seres muy económicos que queremos usar esta herramienta mágica, simbólica, arbitraria, transversal de la misma manera cada vez, cada mañana.
>
> Mi postura es que deberíamos poner las energías en la verdadera lucha, porque lleva tanta pelea esto del lenguaje incluyente, molesta tanto, incomoda tanto y obliga a posicionarse, a estar a la moda, que hace que nos olvidemos de los verdaderos problemas: el peor acceso a la salud, la mayor deserción escolar, la violencia de género, la desigualdad salarial (citado en Sánchez, 2021: s.p.).

Estamos de acuerdo con ella. Creer que la superficialidad del lenguaje inclusivo impulsa la inclusión social es ahorrarse el trabajo de campo arduo

y continuo un día sí y el otro también. Ponerse fácil, a corto plazo y ante el público del cual deseamos la aceptación o la pertenencia, tareas difíciles a largo plazo. El resultado ha sido otra vez la polarización, las fobias y las filias, sin cambios significativos que rasgan, por muy poco, el tejido social, la convivencia.

El lenguaje inclusivo en sus excesos es, algunas veces, una "violencia divertida" por los enredos y tropiezos que provoca su artificialidad o su impronunciabilidad. Sin embargo, puede ser un recurso muy excluyente y discriminatorio, cuando la prioridad social de la oralidad es opacada y coaccionada por usos elitistas con facturas activistas o de posgrado. Todos los seres humanos nacemos con la capacidad de hablar sin escolarizarnos; mientras muy pocos alcanzan un dominio de la compleja y refinada tecnología de la escritura.[6] Y dentro de esta complejidad de la lengua, hay mucho trabajo pendiente al que no le bastarán más grafías para conseguir una genuina inclusión: una cosa es la gramática y otra es cómo construimos discurso. Somos seres sintagmáticos y, como tales, juntamos palabras unas con otras para generar cadenas de comunicación. Lo que hay que hacer primero es educar en la igualdad y enseñar cómo construir discursos respetuosos para no perpetuar patrones de comportamiento.

Dice Company:

> me parece que este es un problema muy complejo, y que una cosa es la gramática, que es absolutamente aséptica, y por ser arbitraria es un molde de creatividad y de libertades, y otra cosa es el discurso que se construye con esa gramática; el discurso sí está sedimentado y construido socialmente. Y este puede ser muy discriminador (citado en Sánchez, 2021: s.p.).

Sin duda, harán falta letras más profundas para la lucha contra las injusticias sociales.

Los franceses han defendido la lengua de Molière y lo hacen ahora prohibiendo el lenguaje inclusivo en los colegios franceses: el lenguaje inclusivo es "un obstáculo para la lectura y comprensión de la escritura"

---

6 Para una comprensión de la escritura como una compleja y refinada tecnología cuyo dominio lleva mucho tiempo, remitimos al ensayo de Walter Ong (1982). *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*. México: FCE.

(Blanquer, 2021, s.p.). ¿Qué haremos nosotros por la lengua de Cervantes? El cuidado de la economía, fluidez y fuerza expresiva de nuestra lengua; e igualmente el análisis del discurso nos parecen más importantes que la multiplicación de grafías innecesarias. Además, el ámbito del lenguaje puede ser una perspectiva desde la cual escuchemos las necesidades y demandas sociales; pero no sirve de mucho como la trinchera desde donde disparamos nuestros ataques a la convivencia.

En conclusión, confiamos en que esta exposición sirva para desmarcarnos de los excesos del *ismo* feminista. También, en sus alcances, esperamos haber dado pie a las reflexiones sobre otros ismos. Demos batallas que sí contribuyan a la justicia y a la mejor convivencia social. En otra ocasión hablaremos de vacunas eficaces contra los excesos, como tal vez sean el arte o el humor, aunque todavía desconocemos porcentaje y tiempo de inmunización.

Bibliografía

Blanquer, J.-M. (2021). "Francia prohíbe oficialmente el lenguaje inclusivo en la escuela" en *ABC Sociedad,* 7 de mayo. México. Recuperado de <https://www.abc.es/sociedad/abci-francia-prohibe-oficialmente-lenguaje-inclusiva-escuela-202105071419_noticia.html> (acceso el 8 de mayo de 2021).

Carrasco, B. (1980). "Cualquier hombre es un violador en potencia, según la psiquiatra Genoveva Rojo", 7 de agosto. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/diario/1980/08/07/sociedad/334447202_850215.html> (acceso el 7 de mayo de 2021).

Deneuve, C. *et al*. (2018). "Nous Défendons Une Liberté D'Importuner, Indispensable À La Liberté Sexuelle". *Le Monde*. Recuperado de <https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html> (acceso el 3 de julio de 2021).

Feministas Siempre [@FeministasSiempre] (8 de marzo de 2021). Facebook. <https://www.facebook.com/FeministasSiempre> (acceso el 14 de junio de 2021).

García Arteaga, A. (2020). "Renuncia el secretario general de la Facultad de Filosofía y Letras", 9 de enero. *Boletín UNAM DGCS-020*. México:

UNAM. Recuperado de < https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2020_020.html> (acceso el 10 de febrero de 2021).
García Villanueva, J. *et al.* (2015). "Acerca de la feminización de profesiones. Caso: la docencia en preescolar en la Ciudad de México." En *La ventana. Revista de estudios de género,* vol. 5, núm. 42.
Monterroso, A. (1998). "Monólogo del Bien" en *La oveja negra*, núm. 61. Madrid: Alfaguara.
Pérez, L. (2020). *Maldita feminista*. Barcelona: Seix Barral.
Platón (1990). *Teeteto*. Madrid: Anthropos.
Portilla, I. (2020). "'¿Y los derechos de las morras para cuándo?' La toma de Filosofía y Letras". *Corriente Alterna*, 24 de mayo. México. Recuperado de <https://corrientealterna.unam.mx/genero/y-los-derechos-de-las-morras-para-cuando-la-toma-de-filosofia-y-letras/> (acceso el 5 de julio de 2021).
Quintero M., J. y Cruz, A. (2016). "Operan bandas de extorsionadores en vagones y estaciones del Metro". *La Jornada*, 16 de octubre. México. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2016/10/16/capital/027n1cap> (acceso el 20 de mayo de 2021).
Sánchez, K. (2021). "Entrevista a Concepción Company Company. 'El lenguaje incluyente es una cortina de humo'" en *Letras Libres*, 1 de marzo. México. Recuperado de < https://letraslibres.com/revista/entrevista-a-concepcion-company-company-el-lenguaje-incluyente-es-una-cortina-de-humo/> (acceso el 14 de abril de 2021).
Wakefield, J. (2018). "Tarana Burke, fundadora del MeToo: el movimiento se ha vuelto 'irreconocible'" en *BBC News Mundo*, 30 de noviembre. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46400950> (acceso el 14 de mayo de 2021).
Young, C. (2016). "Las feministas tratan mal a los hombres". *El País*, 15 de julio. Rcuperado de <https://elpais.com/elpais/2016/07/04/opinion/1467635693_524761.html> (acceso el 6 de julio de 2021).

5. Violencias a las mujeres: condiciones de abordaje

Julieta Espinosa

Romper con las violencias individuales
(*a manera de introducción*)

En el congreso anual de la British Sociological Association del 1 de abril de 1977, Jalna Hanmer presentó una conferencia en la que abordaba el uso de la violencia a las mujeres en Gran Bretaña. Hanmer hizo un recuento de los diferentes tipos de violencia ejercidos contra las mujeres con el fin de llevarlas a estados de miedo, para después mostrar cómo el estudio de la violencia debe transitar de una supuesta violencia privada, a distinguir las condiciones de la violencia como un hecho social (Hanmer, 1977: 74-75).

Hanmer menciona desde los silbidos, insinuaciones e insultos en la calle, hasta la violación y el homicidio, pasando por los golpes a la esposa y a la amante, las amenazas de usar la fuerza en cualquier momento, las advertencias de lugares urbanos prohibidos a las mujeres, toda una gama de actos que producen el miedo suficiente para mantener a las mujeres inmovilizadas. Uno de los aspectos más interesante del texto, es que, de cada una de estas manifestaciones, Hanmer muestra cómo obedecen a las condiciones que el Estado habilita para proteger la relación de sumisión y dependencia de las mujeres frente a los hombres.

Así, el caso de un hombre que golpea a la esposa hasta que ésta va a pedir apoyo en un refugio de mujeres golpeadas, permite a Hanmer señalar los procedimientos estructurales que autorizan un trayecto de esta naturaleza: en términos de una familia, la legislación dice que la mujer es considerada dependiente del hombre, es decir, éste es responsable de su manutención mientras ella viva bajo su techo, cuando huye de ahí, le corresponde al Estado solventar los gastos de la mujer, lo que hace con las mínimas condiciones de supervivencia… para orillarla a buscar a otro hombre del cual volver a depender (Hanmer, 1977: 79-80).

A lo largo de la célebre conferencia de Hanmer,[1] se menciona la parcialidad en los datos oficiales, por ejemplo, no se registra el sexo de la víctima en caso de "golpes y heridas", a menos que sea homicidio; en un estudio en Edimburgo y una circunscripción de Glasgow de las actas de demanda, se encontró que en las que correspondían a situaciones internas a la familia, el 84% eran actos de violencia entre cónyuges. La existencia de una comisión en el Parlamento para investigar sobre la violencia en los matrimonios, no condujo a planificar estadísticas rigurosas, lo que hace que Hanmer afirme que el desinterés por encontrar elementos precisos, es inversamente proporcional a la preservación del control social ejercido a través del miedo por la amenaza permanente de violencia (1977: 72-74).

Cuando se quieren explicar las razones de la violencia en los matrimonios, resulta sorprendente que no se incluya el papel del Estado como elemento participante de las condiciones que lo permiten: si la policía no puede intervenir porque se dice ser una cuestión privada, si los vecinos e hijos están convencidos de la normalidad del uso de la fuerza del hombre, si la versión de las mujeres no es solicitada como información relevante (Hanmer, 1977: 76-78), es claro que existe una estructura del Estado que privilegia a los hombres.

---

1 Su título en inglés: *Women, Violence and Social Control* "… a été écrit pour le congrès de la BSA en 1977 et fut publié en 1978 dans les actes du congrès intitulés *Power and the State*. L'article parut au Royaume-Uni, en France, aux États-Unis et en version abrégée dans deux publications du MLF, *Catcall*, núm. 9, mars 1979, et *No Turning Back: Writing from the Women's Liberation Movement 1975-1980*, Women's Press, 1981. L'article convenait à son époque" (Hanmer, 2013: 109).

En el penúltimo apartado de la conferencia, Hanmer distingue dos momentos de la lucha de las mujeres británicas:

> Es interesante notar que el movimiento feminista al final del siglo XIX, centraba su lucha sobre todo contra la *exclusión* de las mujeres – en educación, el trabajo y la estructura política – mientras que, el movimiento contemporáneo se concentra más en la *obligación* impuesta a las mujeres para representar un cierto papel en lo doméstico. El tema de la violencia permite hacer el vínculo entre esos dos aspectos de la lucha feminista (1977: 86).

Primer momento: la lucha por incursionar en espacios de la sociedad donde se realizan tareas de reproducción de las ideas del mundo (sistema escolar), la posibilidad de independencia económica con un trabajo, la incidencia en las decisiones de partidos y gobierno para la organización de una cierta idea de sociedad; esto es, las mujeres participantes en ese final del siglo XIX, parecen no considerar necesario evidenciar las condiciones cotidianas del vivir de la mayoría de las mujeres (en el hogar, por ejemplo), porque, quizá, su condición de vida en ese sentido estaba resuelta, o, sencillamente, no estaba en el horizonte de pensarlo como cargas insoportables.

Segundo momento: aquí, en cambio, lo primero que atienden es el día a día de las mujeres de un amplio sector de la población, los tratos de humillación e inferioridad a los que están sujetos las mujeres, no sólo por la dependencia económica, sino por la falta de horizontes sociales y culturales para no tener el matrimonio como única opción de vida, por carecer de ofrecimientos de formación y proyectos de desarrollo laboral, vital. La lucha misma de las mujeres crece en perspectivas al rechazar comportamientos milenarios de sumisión.

A pesar de la diferencia de demandas en momentos clave de la lucha de las mujeres, para Jalna Hanmer, en 1977, tienen un hilo conductor: la violencia. En la continuación de su conferencia no es claro lo que quiere decir con ello, puesto que el último apartado es para insistir en la necesidad de estudiar las condiciones de los hombres que los llevan a actuar como lo hacen, pero no abunda en lo que sucedía a fines del siglo XIX. Por nuestro lado, pretendemos retomar la continuidad señalada a través de la presencia de la violencia, recuperando, desde distintas fuentes: *i)* la violencia implícita e inherente a los procesos de inclusión en el mundo "naturalizado"

y "normalizado" y, *ii)* vincular el planteamiento anterior a lo que sucede en el México del siglo XXI, a través de diferentes situaciones de violencias.

Ingresar al mundo (de las violencias)

Participar del mundo con la conciencia de ser energía activa, asumida, decidida, dispuesta a ocupar un lugar e incidir en los objetivos y el sentido del rumbo de la sociedad es, *grosso modo*, el sentir de mujeres que vindican su incursión en la sociedad de los hombres, en la sociedad que tienen enfrente.[2]

En este apartado, expondremos dos descripciones de mujeres que, en aras de una vida con libertad para decidir sus caminos en el mundo, aceptarán participar en las acciones definidas en una sociedad de competencia.

Uno. Violencias necesarias

En el capítulo XIII de la novela *The Rainbow* [*El arcoíris*] (1915) de D. H. Lawrence, encontramos al último personaje femenino, Ursula Brangwen, en torno al cual girará el resto de la obra. Al terminar de formarse como institutriz y enviar solicitudes de trabajo a diferentes oficinas, U. Brangwen iniciará su etapa laboral como docente en una escuela primaria. Durante semanas, la nueva enseñante luchará por no imitar a sus dos colegas profesores varones, el Sr. Brunt y el Sr. Harby (éste último también director del centro escolar) en aplicar golpes a los alumnos con el bastón[3] destinado para esa tarea.

Lawrence presenta la lucha tenaz de Ursula Brangwen por no seguir el ejemplo ni los consejos sobre la necesidad de mostrarles a los estudiantes quién es el más fuerte en el aula, a aceptar que sólo los golpes los enseñan a obedecer y a contenerse de agredirla (Lawrence, 1915: 390). Conforme pasa el tiempo y la clase no da muestras de aprender, Ursula Brangwen se da cuenta que su intención de enseñar a través del convencimiento no era

---

2 Otras serán las mujeres que, al reconocer el papel asignado a la mujer en su ambiente, pondrán en duda el sentido mismo de la sociedad (ver Willis, 1970; Mitchell, 1966).

3 Las dos maestras de la escuela, la señorita Harby y la señorita M. Schofield, se encuentran en espacios distintos, dos aulas separadas del edificio principal (Lawrence, 1915: 309 y 402).

aplicable en la escuela (pp. 394-399), que el Sr. Harby tenía razón al golpearlos sin titubeos ni compasión alguna, pero ella se siente incapaz de hacerlo. Harby, como director, no quería que nadie pusiera en duda la enseñanza en la escuela bajo su responsabilidad, así que comienza a preparar las pruebas para correr a la nueva docente.

> Era cierto: desde su llegada, los cuadernos estaban más sucios y desordenados. El señor Harby le señaló las páginas escritas antes de que ella ocupara el puesto, y las actuales, y dio rienda suelta a su ira. Envió a muchos niños a que se colocaran ante el pupitre, con sus cuadernos. Y después de recorrer toda la clase, silenciosa y trémula, azotó a conciencia, delante de los demás, a los niños más negligentes, en un verdadero y apasionado arrebato de cólera y disgusto (Lawrence, 1915: 403).

Después de los golpes, Harby anuncia, a los niños, que todos los lunes revisará los cuadernos para no dejar que "retrocedan" en su aprendizaje. Ursula Brangwen comprende que no tiene opción y decide ya no atender a los niños (como había pensado al inicio), sino sólo ver sus cuadernos y revisar y corregir sin suponer que existan razones para entender sus dificultades. Las cosas se complican cuando, en un paseo por el pueblo donde está ubicada la escuela, en domingo, la maestra Brangwen se da cuenta que los niños le gritan insultos y le avientan piedras. La llegada al salón es cada día más difícil porque Ursula confirma el desorden y los retrasos de los contenidos en la clase, para Brangwen esto es perder la batalla de ocupar un lugar en el mundo de los hombres, puesto que no logra manejar los instrumentos que se requieren. Pero llegó el día en que Williams, un alumno dispuesto siempre a enfrentarla, a burlarse de ella y de sus compañeros, a hacer el gracioso para excusar su falta de trabajo, acumuló agresiones y molestias con toda la clase; Ursula Brangwen entendió que este era el momento de mostrarle al grupo que ella podía ocupar un lugar, en esa escuela, como los otros profesores:

> Llena de horror, por si las fuerzas del chico superaban a las suyas, y al mismo tiempo con el corazón tranquilo, descargó el bastón sobre su espalda una y otra vez, mientras él luchaba y emitía sonidos inarticulados y trataba de patearla. Con una mano, Ursula lo sujetaba, y con la otra seguía azotándole (Lawrence, 1915: 409).

El castigo ejemplar tuvo que repetirse hasta dominar a Williams; los gritos y lloriqueos del chico hicieron que apareciera el Sr. Harby, quien escuchó, entre asombrado y molesto, lo sucedido y, sin decir palabra, salió del lugar. A Ursula "nada podía inmutarla ahora; había superado al señor Harby". (Lawrence, 1915: 410).

En este capítulo de la novela de Lawrence, se pueden identificar varios rasgos en relación con la violencia, su exposición, su descripción, con las atmósferas en las que se produce y los procesos que se requieren.

Condiciones de la violencia: la violencia es un asunto de hombres que, cuando la mujer llega a su mundo,[4] debe asumir como ineludible, es decir, implementar la fuerza es también su deber. Ya no hay diferencia de género en cuanto se entra al mundo laboral, se espera lo mismo de cualquier enseñante. Es eso lo que piensa Harby en relación con otra maestra instalada sin titubeos en su papel al interior del sistema escolar, Maggie Schofield; el Sr. Harby es capaz de pensar que, como hombre le tenía antipatía, como director, la respetaba (p. 402).

Atmósfera de la violencia: Lawrence describe las posturas de los profesores golpeadores: no pueden evitarlo, no saben cómo hacerlo de otra manera; además, los niños mismos están esperando que llegue la violencia o, sin duda alguna, se mostrarán incontrolables y, a su vez, violentos; la lucha de la protagonista porque su bagaje de teorías y conocimiento a transmitir para hacer de los niños seres mejores en el mundo, se contrapone con la realidad que es el aula, al alumno no se le conquista con conocimiento sino con golpes, con castigos violentos, con un ambiente cargado de amenazas que se cumplen escrupulosamente.

Postura de Lawrence: Lawrence describe las situaciones, los procesos, la evolución de los individuos que asisten a la escuela desde la perspectiva adecuada, para subrayar la transición de Ursula Brangwen al entender las implicaciones de ingresar al mundo como individuo activo y ganar, con ello, su libertad. Es decir, Lawrence muestra cómo la libertad que se goza en una sociedad de principios del siglo XX en una pequeña ciudad de Inglaterra, no es inocente ni exenta de tributos a pagar: uno de ellos, aceptar

[4] El capítulo se llama "El mundo del hombre".

que los modos instaurados para que una mujer de clase media trabaje fuera de la casa de sus padres, son su única opción.

La exposición de Lawrence es, por supuesto, una narración de novelista, pero ello no exenta que el contenido del capítulo XIII implique, al mismo tiempo, tanto la visión propia del autor como situaciones frecuentes en el sistema escolar que describe. Tenemos así, el uso de condiciones educativas para mostrar los procesos que vive una mujer en búsqueda de autonomía de acción en "el" mundo.

Esta novela fue censurada por abuso en la expresión de una sexualidad no victoriana, aunque hay quienes argumentan que lo fue, en realidad, por su postura en contra de la guerra (ver Maes-Jelinek, 1970; Choudhury, 2010). Sobre lo que nadie discutió ni se escandalizó por ello, tiene que ver con las menciones acerca de lo que sucedía en las escuelas del país, a las experiencias amargas a través de las cuales los alumnos se formaban como futuros ciudadanos, a la exigencia docente de concentrarse en domar al cuerpo como medio para introducir algo en la conciencia de los niños, a la separación que hacen los maestros entre su trabajo guiado por la fuerza y la vida externa (cf. Lawrence, 1915: 417-420).

La entrada al mundo de los hombres desde la perspectiva de D. H. Lawrence, implica aceptar la violencia de la escuela como práctica paralela a la información en los libros y los ejercicios escritos en el pizarrón, aunque, al mismo tiempo, despliega la reflexión sobre los dudosos beneficios de la escuela, la disciplina, la enseñanza, el sistema escolar. Estamos frente a un autor que expone, *desde su postura*, lo que sucede en el aula, para añadirlo a los contenidos que le dan consistencia al desarrollo de una mujer que, justamente, decidió transitar de su condición social, a otra donde se piense distinto, donde hombres y mujeres se traten de otra manera, desplazarse hacia zonas de la sociedad que le permitan otras relaciones y luchar porque los cambios tengan impacto en las diferentes capas de la sociedad (a través del voto,[5] por ejemplo).

---

[5] "Ahora vivía aislada de su infancia y era una extranjera en una nueva vida, de trabajo y mecánica consideración. Ella y Maggie discutían sobre la vida y las ideas a la hora de comer y de vez en cuando tomando el té en un pequeño restorán. Maggie era una gran sufragista, que creía en el voto. Para Ursula, el voto no era nunca una realidad; guardaba en su interior el extraño y apasionado conocimiento de la religión y la vida que tras-

El segundo caso de violencia implícita en el mundo, donde la inclusión de la mujer debe plegarse a sus condiciones, es la descripción misma que hace Jalna Hanmer sobre la incorporación de las sociólogas en los espacios de la academia.

Hanmer estudió la licenciatura en Berkeley (Estados Unidos) en 1956, el departamento de Sociología de esa universidad, se jactaba de no haber contratado nunca a una mujer como profesora,[6] así como el departamento de derecho tenía un lugar aislado para las mujeres doctorandas (Hanmer, 2013: 100). Hanmer llega a Reino Unido en 1959 y trabaja en estudios socioculturales sobre jóvenes inglesas y sus ocupaciones, integra un grupo de oposición a la guerra contra Vietnam, y empieza a estudiar las condiciones de vida de las mujeres, entre las cuales estaba la violencia. En 1970 tuvo lugar el Primer congreso del "Movimiento de liberación de las mujeres" en Oxford, al que Hanmer no asiste por estar concentrada en las actividades en contra de la guerra de Vietnam. Para 1973, Hanmer trabaja en la London School of Economics y, por los trabajos de las estudiantes de sociología, inicia su conocimiento de las condiciones de las mujeres golpeadas en Londres. Se inicia así un grupo de apoyo, que se convertirá en la National Women's Aid Federation (Hanmer, 2013: 104), para atender y acompañar a las mujeres golpeadas.

En 1974, se organiza el congreso de la British Sociological Association (BSA) con el tema de la división de sexos y la sociedad; en ese momento, sólo había dos mujeres profesoras en Sociología y una en Política Social. En el congreso organizado en Aberdeen, las participantes se reunían de manera clandestina después de la cena, para hablar de sus condiciones de trabajo "discriminatorias": no había empleos ni expectativas para promo-

---

cendía con mucho los límites del sistema automático que contenía el voto" (Lawrence, 1915: 417).

6 En Berkeley, precisa Hanmer en la entrevista: "Les femmes ne pouvaient avoir qu'un rôle très limité en sociologie. Elles pouvaient s'inscrire en 3e cycle, mais il était convenu dès la licence qu'elles deviendraient des assistantes de recherche auprès d'hommes. Après avoir obtenu un doctorat, l'idéal était de devenir assistante auprès de son mari" (Hanmer, 2013: 100).

cionarse en el mundo académico de la Sociología, las temáticas a desarrollar no contemplaban estudios sobre las divisiones a partir de la sexualidad, no existían oportunidades ni para publicar, ni para obtener una beca de investigación; bajo esas condiciones, era imposible que las mujeres pudieran ayudarse entre ellas (Hanmer, 2013: 106). Además, las mujeres doctoras no eran entrevistadas para puestos de profesoras, cuando se les daba un empleo era con una sobrecarga de trabajo administrativo, no tenían recursos para investigaciones y su participación en los cuerpos colegiados era restringida, entiéndase nula. Con lo que se disimulaba la ausencia de puestos para mujeres, era proponiéndoles trabajo de postdoctorantes cuando lo que ellas buscaban era un lugar como profesor asociado (p. 107).

Se iniciaron grupos de investigación sobre el lugar de las mujeres en la Sociología, y sobre "la influencia de las identidades sexuales y de género en las relaciones sociales, en sociología y en política social". En 1978 se logra, en asamblea general de la BSA, emitir una iniciativa conjunta a los jefes de departamento de Sociología promoviendo la igualdad de sexos y, después de vencer las resistencias, se conforma un comité de mujeres al interior de la BSA; finalmente, el último impulso para mejorar las condiciones de las sociólogas en la academia, fue la apertura de colecciones editoriales sobre estudios acerca de las mujeres, y comités de mujeres que decidirían temáticas publicables (pp. 107-108) para incorporar, también, a los seminarios formativos.

Hanmer, después de este recuento en la entrevista, hace una precisión, en relación con un evento académico franco-británico de 1976:

> En lo que respecta a la violencia, las participantes francesas se interesaban en la violencia extrafamiliar, sobre todo a la violación, mientras que, las británicas se interesaban en la violencia de los hombres a las mujeres en el entorno familiar (p. 108).

Es decir, parecería que Hanmer no está considerando, en 2013, que lo que sucedía en los departamentos de Sociología era violencia; Hanmer, suponemos, vuelve a ubicarse en los modos de entender la violencia en ese entonces: el uso de la fuerza sobre el cuerpo de otro ser humano.

Esta segunda situación sobre la lucha por incursionar en el mundo ya hecho (por los hombres), narrada por una socióloga activista y estudiosa de

la condición de la mujer agredida por hombres de su entorno, muestra una imposibilidad de reconocimiento de la violencia que padeció ella misma en el proceso de ingreso a la academia. No es banal, por supuesto, entender que los análisis sobre la violencia a las mujeres, identifican que su consumación corresponde sólo al hecho de ser lastimado el cuerpo femenino, y es imposible que lo relacione con los usos y maneras practicados en los espacios universitarios al tratar a las sociólogas doctoras como ayudantes en potencia de los sociólogos doctores. ¿Cómo es que el uso de la fuerza dejó de ser el único índice de violencia? Más aún, ¿con cuáles prácticas fue claro que las grandes líneas que estructuran a las sociedades apoyan el desarrollo de los hombres y obstaculizan el camino de las mujeres?

En el siglo pasado hubo diversos análisis focalizados en la violencia. En sus inicios, el término "violencia" remitía a conflictos entre naciones y prácticas abordadas desde lo jurídico y lo político (cf. Sorel, 1906; Benjamin, 1921; Arendt, 1972); a partir de la segunda mitad del siglo XX ya era claro que la violencia no correspondía a una sola manifestación y, más aún, que no se trataba de decisiones individuales. Las violencias, en las sociedades occidentales y occidentalizadas, se configuran a través de líneas directrices regidas por la sociedad perfilada: las prácticas de ocupación en las colonias (Césaire, 1950; Fanon, 1961), el hacer de los gobiernos en tiempos de paz a través de leyes y programas con violencias legalizadas en el marco de lo estructural (Galtung, 1969), la violencia legitimada en grupos o comunidades que sellan pactos de complicidad y silencio (Giraud, 1972). Es así como se entiende que las condiciones desde lo social son lo que permitía/permite golpear a un niño (Beaud y Pialoux, 2003); era/es el sistema escolarizado (de cualquier nivel) el que indica las prácticas adecuadas para ser eficaz, desde la perspectiva de sus normas, objetivos, sentidos, resultados y evaluaciones (Bourdieu, 1970; Foucault, 1975). Pero todo lo anterior se formuló sin subrayar las diferencias de sexo ni de género; sencillamente, parecía impensable, incluso para Jalna Hanmer.[7]

[7] A lo largo de los años setenta y principios de los ochenta, se discute ampliamente sobre el sentido y objetivo de la lucha iniciada por las mujeres: perseguir la igualdad de derechos o pretender la liberación de la mujer; pero ¿qué se debía entender por 'igualdad'?, ¿cómo delimitar los contenidos de la liberación? (cf. Sheila Rowbotham, 1974; Joan W. Scott, 1986).

La comprensión de la gama de aplicaciones y usos de la violencia no puede ser un ejercicio exclusivamente conceptual, sino que articula elementos de sensibilidad afectada por diversas maneras de expresarse, así como por elementos provenientes del discurso teórico sistematizado.

> Un reparto de lo sensible se refiere a la manera en que está determinada la relación entre un común compartido (*un commun partagé*) y la distribución de partes exclusivas en la experiencia sensible. Esta última forma de distribución que, por su evidencia sensible, anticipa la distribución de partes y reparticiones (*parties*), presupone el reparto de lo que es visible y de lo que no lo es, de lo que puede oírse y de lo que no se oye (Rancière, 2019a: 62).

Es a través de figuras institucionales y ejercicios de política gubernamental, esencialmente, que las prácticas comunes con las cuales se organiza la sociedad son designadas para su reconocimiento, evaluación y mantenimiento; el uso de la violencia, en su espectro de amenazas, obstáculos, límites estructurales o daño físico efectivo, no había sido señalado en el "reparto de lo sensible", no había ojos ni oídos capaces de ubicar su presencia en hechos claros, o por las voces levantadas. El "reparto de lo sensible", en esas décadas, percibía, en cambio, los pasos y las manos levantadas por la opresión y violencia en la lucha de clases.[8]

D. H. Lawrence, al reunir en su trabajo ficción, sombras históricas, crisis económicas, preludios de transformaciones en la sociedad rural inglesa en tránsito a urbanismos firmemente instalados, muestra las violencias presentes en el mundo de los hombres percibidas por una mujer en resistencia de aplicarlas – porque las imágenes de mundo que había recibido no coincidían con la realidad laboral – o, más aún, porque entendía con resignación que los cambios políticos (generados por hombres o mujeres)

---

[8] "En el movimiento femenino la pequeña burguesía está abandonando el enfoque que considera que la contradicción principal del problema femenino radica en la relación que existe entre los sexos y las formas ideológicas que rodean esa relación. Esta posición de las mujeres de la pequeña burguesía, por tanto, se está acercando a contemplar la situación de la mujer en la sociedad contemporánea como resultado de los males sociales ocasionados por el capitalismo" (Camacho, 1977: 11).

no alcanzarían a tener consecuencias para oír y ver la aplicación incontrolada del poder en las escuelas (ver *supra*, nota 5).

Lawrence es un representante indiscutible de lo que Rancière propone como:

> [...] la literatura entendida no como el arte de escribir en general ni como un estado específico del lenguaje, sino como un modo histórico de visibilidad de la escritura, un vínculo específico entre un sistema de significado de las palabras y un sistema de visibilidad de las cosas (Rancière, 2019b: 199).

En Ursula Brangwen se concentran los brotes que invitan a percibir las condiciones de la sociedad focalizadas en búsqueda de cambios de las relaciones humanas, otras prácticas entre padres e hijos, otros ritmos de vida cotidiana, otras comprensiones de los vínculos entre mujeres y hombres, otros modos de uso de la fuerza y el poder. D. H. Lawrence visibiliza el nuevo follaje de sensibilización social al interior de una democracia implícita en la novela.

Tanto la experiencia académica de Jalna Hanmer, como *El arcoíris* de Lawrence (1915), evidencian que los espacios donde se genera violencia están atravesados por redes en la organización de la sociedad, imposibles de separar de las condiciones político-culturales-sociales que les dan sentido a los colectivos en un país, una nación. La "sensibilización" de las prácticas en el hacer de los individuos, los lleva a pensar que el hecho de lograr un lugar en el mecanismo instaurado es una conquista en la participación de la sociedad,[9] sin tener opción de valorar y sopesar el sentido de lo que se está haciendo: ingresar a la reproducción de dicho orden[10] e ideas. La

---

9 La novela *La mujer domada* de Mariano Azuela (1946), contrario a lo hasta aquí afirmado, ofrece un horizonte de derrota anticipada a cualquier incursión de la mujer en el mundo de los hombres. Azuela va a crear una atmosfera sin mucho oxígeno desde el primer momento para que la lectora / el lector perciba la asfixia ineluctable de una mujer ambiciosa por entrar al mundo de las leyes, la política y el gobierno, sin entender los precios que se tienen que pagar. La pluma de Azuela es implacable y certera en su sensibilización a las fronteras sociales de las mujeres.

10 Un ejemplo al respecto en México (misma época). En los años setenta, el gobierno empieza a ampliar los servicios de apoyo a las madres que trabajan, como guarderías, hospitales y atención médica. El ofrecer estas "facilidades" no responde a cuestiones de

ganancia obtenida (y no es menor) es que ahora las mujeres pueden generar sus propias jerarquías y exclusiones.[11]

Pensar violencias escuchadas, vistas, narradas

Hasta aquí, lo que sostenemos es que existe *un cultivo de sensibilizaciones a la violencia* desde distintas fuentes: las estructuras de gobierno, sociales, económicas, jurídicas, deportivas; las prácticas cotidianas; los contenidos de los medios masivos de comunicación, las redes sociales, los discursos teórico-sistematizados (es decir, resultados de investigación), las fotografías periodísticas (Foucault, 1982b; Rancière, 2005; Butler, 2010), y las diferentes manifestaciones creativas (Rancière, 2007) y expresivas (Rancière, 2019c).[12]

Percibir, reconocer, reaccionar, resentir, el uso de la fuerza para dominar, controlar, obstaculizar, son acciones producto de posturas, sensibilizaciones y planteamientos específicos transmitidos a los colectivos de la sociedad de manera constante y cuidadosa, con el objetivo de indicar su espesor de pertinencia y gravedad, de irrelevancia y necesidad, de alteración del orden adecuado y contención del desorden inquietante para ciertos intereses (ver Wacquant, 1999 y 2004).

En los estudios actuales de la violencia a las mujeres, no sólo se encuentran las estructuras del Estado que legitiman y avalan ciertos comportamientos de los hombres (como vimos al inicio), sino también las instituciones socio-culturales, las prácticas cotidianas insertas en el día a

---

filantropía, "pues la existencia de ellas es un requisito para poder incrementar la productividad de la fuerza de trabajo femenina por un lado y, por otro, para facilitar la incorporación de este tipo de fuerza de trabajo barata y dócil a la explotación capitalista" (Camacho, 1977: 22).

11 "Vivir en sociedad es, de cualquier forma, vivir de manera que sea posible actuar sobre la acción de los otros. Una sociedad <sin relaciones de poder> no es más que una abstracción" (Foucault, 1982a: 1058).

12 Rancière argumenta con las obras "plásticas" de Chris Burden y Christian Boltanski; en México, lo encontramos en las exposiciones-instalaciones de Teresa Margolles, ver por ejemplo, *¿Y de qué otra cosa podemos hablar?* presentada en Venecia, 2009, o *Violencias conjugadas*, 2019, instalada en Ville Basse de Charleroi, Bélgica.

día. En términos de información y seguimiento de cómo suceden esos actos de violencia, su estudio se ha realizado a través de diferentes medios como documentos oficiales (denuncias, demandas, registros en salud pública, documentos jurídicos, actas de juicios), encuestas, entrevistas, noticias en los medios masivos de comunicación, reportes de organismos civiles, investigaciones independientes, estudios académicos disciplinares.

En este último apartado, abordaremos la violencia a las mujeres desde textos del siglo XXI, para mostrar la pluralidad de fuentes y sus usos, la multiplicidad de sensibilizaciones distribuidas que han alertado de los casos donde, incluso, la violencia occidentalizada se combina con la violencia de pueblos ancestrales del continente americano (los mapuches).

Violencias 1. Explorar el terreno, mirar con leyes, sumar y multiplicar, iluminar territorios

Con base en teorías feministas sobre la violencia (Falquet, Lagarde, Segato, Estevez, entre otras) Velasco y Salomé (2020) suponen dos esquemas macroestructurales complementarios que permiten la violencia a las mujeres: el retirar a las mujeres la posesión de sus cuerpos en favor de una explotación capitalista en consonancia con el crimen organizado y los esquemas tradicionales de familia; el segundo esquema, es la complicidad entre las instancias de gobierno y los grupos criminales para que sus operaciones queden impunes.

En el Estado de México, la violencia a las mujeres ha aumentado desde 2007 a la fecha y con ello su impunidad. La desaparición de mujeres, con base en las actas levantadas, permite caracterizar un perfil de mujeres secuestradas:

> Respecto a los grupos de edad, la mayor prevalencia de hombres respecto a las mujeres desaparecidas se invierte en el caso de los adolescentes (grupo de 12 a 17 años de edad), ya que se registran 3419 mujeres adolescentes desaparecidas (60,1%) frente a 2211 hombres (39,3%) (Velasco y Salomé, 2020: 105).

En cuanto a su complexión y características físicas, no hay registro del 30%, pero los datos existentes indican que son mujeres jóvenes de complexión

delgada, y de estatura mayor a la media de la mujer mexicana (Velasco y Salomé, 2020: 106-107). Este perfil de mujeres desaparecidas, lleva a conjeturar que existe una red de trata alimentada con el secuestro y explotación de las adolescentes, además de que, su desaparición, permite conjeturar feminicidios por descubrir.

Para Ma. de Lourdes Velasco y Xochitl Salomé son tres las condiciones que permiten el secuestro, la impunidad y la violencia a las mujeres en el Estado de México: *i)* la presencia creciente de los cuerpos policiales y armados para la supuesta protección de la sociedad; *ii)* los procesos en las oficinas del ministerio público y de policía que, lejos de agilizar las investigaciones, las obstaculizan; *iii)* el contubernio entre instancias de gobierno y grupos delincuenciales (p. 110).

La información de organizaciones civiles y el seguimiento de los resultados de colectivos reclamando justicia por la desaparición de mujeres han llevado a las instancias de gobierno a reformular la perspectiva oficial con la que se atienden estos casos: "desaparecida", en el lugar de "persona no localizada", dimensiona la gravedad de la situación, tanto para la policía como para su difusión en medios masivos de comunicación (pp. 104-106).

Los medios masivos de comunicación y el periodismo de investigación son la fuente de sensibilización, no solamente hacia el aumento de incidencia de las desapariciones de mujeres adolescentes, sino en las ineficacias ex profeso del personal de gobierno responsable de atenderlas (pp. 110-113).

Vale la pena subrayar el contraste entre las acciones y reacciones de la sociedad civil (la afectada y la solidaria) con la postura displicente y de contubernio de los agentes del gobierno con los perpetradores. La ausencia de perfiles socio-culturales del brazo ejecutor de la justicia en el país y de los perpetradores son tareas pendientes en la comprensión de la composición sensible de ese instrumento simbólico en la sociedad. Ningún hombre, por sí mismo, podría actuar con tanta seguridad de no ser castigado, a menos que viva en las sensibilizaciones socio-políticas que indican que la maquinaria está puesta a su disposición. Los grupos criminales y las instancias de seguridad confían en esta red que los exenta de responder por sus abusos y crímenes.

Cuando no sólo son desapariciones sino, después, feminicidios ostentosamente expuestos, Julia Monárrez los nombra "feminicidio sexual sistémico" para incluir: el acto de hombres que se imponen a mujeres jóvenes o adolescentes de medios económicos escasos, la agresión brutal a los cuerpos al mutilarlos y usarlos sexualmente, la inmovilidad del Estado frente a su frecuencia y, con ello, el mensaje de permisibilidad que se manda al no encontrar a los culpables y enjuiciarlos, por último, la difusión en escenarios diversos masificados de falsas informaciones sobre las mujeres asesinadas, enmarcándolas en condiciones que facilitan suponerlas merecedoras de su muerte (Monárrez, 2019: 89-90).

La participación de organizaciones internacionales en los hallazgos de cadáveres en Campo Algodonero en 2001, por ejemplo, informó y sensibilizó a la población internacional sobre lo que sucedía en Cd. Juárez, así como el trabajo de creadores de la región que han representado la situación en sus obras; es el caso de Teresa Margolles con su instalación *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*, presentada en Venecia en 2009, abriendo un canal más de sensibilización cultural-social al llevar la muerte brutal de jóvenes mujeres a través de sangre y objetos encontrados en los lugares donde se localizaron los cuerpos.

Julia Monárrez es atenta, frente a los 26 años que llevan los feminicidios en Ciudad Juárez, a las condiciones de existencia de los familiares de las víctimas que, si bien algunas lograron conocer la muerte de la mujer desaparecida, muchas otras siguen si tener la certeza del hecho. Monárrez es capaz de escuchar el dolor del saber y de la duda permanente; así se acerca a la "hermenéutica social del sufrimiento" de Nancy Pineda, o incluye en sus trabajos lo que han inaugurado las familias para sobrellevar sus incertidumbres: prácticas religiosas mensuales, o camisetas con la fotografía de la mujer desaparecida, en un acto de multiplicar la presencia de la ausente (pp. 101-104).

Las violencias permitidas a las mujeres se incrustan también en los momentos de supervivencia. Cuando los centroamericanos "deciden" migrar por las peligrosas condiciones en su país, quienes ofrecen sus servicios para guiarlos en el camino les sugieren a las mujeres usar un dispositivo intrauterino o una inyección anticonceptiva, porque la violación en

esos trayectos es frecuente (Asakura y Torres, 2013: 81) e inevitable. Sin duda, estamos en otro de los estratos que supone incuestionable el derecho al uso del cuerpo de la mujer, máxime que, en una situación de desplazamiento forzado y clandestino, el trayecto es, en realidad, tierra de nadie.

En otros términos, en este caso se pueden constatar la ausencia del Estado, de estructuras gubernamentales y de organización de una sociedad particular, pero también, remite al uso que se autorizan los hombres hacia las mujeres, en cualquier tipo de circunstancias, así sean las de la supervivencia.

La comunidad mapuche en Chile aduce prácticas milenarias en su vida cotidiana que explica algunos de sus comportamientos; un hombre que mató a su mujer en esa comunidad, adujo estar bajo un estado de ánimo ancestral en el momento del crimen, lo cual permitió reducir el tiempo de condena del gobierno. ¿Estamos aquí frente a un uso de doble favoritismo hacia los hombres? Es decir, el patriarcado occidentalizado apoya el patriarcado de los pueblos originarios (Vera, 2018).

Breves conclusiones provisionales

Con la exposición de prácticas de la violencia y sus usos pretendimos mostrar un fragmento de la transferencia de comprensión de la violencia como un hecho individual a uno social; este trayecto lo abordamos desde planteamientos claros de sensibilización socio-cultural-política que permiten, o no, identificar la implementación de la violencia en lugares antes no cuestionados como la academia.

El estudio de la violencia a las mujeres tiene una historia y es necesario recorrerla para identificar no sólo sus aciertos, sino las limitantes propias de cada etapa.

La multiplicidad de fuentes para el estudio y comprensión de las violencias, no puede limitarse a cuestiones jurídicas, estructurales, estadísticas, culturales, como datos por articular para encontrar el entramado que visibilizan; nosotros proponemos transitar por los modos de distribución de la sensibilización en los espacios democráticos occidentalizados en relación con la violencia a las mujeres, reconocer la fuerza y alcances de la mirada, el oído, la percepción que sensibilizan para contenerse y proteger,

para respetar y apoyar al otro, es decir, a las otras y los otros rebasados por las violencias de la desmesura en las que vivimos.

Bibliografía

Arendt, Hanna (1972), «Sur la violence», en *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, p. 105-208.

Asakura, H. y Torres F., M. (2013). "Migración femenina centroamericana y violencia de género: pesadilla sin límites", en *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres*, año XXI, núm. 22, 2013, pp. 75-86.

Azuela, M. (1946). *La mujer domada*. México: Edición de El Colegio Nacional, MCMXLVI.

Beaud, Stéphane, Michel Pialoux (2003), *Violence urbaines, violence sociale*, Paris, Fayard.

Benjamin, W. (1921/2000). "Critique de la violence" en *OEuvres* I, t. 1. (pp. 210-243). Paris: Gallimard.

Bourdieu, P. et Passeron, J.-C. (1970). *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Editions de Minuit.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. B. Moreno C. México: Paidós.

Camacho P., L. (1977). "La mujer y el trabajo productivo en México" en *Historia y Sociedad. Revista Latinoamericana de pensamiento marxista*, segunda época, núm. 14, pp. 11-25.

Carcedo C., A. (2008). *Indicadores sobre violencia contra las mujeres. Sistematización y evaluación crítica*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Césaire, A. (1950/2004). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

Choudhury, S. L. (2010). "The Hand and the Law: Lawrence and Censorship" in Etudes Lawrenciennes, no. 41, pp. 7-41. <https://doi.org/10.4000/lawrence.141>.

Fanon, Frantz (1961/2011), *Les damnés de la terre*, en *Œuvres*, Paris, La Découverte, p. 419-681.

Feyel, J. (2016). "Lawrence, Education and Corporal Punishment" in Études Lawrenciennes, no. 46. <https://doi.org/10.4000/lawrence.257>
Foucault, M. (1982a/ 2001). "Le sujet et le pouvoir" en *Dits et Ecrits*, vol. II 1976-1988. (pp. 1041-1062). Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (1982b/ 2001), "La pensée, l'émotion" en *Dits et Ecrits*, vol. II 1976-1988 (pp. 1062-1069). Paris: Gallimard.
Foucault, Michel (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
Frías, S. (2018). "Violación e intento de violación de mujeres, patrones de búsqueda de ayuda y denuncia. Un análisis a partir de la ENDIREH 2016". *Papeles de población*, *24*(95), pp. 237-272. <https://doi.org/10.22185/24487147.2018.95.10>.
Galtung, J. (1969). "Violence, Peace, and Peace Research" en *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3, pp. 167-191.
Giraud, R. (1972/1985). *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
Hanmer, J. (1977). "Violence et contrôle social des femmes" en *Questions Féministes*, num. 1, novembre 1977, pp. 68-88.
Hanmer, J. (2013). "La violence comme contrôle social des femmes. Entretien avec Jalna Hanmer, sociologue britannique" en Alice Debauche, Christelle Hamel, Marianne Kac-Vergne, *Nouvelles Questions Féministes*, num. 1/2013, vol. 32, pp. 96-111.
Lawrence, D. H. (1915/1980), *El arcoíris*, trad. P. Giralt. Barcelona: Bruguera.
Maes-Jelinek, H. (1970). *D. H. Lawrence, en Criticism of Society in the English Novel between the Wars*. Liége: Presses Universitaires de Liège. <https://doi.org/10.4000/books.pulg.864>.
Mitchell, J. (1966/1970). "Las mujeres: la revolución más larga" en *Las mujeres*, Margaret Randall (compl.). (pp. 99-157). México: Siglo XXI.
Monárrez, J. (2019). "Feminicidio sexual sistémico: impunidad histórica constante en Ciudad Juárez, víctimas y perpetradores", en *Estado & Comunes Revista de Políticas y Problemas Públicos*, enero-junio, pp. 85-110.
Munévar M., D. I. (2012). "Delito de femicidio. Muerte violenta de mujeres por razones de género" en *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 14, núm. 1, enero-junio. Bogotá: U. del Rosario, pp. 135-175.

Rancière, J. (2005). "Un droit à l'image peut en chasser un autre" en *Chroniques des temps consensuels*. (pp. 95-100). Paris: Editions du Seuil.
Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.
Rancière, J. (2019a). "Diez tesis sobre la política" en *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. (pp. 51-70). México: Fondo de Cultura Econçomica.
Rancière, J. (2019b). "La política de la literatura" en *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. (pp. 195-2013). México: Fondo de Cultura Económica.
Rancière, J. (2019c). "El giro ético de la estética y la política", en Disenso. Ensayos sobre estética y política. (pp. 231-251). México: Fondo de Cultura Económica.
Rowbotham, S. (1974/1984). *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, trad. A. Magraner. Madrid: Tribuna Feminista/ Editorial Debate / Fernando Torres Editor.
Scott, J. W. (1986). "Gender. A Useful Category of Historical Analysis" en *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5, Oxford University Press, pp. 1053-1075.
Sorel, George (1906/1976), *Reflexiones sobre la violencia*, trad. F. Trapero, Madrid, Alianza Editorial.
Velasco D., M. de L. y Salomé C., Xochitl (2020). "Desaparición de mujeres y niñas en México: aportes desde los feminismos para entender procesos macrosociales" en *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*, núm. 67, vol. XXIV, segundo cuatrimestre mayo-agosto, pp. 95-117. <https://doi.org/10.17141/iconos.67.2020.4196>.
Vera G., A. (2018). "Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche" en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 64, abril-junio, pp. 2-14. <https://doi.org/10.7440/res64.2018.01>.
Wacquant, L. (1999). *Les prisons de la misère*. Paris: Editions Raisons d'agir.
Wacquant, L. (2004). *Punir les pauvres*. Marseille: Agone.
Willis, E. (1970). "El <consumidorismo> y las mujeres" en *Las mujeres*, Margaret Randall (comp.). (pp. 52-64). México: Siglo XXI.

Parte II

Problematizar desde las reflexiones

6. Violencia argumental

Gerardo de la Fuente Lora

I

Las relaciones entre la palabra y la violencia son ambiguas. La forma de enunciación de un vocablo, el carácter de su sonido, pueden presagiar o acompañar a la violencia física. El grito, el rugido, pero también la voz baja, la ironía dulce, pueden ser el preámbulo o la realización misma del ultraje. Que la entonación, la dinámica de los términos, independientemente de su contenido explícito, su melodía en cuanto tal, pueden traer consigo vejaciones diversas, queda de manifiesto en las secuencias cinematográficas en las que la música acompaña las imágenes de devastación más inusitadas, como por ejemplo en *Apocalipsis Now*, de Francis Ford Coppola, donde las notas de Wagner realzan el terror de los disparos de napalm; o como en *Perros de Reserva,* de Quentin Tarantino donde un personaje se apresta a torturar a otro escuchando una agradable balada. Dependiendo del contexto, entonces, hay una entonación que presagia el mal.

Las palabras, a diferencia de la música pura, incorporan vocablos con sentido que apuntan a un horizonte histórico común de referencias y significaciones y, sobre todo, acontecen en escenarios pragmáticos. Hablar es una práctica que invoca reglas e instituciones, rutinas y costumbres, en las que los participantes ocupan posiciones funcionales –emisor o receptor– y

se ponen en juego complejos mecanismos de codificación, decodificación y traducción, y ello incluso en el caso más sencillo en el que los que charlan lo hacen en el mismo idioma. Sobre todo hablar es algo que ocupa tiempo, que requiere una trama de desenvolvimiento. A diferencia de la transmisión telepática o de la llamada divina (si es que alguna de éstas existe, el logophonocentrismo, Derrida *dixit*), el discurrir implica poner una pausa en el transitar del mundo: hay que detenerse, montar el escenario, emitir y procesar las intervenciones, escucharlas. Y se tardan, hay palabras muy largas, el tiempo desde su primera letra hasta la última supone una espera crucial, porque la sílaba final, la letra postrera, acaso el silencio que le sigue, podrían modificar del todo lo que se quiso decir y lo que se pudo entender. Para hablar hay que tener tiempo, es más, para hacerlo tal vez incluso haya que crearlo.

Debe ser por esa pausa, por esa cadencia que reclama el hablar, que los filósofos han pensado con frecuencia que el lenguaje es un antídoto contra la violencia, o por lo menos un dispositivo para su posposición. Mientras hablamos no nos absorbe el fragor del conflicto, si seguimos conversando, la disputa no derivará en descuartizamiento. Dos ejemplos contemporáneos de esta esperanza del lenguaje como dispositivo de detención de la violencia son las filosofías respectivas de Richard Rorty y Jürgen Habermas.

Para el primero, la función del juego de lenguaje que llamamos filosofía, si es que todavía posee alguna –pues para llegar a sus conclusiones Rorty ha criticado las tareas que se otorgó tradicionalmente la "filosofía perenne" a lo largo de los siglos: fundamentar el conocimiento, culminar el sistema del saber, resolver los problemas fundamentales del hombre– consiste en platicar, en mantener abierta siempre la posibilidad de que los individuos conversen entre sí; pero no sólo ellos, sino también las disciplinas, las culturas, los países, todas las entidades que podrían enfrascarse, en cualquier momento, en una confrontación violenta. Desde esta perspectiva, el hablar, el permanecer hablando, constituye una finalidad en cuanto tal, pues el objetivo de la charla no radica en llegar a un acuerdo, en aclarar los términos del debate, o en dilucidar alguna forma de conocimiento verdadero. La finalidad de la conversación, y especialmente del cotilleo filosófico, no es epistemológica, sino ético-política. Se trata de una especie de *connatus* lingüístico: perseverar en el discurso para perseverar en la paz. El propó-

sito es ejercer, retomando un título de Françoise Gadet y Michel Pêcheux (1984), "la lengua de nunca acabar". Señala Rorty:

> [...] el buscar la conmesuración, en vez de limitarse a continuar la conversación –buscar una forma de hacer innecesaria una nueva redescipción encontrando una forma de reducir todas las posibles descripciones a una– es intentar escapar a la condición de hombre. Abandonar la idea de que la filosofía deba demostrar que todo discurso posible converge naturalmente en un consenso [...] sería abandonar la esperanza de ser algo más que meramente humano (Rorty, 1989: 340).

El papel del filósofo en la charla humana consistiría, entonces, en mantener abierta la posibilidad de que las cosas sean descritas de otro modo, para que nunca sea necesario detener la plática. Caracterizando a su propia propuesta como "filosofía edificante", Richard Rorty resume de la siguiente forma su finalidad:

> [...] El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, o debería ser, discurso normal (Rorty, 1989: 340-341).

Seguir hablando, entonces, para que ningún discurso imponga su "normalidad" y haga superflua la continuación de la conversación. Esta forma de presentar la tarea conversacional-pacificadora de la filosofía, muestra el sentido aporético del lenguaje que mencionábamos al inicio de este texto, pues podría ocurrir que alguna forma de hablar promoviera, al ejercerse, paradójicamente, la normalización, es decir, el silencio, la uniformización, la violencia.

Un gran precursor de Rorty en esta idea de la conversación para la paz, como el mismo lo reconoce, es Denis Diderot. En obras como *El sobrino de Rameau* (Diderot, 1979), el director de la *Enciclopedia* –junto a Jean D'Alembert– describe la escena de una plática frenética en la que los interlocutores se imitan unos a otros, intercambian papeles entre sí y reaccionan como vibrando ante los movimientos no sólo de ellos, sino de los

objetos y la música en su entorno. Hablar y hablar sin que se imponga un tema o una melodía, hablar para seguir hablando. El proyecto mismo de la *Enciclopedia* es la conjunción de todos los saberes sin un orden esencial, sin la presidencia de Una Idea que organice el sistema, en términos platónicos o hegelianos, sino la simultaneidad de todos los conocimientos en la que es tan digno el saber del panadero como el del geómetra abstracto. Hablar para la paz, en Diderot, como ha mostrado Elisabeth de Fontenay (1988), es vibrar con el otro, razonar es resonar (De la Fuente, 1991). Y no importa aquello sobre lo que charlemos, o si nuestras intervenciones son enmarañadas, empalmadas o disonantes. Si hubiese que pensar en un símil para esta postura en el terreno de la música, habría que pensar en el concierto para dos orquestas de Charles Ives, en el *free jazz* o en la improvisación radical.

II

También Jürgen Habermas ha propuesto un esquema filosófico –la teoría de la acción comunicativa– en el que el lenguaje, el intercambio lingüístico, juega un papel central para la preservación de la paz. El empeño habermasiano es de largo aliento. A lo largo de su obra, que ha sido monumental y ha pasado por muy diversas etapas, el hilo conductor ha sido lo que el filósofo denomina la búsqueda de la fundamentación racional de las cuestiones prácticas.[1] En un ensayo dedicado a examinar las diferentes teorías sobre la organización social elaboradas por los representantes de la Escuela de Frankfurt, John W. Murphy señala que, el interés que recorre la obra de Habermas radica en la posibilidad de concebir *un orden social fundamentado racionalmente sin que llegue a considerársele como un sistema de opresión* (Murphy, 1981-1982: 250).

Es conocido el diagnóstico habermasiano que identifica a la Modernidad como un proyecto incompleto (Habermas, 1985). Recuperando el propósito kantiano de la crítica de la razón, el filósofo de Frankfurt obser-

[1] Retomo a continuación los análisis sobre Habermas que he desarrollado más ampliamente en Gerardo de la Fuente Lora (2020). "El imposible objeto de la injusticia" en Elisabetta di Castro (coord.), *Repensar las injusticias en la sociedad contemporánea*. Méxiico: UNAM.

va que, aunque el análisis trascendental de Kant encuentra que la razón se encuentra dividida en por lo menos tres parcelas –su funcionamiento es diverso cuando se trata de conocer lo verdadero, de actuar conforme a lo bueno, o de experimentar lo bello, aspectos a los que corresponde cada una de las *Críticas*– el propósito del filósofo de Koninsberg consistía en desarrollar a la vez todas las partes de la razón. Sin embargo, el desarrollo posterior del pensamiento, y de la sociedad, llevaron a un sobredesarrollo de los aspectos de la racionalidad ligados a lo verdadero y lo instrumental, en detrimento del progreso en cuanto a la racionalidad vinculada a las cuestiones prácticas, es decir, a aquellos ámbitos relativos al vivir unos con otros. A tal grado se dio una reducción de lo racional a lo instrumental, que el día de hoy ni siquiera podemos saber que significa actuar racionalmente en el terreno de las cuestiones prácticas. En los dominios de la ética o la política campea lo que Habermas llama el *decisionismo*: "Una tesis de acuerdo con la cual las decisiones relevantes en el orden práctico vital, tanto si consisten en la elección de un enemigo, no pueden ser [...] siquiera racionalizadas" (Habermas, 1978: 71).

Por *teoría de la acción comunicativa*, Habermas entiende "el análisis de las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento" (Habermas, 1987: 9). Se trata de una investigación en torno a una forma de actuar específica, cuya dilucidación debería ser un paso hacia la construcción de una concepción general sobre la racionalidad de las cuestiones prácticas.

Habermas presenta la acción dirigida al entendimiento –acción comunicativa– de la siguiente forma:

> el concepto de acción comunicativa se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones (Habermas, 1987: 124).

El entendimiento alcanzado en la acción comunicativa se evalúa por el reconocimiento intersubjetivo de las *pretensiones de validez* postuladas por los participantes, a través de sus respectivos actos de habla. Esas pretensiones son de cuatro tipos: de verdad (referida a la existencia de algo en el

mundo objetivo, definido como la totalidad de las realidades existentes); de rectitud (referida a algo en el mundo social, definido como la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); de veracidad (referida a algo en el mundo subjetivo, definido como la totalidad de las vivencias personales a las cuales el actor tiene acceso privilegiado); de validez normativa (el agente plantea la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo legítimo).

Toda "persona que actúe comunicativamente debe, al realizar cualquier acción de habla, proponer pretensiones universales de validez y suponer que pueden ser vindicadas (o recuperadas: *einlosen*)" (Habermas, 1983: 2).

> El hablante debe elegir una expresión comprensible para que el hablante y el oyente puedan comprenderse. El hablante debe tener la intención de comunicar una proposición verdadera, o un contenido proposicional cuyos presupuestos existenciales se satisfagan, para que el oyente pueda compartir el conocimiento del hablante. El hablante debe desear expresar sus intenciones verazmente para que el oyente pueda creer el enunciado del hablante (Habermas, 1983: 2).

Y el hablante debe postular que su intervención es válida de acuerdo con algún cuerpo normativo común. La acción comunicativa asume el presupuesto de que el lenguaje es un medio de comunicación sin más, que no está atravesado por inconscientes, fantasmas o intraductibilidades varias:

> el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos (Habermas, 1987: 137-138).

Cuando los sujetos socializados participan en procesos cooperativos, hacen ellos mismos uso del concepto de mundo. La tradición cultural compartida por una comunidad constituye su mundo de la vida, "que los miembros in-

dividuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido. Este mundo de la vida intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa" (Habermas, 1987: 119).

Puede ocurrir, sin embargo, que en algún momento, los participantes no puedan ponerse de acuerdo; en alguna circunstancia, este o aquel contenido del mundo de la vida, que normalmente se da por sentado, se ve cuestionado, la validez de un patrón de interpretación quedará entonces en suspenso y los miembros de la comunidad, en actitud reflexiva, accederán a un nuevo nivel de interacción: la argumentación.

Según el tipo de pretensiones que el proponente busque defender, la argumentación se divide en: discurso teórico (se ha puesto en entredicho la verdad de las proposiciones o la eficacia de las acciones teleológicas); discurso práctico (se pone en entredicho la rectitud de las normas de acción); crítica estética (está en entredicho la adecuación de los estándares de valor); crítica terapéutica (se cuestiona la veracidad de las manifestaciones expresivas); discurso explicativo (se ha cuestionado la corrección constructiva de los productos simbólicos).

Normalmente, pues, en la vida cotidiana, estamos en acción comunicativa, hablamos y nos ponemos de acuerdo. Pero cuando ello no sucede, cuando tenemos un diferendo, el flujo del intercambio lingüístico usual se interrumpe y entramos en la esfera especial de la argumentación, donde estamos emplazados a ofrecer diferentes tipos de pruebas que demuestren que nuestras pretensiones son válidas. Se trata del momento crucial de nuestra convivencia: no estamos de acuerdo, podemos argumentar o liarnos a golpes. Si optamos por seguir hablando, hemos de hacerlo respetando ciertas reglas, siguiendo una ética discursiva, de tal suerte que nadie se llame a ultraje y tome en cualquier momento el sendero de la violencia. Aquí es donde se pone en juego la posibilidad de una fundamentación racional de las cuestiones prácticas, pues la racionalidad adopta la forma de unas normas de la argumentación.

Habermas distingue tres esferas de presupuestos normativos de la argumentación y presenta a los mismos, respectivamente, en forma de reglas. Para la esfera *lógico-semántica* de la argumentación se establecen las siguientes reglas:

1.1. Ningún hablante debe contradecirse.
1.2. Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a A en todos los aspectos importantes.
1.3. Diversos hablantes no pueden emplear la misma argumentación con significados distintos.

En la esfera *procedimental* de la argumentación –en la que se incluyen las condiciones de una forma especial de interacción en la que los hablantes se encuentran liberados de la presión de la acción y la experiencia–, Habermas presenta las siguientes reglas:

2.1. Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.
2.2. Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello.

En la esfera de la argumentación como *proceso*, Habermas introduce las condiciones de una *comunidad comunicativa ilimitada* o, en otros términos, una *situación ideal de habla*. Sus reglas son las siguientes:

3.1. Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
3.2.
   a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
   b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
   c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
3.3. A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en 3.1. y 3.2., por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.[2]

[2] Todas las reglas presentadas se encuentran en "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" (Habermas, 1985a: 110-113).

Habermas considera que su teoría de la acción comunicativa tiene un carácter cuasi-trascendental, es decir, que si bien posee un aspecto normativo, no se trata de las regulaciones de un deber ser posible entre otros, sino de condiciones necesarias que de hecho norman la esfera de la argumentación. La situación ideal de habla, en otros términos, es una suposición siempre ya presente, si es que de argumentar se trata. En algún momento, sin embargo, el propio Habermas reconoce que, por lo menos a primera vista, la situación ideal de habla establece "condiciones inverosímiles con relación al objetivo de una comprensión racionalmente motivada" (Habermas, 1985b: 112).

La *situación ideal del habla* describe las condiciones de simetría que todo hablante competente ha de suponer suficientemente cumplidas cuando decide participar en una discusión. El carácter no sólo normativo (en el sentido de un ideal a alcanzar), sino trascendental de la situación del habla, hacen de ella una postura indispensable para la consistencia del planteamiento habermasiano, esta característica es la que lleva a Richard Rorty a identificarla con el tipo de *metarrelatos* cuya vigencia no acontece más en lo que François Lyotard ha denominado *la condición posmoderna*, y a asumir él mismo una postura abiertamente culturalista en contraposición al universalismo habermasiano.[3]

Por su parte, Lyotard recusa la posibilidad de que, en la posmodernidad, la legitimación pudiera residir en el consenso obtenido por discusión como propone Habermas, ya que la obligación consensual bloquearía la heterogeneidad de los juegos del lenguaje y obstaculizaría la invención, que sólo puede realizarse en el disentimiento. Apoyándose como Habermas en la teoría de los actos de habla, Lyotard opone a la comunicación orientada al entendimiento, el proyecto de una *agonística general,* basada en la convicción de que el consenso es sólo un momento de la argumentación. El programa habermasiano permanecería preso en el *metarrelato de la emancipación* por el que cada enunciado adquiriría su legitimidad por su contribución a la liberación. Frente a la racionalización universal, Lyotard propone la *paralogía* y el consenso local.[4]

---

[3] Cfr. Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Posmodernity", en Giddens *et al.* (1985: 161-175).

[4] Cfr. Jean-François Lyotard (1987: 11, 109-119).

Por su parte Martin Jay cuestiona a Habermas con igual profundidad: "¿Y qué si el lenguaje no fuera visto como el antídoto a la absorción del hombre en la naturaleza, sino más bien como, al menos en parte, una expresión de la en sí 'naturaleza' irracional del hombre?" (Jay, 1984: 508).

Más allá de esas críticas, aún suponiendo que la propuesta habermasiana fundara en verdad lo que el filósofo frankfurtiano llama una democracia de las razones –una situación en la que la comunidad se guiara por los mejores argumentos, respetando las reglas de la situación ideal de habla– quedaría aún abierto el problema de si, con todo, la argumentación pudiera constituir una forma de violencia. ¿Podría darse una forma de ultraje en el debate, aún cuando se respetasen todas las condiciones ideales de una participación sin cortapisas, universal y abierta como la que propone Habermas en su teoría de la acción comunicativa?

III

Comparada con la conversación diderotiana o rortyana, la comunicación habermasiana parece acartonada, reglamentada, con los hablantes respetando sus turnos respectivos para intervenir (como si estuvieran mediados por un sistema tecnológico de un solo canal que no permitiera la inteligibilidad cuando hablan todos al mismo tiempo, como un radio o una plataforma tipo Zoom), pero aún dejando de lado las dificultades que supone esa escenificación, los argumentos no simplemente se hablan, se intercambian y, eventualmente, se aceptan en el debate, sino que, como observa Robert Nozick los argumentos fuertes fuerzan, obligan a asentir, se imponen: "Un argumento filosófico es un intento de lograr que alguien crea algo, lo quiera o no. Un argumento filosófico exitoso, un argumento fuerte, *fuerza* a alguien a creer" (Nozik, 1981: 4).

Sobre la fuerza de los argumentos que puede llegar incluso a ser coercitiva, Nozick cita a Hannah Arendt refiriéndose a Lessing:

> No sólo quería que nadie ejerciera coerción sobre él, sino que no quería violentar a nadie ya fuese por medio de la fuerza o de pruebas. Consideraba la tiranía de aquellos que intentan dominar el pensamiento a través de razona-

> mientos, sofismas, o argumentos imperiosos, como más peligrosa para la libertad, que la ortodoxia (Nozik, 1981: 651).

¿La "democracia de las razones", basada sobre el mejor argumento, podría significar ella misma una forma de imposición, de violencia?

En su extraordinario libro *El pensamiento cautivo* (1981), el poeta Czeslaw Milosz describió una situación en la que, precisamente, las razones fuertes forzaron a los hombres. Se trató de un fenómeno patético, una tragedia de la cultura, a saber, la conversión masiva de los intelectuales polacos al estalinismo en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. ¿Cómo fue posible que hombres y mujeres lúcidos, libertarios, demócratas hayan sucumbido a la dogmática y el ritualismo de un pensamiento esencialmente autoritario?

Ello se debió –nos dice– a que el "materialismo dialéctico" poseía respuestas para todo, contaba con un arsenal interminable de razones para contraponer aun a la objeción más elaborada. Se trataba de una construcción tan exhaustiva, tan coherente, que el intelectual que pasaba semanas en su casa enhebrando un disenso posible, después de presentárselo a los oficiales del Partido debía regresar a su habitación, cabizbajo, a tratar de articular algún nuevo disenso, pues el anterior, obviamente, desde luego y desde siempre, había sido ya considerado y descartado por la ideología oficial. Y así, descubriendo cada vez que había razones para cada cosa, hasta la más pequeña e ínfima, el intelectual se iba doblegando hasta convertirse, él también, en uno de los que a su turno ofrecerían los argumentos oficiales a los desencantados candidatos a disidentes.

Razones para todo. Sabido es que el poder crea verdad y que la rebelión de los subalternos se ve confrontada, continuamente, con la demostración de que, en efecto, no hay buenas razones para rebelarse. En el transcurrir de la historia, la ruptura de la situación de sometimiento, a raíz de circunstancias y contingencias que en algún momento fueron impensables, inconcebibles, mostrará, *a posteriori*, que las razones del poder no eran tales, sino que se trataba palmariamente de arbitrariedades prohijadas por desigualdades y abusos múltiples, disimulados por varias capas de frágiles "verdades". Y sin embargo, más allá de la profusión de las contingencias, hay algo en la dinámica procesal, formal, de las argumentaciones, que comporta un sesgo de violencia.

Me refiero, desde luego, al encadenamiento lógico que transfiere la verdad de las premisas a la conclusión y frente al que no cabe reclamo subjetivo alguno. Si P entonces Q, y Q entonces R, entonces P entonces R –y no hay nada más que hablar–. La demostración convoca al silencio. Quedamos callados, sin necesidad de que nadie haya descargado ningún golpe físico. Reducidos al mutismo porque de lo que no se puede hablar es mejor callar.

¿Qué es lo que obliga a aceptar la conclusión, por qué ésta se sigue necesariamente de las premisas? Lo que trae a colación el aspecto lógico-formal de la argumentación, es el carácter inapelable del mecanismo, de lo mecánico. Es la fuerza del engranaje. Por eso las calculadoras, las computadoras, son mejores que los seres humanos a la hora de trasmitir la verdad de las premisas a las conclusiones, pues ellas son el ejercicio de secuencias automatizadas.

¿Qué es lo que se quiere mentar cuando se habla de una "democracia de las razones", de una situación en la que priva "el mejor argumento"? Ciertamente se trataría de una condición liberada del capricho simple, de la arbitrariedad descarnada, ya que toda propuesta o afirmación debería ser justificada racionalmente, ser expuesta y defendida públicamente. Pero aún así "el mejor argumento" será siempre aquel que se siga con implacabilidad lógica de las premisas. Y ante ello no habrá nada qué hacer. Es esa "fuerza", ese carácter casi destinal de las palabras, lo que buscan encontrar quienes salen de la acción comunicativa y se embarcan en la discusión de sus pretensiones. Si algo quieren los hablantes es que sus argumentos ganen, quieren ganar ellos mismos. Como señala el filósofo francés Dorian Astor, "la sensación de tener razón es un sentimiento de poder" (Astor, 2020: 12):

> La certeza es impulsiva y beligerante. En cuanto a la prueba, ya sea que decida sobre la victoria o la derrota, o que pura y simplemente sea arrojada a los pies, con demasiada frecuencia sólo fortalece nuestra brutalidad. Si la ciencia es la asamblea constituyente por la que nos damos un régimen legítimo de verdad y procedimientos de certificación más o menos capaces de mantener la paz civil en la república de las creencias, todos somos, en nuestro fuero interno, déspotas seguros de nuestros hechos.
>
> Uno no está en la certeza más que apasionadamente, y toda pasión es despótica. La certeza es un régimen pasional en el que participan el miedo, la ansiedad, el instinto de conservación, la necesidad de estar seguro y tranquilo;

> pero también la sed de conquista, de apropiación, control y dominación; en fin, una gran cantidad de cálculo, lógica, racionalidad, porque la Razón es ella misma una pasión de conquista y control (Astor, 2020: 13).

IV

El mejor argumento se impone con lógica implacable. La discusión racional puede dar lugar, de manera aporética, a un orden estalinista generalizado. Pero ¿cómo oponerse al ofrecimiento de razones, de razones tal vez apabullantes, pero a fin de cuentas productos racionales en sí mismos? La violencia argumental, a diferencia del ultraje físico abierto, no parece dejar salida alguna. ¿Habrá forma legítima de enarbolar una última resistencia, una negación, un grito del tipo "podrás tener todas las razones que quieras, pero no"?

Es a esta cuestión de la resistencia frente a la violencia de la racionalidad argumental, que dedicaron algunos de sus mejores esfuerzos dos filósofos existencialistas: Albert Camus y Jean-Paul Sartre.

Los hombres rebeldes son los que dicen "No", señala Albert Camus en *El hombre rebelde* (1989)*;* son los que un buen día, inopinadamente, después de tanto sometimiento gritan: "ya basta, ha sido demasiado". Esa negación, analiza Camus, no es estrictamente una negativa, sino que, por el contrario, es la afirmación radical de sí mismos: ya no, ya basta, porque si esta vez concedo, desaparezco, me diluyo, dejo de existir. Es, entonces, un No que dice "SÍ a la vida", como reclamaba Nietzsche a los hombres del porvenir. Más aún, es un No que dice SÍ a la vida, pero no sólo a la de aquel que grita, sino a la tuya, a la mía, a la del nosotros, porque cuando el rebelde pone un alto, manda a parar y exclama, "ya No, puedes incluso matarme, pero ya no", supera cualquier egoísmo o solipsismo de su lucha y descubre que se levanta en nombre de algo superior a sí mismo. Se rebela para que nunca vuelva a existir el sometimiento, para que la humanidad abarque a todos y sea verdaderamente universal. Por eso, concluye Camus, la rebelión funda lo humano en general y da lugar a un nuevo cogito: "Yo me rebelo, luego somos". Con esta frase sorprendente concluye Camus la introducción a *El hombre rebelde.*

A pesar de este comienzo grandioso, en que la rebelión se convierte en el fundamento mismo de lo humano, la perspectiva camusiana es extremadamente pesimista. Cuando el esclavo, el sometido, se rebele y diga No, ¿cuál será la reacción del amo? ¿Se allanará simplemente al deseo de emancipación del hasta entonces siervo? Desde luego que no, el Señor hará caso omiso al gesto del subalterno y porfiará en continuar con su dominio, al grado de que al rebelde no le quedará más remedio que matarlo, eliminarlo, si es que quiere en efecto acceder a la libertad. Con ese homicidio, sin embargo, la revuelta magnífica, fundadora de lo humano, habrá perdido todo sentido, porque si bien el que se levantó lo hizo en nombre de todos los hombres, su primera acción consistió en eliminar a uno de ellos. *El hombre rebelde* es un largo y desencantado recorrido por las revoluciones de la historia, que encuentra una y otra vez el destino de la revuelta que deviene dictadura.

Ante las conclusiones de su propio análisis, Albert Camus se paraliza, deja de escribir sobre filosofía hasta su muerte. "Antes de actuar, había planteado tremendamente en *El hombre rebelde*, tenemos que saber si toda acción significa dar la muerte" (Camus, 1989: 10).

Jean Paul Sartre se rebela a su vez ante la parálisis de su entonces amigo filósofo, y le reclama que, en el fondo de su estudio sobre la rebelión, late una filosofía de la historia, una metafísica, por la que todo vuelve a repetirse. Pero, dice Sartre, aun suponiendo que hasta ahora las revoluciones magníficas hayan derivado en dictaduras, ello no quiere decir que la próxima vez tenga que ocurrir lo mismo. No es el destino el que hace la historia, sino la acción misma.[5] Así que lo que hay que hacer, observa, es actuar, en efecto, decir No, pero no en nombre de un humanismo dado, cualquiera que este sea, sino para dar lugar a una realidad nueva, diferente, con un horizonte abierto. Engendrar por la revuelta misma un nuevo humanismo[6]

---

5 El libro editado por David A. Sprintzen y Adrian van der Hoven, *Sartre and Camus. A historic confrontation* reconstruye el debate entre los dos filósofos a raíz de la publicación de *El hombre rebelde* e incluye los textos originales de ambos en la discusión.

6 Sobre la concepción de un nuevo humanismo, véase Jean-Paul Sartre, "Los comunistas y la paz" en *Problemas del marxismo*, Losada. Por mi parte, dediqué un artículo al tema: véase Gerardo de la Fuente Lora (1995). "La rebelión del nuevo humanismo", revista *Memoria*, CEMOS, núm. 75.

que nace de la lucha en cuanto tal, del gesto emancipador, pero que ya no busca su justificación en la postulación de una razón universal, así sea esta la de la humanidad. No nos rebelamos entonces en nombre de lo humano, nos alzamos porque decimos basta y eso es todo. No, porque no y es todo.

"No porque no". ¿Es esto "irracional"? Si los intelectuales polacos hubieran lanzado ese último grito, no hubieran sido absorbidos por el estalinismo. No importan todas tus razones, la respuesta es No. A fin de cuentas, me niego porque quiero negarme; me niego porque soy y quiero, sí, sobre todo porque quiero, porque soy una voluntad, un querer.

El problema de la violencia argumental es que nos deja frente a la paradoja de que, aparentemente, la única posibilidad de escapar a su mecanismo es aferrarse a la irracionalidad de un grito. Es a esta aporía a la que los filósofos deberíamos encontrar, urgentemente, una respuesta.

Biibliografía

Astor, D. (2020). *La passion de l'incertitude*, 1a. ed., París: Éditions de l'Observatoire.

Camus, A. (1989). *El hombre rebelde,* 1a. ed. México: Alianza Editorial.

De Fontenay, E. (1988). *Diderot o el materialismo encantado*, 1a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

De la Fuente Lora, G. (2020). "El imposible objeto de la injusticia" en Elisabetta di Castro (coord.), *Repensar las injusticias en la sociedad contemporánea*, 1a. ed. México: UNAM.

De la Fuente Lora, G. (1995), "La rebelión del nuevo humanismo", revista *Memoria*, núm. 75, marzo. México: CEMOS.

De la Fuente Lora, G. (1991). "Diderot: razonar y resonar", en Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.). *La Revolución Francesa doscientos años después*, 1a. ed. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Diderot, D. (1979). *El sobrino de Rameau*. Madrid: Alfaguara.

Gadet, F. y Pecheux, M. (1984). *La lengua de nunca acabar*, 1a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Giddens, A., Habermas, J., Jay, M., McCarthy, T., Rorty, R., Wellmer, A. Whilebook, J. (1985). *Habermas and Modernity*, 1a. ed. Oxford: The MIT Press.

Habermas, J. (1985a). "*Etica del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*", *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, 1a. ed., Barcelona: Ediciones Península.
Habermas, J. (1985b). "La modernidad, un proyecto incompleto" en Hal Foster *et al.*, *La posmodernidad*. 1a. ed. Barcelona: Kairós.
Habermas, J. (1983). *¿Qué es la pragmática universal?*, trad. de José Antonio Flores Farfán, mimeo.
Habermas, J. (1978). "Teoría Analítica de la Ciencia y la Dialéctica" en *La lógica de las ciencias sociales,* 1a. ed., México: Grijalbo.
Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa,* tomo I, 1a. ed. Madrid: Taurus.
Jay, M. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*, 1a. ed. E.U.: University of California Press.
Lyotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber.* España: Cátedra.
Milosz, C. (1981). *El pensamiento cautivo*, 1a. ed. Barcelona: Tusquets Editores.
Murphy, J. W. (1981-1982). "Teoría Crítica y Organización Social", *Revista Diógenes*, núm. 116-117, invierno-primavera.
Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*, 1a. ed. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 2a. ed. Madrid: Editorial Cátedra.
Sartre, J.-P. (1968). *Problemas del marxismo*, 2a. ed. Buenos Aires: Losada.
Sprintzen, D. A. y Van der Hoven, A. (2003). *Sartre and Camus. A historic confrontation,* 1a. ed. EU: Humanity Books.

7. Dos maneras de entender la injusticia discursiva desde la teoría de los actos de habla

Laura Campos Millán

Introducción

Considera la siguiente conversación entre dos personas: Chuy y Sam. Estas personas se encuentran sentadas a la misma mesa y, al parecer, pasando un buen rato:

> Chuy: –¡Qué bien está este curadito de avena! ¿Quieres que te traigan uno?
> Sam: –No mi camarada, gracias. Ya sabes que yo, sólo cerveza.

Si se nos pidiera reportar este pequeño diálogo, diríamos que Chuy le preguntó a Sam si quería un curado de avena y que Sam dijo que no o, alternativamente, diríamos que Sam rechazó la propuesta de Chuy de que le trajeran un curado de avena. En ambos casos, nuestro reporte no parece tener nada de particular. Es bien sabido que en nuestras conversaciones usamos 'no' al rechazar, al negarnos a o al no consentir en aceptar algo. Esto fue exactamente lo que hizo Sam: *al* decir que no rechazó la propuesta de Chuy.

Ahora bien, sólo desde el punto de vista del uso de 'no' en el que acabamos de coincidir, es de llamar la atención que existan campañas o, en general, esfuerzos de diversa índole que tienen el objetivo de prevenir la

violencia en contra de las mujeres por medio de promover eslóganes como este:[1] "Cuando una mujer dice no es no".[2] ¿Por qué una campaña para prevenir la violencia de género está dirigida a crear consciencia acerca de algo que parece obvio? ¿Por qué, en primer lugar, sería necesario hacernos ver que al decir 'no' estamos usando 'no' de la manera en la que se usa en nuestras conversaciones? En el diálogo anterior, no hizo falta preguntar por el género de ninguna de las personas involucradas en la conversación para saber lo que hizo Sam al decir que no. Por qué entonces la necesidad de hacer ver que las mujeres al decir 'no' lo que hacen es rechazar, negarse a aceptar o no consentir.

Imagina ahora que la conversación entre Chuy y Sam continuara de esta manera. Al terminar de hablar Sam, Chuy se dirige al mesero y ordena que le traigan a Sam un curado de avena:

Sam: –Pero Chuy, ¿qué pasó? Ya te dije que no quiero que me traigan curado de avena. No me gusta.
Chuy: –Ah, pero es que cuando alguien dice que no, es que sí.

¿Estaríamos de acuerdo con Chuy? ¿Es cierto que, en todos los casos, cuando alguien dice que no es que sí? El tipo de campañas que tiene como eslogan algo como "cuando una mujer dice no es no", sugiere que este fenómeno no es generalizado, sino que se enfoca en cierto grupo social: el de las mujeres. En este sentido, la campaña saca a la luz que no todas las personas gozamos de los mismos beneficios a la hora de hablar. En particular, lo que parece evidenciarse a través de este tipo de campaña es que, si eres mujer, rechazar al decir que no puede ser algo que no esté, digamos, al alcance. ¿Por qué? ¿Por qué esta diferencia? ¿Por qué la pertenencia a un grupo socialmente identificado, como ser una mujer, puede trastocar y

---

1 Sólo por mencionar uno entre los múltiples esfuerzos de este tipo. ONU Mujeres (18 de noviembre de 2019).

2 La redacción correcta del eslogan es: "Cuando una mujer dice 'no' es no", debido a que en su primera aparición, 'no' se menciona, mientras que, en su segunda aparición, 'no' se usa. No obstante, en las siguientes apariciones de este eslogan en el texto omitiré el entrecomillado de la mención de 'no' para respetar la manera en la que en estas campañas se presenta este eslogan y otros similares.

vulnerar la capacidad de hacer ciertas cosas al emitir ciertas palabras? Por ejemplo, ¿por qué ser mujer impediría rechazar al decir que no?

El tipo de fenómenos que motivan campañas como las que se reportan en ONU Mujeres (2019), se conocen ampliamente como *fenómenos pragmáticos de asimetría conversacional* (Bianchi, 2021: 182). Fundamentalmente, a partir del trabajo de Langton (1993), estos fenómenos pragmáticos han sido abordados dentro del marco de la teoría de los actos de habla (Austin, 1962). En épocas recientes, el tratamiento de la teoría los actos de habla se ha visto enriquecido por las aportaciones derivadas de los estudios acerca de la injusticia epistémica (Fricker, 2007).[3] Como resultado de este acercamiento, los fenómenos de asimetría conversacional se abordan desde un enfoque en el que se pretende explicar cómo la pertenencia a un grupo socialmente desempoderado, limita o imposibilita las capacidades discursivas de un individuo.[4]

La noción de injusticia discursiva introducida por Kukla (2014) se inscribe dentro de estas aproximaciones al estudio de los fenómenos de asimetría conversacional. De acuerdo con Kukla una persona es víctima de injusticia discursiva en el caso de que, debido a su pertenencia a un grupo desempoderado, (i) esta persona enfrenta "una incapacidad sistemática para producir cierto tipo de actos de habla" (p. 440) que, de otra manera, de no ser por su identidad social, esta persona debería poder realizar; y (ii), cuando esta persona está en posición de producir estos tipos de actos de habla, el resultado es la realización de otro tipo de acto de habla que perpetúa el desempoderamiento de esta persona.

---

[3] Fricker (2007) introduce la noción de injusticia epistémica para dar cuenta de lo que considera como un tipo de injusticia distintivamente epistémica: "un mal infringido a alguien específicamente en su capacidad como conocedor" (p. 1). En la clasificación de Fricker, hay dos tipos de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la hermenéutica. De éstas, la noción de injusticia testimonial es la que se toma como referente para el estudio de los fenómenos de asimetría conversacional (Kukla, 2014; Peet, 2017). Brevemente, un hablante es víctima de injusticia testimonial cuando su credibilidad se ve afectada negativamente debido a los prejuicios que su audiencia mantiene acerca de las personas del grupo social al que pertenece el hablante.

[4] Mi discusión en este texto se centra en el grupo de las mujeres como caso de grupo desempoderado. Sin embargo, no se asume, en ninguna parte del texto, que los fenómenos de injusticia discursiva solamente afecten a este grupo social.

Esta noción de injusticia discursiva se desarrolla a partir de una concepción convencional de los actos de habla. De acuerdo con Bianchi (2021), esta noción es problemática y, en su lugar, propone una noción de injusticia discursiva desarrollada a partir de una concepción intencional de los actos de habla. De esta manera, el debate entre Kukla y Bianchi acerca de la noción de injustica discursiva retoma una discusión anterior dentro de la teoría de los actos de habla: la discusión entre convencionalistas e intencionalistas. Por esta razón, se podrían emplear los argumentos usados en esta discusión previa para apoyar o contrarrestar a alguna de estas nociones de injusticia discursiva en disputa. Sin embargo, las propuestas de Kukla y Bianchi hacen algo más que inscribirse en un debate interno dentro de la teoría de los actos de habla. En este trabajo mi objetivo es mostrar que las nociones de injusticia discursiva propuestas, respectivamente por Kukla y Bianchi, no sólo se distinguen por la concepción de acto de habla que cada una asume, sino también por la noción de injusticia que cada una de éstas supone. Por lo que los criterios para decidir entre una u otra noción no pueden reducirse a los propios de una teoría de los actos de habla. El debate abierto por Kukla y Bianchi obliga a evaluar las aproximaciones de la teoría de los actos de habla a los fenómenos de asimetría conversacional desde una perspectiva más amplia que incorpora las aportaciones recientes acerca de la noción de injusticia y, por tanto, de justicia.

El texto está organizado de la siguiente manera. En el apartado 1 presento las concepciones intencional y convencional de los actos de habla. El apartado 2 está dedicado a la noción de injusticia discursiva que propone Kukla, basada en la concepción convencional de los actos de habla. En el apartado 3 desarrollo la noción alternativa de injusticia discursiva defendida por Bianchi a partir de una concepción intencional de los actos de habla. Por último, en el apartado 4 sugiero que cada una de estas nociones responde, además, a diferentes concepciones de injusticia.

Teoría de los actos de habla: entre convención e intención

Austin (1990) concibió a las emisiones lingüísticas como acciones: acciones verbales realizadas por agentes en circunstancias espacio-temporales determinadas. Austin introdujo la noción de *acto de habla* como el elemento

central en el estudio de la acción verbal. Si bien para Austin un acto de habla es un suceso histórico, en el sentido anterior de la intervención de un agente localizado en circunstancias espacio-temporales determinadas, para fines de su estudio, Austin propuso distinguir tres modalidades de la acción verbal comprendidas en esta unidad llamada "acto de habla". A cada una de estas modalidades, la identificó como un tipo de acto: acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario.[5]

El acto locucionario es el acto de decir algo: la emisión de sonidos/marcas que pertenecen a un lenguaje, con la estructura sintáctica y el significado que tienen asociados en ese lenguaje. El acto ilocucionario es lo que hacemos al decir algo. De acuerdo con Austin, al decir "¿qué hora es?" no sólo emitimos una oración del español (con las propiedades fonéticas, gramaticales y semánticas que tiene esta expresión en el lenguaje al que pertenece), sino que *al* emitir esta oración hacemos una pregunta que es un acto ilocucionario. Por último, realizar un acto ilocucionario puede tener ciertas consecuencias. El acto perlocucionario es el acto que puede realizarse como consecuencia de la realización del acto ilocucionario. Por ejemplo, responder a la pregunta hecha por el hablante es un acto perlocucionario.

Supongamos que Juan emite la siguiente oración:

(1) Los gatos son buenas mascotas.

Acto locucionario: Juan emitió la oración "los gatos son buenas mascotas" con el significado que tiene en español.
Acto ilocucionario: Juan aseveró que los gatos son buenas mascotas.
Acto perlocucionario: Juan me hizo creer que los gatos son buenas mascotas.

En esta división tripartita de la acción verbal, la noción de acto ilocucionario es de la que depende, a fin de cuentas, el alcance de la noción de acto de habla dentro de los estudios acerca del lenguaje. En vista de lo anterior, las perspectivas teóricas vigentes acerca de los actos de habla se distinguen

[5] Sigo la traducción que Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (Austin, 1990) proponen de la terminología introducida por Austin (1962).

por su manera de concebir la naturaleza del acto ilocucionario. En este sentido, existen dos principales vertientes dentro de la teoría de los actos de habla: la concepción convencionalista y la concepción intencionalista.

Actos ilocucionarios: fuerza y efectos

De acuerdo con Austin, los actos ilocucionarios se caracterizan por su fuerza y por sus efectos. La fuerza determina el tipo de cosas que podemos hacer al realizar un acto locucionario. Entre estas cosas tenemos: dar órdenes, hacer preguntas, hacer apuestas, bautizar, consentir o rechazar. En cuanto a los efectos ilocucionarios, Austin (1990: 166) reconoce tres tipos diferentes de los cuales, el tercero no es general a todos los actos ilocucionarios:

i. Aseguramiento de la aprehensión.
ii. Cambio ilocucionario.
iii. Invitación o exigencia de cierta respuesta.

El aseguramiento de la aprehensión consiste en provocar o dar lugar a la comprensión de la fuerza y del significado de la emisión (Austin, 1990: 161). La noción de cambio ilocucionario supone una distinción entre una dimensión de la realidad reconocida como natural y una dimensión humana del desarrollo de los acontecimientos. Los "cambios en el curso natural de los sucesos" (p. 162) son efectos que se obtienen como consecuencias de fenómenos que podemos llamar "naturales" en tanto que no requieren de la participación de los seres humanos salvo como eslabones en una cadena causal; por otra parte, los cambios ilocucionarios tienen lugar en la dimensión humana de la realidad. Estos cambios no alterarán el curso natural de los sucesos en la realidad, sino que afectan las relaciones, las decisiones y los acuerdos de y entre las personas. Por último, algunos actos ilocucionarios, por su fuerza, invitan a su audiencia a dar una respuesta de cierto tipo o, en su caso, reclaman esta respuesta. Una sentencia de culpabilidad debe ser acatada por la audiencia, pero un consejo meramente invita a seguirlo.

Las posiciones convencional e intencional de los actos de habla se distinguen entre sí por su aproximación a la fuerza y los efectos ilocucionarios. Para la posición convencional, la fuerza y los efectos ilocucionarios son convencionales, en un sentido que detallaré más adelante; mientras que la

posición intencional da cuenta de la fuerza ilocucionaria en términos de las intenciones del hablante.

Concepción intencional de los actos de habla

Dentro de la teoría de los actos de habla, la perspectiva intencional puede reconocerse claramente a partir del trabajo de Strawson (1964). Strawson propuso una concepción de los actos de habla que integrara la fuerza ilocucionaria con la concepción intencional de la comunicación introducida por Grice (1957, 1969). El resultado de esta integración fue una concepción de la fuerza ilocucionaria en términos de la noción de significado de la hablante: la fuerza ilocucionaria está determinada por las intenciones comunicativas de la hablante.[6] Por otra parte, a partir de Strawson (1964), la tradición intencionalista mantuvo al aseguramiento de la aprehensión como el único efecto ilocucionario. En esta tradición, el aseguramiento de la aprehensión se entiende como el reconocimiento, por parte de la audiencia, de las intenciones comunicativas de la hablante.

Dado que el modelo intencional de la comunicación desarrollado a partir de la noción de significado del hablante de Grice es el modelo estándar de la comunicación lingüística, resulta plausible el proyecto de subsumir en este modelo a la dimensión ilocucionaria del lenguaje introducida por Austin. Sin embargo, dar este paso requiere soslayar la evidencia, aportada por el propio Austin, que apunta hacia una concepción convencional de los actos ilocucionarios y en contra de una concepción intencional de éstos.

---

6 De acuerdo con la noción de significado del hablante de Grice (1957, 1969), para que la emisión realizada por un hablante signifique algo, esta emisión debe haber sido emitida con la intención* de producir cierto efecto y, además, con la intención** de que ese efecto se produzca no por cualquier otra razón, sino en virtud del reconocimiento de la intención* de producirlo. Por ejemplo, en el caso de una aseveración, por medio de su emisión, el hablante tiene la intención[i] de producir una creencia en su audiencia y, además, tiene la intención[ii] de que dicha creencia se produzca en virtud del reconocimiento, por parte de la audiencia, de la intención[i] del hablante (1969: 151).

Concepción convencional de los actos de habla

Al proponer una teoría de los actos de habla como una teoría general de los "sentidos en que decir algo puede ser hacer algo" (Austin, 1990: 135-136), Austin introdujo el nivel del acto ilocucionario como una dimensión del uso del lenguaje que es distinta de la locución y de la perlocución por su carácter convencional. Así, para distinguir la ilocución de la locución, Austin lo hace a partir del carácter convencional de la ilocución.

> Lo que introducimos mediante el uso de la terminología de la ilocución no es una referencia a las consecuencias de la locución (por lo menos en ningún sentido ordinario de 'consecuencia'), sino una referencia a las convenciones de la fuerza ilocucionaria en cuanto gravitan sobre las circunstancias especiales de la ocasión en la que la expresión es emitida (Austin, 1990: 160).

Más adelante, al distinguir a la ilocución de la perlocución, Austin nuevamente recurre al carácter convencional de la ilocución: "los actos ilocucionarios son convencionales; los actos perlocucionarios *no* lo son" (1990: 166. Énfasis en el original).

Por otra parte, se podría argüir que la concepción intencional de los actos de habla tiene apoyo en la caracterización general que hace Austin de los niveles locucionario, ilocucionario y perlocucionario del uso del lenguaje como "clases de 'acciones'" (p. 154). En tanto que acciones, estos niveles heredan los problemas que son propios de la acción y que tienen que ver, en otros, con la distinción entre el intento y el logro. Así, entre otras, la distinción entre intentar alertar y alertar; o la distinción entre intentar argüir y argüir. Al respecto, hay dos cosas que notar. Primero, al considerar la dimensión intencional de la acción verbal, Austin no considera el tipo de intenciones reflexivas involucradas en la noción de significado del hablante de Grice. Segundo, Austin nuevamente, distingue el nivel ilocucionario de la acción verbal en términos de su carácter convencional: "lo que esencialmente constituye el acto [ilocucionario] no es la intención [...], sino una *convención*" (p. 174).

Presumiblemente, para conciliar la evidencia a favor de la concepción convencional de los actos de habla con una concepción intencional, Strawson introduce una distinción entre actos ilocucionarios convencionales y actos ilocucionarios no convencionales. Los actos convencionales son aquellos actos ilocucionarios que involucran procedimientos ceremoniales o rituales específicos y elaborados, por ejemplo, casarse, bautizar, sentenciar, declarar una guerra, entre otros. Mientras que del lado de los actos ilocucionarios no esencialmente convencionales está el resto de usos ordinarios del lenguaje reconocidos como actos de comunicación (Strawson, 1964: 458). Desde esta perspectiva, el tipo de convenciones involucradas en los actos de habla son estos procedimientos ceremoniales, rituales o coreográficos que acompañan la emisión de ciertas fórmulas específicas, por ejemplo, "'te bautizo con el nombre de..."; "declaro inaugurada la exposición", entre otras. En tanto que los actos de comunicación ordinarios no invocan este tipo de procedimientos ceremoniales son, por eso, actos esencialmente no convencionales.

Por otra parte, desde la perspectiva intencional de los actos de habla, en cualquier caso, sea que se trate de un acto de habla convencional o comunicativo, el tipo de acto ilocucionario está determinado por la intención del hablante y su realización depende sólo del aseguramiento de la aprehensión. En donde este aseguramiento consiste en hacer manifiesta y completamente abierta la intención comunicativa a la audiencia.

La fuerza ilocucionaria de una emisión es esencialmente algo que se pretende que sea comprendido. Y la comprensión de la fuerza de una emisión, en todos los casos, implica el reconocimiento de lo que ampliamente puede llamarse una intención dirigida a la audiencia, así como el reconocimiento de esta intención como completamente abierta tal y como se pretendió que fuera reconocida (Strawson, 1964: 459).

Marina Sbisá (2009) sostiene que esta división entre actos ilocucionarios convencionales y actos de habla comunicativos introduce en la teoría de los actos de habla una distinción que Austin parecía haber mostrado que es insostenible: la distinción entre emisiones constatativas y emisiones realizativas. Esta distinción no es otra sino la distinción entre decir y

hacer (p. 43). Por otra parte, si todos los actos ilocucionarios se conciben como actos comunicativos, *à la* Grice, con ello se rechaza la idea central de la teoría de los actos de habla: aquella de que hacemos cosas con palabras. Los actos de habla como actos comunicativos *à la* Grice son actividades, pero meramente cognitivas.

La concepción convencional de los actos de habla pretende mantener un sentido fuerte de que al decir hacemos algo. Donde este algo no se reduce a modificar nuestros ambientes cognitivos, sino que se entiende como una acción dentro del orden social de las relaciones humanas. Según esta postura respecto a la naturaleza de los actos de habla, los actos ilocucionarios son convencionales por su fuerza y por sus efectos. Un acto ilocucionario, en virtud de su fuerza y sus efectos, genera cambios en la posición o el estatus social de los participantes: en los acuerdos entre ellos, en sus obligaciones, en sus derechos, en sus identidades sociales. Es a partir de una perspectiva convencional de los actos de habla, desde la que Kukla propone una noción de injusticia discursiva.

Injusticia discursiva: aprehensión y distorsión

De acuerdo con la concepción de acto de habla adoptada por Kukla (2014), los actos ilocucionarios tienen un único efecto: el aseguramiento de la aprehensión (p. 441). La aprehensión lograda es constitutiva del acto ilocucionario realizado y tiene un carácter social, es decir, la aprehensión no depende sólo de la hablante, sino también de la audiencia. En este sentido, para Kukla, la realización exitosa de un acto ilocucionario y el tipo de acto realizado dependen de cómo sea de hecho tomado el acto de habla por la audiencia: "La aprehensión de un acto ilocucionario consiste en el reconocimiento por parte de la audiencia de los cambios en el espacio social erigidos a partir de la realización de este acto" (Kukla, 2014: 444).

Así por ejemplo, si en las condiciones convencionales adecuadas, *i.e.*, en el contexto social y conversacional adecuados, una jueza emite: "En virtud de la autoridad que me conceden las leyes de la Ciudad de Cuernavaca, los declaro unidos en legítimo matrimonio", la aprehensión del acto realizado por la jueza como una declaración de matrimonio requiere que la audiencia reconozca el cambio o los cambios convencionales que el acto

instaura, a saber, los cambios sociales que este acto genera en los acuerdos y relaciones sociales. Entre estos cambios podemos contar el hecho de que Raúl y Martín son ahora esposos y, que, eventualmente, podrían adoptar a una niña. Sin la aprehensión adecuada otorgada por la audiencia al acto realizado, el acto en cuestión no constituiría una declaración de matrimonio. Este ejemplo describe un caso de realización exitosa de un acto ilocucionario. Sin embargo, Kukla considera que las cosas pueden ser diferentes cuando el o la hablante pertenece a un grupo social desempoderado.

Consideremos la conversación previa entre Sam y Chuy antes de su desencuentro acerca del curado de avena. Sam le relata a Chuy lo que sucedió el día anterior.

> Sam: –Ayer estuve aquí con Betsabé. Después de beber unas cuantas cervezas, la invité a mi casa. Ella aceptó. En mi casa intenté besarla y ella dijo que no, que no era eso lo que quería. Y que prefería irse, pero yo tomé eso como un sí, pues si no quería, entonces para qué había ido conmigo.

En este caso, se cumplían todas las condiciones para que Betsabé realizara un rechazo al emitir 'no', sin embargo, debido a su identidad de género, el acto realizado por ella no recibió la aprehensión de un rechazo, sino que la fuerza del acto fue distorsionada por Sam de tal manera que lo que dijo Betsabé terminó recibiendo la aprehensión de un consentimiento. Y esto no es todo. De acuerdo con Kukla (2014), este acto de consentimiento fue perjudicial para Betsabé puesto que debilitó su estatus social al reforzar las desventajas adscritas a su identidad de género (p. 445). En la medida de que este fenómeno afecta sistemáticamente a un grupo social desempoderado en razón, en este caso, de su identidad de género, Kukla sostiene que estamos frente a un caso de injusticia discursiva (p. 441).

La explicación de los fenómenos de injusticia discursiva está, para Kukla, en la aprehensión que recibe el acto de habla realizado en virtud de las identidades sociales de los participantes en la conversación. La pertenencia de la hablante a un grupo social desempoderado y la pertenencia de la audiencia a un grupo social dominante impiden conferirle al acto realizado por la hablante la aprehensión que el acto habría tenido en circunstancias no asimétricas. En nuestro caso, de no ser porque quien emite 'no'

es una mujer que pertenece a un grupo social desempoderado y, de no ser porque a quien se dirige Betsabé pertenece a un grupo social dominante, el acto de habla realizado habría recibido la aprehensión de un rechazo y no, como terminó sucediendo, de un consentimiento. Al respecto, es importante señalar que para Kukla en esto radica fundamentalmente la injusticia discursiva. No es que en las circunstancias descritas, Betsabé haya realizado un rechazo que se tomó como un consentimiento, sino que Betsabé realizó un consentimiento porque así fue tomada por la audiencia la emisión que ella realizó. Incluso, la propuesta de Kukla parece ir un poco más lejos. En circunstancias como las relatadas, Betsabé no podría haber realizado un rechazo debido a que su audiencia no está en posición de otorgar ese tipo de aprehensión a la emisión de alguien que pertenece al grupo social al que pertenece Betsabé. Ciertamente, una propuesta como ésta tiene pendiente explicar por qué esto es así.

Antes de abordar este último punto, debe notarse que, en los casos de injusticia discursiva, no se trata de que las mujeres, debido a su identidad de género, no tienen control pleno sobre los actos de habla que realizan. Esta condición para Kukla (2014) es general. Es propio de la naturaleza de los actos de habla que su realización no depende sólo de quienes los emiten. Esto se debe a que la determinación del tipo de acto realizado y la constitución misma del acto dependen de la aprehensión que recibe el acto y ésta última tiene un carácter social. Lo anterior es compatible con la afirmación de que la injusticia discursiva sí afecta la agencia de las mujeres. La agencia de las mujeres está limitada, presumiblemente entre otros factores, por las injusticias discursivas que ellas enfrentan cotidianamente. Estas injusticias discursivas no son el resultado del carácter social de la aprehensión: no surgen del hecho de que lo que hace alguien con sus palabras depende, en parte, del reconocimiento de los otros. En cambio, la fuente de estas injusticias discursivas debe buscarse en la situación de desventaja de un grupo social frente a otros: dada la situación de desventaja social de las mujeres, a ellas no se les reconoce la realización de ciertos tipos de actos de habla que, por otra parte, sí le son reconocidos a los miembros de grupos dominantes (p. 445).

La posición de Kukla sugiere que la vía para enfrentar los fenómenos pragmáticos de asimetría conversacional no está en el terreno de nuestras prácticas lingüísticas, sino en el de las relaciones de poder de las que nues-

tras prácticas lingüísticas no son sino sólo uno de los ámbitos donde estas relaciones se manifiestan, a veces, en la forma de injusticias discursivas.

Injusticia discursiva: aprehensión y comunicación

Uno de los principales problemas que Bianchi (2021) encuentra en la noción de injusticia discursiva de Kukla tiene que ver con el papel que, desde esta posición, se le otorga a la aprehensión. El problema señalado por Bianchi se deriva de los siguientes supuestos mantenidos por Kukla:

A. La aprehensión es constitutiva de y definitoria para la realización de un acto de habla; y
B. La aprehensión tiene un carácter social, esto es, depende de la audiencia y no sólo de la hablante.

A partir de los supuestos (A y B), Kukla puede sostener que el tipo de acto de habla realizado por una hablante y la realización exitosa de este acto dependen, ambas, de la aprehensión que las convenciones puestas en movimiento por la hablante reciban por parte de la audiencia (Bianchi, 2021: 185).

El problema que ve Bianchi en mantener los supuestos (A y B) es que de éstos se deriva la consecuencia no deseable de que el éxito en la realización de nuestros actos de habla se sale del control de la hablante y se deposita en manos de la audiencia. De acuerdo con Bianchi, esta pérdida del control de nuestras palabras tendría, a su vez, consecuencias perjudiciales en diversos ámbitos de la vida social de las mujeres y, podríamos añadir, de otros grupos desempoderados. Entre estos efectos perjudiciales podemos contar, por ejemplo, la vulneración de la agencia. De ahí que Bianchi proponga que, para evitar estas consecuencias, lo que se necesita es "una caracterización diferente de injusticia discursiva" (p. 186).

Bianchi observa que, en los casos de injusticia discursiva discutidos por Kukla, el acto de habla realizado por la hablante recibe una aprehensión distinta (y sorpresiva) a la esperada, dadas las condiciones discursivas y contextuales en las que el acto se realiza. Esta aprehensión, que Bianchi califica como inesperada, se explica en el marco de Kukla por la pertenen-

cia de la hablante a un grupo socialmente en desventaja o desempoderado. Sin embargo, dado que para Kukla, es cierto que, para cualquier tipo de acto de habla, la aprehensión depende de la audiencia, Kukla es incapaz de ofrecer un criterio que permita distinguir los casos en los que un acto de habla recibe una aprehensión errónea de aquellos en los que recibe una aprehensión inesperada. Y como consecuencia, Kukla no puede ofrecer un criterio para distinguir casos de injusticia discursiva de casos en los que la audiencia simplemente hierra en la aprehensión que confiere al acto de habla realizado. De ahí que Kukla deba aceptar que los casos de injusticia discursiva son indistinguibles de casos en los que "un hablante [puede fallar] en realizar un acto de habla sólo porque su audiencia no está atenta, es incompetente o está sesgada" (p. 186).

En razón de lo anterior, Bianchi sostiene que la noción de injusticia discursiva que necesitamos es una que debe mantener en la hablante el control de la realización de sus actos de habla y, además, debe ser tal que los casos de injusticia discursiva se distingan claramente de casos de realización fallida.

La noción de injusticia discursiva que Bianchi propone se inscribe en el marco de una concepción intencional de los actos de habla basada en la obra de Strawson (1964). De acuerdo con esta posición (i) la fuerza ilocucionaria de un acto de habla está determinada por las intenciones comunicativas de la hablante; y (ii) la realización exitosa de un acto de habla requiere del aseguramiento de la aprehensión. En donde el aseguramiento de la aprehensión se concibe como parte de las responsabilidades comunicativas de la hablante y consiste en que manifieste, de manera completamente abierta, sus intenciones comunicativas a su audiencia.

Esta concepción de los actos de habla le permite sostener a Bianchi que, en los casos de injusticia discursiva, el problema no está en el nivel de la realización exitosa del acto ilocucionario, sino en el nivel de la comunicación del acto de habla a la audiencia. Desde la perspectiva de Bianchi, la realización exitosa de un acto ilocucionario de cierto tipo depende (a) de que la hablante tenga la intención de realizar un acto de habla de ese tipo; (b) de que la hablante esté facultada para hacerlo; (c) de que se cumplan las convenciones para realizarlo y por último, (d) de que la hablante asegure la aprehensión del acto ilocucionario, a saber, de que haga completamente manifiesta su intención comunicativa a la audiencia.

En la medida que se cumplen todas las condiciones requeridas para la realización exitosa del acto ilocucionario que la hablante tiene la intención de realizar, incluyendo el aseguramiento de la aprehensión, los casos de injusticia discursiva son todos casos en los que el acto ilocucionario se realiza exitosamente. La falla en los casos de injusticia discursiva no está, por tanto, en la ilocución, sino que, de acuerdo con Bianchi, en un nivel que llama "comunicativo": la hablante no logra comunicar su acto de habla a la audiencia, pero no por una falla que pueda atribuirse a la hablante, sino por una falla atribuible a la audiencia.

> La hablante tiene la intención de realizar el acto de habla A y hace su intención disponible al receptor, pero el receptor es inatento, incompetente o está sesgado. [N]o hay falla ilocucionaria, sólo una falla comunicativa, por la que el responsable debe ser el oyente (Bianchi, 2021: 190).

En nuestro caso, tendríamos la siguiente situación: Betsabé tiene la intención de rechazar a Sam y está facultada para hacerlo en tanto que es una hablante competente y es parte de la conversación. Además, Betsabé emplea los recursos convencionales para hacer manifiesta su intención a Sam: Betsabé emite 'no'; por lo tanto, en este caso, Betsabé ha realizado exitosamente un acto de habla de rechazo. Sin embargo, Betsabé no ha podido comunicar su rechazo a Sam.

Esta falla no es atribuible a Betsabé, quien ha cumplido con todas sus responsabilidades comunicativas. La falla comunicativa en este caso es atribuible a la audiencia, a Sam. Sam no ha sido capaz de reconocer el rechazo que Betsabé ha realizado debido a que mantiene creencias "sexistas, prejuiciosas, misóginas" (p. 189).

De esta manera, Bianchi distingue los casos de injusticia discursiva de los casos en los que un acto de habla recibe una aprehensión errónea. Los casos de injusticia discursiva son casos en los que el acto ilocucionario se realiza exitosamente de acuerdo con la intención de la hablante. Además, en la propuesta de Bianchi, el control de la realización de un acto de habla no recae en la audiencia, sino que se queda en manos de la hablante: una hablante no puede fallar en realizar un acto de habla "sólo porque su audiencia es inatenta, es incompetente o está sesgada" (p. 186).

Dos nociones de injusticia

Una vez presentadas las nociones de injusticia discursiva propuestas, respectivamente, por Kukla y Bianchi, cabe preguntar por los criterios bajo los cuales podríamos evaluarlas. Desde el punto de vista de la teoría de los actos de habla, podríamos preguntarnos por el apoyo que cada una de estas nociones encuentra en la obra de Austin. Esto requeriría un trabajo histórico y exegético exhaustivo de la obra de Austin. A primera vista, podría decirse que la propuesta de Kukla parece ser más cercana a la concepción original de Austin de los actos de habla. Sin embargo, también es cierto que la noción de aprehensión de Kukla se aleja de la postura de Austin, en tanto que en la noción de Kukla se colapsan todos los efectos ilocucionarios planteados originalmente por Austin. Más aún, tampoco es claro que para Austin la aprehensión tenga un carácter social como el que sostiene Kukla.

Por otra parte, la pregunta acerca de la adecuación de estas nociones de injusticia discursiva puede también responderse desde el terreno de la concepción de injusticia a la que, respectivamente, está respondiendo cada una de estas nociones. Desde esta perspectiva, la noción de injusticia discursiva de Bianchi está centrada en los individuos y sus acciones. Desde su posición, el responsable del acto injusto es el hombre, quien por creer lo que cree es incapaz de comunicarse con su víctima. De esta manera, Bianchi deposita la responsabilidad de la injusticia cometida en un caso de injusticia discursiva en la relación entre el perpetrador del daño y su víctima. La causa del daño ejercido está en los rasgos individuales de quien lo perpetra: en las creencias del individuo y, posiblemente, en las de la víctima que permite el daño. De tal forma que otro individuo, otro hombre, en las mismas circunstancias no habría sido incapaz de comunicarse con una mujer y ésta, a su vez, le habría podido comunicar exitosamente su rechazo. Es así como, desde la postura de Bianchi, no parece tener ningún peso la identidad social de quienes participan en un caso de injusticia discursiva. Independiente del grupo al que pertenezcan hablante y audiencia, el problema está en las creencias de la audiencia.

En este sentido, la noción de injusticia que supone la propuesta desarrollada por Bianchi se acerca a una concepción de injusticia de corte liberal, en tanto que tiene como foco a la acción y a la responsabilidad in-

dividuales: son las acciones de un individuo las que causan un mal o dañan a otro y la responsabilidad de este daño debe ser imputable al individuo (Wolff, 1998).

En cambio, la noción de injusticia discursiva de Kukla parece suponer una forma de injusticia que se enfoca no en la interacción entre individuos, sino en la interacción entre estructuras sociales más amplias: injusticia estructural (Young, 1990; 2011). La injusticia estructural, como la entendió Young, es el resultado de un conjunto de múltiples acciones individuales, la gran mayoría de ellas, realizadas de acuerdo con la normatividad, formal y no formal, vigente, pero que colocan a grandes grupos de personas en condiciones de desventaja, mientras que colocan a otros grupos en posiciones de dominio sobre los grupos en desventaja.

> [L]a injusticia estructural, [...] existe cuando los procesos sociales colocan a amplios grupos de personas bajo la amenaza sistemática de dominio o de privación de los medios para desarrollar y ejercer sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos permiten que otros dominen o dispongan de una amplia gama de oportunidades para desarrollarse y ejercer sus capacidades. La injusticia estructural es un tipo de mal moral distinto al de una mala acción de un agente individual o a una consecuencia de las políticas represivas de un estado. La injusticia estructural ocurre como una consecuencia de las acciones de muchos individuos que persiguen sus metas e intereses particulares, donde la mayoría de estas acciones están dentro de los límites de las reglas y normas aceptadas (Young, 2011: 52).

A partir de esta caracterización, puede anticiparse que la injusticia discursiva, como la entiende Kukla, es un caso de injusticia estructural: el problema para reconocer el acto de habla realizado por Betsabé como un rechazo no se debe a una incapacidad individual: no se debe a que un individuo, como Sam, mantiene creencias equivocadas. En cambio, la falla de aprehensión del acto de Betsabé como un rechazo se debe a las estructuras de poder que han perpetuado el desempoderamiento de un grupo social, el de las mujeres, mientras que han favorecido la posición dominante de otro grupo: el de los hombres.

Conclusiones

En este texto he presentado el debate reciente entre dos nociones de injusticia discursiva. Este debate, como sus protagonistas lo han planteado, se inserta en una discusión anterior e interna a la teoría de los actos de habla: la discusión entre la concepción intencional y la concepción convencional de los actos de habla. Sin embargo, aquí muestro que el debate entre Kukla y Bianchi, acerca de la noción de injusticia discursiva, tiene repercusiones más amplias que exceden la discusión al interior de la teoría de los actos de habla. En este sentido, cabe preguntarse si la concepción convencional de los actos de habla ofrece un marco propicio para el tratamiento de la injusticia discursiva como una forma de injusticia estructural; mientras que la concepción intencional de los actos de habla ofrece un marco propicio para el tratamiento de la injusticia discursiva como una forma de injusticia de corte liberal enfocada en la responsabilidad individual.

Bibliografía

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. London: Oxford University Press.

Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Traducido por Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós.

Bianchi, C. (2021). "Discursive injustice: the role of uptake". En *Topoi*, vol. 40, núm. 1, pp. 181-190.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice. Power & the ethics of knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Grice, P. (1957). "Meaning" en *The Philosophical Review*, vol. 66, núm. 3, pp. 377-388.

Grice, P. (1969). "Utterer's meaning and intention" en *The Philosophical Review*, vol. 78, núm. 2, pp. 147-177.

Kukla, R. (2014). "Performative force, convention and discursive injustice" en *Hypatia*, vol. 29, núm. 2, pp. 440-457.

Langton, R. (1993). "Speech acts and unspeakable acts" en *Philosophy and public affairs*, vol. 22, núm. 4, pp. 293-330.

ONU Mujeres (18 de noviembre de 2019). "Cuando se trata de consentimiento no hay límites borrosos". Recuperado de <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2019/11/feature-consent-no-blurred-lines>.

Peet, A. (2017). "Epistemic injustice in utterance interpretation" en *Synthese*, vol. 194, pp. 3421-3443. doi: 10.1007/s11229-015-0942-7

Sbisà, M. (2009). "Uptake and Conventionality in Illocution" en *Lodz Papers in Pragmatics*. *Special Issue on Speech Actions*, vol. 5, 1, pp. 33-52. doi: 10.2478/v10016-009-0003-0

Strawson, P. F. (1964). "Intention and convention in speech acts" en *Philosophical Review*, vol. 73, 4, pp. 439-460. doi: 10.2307/2183301

Wolff, J. (1998). "Fairness, respect, and the egalitarian ethos" en *Philosophy and public affairs*, vol. 27, 2, pp. 97-122. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/2672834>

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference.* Princeton: Princeton University Press.

Young, I. M. (2011). *Responsability for justice*. Oxford/New York: Oxford University Press.

8. Incursiones críticas en la *Topología de la violencia* de Byung-Chul Han

Carlos Moncada Gil

Nota introductoria

Topología de la violencia (Han, 2013/6) se embarca en una reflexión sobre el lugar de la violencia en las sociedades del rendimiento. Para este autor, nacido en Corea del Sur y que emigra a Alemania para hacer estudios de Filosofía, la violencia no ha desaparecido, acaso se ha invisibilizado.[1] La violencia es un ruido que perturba la tranquila imagen que tenemos de la racionalidad, parece incluso negarla. Si seguimos a Emmanuel Levinas, en la tarea de decidir por la paz por sobre la guerra, forma extrema de la violencia, estamos llamados, no sólo a una reflexión sobre conceptos, sino, primariamente, a una obligada tarea ética. Esa inquietante presencia de la violencia, que persigue a la humanidad como su sombra, hace oportuna la revisión del texto que presentamos.

[1] "Hay cosas que nunca desaparecen. Entre ellas se encuentra la violencia. La Modernidad no se define, precisamente, por su aversión a esta. La violencia sólo es proteica. Su forma de aparición varía según la constelación social. En la actualidad, muta de visible en invisible, de frontal en viral, de directa en mediada, de real en virtual, de física en psíquica, y se retira a espacios subcutáneos, subcomunicativos, capilares y neuronales, de manera que puede dar la impresión de que ha desaparecido" (Han, 2013: 4).

Este filósofo, que en su tierra natal estudió Ingeniería Metalúrgica, nos ha entregado una serie de libros que, en conjunto, constituyen una lectura del presente. ¿Cuál presente? La que logra atisbar desde las dos naciones que le han dado cobijo, naciones exitosas en la economía neoliberal mundial, y la que abreva intelectualmente de la tradición filosófica alemana, a través, aunque no solamente, de dos mentores espirituales: Hegel y Heidegger.

Las temáticas de sus libros, por momentos, parecen redundantes, pero entregan junto a la redundancia, apuntes atractivos sobre el tiempo, el mundo digital, el cuerpo que se desvanece, el fin de la comunidad, el lenguaje, el arte, la mirada, la cosa, la violencia. La redundancia está cifrada en una insistente reiteración de una imagen del mundo actual: la sociedad del rendimiento.

La sociedad del rendimiento es la expresión social y cultural que corresponde a la dominación global del capitalismo neoliberal. Para Han, el neoliberalismo tiene un rostro económico que se traduce en la mutación del trabajo y de las comunicaciones del capitalismo industrial, que alcanzan en la fase reciente del capitalismo, un esquema laboral flexible y una revolución de la cultura y la comunicación que surge de y atraviesa las redes digitales. La práctica de la libertad, de una cierta libertad, ha tenido un papel fundamental para potenciar las capacidades productivas del capitalismo. La libertad como práctica y dispositivo económico, tiene otro aspecto, que se ancla en la profundidad de los sujetos, ya que en su seno produce un efecto reconfigurador de la subjetividad de quien trabaja, forjando a un sujeto *libre*, cuya identidad dura, se flexibiliza y resta vínculos hacia los otros individuos, al redireccionar la subjetividad desde el sí mismo hacia sí mismo, es decir, se construye un individuo narcisista, subordinando y opacando al otro, incluso al mundo de las cosas. Esta transformación trae consigo la violencia del sujeto sobre sí mismo.[2]

La aportación de Han en torno a la violencia, tiene, pues, este telón de fondo, la sociedad del rendimiento. Ahora bien, el libro *Topología de la violencia* (2013/2016) nos parece, entre sus libros, redondo en su hechu-

[2] "El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo" (Han, 2010/2016: 5).

ra. Sin desplegar del todo la noción de "topología", inscrito en el título del libro y en algunas referencias más dentro de la obra, parece convocar a un paralelo entre las transformaciones del espacio social-subjetivo y las que se dan en un espacio "topológico" matemático. Parece reivindicar Han, con ello, una invariancia, es decir, la violencia en toda relación humana, y una modulación o transformación que la visibiliza o invisibiliza en los espacios sociales. Más efectivo, nos parece en este libro, sin embargo, el continuado esfuerzo de desmenuzar distinciones, para arrancar de equívocos, según el autor, a ciertas asociaciones entre, por ejemplo, violencia y poder, o violencia y derecho. Tal trabajo va acompañado de una intensa polémica con autores de primer orden de la filosofía europea continental, para intentar cerrar el paso a concepciones que ya no están en el nuevo tiempo de la sociedad del rendimiento. En todo caso, los logros conceptuales que ofertan estos autores, Han los readapta bajo una luz distinta, en su concepción de la sociedad del rendimiento.

Poner a la par, sociedad del rendimiento y sujeto del rendimiento, no deja de provocar tensiones, que derivan en crisis y nuevas coacciones, lo que dirige la violencia desde una exterioridad hacia una interioridad subjetiva diferente de la primera modernidad.

El resultado puede ser desconcertante, pues afirma, la identidad entre la víctima de la violencia y el verdugo que la ejerce, que es el mismo sujeto para los dos papeles.[3] El sentido de esta identificación será materia de examen en su lugar. No pretendemos limpiar todo el terreno, más bien, dejamos cabos sueltos para retomar más adelante y enriquecer el examen crítico.

La sociedad del rendimiento: libertad y coacción

La sociedad del rendimiento corresponde a la realidad de la globalización, a la caída de fronteras en los intercambios mercantiles y la dominancia de la comunicación digital. Es refractaria a la idea de lo extraño, del otro, del vi-

[3] "La historia de la violencia culmina en esta unidad entre víctima y verdugo, amo y esclavo, libertad y violencia" (Han, 2013: 104).

rus, de la dialéctica de la negatividad, en la medida que implican respuestas de autoprotección, de encierro. Polemizando con Roberto Espósito, Han apunta que la respuesta inmune ante lo que está afuera y ataca al cuerpo vivo y al social, ya no suscita respuestas defensivas. Esto ya no ocurre en la sociedad global de nuestros días. Por ello, con el contraejemplo de los migrantes, Han desmiente a los que no piensan así. No son entes peligrosos como piensa la concepción inmunitaria, sino meras cargas económicas (Han, 2010/2016: 7). Tendríamos que decir, en esta tesitura, que la sociedad del rendimiento, en su dimensión económica, no va con los nacionalismos ni con las políticas proteccionistas.

El recorrido que traza Han de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, sigue a Foucault, quien, en su obra de fines de los setenta, habla de la sociedad de soberanía, la sociedad disciplinaria y apunta rasgos de la sociedad biopolítica. Han cree que Foucault no pudo anticipar la sociedad del rendimiento. Dice:

> La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento (Han, 2010: 11).

Han no tematiza esta valiosa referencia al contexto urbano, pero pensamos que no ha alcanzado a revisar lo que aporta Michel Foucault a este respecto en *Seguridad, territorio y población*(2006) en la idea del *medio*, que integra a la población, la gestión económica, el gobierno y el medio ambiente, ni la idea de *marco* expuesta en la gestión de la gubernamentalidad neoliberal que puede leerse en el *Nacimiento de la biopolítica* (2009). Sería fascinante que Han hubiera incorporado, por ejemplo, a su referencia de lo urbano, a Saskia Saasen y su concepción de la *Ciudad Global* (Saasen, 1998).

En la dimensión blanda que identifica a la sociedad del rendimiento, el viviente que deviene sujeto, aparece como sujeto flexible, pues, frente al sujeto inflexible de la sociedad disciplinaria, aquel permite el incremento de la productividad económica, en la medida que ya no se está ante un proceso

intermitente de explotación, sino de una autoexplotación asegurada.[4] El motor del sujeto flexible es la positividad, la potencia de hacer sin límite.[5] Su crisis, paradójicamente, es actuar sin equivocarse, sin titubeos, sin detenerse, imitando las conductas de la *idiot savant*, la computadora, lo que se traduce para el sujeto en una rendición ante el cálculo, proceso empobrecedor que tiende a desterrar la imaginación y el proceso creativo. La patología del sujeto del rendimiento se traduce en la sensación de fracaso, en el agotamiento que aísla y divide, y que destruye toda comunidad e incluso el lenguaje (Han, 2010/2016: 28). A nivel mental es origen de enfermedades como la depresión y el síndrome de falta de atención con hiperactividad.

La figura que une lo económico y lo subjetivo en la sociedad del rendimiento es la noción y práctica de la libertad, que sintetiza, dice Han, un ideal falso de emancipación, pues la libertad al seno de la sociedad no es otra que la libertad de consumo; y la libertad al nivel subjetivo es el descubrimiento de que ninguna obligación exterior lo somete, que no le resiste nada exterior, que él decide sus tiempos de trabajo, se percibe libre para programar su curso de acción, pero por lo mismo, no tiene con quien medirse. Han admite que el poder asociado al rendimiento y el deber asociado a la obligación son un *continuum*, pero que cada vez más tienden a separarse.

La figura topológica que bien podría ilustrar la tesis de Han de la dimensión doble de la *libertad*, es la cinta de Möebius, la cinta de una sola cara, el afuera está adentro, la libertad es coacción. El hacer sin límite, sin la potencia negativa del *no*, lleva al colapso psicológico por saturación, por exceso. La libre acción, vuelta una actividad autorreferencia, al saturarse con sus resultados y exigencias, se invierte en coacción sobre el sujeto.

---

4 "La sociedad disciplinaria industrial requiere una identidad inalterable, mientras que la sociedad posindustrial de los rendimientos, si quiere incrementar la producción, necesita una persona flexible" (Han, 2010: 40). En su momento, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) aportó planteamientos sobre políticas públicas en materia de capacitación laboral y educativa para que los gobiernos apostaran por la flexibilización del trabajo.

5 En la segunda edición de *La sociedad del cansancio* (Han, 2010/2016) presenta su idea de potencia positiva y potencia negativa. En ese mismo texto, hace una fuerte impugnación de la concepción "teológica" y redentora del personaje de *Bartleby* de Herman Melville que revindica Giorgio Agamben.

Topología

Consideramos que la alusión al término *topología* no resulta superflua en *Topología de la violencia*, por más que Han no explicita el sentido de la recurrencia a este término. Su formación como ingeniero metalúrgico quizá inspire la adopción del término. Posiblemente su acercamiento al hegelianismo, y las dialécticas a él asociadas, expliquen este desplazamiento de la violencia desde un ámbito externo a un ámbito interno, y esta reconciliación chocante entre víctima y verdugo, en la que deriva la recolocación de la violencia en las sociedades actuales.

A un nivel elemental, la topología estudia los cuerpos y sus transformaciones, sin que estos se rompan y conservando durante el proceso de transformación el mismo número de "agujeros". El caso más básico es la transformación de una rosquilla en una taza para tomar café. Pero ¿en qué está pensando Han? La figura topológica más adecuada que ilustra el sujeto vuelto sobre sí, encerrado en una autorreferencialidad narcisista, ajeno al otro, nos parece que es la botella de Klein, en la que un volumen se dobla y se engulle en sí mismo, para dejar en suspenso si la superficie está adentro o afuera. Forzando la interpretación, sin ser desleal a la concepción de Han, la botella de Klein, es la representación de la viabilidad psicológica de las mónadas leibnizianas, figuras autorreferenciales que responden a programas preinstalados en ellas, lo que genera lógicas de comportamiento en las que los *otros* se opacan frente la autosuficiencia narcisista. Todo lo exterior es interior y viceversa. En esta hipótesis, están ausentes las fuerzas que pueden deformar una figura topológica, pero Han da por descontado que el encierro narcisista es un *resultado* propio de la sociedad de rendimiento. En otras palabras, queda en el aire, la explicación de qué poder ha fraguado la transformación del sujeto de obediencia de la sociedad disciplinaria al sujeto *libre* de la sociedad de rendimiento. En el terreno de las violencias asociadas a uno y a otro, afirma Han que ha cambiado el campo de visibilidad de la violencia, ahora es invisible porque coincide con la sociedad.[6]

---

[6] "La *decapitación* en la sociedad de la soberanía, la *deformación* disciplinaria y la *depresión* de la sociedad de rendimiento son estados de la transformación topológica de la violencia. La violencia sufre una interiorización, se hace psíquica y, con ello, se invi-

La evolución del sujeto de las violencias

El coreano-alemán se afana en establecer tres emplazamientos para describir las dinámicas de los regímenes de la violencia y los sujetos que a ellos se asocian. Han está replicando el viejo problema de Platón de armonizar el gobierno de la sociedad con el gobierno del alma.

Han sigue una taxonomía que le permite describir tanto las diferencias entre regímenes de violencia enmarcados históricamente como para ejercer el cuestionamiento crítico hacia posturas contrarias a aquella descripción. El reconocimiento de una violencia específica en la *sociedad arcaica,* una suerte de macroviolencia, descoloca cualquier idea de continuidad tersa entre el mundo arcaico y la sociedad moderna.[7] El mundo arcaico está vinculado a una religiosidad que está dirigida a colmar a los dioses con sacrificios y aniquilación de vidas humanas a través de la guerra. La traslación mágica del poder de las vidas tomadas al *Mana*, describen una violencia directa, tajante, brutal. Su antídoto es la contraviolencia. Hablamos de sociedades que no toleran al Estado. En esta descripción de Han, se mantiene extraña la presencia de Grecia, efectivamente orientada a una violencia guerrera permanente, pero al mismo tiempo, ya es una entidad estatal que descubre la política para autorregularse al interior de la polis. En el capital, aventura Han, hay algo arcaico, su desenfreno al tomar vidas para continuar en un tiempo sin fin, el incremento de su potencia de capitalización.

En contraste con la macroviolencia o violencia arcaica, la violencia en la modernidad tiende paulatinamente a interiorizarse. Son dos factores que operan este proceso: uno, en el nivel subjetivo, y el otro en el político. El sujeto responde a las leyes del psicoanálisis, se enfrenta al *otro* en su interior. Se desdobla. Lucha la conciencia contra la exigencia moral del super yo. Se escritura moralmente, según el código kantiano, que obedece al otro interno, su propia razón práctica, en una tensión dolorosa provocada por las inclinaciones a las que es dado la fracción del yo dada a los placeres y que mora en el interior de la conciencia. La otra fuente de configuración

---

sibiliza. Se desmarca cada vez más la negatividad del otro o del enemigo y se dirige a uno mismo" (Han, 2013: 5).

7 Curioso el proceder de Horkheimer y Adorno que, en *Dialéctica de la Ilustración* (2007) hallan un paralelo entre el mundo arcaico y el mundo científico-industrial.

del sujeto moderno, la constituye la política, y la ilustra Han con el modelo schmittiano. Según éste, el carácter fuerte se constituye sumergiéndose directamente y sin titubeos en el conflicto, que es la esencia de las relaciones humanas. Esto implica una escisión tanto al exterior como al interior de la sociedad, que se expresa en un campo de batalla, que puede leerse con las categorías del amigo y el enemigo. Actuar y forjar el carácter es tomar la *decisión* en un entorno de riesgo vital. La democracia, según Schmitt, forjaría hombres débiles, perdidos en deliberaciones porque no están sometidos al imperativo urgente de tomar las decisiones que convienen en el juego mortal del combate. Hay una coincidencia entre el ejercicio autoritario del poder y la tecnología del panóptico de la sociedad disciplinaria, que contribuyen a forjar las identidades del amo y el esclavo, el sujeto que ordena y el sujeto que obedece.

Negatividad de la violencia

La interiorización de la violencia en el sujeto kantiano-freudiano describe un momento histórico: el retiro de la violencia de la mirada pública. La violencia se vuelve pudorosa, dice Han. Aquí aparece más nítidamente este movimiento de la visibilidad a la invisibilidad de la violencia. Se empujan las instituciones de castigo a los márgenes del entorno urbano. No se puede dejar de recordar aquí la referencia a la evolución de la prisión moderna, estudiada por Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2009). En esta línea, cabe preguntarle a Han –quien insistirá que la violencia se trasladará al interior del sujeto del rendimiento–, si las instituciones *rebasadas* de la sociedad disciplinaria, como las cárceles, los hospitales, los cuarteles, los archivos del Estado son menos eficaces ahora más que nunca, al rehuir toda euforia autorreferencial y toda visibilidad. Ocurre lo contrario. Creemos que estamos ante una política de camuflaje de la violencia, de manera que, por ejemplo, no reparamos que hay bases norteamericanas en Arabia Saudita, en Turquía, España o el Canal de Panamá, hasta que se presenta un conflicto geopolítico.

En esa huida de la violencia del escrutinio público, el campo de concentración, ese no-lugar, ejemplifica la más grande ocultación del ejercicio de la violencia de que se tenga memoria. Polemiza Han con Agamben y re-

chaza la actualidad del campo de excepción. La tortura psicológica en Abu Ghraib o la prisión de Guantánamo no son sucesos de mediados del siglo XX, sino del XXI. También habría que preguntar si no hay una concepción mitigada de la política del *espacio vital* nazi, en el actual desplazamiento de pueblos aborígenes en la Amazonia por la quema de selvas realizadas por los grandes ganaderos brasileños que buscan incrementar la producción de carne, o en los desplazamientos de los pueblos en las zonas mineras de América Latina por las bandas criminales asociadas a las transnacionales de la industria extractiva. Ciertamente, la violencia positiva, resultado del incremento de los rendimientos que se hacen libremente los sujetos, habla de un tipo de violencia reciente, pero no anula la operación de los otros mecanismos, sobre lo cual no hace mucha insistencia Han. Más bien, el sujeto de rendimiento, puesto ante el espejo de sus propios méritos –seguimos aquí a Han–, no tiene mirada para lo que está afuera de su percepción, pues padece de una ceguera hacia los otros, pues su relación está mediada y distorsionada por los dispositivos digitales, un mundo de trabajo flexible y un ordenamiento urbano a la dimensión de sus requerimientos personales.

En ese trayecto de transformaciones, Han detecta la violencia de tipo viral que, aunque invisible, sigue respondiendo a la dialéctica de la negatividad, es decir, a un afuera que *me* hace daño. Está recordando al impugnado modelo de la inmunidad del que había ya dado cuenta en libro *La sociedad del rendimiento* (Han, 2010/2016). En un mundo sin fronteras, en la que las mercancías y las informaciones pasan de un rincón a otro, los virus biológicos y los informáticos son problemas menores, frente a la saturación mental y el empobrecimiento creativo ocasionado por un mundo crecientemente acelerado.

Microfísica de la violencia

La microfísica de la violencia refiere al movimiento de interiorización narcisista de la violencia, entendida como un cambio de dirección, de la negatividad a la positividad de su ejercicio por parte del sujeto. La violencia no se arroja hacia afuera contra otro, sino que se vuelve contra sí mismo. La violencia en la sociedad del rendimiento es una violencia blanda. No se ejerce como ruptura, rasgamiento o eliminación del otro. Ahora es más

íntima y no sólo no-pública. Se presenta bajo la divisa y apariencia de la libertad, y tiene éxito, pues ¿quién haría una *investigación de una noción libre de toda sospecha*? Han es enfático, hablamos de la libertad de consumo, pero una libertad tal que lo engulle todo. Como dirá en un libro posterior donde abunda sobre la sociedad del rendimiento, la información, la *infoesfera*, atrapa al sujeto narcisista, en el mundo de las informaciones digitales que le regresan su propia imagen y lo distancian de los otros, e incluso de las cosas, que aparecen ya con un perfil sosegado.[8]

En *Topología de la violencia*, Google y Facebook van de la mano de histérica política de la transparencia. Los Big Data muestran al sujeto desnudo, *homo sacer*, dice Han. Sus deseos y decisiones son anticipados por el algoritmo que se desvela de los ingentes datos que se acumulan a partir de los movimientos de los sujetos. Su deseo, ya no es el propio como cree el sujeto libre, es el deseo del sistema.[9] No existe resistencia. En un diagnóstico crudo, y en polémica con Negri y Hardt, Han afirma que ya no hay clases sociales, por lo tanto, no existe resistencia que posibilite un cambio.[10]

Violencia y derecho. Poder y violencia

No porque la violencia ha sido arrojada a un nuevo emplazamiento y la política se ha teatralizado en la época de la sociedad del rendimiento, pierde interés el acercarse a las distinciones que propone Han entre violencia y derecho, y entre violencia y poder (sucedáneo de la política). Suponemos que dicho interés está en función de que todavía pensamos a partir de es-

---

8 "El *Dasein* (el término ontológico para el hombre) accede al mundo circundante por medio de las manos. Su mundo es una esfera de cosas. Pero hoy se habla de una infoesfera. Hoy estamos en una infoesfera. […] El ser humano ya no es *Dasein*, sino un *inforg* que se comunica e intercambia información" (Han, 2021: 6).

9 En *Psicopolítica*, se lee: "A partir del *Big Data* es posible construir no solo el psicoprograma individual, sino también el psicoprograma colectivo, quizá incluso el *psicoprograma de lo inconsciente*. De este modo sería posible iluminar y explotar a la psique hasta el inconsciente" (Han, 2014: 22).

10 "Ya no es posible sostener la distinción entre proletariado y burguesía. […] Hoy estamos dominados por una dictadura del capital" (Han, 2014: 9).

tas nociones *viejas*, o porque ansiamos, más allá de las nostalgias y contra el pesimismo del mismo Han, en su necesaria reivindicación.

Han rechaza la identificación de Benjamin entre violencia y derecho. Pierde éste, el papel positivo del parlamento. Dice Han: "El Parlamento sustituye la fundación del derecho de la violencia por la conversación (*Rede)*" (Han, 2013: 44). Al mirar Benjamin el derecho, cuestiona Han, desde el caso límite del estado de excepción, pierde la función mediadora del derecho. Pero, nos sumamos a una réplica del lado de Benjamin, derecho y parlamento, implican no sólo consumo de tiempo, sino el riesgo del traslado a un ámbito, el burocrático, de las respuestas que urge una expedita justicia a los conflictos, pues al trasladarse a primeras y segundas instancias de apelación, o al traducirse la petición de justicia al nombramiento de comisiones legislativas, se dilata el tiempo de la respuesta e incluso no llega. La elección de una fuerza como la mayoritaria para que rija los destinos de una nación, implica el dominio de una fuerza legislativa por un número de años determinado. Las democracias de élites (*Schumpeter*) se han enseñoreado en las naciones modernas, lo que hace difícil pensar que con sólo mentar la palabra *democracia*, estamos verdaderamente hablando de democracia real. En este sentido, creemos que algo de razón le asiste a Benjamin.

El poder para Han es organizador, une y encaja, abre un espacio para el otro, es constructivo. El poder establece distinciones y fronteras. El poder define una continuidad. Todo lo anterior no lo logra la violencia, que es disolvente, aniquilante, paralizante. Sin embargo, la distinción de Han apunta a un género mayor, a la dominación. El mismo reconoce que "tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otredad, la sediciosa libertad del otro. […] Ni la violencia ni el poder son capaces de *dejar-ser*. Son intentos de neutralizar la otredad del otro" (Han, 2013: 55). ¿Qué significa este planteamiento de un género? Que en el fondo, no existe una diferencia entre poder y violencia, sino de grado.

Balance final

A los apuntes que han acompañado esta revisión, queremos agregar un bloque de comentarios, inspirados en las temáticas que nos ofrece Byung-

Chul Han en la *Topología de la violencia* y en algunos de sus libros que dan continuidad a sus ideas.

Rutas de las mercancías y las informaciones

El mundo global que nos esboza Han, sin duda tiene una fuerza coactiva porque impone a través de la circulación de mercancías y de informaciones, un tiempo de producción y de consumo acelerado que se desatiende del otro, de la comunidad, de las cosas familiares. Las políticas laborales flexibles, en el que la capacitación y las unidades colectivas de trabajo alientan el ascenso meritocrático, no desplazan, sin embargo, a las formas de trabajo del fordismo ni las formas serviles de trabajo. La política de *descolocación* de empresas, que efectivamente promueve la integración de regiones y la globalización a través de la separación de las distintas fases de producción en distintos países, tiene su reverso, el retorno a formas de trabajo no flexibles.

Lo que interesa para la argumentación de una topología de la violencia, tal y como la piensa Han, no es que *el sistema* llegó a un estado de globalización, tersamente, sino que ha implicado la incidencia de fuerzas, conflictos y decisiones en los puntos de definición en los que se pueden hacer planteamientos reales que modifican los procesos económicos y políticos del mundo. La ruta de las mercancías no se define por la apertura indiscriminada de rutas cualesquiera, no es una globalización integral del mundo, es selectiva. Igualmente, como recordaba el propio Han, la esperanza de una comunicación universal a través de la internet, se disipó al formarse grandes emporios que empezaron a controlar las comunicaciones y hacer dinero con el monopolio de las redes. Efectivamente, existe una transparencia que traspasa el alma de los sujetos de la modernidad tardía, pero esta no es universal, ni se aplica a su vez a las grandes compañías, un ejemplo reciente es Facebook que ha utilizado información confidencial para su beneficio, o los espías militares de la Agencia Nacional de Seguridad, que a su vez no se espían. Los casos de Snowden y Assange confirman el riesgo inevitable de que humanos manejen las máquinas que procesan información, ya que siempre puede escaparse información por fuera de los protocolos informáticos. El liberalismo de la sociedad del rendimiento es un liberalismo a medias. Cree en las grandes transferencias de recursos, en las visitas turís-

ticas, pero rechaza la intrusión de los migrantes de los países pobres hacia los países desarrollados.

La desglobalización

La globalización ha resultado selectiva. Pero también ha dado lugar a procesos deformantes, por lo que bien podemos hablar de globalización negativa o desglobalización, pues, por ejemplo, surgen ciudades cosmopolitas en las que tiene lugar el desarrollo urbano globalizado, que incrusta edificios autónomos, torres modernas con los servicios más avanzados del mundo, junto a barrios, unidades habitacionales, viviendas, de otro siglo, que no resisten los procesos de desahucio provocados por los ingentes incrementos de la renta urbana. Lejos de que la sociedad de rendimiento aparezca sin "chipotes", el conflicto le antecede y le sigue.

La saturación de las redes

Le asiste razón a Han, cuando identifica la alta dependencia de los individuos hacia las redes y los procesos narcisistas que desatan éstas. Registra, en otro texto, la devoción casi religiosa al *smartphone*, conocemos de las expectativas que encierra y los hábitos que determinan su uso. La idea de saturación del sujeto del rendimiento tanto de trabajo, pero también de informaciones, lo hace actuar maquinalmente, repitiendo memes o fórmulas estereotipadas de comunicación. Debemos reconocer que el debate político cada día más desciende al nivel de la descalificación fácil y el insulto. Ahí no hay espacio público propiamente. Nadie decide. El neoliberalismo o capitalismo del *like*, alcanza este significado; nadie decide nada, aunque monopolice 10 mil *likes* o tenga un millón de seguidores. Mas la saturación no va sólo a cuenta de los sujetos, los usuarios de las redes, también, las redes explotan, son *hackeadas*, se caen. Tenemos, por lo tanto, cataclismos informáticos. ¿Qué pasa cuando se suspende el servicio eléctrico o cuando una compañía informática es permisiva hacia actos racistas o impone censuras a la crítica política? Existe una dinámica del conflicto en las redes que deteriora la tersa piel de la imagen narcisista. No sólo eso, el *cyberbullying*, la trata de personas, la pornografía infantil, constituyen una combinación de episodios del imaginario virtual con las agresiones a personas de carne

y hueso. El drama importante es la incapacidad del Estado para responder a estos crímenes que lo rebasan.

Producción de libertad

Foucault llegó a apuntar en el *Nacimiento de la biopolítica* que la libertad se fabricaba, que no era un dato, sino una producción. Han dice claramente que la libertad no es igual a decisión libre, sino a elección libre entre ofertas. En el juego de la decisión, no hay espacio para lo inesperado, sino para la elección de lo que el sistema ofrece. Hay, en consecuencia, una distribución de los emplazamientos que ofrecen posibilidades de elegir, pero cada vez más determinadas por una lógica económica implacable. La potencia del no-hacer es un itinerario muy solitario, sin duda deseable para estimular la imaginación en las comunicaciones de todo tipo. La articulación de redes no mercantilizadas o subsidiadas por los Estados podría diluir la poderosa incidencia monopólica de las corporaciones informáticas y permanecer, con ello, a salvo de un apagón informático.

El terror de la igual

Ha insistido Han en los riesgos de la economía digital, al producir sujetos autoexplotados, saturados por propia voluntad y expuestos a la eventualidad del agotamiento, la depresión y otras enfermedades psíquicas. El algoritmo de la máquina informática da la velocidad y la capacidad de almacenamiento. Repite el mismo camino para llegar al mismo resultado. La aparente superioridad de la Inteligencia Artificial consiste en que en un proceso de éxito y error va moldeando una respuesta para superar un obstáculo. Han argumenta que la máquina no está abierta al mundo, no tiene mundo. Es decir, no puede retirarse de este asunto y atender otro, o simplemente divagar y reírse de lo absurdo de las cosas del mundo. Hay un temple, insiste Han, para el conocimiento, sin esa precondición emocional, no importa un teorema o entender las causas de los temores de un niño a la obscuridad.

La sociedad del rendimiento está comprometida con la sociedad digital. Las redes son el espejo en el que el sujeto reproduce su identidad. El impacto de esta imagen va desplazando el contacto físico con las cosas y las personas. "Tocar" al otro se va perdiendo y ahora se convierte en un tocar la pantalla.[11] La preminencia ontológica de las manos como acercamiento al mundo físico, se traslada al soberano dominio del dedo que se dirige a la pantalla, para abrir el almacén virtual del mundo. El mundo se descorporiza, se vuelve un quántum de información a partir del cual se accede al mercado digital. Quien no tiene acceso a las contraseñas y a los portales, no participan del mismo *mundo*. A diferencia de las cosas, que permanecen silenciosas, los artefactos digitales, los *infórmatas*, nos espían, toman datos a dónde vamos, qué compramos, con quiénes hablamos. Existe un conflicto entre dos mundos, en los que se desvanece la realidad, invirtiendo la nominación, el mundo digital se convierte en la realidad dura, y el mundo tangible, se aparece cada vez más como lo virtual.

Por otro lado, el mercado digital y el mercado financiero son dos niveles de la sociedad neoliberal. Aunque Han no negaría un lugar al papel del mundo financiero, nos parece extraño que no lo contemple temáticamente en sus análisis, sobre todo ahora que avanza la presencia del *bitcoin* en los mercados financieros. El bitcoin es una moneda virtual que se sostiene en la arquitectura de un complejo sistema de servidores es, por su propia esencia, antiestatal, esto significa que erosiona uno de los atributos del Estado moderno: el monopolio de la emisión de moneda. Así que, si el mundo trabaja para el futuro, es decir, para pagar la deuda mundial que rebasa el 100% del PIB actual, ¿qué de extraño que este drama financiero de las naciones se ubique en el mundo virtual, más ahora cuando establecimientos tan poderosos como Facebook intentan crear su propia moneda digital? La vaporización del valor económico y su congelamiento a *bits* de información, abonaría en respaldo a los diagnósticos del mundo digital

[11] *No-cosas* sería el desarrollo lógico de las ideas de Han sobre el papel de las redes en la sociedad del rendimiento (Han, 2021).

que concibe el filósofo coreano-alemán y que están a la base de la sociedad del rendimiento.

En el mismo sentido, del reconocer espacios que pudieran caber en los análisis de Han, no podría faltar un examen del criptoarte, arte que sólo existe en la plataforma digital y que está garantizado su originalidad irrepetible, por el esquema de moneda digital, *Ether*. Esto dice mucho de la inversión de la carga ontológica entre mundo real y mundo virtual. También en juegos digitales para niños y adolescentes, se cambia dinero en efectivo o bancario por dinero de "juego", los *robux* del juego interactivo *roblox*, lo ilustran. Con esos *robux* se puede comprar cosas en el mundo virtual sin salir de ese espacio, pero se puede ganar dinero virtual que puede cambiarse por dinero en efectivo *real*.

No obstante las promesas de éxitos sin fin del mundo del rendimiento, a los sujetos les llega a faltar información o dinero, lo que provoca daños a los cuerpos, que aunque en retirada en procesión de figuras evanescentes hacia el limbo de la insignificancia, respiran, imaginan, se reproducen, recuerdan, se comunican simbólica y corporalmente. Si sólo los sistemas que organizan la vida humana, pensando a la manera de Luhmann, estuvieran separados en su funcionamiento, es decir, el sistema de la vida, el sistema psíquico y el sistema de comunicación general de la sociedad, no temeríamos que la desaparición de un individuo arrojara por tierra el sistema de la sociedad, que se apoya en comunicaciones. La dificultad es que este sistema de comunicaciones moldea el aparato psíquico e impacta al mundo físico-biológico hasta agotarlos.

El covid-19 vino a mostrar que, detrás de las computadoras y *smartphones* había miles de personas que enfermaban y morían. El tiempo rápido de la computadora, cual Aquiles, no alcanzaba al tiempo lento de los cuerpos. Una inversión temporal se ha dado cita en esta coyuntura sanitaria y económica actual. El comercio mundial padece, la cadena de suministros colapsa en diferentes partes del mundo, hoy la industria del automóvil, corazón del hedonismo mundial, no tiene suficientes chips para producir automóviles. Cruel ironía, el *hardware* se venga del *software*, la medida del hombre natural impone un ritmo que no toleran las economías y el mundo virtual. Aquí falla Han. Según él, no es la biopolítica que remite a la gestión de la población lo que describe a las sociedades del rendimiento, sino la psicopolítica. Pero los cuerpos envejecen, mueren, no pueden ser reem-

plazados tan rápido. La crítica de Han a la computadora, a la *idiot savant*, no alcanza para ver el terreno completo, del usuario que se levanta a tomar un café y luego se va a dormir, mientras la computadora queda encendida.

La víctima y el verdugo se identifican

Nos parece que la concepción de Han de que *todos* sufren las consecuencias de la violencia, y que las víctimas participan en el aparato global de daños en calidad de verdugos, hace saltar todas las distinciones de la Modernidad temprana, que Han se afanaba en reconocer. Desde luego, hay enormes asimetrías entre un campesino de los campos de café de Colombia y México, y el corredor de la bolsa que invierte en los mercados de futuro del café. Si el café no se produce en cantidad suficiente por causa de los desórdenes meteorológicos, el beneficio es desigual, el campesino no se alimenta, pero los precios del café en las grandes bodegas de los consorcios que lo comercializan, aumentan. La simetría puede funcionar en el mismo ámbito, llámese barrio, gerencias corporativas, equipos médicos, pero no entre grupos jerárquicos o que poseen ventajas financieras o de poder frente a otros grupos inferiores, sean asalariados o burócratas.[12]

Hay resistencia

Los cuerpos resisten. Es difícil eliminarlos. Se requieren, aunque luego se desechan en la guerra o se arrojan a las filas del desempleo. Los cuerpos educados en ciertas habilidades no son fáciles de reprogramar, porque no olvidan, no son reseteables, y además envejecen. Luego, saben cosas que el sistema no sabe. Se equivocan (Foucault; Han). Pueden arriesgar su vida por decir la verdad (Foucault; Butler).

---

[12] En un diagnóstico más reciente, suaviza su pesimismo: "Pero esa genealogía [la desaparición de los rituales] no se interpretará como la historia de una emancipación. A lo largo de ellas se irán perfilando las patologías del presente, y sobre todo la erosión de la comunidad. Al mismo tiempo, se reflexionará sobre otros estilos de vida que *serían capaces de liberar a la sociedad de su narcisismo colectivo*" [las cursivas son mías] (Ha, 2019/2020: 4).

Bibliografía

Butler, J. (2020). Discurso valiente y resistencia en *Sin miedo, formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus-Penguin Random House, formato digital.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*, 1a. ed., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979.* Akal.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Han, B. (2010/2016). *La sociedad del cansancio*. Segunda edición ampliada. Barcelona: Herder.

Han, B. (2013/2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2014/2021). *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder.* Barcelona: Herder.

Han, B. (2019/2020). *La desaparición de los rituales, una topología del presente*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Barcelona: Taurus.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Obra completa, 3. España: Akal.

Saasen, S. (2004 [1998]). "Las economías urbanas y el debilitamiento de las distancias" en Ángel Martín Ramos (ed.). *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*. Barcelona: ETSAB-UPC.

9. Pensar las violencias. Notas de investigaciones sin fronteras

Julieta Espinosa

En los últimos setenta años de las sociedades occidentales y occidentalizadas, emergió el craquelado suficiente para evidenciar la multiplicidad de violencias cotidianas avaladas, consentidas y, en algunos casos, legitimadas hacia grupos atravesados por condiciones de vulnerabilidad diversa. El craquelado se convirtió en fisuras e intersticios a través de los cuales, ahora, en el siglo XXI, se pueden identificar los sentidos y las posturas a las que apelan distintas racionalidades,[1] donde se reflexiona, desmonta y analiza no sólo el ejercer violencias, sino también sus trayectorias de visibilidad. Los procesos de visibilización de las prácticas de violencia apuntan a identificar y reconocer nuevas sensibilidades, otras conceptualizaciones y, sobre todo, los posicionamientos disidentes y de resistencia a los ofrecimientos del capitalismo, las democracias, el progreso y la ciencia.

En el inicio de la segunda mitad del siglo XX, se discuten y publican obras que *dudarán* seriamente de las bondades inconmensurables del progreso, la civilización, la ciencia, las tecnologías, el confort y el ocio. Se discuten textos con planteamientos sobre las prácticas cotidianas modificadas por lo "moderno" (Mumford, 1934 y 1967; Lefebvre, 1948) que, en

[1] Míticas, visuales, narrativas, conceptuales, plásticas.

un movimiento paralelo, exponen tanto los cambios últimos, como la evidente posibilidad de remontar el pasado (Elias 1939; Horkheimer, 1931 y con Adorno, 1944; Mumford, 1967) para así localizar otros modos de estar en el mundo (Beauvoir, 1949 ; Césaire, 1950); es decir, el hacer y el pensar de los hombres no es uno y el mismo (Lévi-Strauss, 1949) , se puede pensar de otra manera la vida, el cuerpo, la pertenencia a un colectivo o el sentido de la sociedad.

En 1961, Franz Fanon abre una discusión sobre las violencias en el marco del análisis de la colonización como motor de desarrollo de los países colonizadores; arranca, así, la identificación de las condiciones que atraviesan a los individuos vulnerables, de las estructuras que habilitan la instauración de jerarquías, diferencias, la imbricación de fuerzas funcionando para evitar modificaciones, desde una postura de llamada de alerta por el peligro social permanente.

Los movimientos sociales de los años sesenta en el planeta (negros, colonizados y excolonizados, mujeres, jóvenes, anti-psiquiatría) abonarán a la plataforma de discusión la exigencia de modificar las normativas que rigen la vida de millones de ciudadanos en minoría y encastrados en cuadrículas de inequidad (Deleuze y Gattari, 1972; Basaglia y Basaglia-Ongaro, 1977, por ejemplo), al igual que siguientes estudios y análisis, incorporarán las demandas reclamadas en manifestaciones públicas sobre migración, indígenas, etnias, entre otros.

¿Cuáles son las diferencias entre los textos del siglo XIX que abordaban la violencia, y los que la exponen después de la Segunda Guerra Mundial? ¿Cuáles son los elementos que permiten dimensionar la fuerza de un discurso conceptual crítico de la violencia? ¿Cuáles son los alcances de los diferentes tipos de cuestionamiento a las prácticas de la violencia? ¿Cómo es que la violencia se percibe ahora en prácticas que, en el siglo pasado, se consideraban comunes e inofensivas? ¿Qué condiciones permiten que, en el siglo XXI, al menos desde la razón penal, sea condenable ostentar supuestas superioridades étnicas? Por último, cuando se superponen distintas vulnerabilidades en un mismo individuo que lo acercan a prácticas violentas, ¿cómo dimensionar las consecuencias si se trata de una mujer o de un hombre, de un negro o un blanco, de un transmigrante o de un ciudadano, de una persona transgénero o de una intersexual?

En este capítulo, pretendemos responder algunas de las interrogantes anteriores, después de mostrar cuatro estratos conceptuales en los que ubicamos el *estudio de* las *prácticas de la violencia*:

En el *primero* – que remonta a la publicación del primer volumen de *El capital* (Marx, 1873) – se encuentran textos donde la violencia es un elemento más del análisis articulado en un amplio marco de demostración de situaciones sociopolíticas precisas (ver tabla 1).

En el *segundo* – iniciado con el ensayo "Sobre la violencia" (Benjamin, 1921) – la violencia entra en discusiones sobre los límites sociales y sensibles con base en los cuales se dimensiona la intensidad de su presencia (esto permite evaluaciones y seguimientos) (ver tabla 2).

En el *tercer* estrato – inaugurado con *Le deuxième sexe* (Beauvoir, 1949) – la exposición de la violencia exige proponer nuevos instrumentos y herramientas de conceptualización y demostración (ver tabla 3).

Finalmente, en el *cuarto* estrato – abierto con *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss,1949) – se encuentran las obras que van a desencadenar cuestionamientos sobre el sentido de la sociedad ofrecida por el mundo occidental, sustentado en gradaciones y juicios promotores de fracturas societales irreparables (ver tabla 4).

Breves precisiones sobre la distribución de las obras por estratos y la selección de las mismas

Hablar de estratos (desde la geología) remite a la presencia de diferentes y múltiples capas o niveles de materiales que conforman la superficie o el interior de la Tierra; su formación es resultado de procesos de sedimentación, es decir, de material que ha sido desplazado de otros rumbos, por causas externas, hasta detenerse en un cierto espacio y solidificarse, más aún, los estratos perceptibles, es decir, los que están en la superficie, pueden no haber llegado ahí por un último movimiento de materiales, sino de un abrupto evento geológico que provocó su emergencia hacia el exterior, aunque su momento de solidificación haya sido *n* cantidad de capas anteriores; cuando esto sucede, uno se encuentra frente a estratos superpuestos (Guerrero y Bravo, 2011). Dicho de otra manera, la presencia de un estra-

to que encontramos perceptible en la actualidad, podría provenir de tiempos lejanos, gracias a una fuerza que lo llevó a romper otros estratos en su desplazamiento hacia la superficie, irrumpiendo así en el espacio exterior; una situación así, sin una mirada atenta, podría hacer creer que se trata de la última capa sedimentada (cfr. Dana, 1885; Beaude y Nova, 2016).

Es este *transcurrir del movimiento de los estratos geológicos* el que pretendemos identificar en las distintas obras incluidas en las tablas: el tema de la violencia está presente en todos y cada uno de los textos, pero, su presencia, incidencia, densidad, intensidad no son las mismas en cada estrato: ¿cuáles son las condiciones de emergencia del tema de violencias en el ensayo de Benjamin, en relación con las condiciones en las que aparece en el texto de Simone de Beauvoir? Las prácticas de la violencia estudiadas en cada estrato no generan las mismas consecuencias, no pretenden los mismos objetivos.

"Pensar las violencias" no es ofrecer un recorrido cronológico sobre lo que se ha dicho acerca de la violencia; tampoco es una clasificación jerarquizada de obras con mayor o menor incidencia conceptual por su abordaje sobre el tema; menos aún se pretende tener todas las obras importantes de cada estrato; la propuesta es menos amplia porque no queremos ofrecer un viaje que inicia y termina, sino indicios suficientes para elegir el medio de transporte (el estrato) con la seguridad de que en el camino siempre será posible descender (en algún texto), explorar el sitio y continuar, o que la misma lectora o lector puedan incorporar otros autores en alguno de los estratos, instaurando con ello una nueva estación para futuros partícipes de la temática, desde la discusión, el debate, la reflexión.

Las obras incluidas lo están a título de demostración de los componentes de cada estrato; se trata de ofrecer criterios que indiquen con qué objetivo, en qué sentido, con cuáles herramientas, y desde cuáles fronteras disciplinares se despliega el estudio de las prácticas de la violencia. Ninguno de los estratos posee menor o mayor precisión conceptual, porque cada uno tiene objetivos distintos; un estrato no es más importante que otro, porque sus pretensiones de incidencia en la teoría o en lo social no coinciden; ninguno de los estratos alcanza mayor claridad, porque las combinaciones teóricas con la información empírica se dosifican con base en pretensiones de análisis, reflexiones, descripciones o resultados teóricos, variados; no hay argumentos para afirmar que el abordaje de la temática "violencias"

desde una o varias disciplinas sea más válido que otro, desde el momento que los objetos de estudio, sus problematizaciones y delimitaciones derivan de criterios específicos.

Abordar la violencia desde el estudio de sus prácticas evidenciará: i) el tipo de relaciones de fuerza que promueven las violencias en sociedades de la competencia, la meritocracia y el progreso (cuarto estrato); ii) por qué el aumento de la percepción de la violencia en las últimas décadas (cuarto estrato); iii) cómo es que considerar diferentes racionalidades de un mismo tema conduce a destacar aristas no identificadas (tercer estrato); iv) el uso y la necesidad de enunciar definiciones de la "violencia" en espacios particulares (segundo estrato); v) las consecuencias de las estadísticas y el seguimiento de las violencias en instituciones y organizaciones sociales (segundo estrato); vi) reconocer el lugar parcial de la violencia cuando lo que está en juego es una perspectiva de mejora o estabilización social (primer estrato).

Es necesario advertir que, en este ensayo, se caracterizarán textos conceptuales, aunque es claro que existen narraciones,[2] películas, obras de teatro, coreografías, trabajos visuales y audiovisuales, en los que la exposición de la violencia alcanza expresiones de comprensión sublime y contundente. Por último, por razones de espacio, sólo será posible hacer el seguimiento de algunos de los textos de las tablas arriba mencionadas.

Primer estrato

Exponer el análisis donde se incluyen prácticas de violencia *a través de las cuales* se pretende presentar situaciones político-sociales precisas.

[2] D. H. Lawrence, *The Rainbow*, por ejemplo. Contrario a lo que afirma S. de Beauvoir (1949), Lawrence ofrece no pocos momentos de comprensión de las fronteras del hacer de las mujeres, así como de la lucha para romperlas o, al menos, cruzarlas.

Tabla 1

Año	Autor	Disciplina	Obra
2018	Marie Garrau	Ciencia política	*Politiques de la vulnérabilité*
1986	Norbert Elias Eric Dunnig	Sociología	*Quest for excitement, sport and leisure in the Civilizing Process*
1922	Max Weber	Sociología	*Economía y sociedad* Cap. IX. Sociología de la dominación
1906	George Sorel	Filosofía Sociología	*Réflexions sur la violence*
1876	Friedrich Engels	Economía / filosofía	"El papel de la violencia en la historia"
1873	Karl Marx	Filosofía / Economía	*El Capital,* Libro I, caps. XXIV y XXV

Fuente: elaboración propia.

La acumulación del capital, de riquezas, de propiedades suficientes para poseer fortunas heredables es posible, afirma Marx, en un movimiento de doble filo: a través del despojo y la apropiación de las tierras de los comuneros, y la conversión del campesino en mano de obra acorralada en las ciudades. La usurpación del uso de las tierras para convertirlas en propiedad privada de poderosos propietarios, se realiza primero con expulsiones usando la fuerza física, después, con base en legislaciones facilitadoras de la ocupación.

> La propiedad comunal era una institución germánica antigua que subsistió bajo el manto del feudalismo. Hemos visto cómo el violento despojo de la misma, acompañado por regla general de la transformación de las tierras de labor en praderas destinadas al ganado, se inicia a fines del siglo XV y prosigue durante el siglo XVI. Pero en ese entonces el proceso se efectúa como *ac-*

> *tos individuales de violencia*, contra los cuales la legislación combate en vano a lo largo de 150 años. El progreso alcanzado en el siglo XVIII se revela en que la *ley misma* se convierte ahora en *vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo*, aunque los grandes arrendatarios, por añadidura, apliquen también sus métodos privados menores e independientes (Marx 1873/1975: 906).

A lo largo del capítulo XXIV, Marx describe cómo fue posible que se lograran propiedades enormes en el territorio inglés, cuáles fueron los mecanismos para acumular brazos disponibles en las ciudades, dispuestos a trabajar por salarios de supervivencia; más aún, las necesidades de habitación y alimentación de los trabajadores habilitaron el comercio urbano de alimentación aprovechado por quienes podían invertir en el transporte y distribución en la ciudad. Estamos frente a la exposición de un tramo más en el camino del capitalismo, una más de las condiciones requeridas para su sólida instalación en el siglo XIX: las prácticas de violencia fueron instauradas como parte de los engranes de su consumación.

El tema de este capítulo es mostrar la falta de límites frente al impulso incontenible de la apropiación y aumento de la riqueza; nada puede detener la decisión y la apuesta de obtener ganancias, es impensable tener principios de respeto al cuerpo de mujeres, hombres y niños cuando sólo se les reconoce como fuerza de trabajo. Lograr mejores rendimientos en proyectos con riesgo, incursionar o provocar situaciones violentas, parecería ser el aceite emocional de los dueños de capitales en movimiento; Marx recurre a P. J. Dunning para abreviar la idea:

> El capital huye de la turbulencia y la refriega y es de condición tímida. Esto es muy cierto, pero no es toda la verdad. El capital experimenta horror por la ausencia de ganancia o por una ganancia muy pequeña, como la naturaleza siente horror por el vacío. Si la ganancia es adecuada, el capital se vuelve audaz. Un 10% seguro, y se lo podrá emplear dondequiera; 20%, y se pondrá impulsivo; 50%, y llegará positivamente a la temeridad; por un 100%, pisoteará todas las leyes humanas; 300% y no hay crimen que lo arredre, aunque corra el riesgo de que lo ahorquen. Cuando la turbulencia y la refriega producen ganancias, el capital alentará una y otra. Lo prueban el contrabando y la trata de esclavos (Marx, 1873/1975; citado en note 250, pp. 950-951).

En el corto capítulo dedicado a los procesos de colonización (cap. XXV), se confirma el uso preciso de Marx al aludir a las prácticas de la violencia. Estrictamente, las colonias inglesas en el norte de América no son un buen ejemplo para la acumulación de capital, porque los emigrantes se convierten, en el corto plazo, en dueños de tierras trabajadas por ellos mismos y dejan de depender del "capitalista" que les facilitó el viaje (Marx 1873/1975: 962-964); las condiciones van más allá de lo pensado cuando se sabe que se cultiva una economía rural con pequeños propietarios dueños de un "espíritu emprendedor". El "cáncer anticapitalista" de las colonias sólo podrá ser atacado cuando existan trabajadores "libres" que deban contratarse como fuerza asalariada en empresas capitalistas. Para la temática de Marx, no es necesario mencionar el largo sistema de esclavitud en Estados Unidos, las condiciones de los negros "emancipados" (abolición de la esclavitud 1863) sin capacidad de movilidad; las dos ocasiones en las que se menciona el régimen esclavista es en relación con su abolición (cfr. Marx 1873/1975; nota 253, p. 955; nota 268, p. 962). Entendemos, ahora, el párrafo final del primer volumen de *El capital*:

> […] no nos concierne aquí la situación de las colonias. Lo único que nos interesa es el secreto que la economía política del Viejo Mundo descubre en el Nuevo y proclama en alta voz: *el modo capitalista de producción y de acumulación*, y por ende también *la propiedad privada capitalista, presuponen el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador* (Marx 1873/1975: 967).

Segundo estrato

Abordar investigaciones sobre las prácticas de violencia donde se evidencian y argumentan sus usos de socialización y sensibilización, apoyadas en: razón penal, normas, tradiciones, políticas, teorías, gubernamentalidad, instituciones.

Tabla 2

Año	Autor	Disciplina	Obra
2020	Ignacio Medina N. Adriana Medina V.	Sociología	"Violencias contra las mujeres en las relaciones de pareja en México"
2020	Douglas Massey Jorge Durand Karen Pren	Sociología	"Violencia homicida y migración en México: un análisis de la migración interna e internacional"
2019	René Leyva César Infante, *et al.*	Sociología Antropología Ciencias en Salud colectiva	"Migrants in transit through Mexico to the US: Experiences with violence and related factors, 2009-2015"
2017	Ana L. García	Historia	"La privatización de la violencia conyugal en la Ciudad de México entre los siglos XVIII y XX: polémicas del liberalismo"
2016	Luciana Ramos L. Irma Saucedo G. Ma. Teresa Saltijeral M.	Sociología Psicología Social	"Crimen organizado y violencia contra las mujeres: discurso oficial y percepción ciudadana"
2013	Hiroko Asakura Marta Torres F.	Antropología Derecho	"Migración femenina centroamericana y violencia de género: pesadilla sin límites"
2012	Florence Rosemberg	Antropología	*Antropología de la violencia en la Ciudad de México: familia, poder, género y emociones*
2011	Cédric Moreau de Bellaing	Sociología	"Enquêter sur la violence légitime"

Año	Autor	Disciplina	Obra
2008	Elena Azaola	Antropología	*Crimen, castigo y violencias en México*
2000	Pierre Hassner	Relaciones internacionales	*La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*
1998	Nicola Veysset	Historia	"La violence de la pauvreté"
1998	George Vigarello	Historia	*Histoire du viol XVIe–XXe siècle*
1994	Youssef Nacif	Antropología	"Anthropologie de la violence"
1989	Eva Giberti Ana Ma. Fernández (comp.)	Psicología Sociología	*La mujer y la violencia invisible*
1987	Aimé Césaire	Literatura / escritor	*Discours sur la négritude*
1981	Rosa del Olmo	Sociología	*América Latina y su criminología*
1981	Jean-Claude Chesnais	Historia	*Histoire de la violence*
1977	Véronique Flanet	Antropología	*Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa. Viviré si Dios quiere*
1970	Hannah Arendt	Filosofía	"Sur la violence"
1921	Walter Benjamin	Filosofía	"Critique de la violence"

Fuente: elaboración propia.

El análisis de las prácticas de la violencia, al interior de las sociedades occidentales, remite a las diferentes fronteras establecidas para identificar el

ejercicio y la intensidad de la violencia: marcos de seguimiento, normativas, leyes, vigilancia; es decir, son los medios implementados para dar cuenta de la existencia, el exceso, las sanciones y las oscilaciones de su presencia en la población.

Dicho de otra manera, el reconocimiento y percepción de la violencia es del orden de lo sensible, es decir, es producto de los senderos de socialización que atraviesan a los individuos. "La historia de la violación es, por principio, la de la presencia de una violencia difusa, de su extensión, sus grados. Es una historia directamente paralela a la historia de la sensibilidad: la que tolera o rechaza el acto brutal".[3]

Cuando emergen los estudios con temática de violencia, su punto de partida fue la plataforma más clara de registro y seguimiento sobre sus prácticas: el espacio jurídico. Benjamin piensa, justamente, en los parámetros implementados desde el derecho y las ideas de justicia, en tanto que únicos referentes a considerar al abordar la violencia: "La tarea de una crítica de la violencia puede definirse diciendo que debe describir la relación de la violencia con el derecho y la justicia".[4] Para Arendt, en cambio, el estudio de la violencia que le interesa, es su relación con el poder, en tanto que ambas son herramientas de gobierno, reguladas bajo la premisa de mantener el poder sin usar la violencia:

> […] el poder, pero no la violencia, es el elemento esencial de toda forma de gobierno. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los instrumentos, ella debe estar dirigida y justificada, siempre, por los fines a los que pretende servir.[5]

---

3 "L'histoire du viol est d'abord celle de cette présence d'une violence diffuse, de son étendue, de ses degrés. Elle est directement parallèle à l'histoire de la sensibilité: celle qui tolère ou rejette l'acte brutal" (Vigarello, 1998: 14) [la traducción es propia].

4 "La tâche d'une critique de la violence peut se définir en disant qu'elle doit décrire la relation de la violence au droit et à la justice" (Benjamin, 1921: 210) [la traducción es propia].

5 "[…] le pouvoir, mais non la violence, est l'élément essentiel de toute forme de gouvernement. La violence est, par nature, instrumentale; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir" (Arendt, 1972: 152-153) [la traducción es propia].

Usar la violencia desde el Estado es presentarse vencido, aunque se conserve el gobierno (Arendt, 1972: 154, 187) y, cuando se trata de grupos, el precio que pagan al usar la violencia es inclinarse hacia la "irracionalidad".

Pero, señalamos arriba, las prácticas de la violencia atraviesan a todas y todos los individuos, cada sociedad debe establecer las formas de registro y seguimiento. Ubicar la presencia de la violencia requiere de tres componentes: el productor, el receptor y el identificador de su realización. La ausencia del tercer componente (identificador, constatador, testigo, vigilante) imposibilita la "confirmación" de su existencia (aunque, ciertamente, suceda).

En la trayectoria de las sociedades occidentales y las occidentalizadas, se ha considerado como "identificador" de la violencia a la figura que sanciona su realización en términos de haber ejercido una fuerza más allá de los parámetros establecidos; como ya dijimos, en un principio, el criterio era esencialmente jurídico; sin embargo, acontecimientos variados durante el siglo XX exigen y habilitan la identificación de coerciones en las sociedades que no son sólo del orden físico, ni del espacio gubernamental, sino que atentan a huellas, recuerdos, lesiones, miedos, imborrables en el ánimo y consciencia de la gente; son marcas que, incluso, no han sido enunciadas por la razón penal. Es así como emerge la pluralización del registro de la violencia en el ámbito de lo civil; la "visibilización" de las diferentes maneras donde la razón penal se combina con la razón moral solidaria, la razón de la vulnerabilidad migrante, las razones de la dignidad y los derechos étnicos, lingüísticos, culturales de pueblos originarios. Las huellas se multiplican, la información para estudiar y diagnosticar las coordenadas de otras prácticas de la violencia son accesibles, y los análisis fluyen: i) atentar contra el cuerpo en poblaciones con condiciones vulnerables (Asakura y Torres, 2013; Leyva, Infante *et al.,* 2019); ii) las acciones transgresoras de mujeres y hombres en ámbitos privados (Giberti y Fernández, 1989; García, 2017; Medina y Medina, 2020); iii) el uso, desde el Estado, de la violencia en aras del orden social (Azaola, 2008; Moreau de Bellaing, 2010; Ramos, Saucedo, Saltijeral, 2016); iv) coacción e incertidumbre de proyectos de vida básicos (Massey *et al.*, 2020).

Otras modalidades a añadir: el ámbito de lo jurídico rebasado para las variantes de relaciones de fuerza asimétricas, orilló a la erección de opciones de registro y seguimiento: oficinas de denuncia sobre diferentes grados de violencia aplicados en grupos diversos de la población (mujeres, niños,

pobres, etc.) o, instancias oficiales en instituciones para atender lo que sucede en espacios específicos (familia, trabajo, escuela, espacios públicos, etc.) o, desde lo jurídico y lo civil espacios de atención a víctimas por las consecuencias que provocan (daños psicológicos, físicos, corporales, económicos, patrimoniales, etc.).

Los estudiosos de las prácticas de la violencia desde estos parámetros recurren a los lineamientos que el estado de derecho establece para actuar y, en su caso, sancionar a los infractores. Es esto lo que señala Azaola, cuando afirma que la muerte por linchamiento de dos policías en una alcaldía de la Ciudad de México en 2004, debe ser comprendida con base en elementos variados, por ejemplo:

> Otra hipótesis, para la que no habría más que consultar los principales indicadores acerca de la distribución de la riqueza en el país, sería que la violencia es el resultado de una sociedad que se encuentra profundamente marcada y agraviada por sus enormes desigualdades, por sus injusticias cotidianas (Azaola, 2008: 97).

La descripción de las violencias susceptibles de aparecer es, en muchos de los casos, el primer paso para iniciar demandas de sanción y reparación del daño; la enunciación puntual de una violencia ofrece la articulación al hecho y trato real recibido; se comprende así cuando Medina y Medina (2020) recurren a las definiciones de violencia elaboradas por organismos internacionales como la ONU, instancias oficiales en México (cfr. pp. 278-279) y la descripción en el Código Penal (Medina y Medina 2020: 283); es así como se apuntala el hecho de denuncia y se difunde la condena moral y social entre la población; definir las violencias es un acto de aprehensión de la realidad, destinado a la memoria sensible de las mujeres y los hombres con entornos susceptibles de transgresión.

La sensibilización y socialización del uso de la violencia atiende la necesidad de las sociedades para habilitar situaciones y atmósferas donde, oponerse o enfrentar una fuerza exterior (corporal, tecnológica, conceptual, ideológica), sea un ejercicio de medición factible, con seguimiento puntual, y dentro de marcos sancionables autorizados; con todo ello, la fuerza exterior recibida podrá ser nombrada "violencia".

"En una sociedad del confort y del derecho, donde los comportamientos están, cada vez más, reglamentados y normados, la sensibilidad hacia la violencia puede aumentar" (Michaud, 2014: 31. La traducción es propia). La proliferación del registro, seguimiento y normativa de los actos de violencia permite dar continuidad a los comportamientos transgresores; ahora se tiene: i) información de cómo se realizan, ii) las faltas u omisiones en dicho comportamiento, iii) las propuestas de "mejora" para disminuirlos, iv) la frecuencia de violación a la norma establecida, v) el aparato de seguimiento de dicha norma en oficinas de gobierno, organizaciones civiles o sociales y organismos internacionales.

Los estudios en este estrato hacen uso de las fronteras de medición que, más allá de la razón penal, ahora profundizan en las consecuencias de los cuerpos, los proyectos de vida y las expectativas obstaculizadas.

Tercer estrato

Abordar investigaciones donde, desde diversas racionalidades (míticas, oficiales, conceptuales, visuales, jurídicas, etc.) se analizan las prácticas de violencia para identificar tanto los instrumentos de análisis y comprensión ya aplicados, como inaugurar nuevos modos de profundización de sus componentes y sus articulaciones.

Tabla 3

Año	Autor	Disciplina	Obra
2020	Judith Butler	Filosofía	*Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*
2018	Antonieta Vera G.	Ciencia política	"Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres mapuche"
2009	Judith Butler	Filosofía	*Frames of war. When is Life Grievable?*

Año	Autor	Disciplina	Obra
2005	Michel Wieviorka	Sociología	*La violence*
2004	Paul Farmer	Antropología médica	"An Anthropology of Structural Violence"
2003	Stéphene Beaud Michel Pialoux	Sociología	*Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*
2003	Françoise Héritier	Antropología	"Les fondements de la violence. Analyse anthropologique"
2003	Rita L. Segato	Antropología	*Las estructuras elementales de la violencia*
1990	Sylvia Walby	Sociología	*Theorizing Patriarchy*
1990	Pierre Bourdieu	Sociología	"La domination masculine"
1986	Joan W. Scott	Historia	"Gender: A Useful Category of Historical Analysis"
1972	René Girard	Antropología	*La violence et le sacré*
1969	Johan Galtung	Ciencias políticas	"Violence, Peace and Peace Research"
1950	Aimé Césaire	Literatura/ escritor	*Discours sur le colonialisme*
1949	Simone de Beauvoir	Filosofía	*Le Deuxième sexe*. Vol. I (Les faits et les mythes) y Vol. II (L'expérience vécue)

Fuente: elaboración propia.

El desarrollo del planteamiento de Joan W. Scott para delimitar la categoría "género" en la investigación histórica es un caso paradigmático del trabajo de conceptualización sobre las prácticas de la violencia. Scott no necesitó hablar de violencia directamente para señalar su presencia al interior mismo del hacer académico, por ejemplo.

Entre los historiadores, cuenta, hay comentarios que lejos de tomarlos como banales ocurrencias, el trabajo es asumirlos como retos teóricos. Cuando un "colega" historiador afirma que "mi comprensión de la Revolución Francesa no cambió al saber que las mujeres sí habían participado en ella", Scott posiciona el ángulo de abordaje:

> Es necesario un análisis, no sólo de las relaciones entre la experiencia masculina y femenina en el pasado, sino de la conexión entre la historia anterior y la práctica histórica actual. ¿Cómo funciona el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo es que el género otorga sentido a la organización y percepción del conocimiento histórico? Las respuestas dependen de considerar al género como una categoría analítica.[6]

El uso del término *género*, abunda Scott, ha indicado estudios sólo sobre mujeres, otros, sobre mujeres en relación con los hombres, y también análisis de la subjetividad de ambos sexos por el hecho de tener un cuerpo "sexuado". Cierto es que también se aborda la cuestión de géneros por la función realizada por las mujeres, lo cual lleva, por ejemplo, a no incluir ningún estudio en cuestiones diplomáticas, de guerra o de política de estado. "Aunque usar 'género' en este sentido indica que las relaciones entre los sexos son sociales, no dice nada acerca de por qué esas relaciones fueron construidas así, cómo funcionan, o cómo cambian".[7]

Scott expone, entonces, las tres posturas analíticas que identifica en el trabajo de las historiadoras de "género": la que remite al patriarcado, la de tradición marxista, y la que oscila entre el posestructuralismo francés y el estudio de la constitución del sujeto con base en diversas teorías psicoanalíticas (cfr. Scott, 1986: 1058-1065), después de lo cual concluye: "Debemos

---

6 "It requires analysis not only of the relationship between male and female experience in the past but also of the connection between past history and current historical practice. How does gender work in human social relationship? How does gender give meaning to the organization and perception of historical knowledge? The answers depend on gender as an analytic category" (Scott, 1986: 1055) [la traducción es propia].

7 "Although gender in this usage asserts that relationships between the sexes are social, it says nothing about why these relationships are constructed as they are, how they work, or how they change" (Scott, 1986: 1057) [la traducción es propia].

ser más conscientes en la distinción entre nuestro vocabulario analítico y el material que queremos analizar. Debemos encontrar maneras (aunque sea imperfectas) para someter nuestras categorías a la crítica, nuestros análisis a la autocrítica".[8]

Aplicar una postura autocrítica al trabajo será, para Scott, la atención constante a los procesos, a cómo se ha llegado al momento presente y cuáles fueron las condiciones para ello; no es el contenido de las categorías, sino el entramado que les permitió erigirse en términos habilitadores de análisis (Scott siempre ha reivindicado su cercanía con la obra foucaultiana. Ver Scott, 2009). Joan W. Scott está en condiciones de proponer su "definición" de género:

> El centro de la definición supone una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una manera primaria de designar la relación de poder.[9]

Al poner en el centro de las relaciones de poder el género, Scott indica cuatro elementos que lo cohesionan y sostienen: el *primero*, los símbolos culturalmente disponibles; el *segundo*, conceptos normativos que permitan la interpretación de los símbolos, así como limitar el despliegue de sus posibles metáforas; el *tercero*, la ruptura con toda idea de permanencia "in binary gender representation", junto al estudio de las consecuencias que ha provocado (debates o represiones) su fijación adjudicada, principalmente, a los antropólogos; el *cuarto* y último elemento es la identidad subjetiva no estancada en una visión psicoanalítica, sino considerar sus posibilidades desde lo colectivo.

---

8 "We must become more self-conscious about distinguishing between our analytic vocabulary and the material we want to analyze. We must find ways (however imperfect) to continually subject our categories to criticism, our analyses to self-criticism" (Scott, 1986: 1065) [la traducción es propia].

9 "The core of the definition rests on an integral connection between two propositions: gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationship of power" (Scott, 1986: 1067) [la traducción es propia].

> Los historiadores necesitan examinar más bien las maneras a través de las cuales las identidades de género fueron esencialmente construidas y articular sus hallazgos con el elenco de actividades, de organizaciones sociales y de representaciones culturales históricamente singulares.[10]

Las bases del territorio a ocupar por el término "género" están listas; se entiende ahora la fuerza del artículo de Scott, cuando los cuatro "puntales" de los estudios de "género" que propone, se instalan en los terrenos de la Historia, al mismo tiempo que en diálogo con otras disciplinas (Antropología, Psicología, Sociología) partícipes, también, de la temática. El concepto de "género" de Scott posee la fuerza suficiente para dispersarse en las humanidades y las ciencias sociales hasta alcanzar los rincones de gobiernos y organismos internacionales que, con su uso, eliminarán las vertientes abiertas a la discusión, el debate y las precisiones para convertirlo en un término oficializado como atención a huecas políticas insustanciales (cfr. Buttler y Scott, 2007).

En este estrato de producción de análisis sobre las prácticas de la violencia, los autores recorrieron los trabajos anteriores (primer volumen de *Le deuxième sexe*, otro caso), desmontaron las temáticas y los instrumentos forjados o usados para el análisis, midieron sus alcances y consecuencias, y así, prepararon el terreno para su propuesta.

No es casualidad que estén aquí textos "clásicos" de Historia (el de Scott), Filosofía (de Beauvoir, Butler), Antropología (Girard, Héritier, Segato), Sociología (Bourdieu) o Ciencia Política (Galtung); se trata de discusiones disciplinares con miras a vincularse con discusiones de amplio espectro: las mujeres y los tratamientos conceptuales, políticos, culturales, económicos y cotidianos instaurados en el entramado de las sociedades; la colonia (Césaire, 1950) desde las trayectorias políticas, sociales y económicas aplicadas a su funcionamiento y organización, con base en autores de diversos horizontes teóricos; la violencia frente a la paz (Galtung, 1969) a través de un recorrido por los tipos de violencia referenciados, la distin-

---

10 "Historians need instead to examine the ways in which gendered identities are substantively constructed and relate their findings to a range of activities, social organizations, and historically specific cultural representations" (cfr. Scott, 1986: 1068) [la traducción es propia].

ción entre violencia personal y la estructural, con la que Galtung desplegará las condiciones de una violencia anclada en cimientos dispersos en toda la sociedad; un análisis del patriarcado (Walby, 1990) que aborda el campo laboral, el trabajo doméstico, la cultura, la sexualidad, la violencia y el gobierno, como las prácticas generales de cualquier sociedad susceptibles de estudiarse, con la advertencia de atender siempre la variación de sus implementaciones en cada colectivo.

Es el estrato donde, además de la discusión con la producción disciplinar, los autores introducen información, planteamientos y prácticas provenientes de otras racionalidades; el espacio de discusión se agranda y enriquece con el aprovisionamiento de datos precisos desde el hacer del día a día; Girard, Bourdieu, Héritier y Sagato usan los ritos y las narraciones que los guían, para evidenciar el sentido de la práctica que se repite bajo la mirada de lo sagrado y se instala en lo cotidiano.

El estudio de las prácticas de las violencias contempla momentos de recomposición de sus instrumentos, los alcances de las propuestas resultantes se miden por el diálogo que abren con las trayectorias de temáticas internas, y por el intercambio, la discusión, el debate, que interpela a otras disciplinas.

Cuarto estrato

Abordar investigaciones en las que, desde diversas racionalidades (míticas, oficiales, conceptuales, visuales, jurídicas, etc.), las prácticas de violencia se perfilan como parte intrínseca de las sociedades occidentales y occidentalizadas; esas prácticas organizan dispositivos jerárquicos configurados para defender la inequidad y la desigualdad entre poblaciones y países.

Tabla 4

Año	Autor	Disciplina	Obra
2020	Françoise Vergès	Ciencia Política	*Une théorie féministe de la violence. Pour une politique antiraciste de la protection*
2006	Rita L. Segato	Antropología	*La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez*
2005	Loïc Wacquant	Sociología	*Punir les pauvres*
1976	Michel Foucault	Filosofía	*Surveiller et punir*
1961	Franz Fanon	Psiquiatría	*Les damnés de la terre*
1949	Claude Lévi-Strauss	Antropología	*Les structures élémentaires de la parenté*

Fuente: elaboración propia.

Si en el estrato anterior se cuestionan los fundamentos teóricos de diversos análisis y se combinan con información proveniente de otras racionalidades, en el cuatro estrato, el cuestionamiento apunta al sentido mismo del hacer en términos de proyecto de vida y sociedad, de grupos o poblaciones en su estar frente a los otros; es decir, el abordaje conceptual despliega y esparce dudas sobre las prácticas concretas del tema al interior del orden mismo instaurado con la mirada puesta en una idea específica de sociedad a lograr.

El estudio de las prácticas de la violencia no puede evitar toparse con las jerarquías, desigualdades e inequidades que, sin falta, atraviesan el hacer de las poblaciones inmersas en proyectos de progreso, confort, competitividad y mejora.

Justo porque la conceptualización no coincide con lo que sucede, los autores han tenido que desarrollar planteamientos que se aproximen al mundo de las prácticas.

> Testigo de la violencia de Estado que prohibía realizar mítines o manifestaciones en los lugares públicos, de la violencia de milicias privadas armadas por los grandes propietarios de La Reunión, que amenazaban de violación o de muerte a las/los militantes anticolonialistas, comprendí rápidamente que el espacio público no era un espacio neutro.[11]

En el seguimiento que realiza Wacquant sobre las estrategias de los gobiernos para administrar la inseguridad, sostiene que el Estado, a partir de los años ochenta, necesitó hacer una división que parecía ser una distinción: aumento de la vigilancia y el castigo (sistema penal), acciones del Estado providencia o benefactor (sistema social). En realidad, corrige Wacquant, se trata de una estrategia única: el Estado necesita del sistema penal, abanderado contra un crimen supuestamente en explosión, para controlar el ilegal sistema social, la inequidad y la golpeada economía de las mayorías. El uso de las violencias urbanas como espectáculo, permite al Estado redireccionar el presupuesto hacia las cárceles, con la facilidad que logra al haber alarmado a la población del peligro que corre con los "criminales" (cfr. Wacquant, 2004: 185-191).

En otros términos, el aumento de las manifestaciones por la inequidad, la falta de oportunidades, los bajos salarios, se han "sensibilizado", "socializado" como acciones de gente criminal que quiere dañar a la sociedad, ello permite el "fortalecimiento" del sistema penal, el aumento de condiciones para encerrar, el aumento de señales de que el Estado está actuando para resolver "el problema". Todo ello, sin embargo, no puede contener lo que, verdaderamente, está movilizando a la gente para expresarse: las condiciones

---

11 "Témoin de la violence de l'Etat qui interdisait la tenue de meetings ou de manifestations dans des lieux publics, de la violence des milices privées armées par les grands propriétaires blancs à La Réunion, qui menaçaient de viol ou de mort les militant-es anticolonialistes, j'ai vite compris que l'espace public n'était pas neutre" (Vergès, 2020: 85) [la traducción es propia].

de una sociedad llamada de primer mundo, que ha aumentado las diferencias, la pobreza, las dificultades para conseguir mejores condiciones de vida.

La lectura de Wacquant, el hecho de poner en la misma estrategia al Estado benefactor y al Estado penalizador, permite comprender, no el crimen, sino los procesos de criminalización que persiguen vigilar y contener las manifestaciones de exasperación social; localizar en la misma estrategia, como un efecto colateral, la caída de una cuadrícula en el día a día de la población que, por efecto de identificación, resalta, señala, ilumina las pequeñas y grandes prácticas de la violencia en los espacios privados (cfr. Wacquant, 2004: 251-265).

El cuarto estrato desestabiliza las grandes afirmaciones sobre el orden y progreso requeridos en "toda" sociedad; al exponer los caminos recorridos para inventarlas y argumentarlas, señala los beneficios y beneficiarios directos y las consecuencias prometidas que nunca llegarán, desmenuza la meticulosa vigilancia de la cotidianidad de las poblaciones y la articula con los mecanismos de producción de información que se convertirán, como una cuadrícula superpuesta, en los datos de comprobación y acreditación para todo miembro del país, como sucedió con la normativa en lo laboral. En efecto, las medidas de seguridad y defensa instauradas en las relaciones laborales establecieron contratos respaldados por lo jurídico, entre asalariados y contratantes, lo que permitió, una "seguridad" para el trabajador, así como una vigilancia en sus condiciones de trabajo registradas en el historial del trabajador; se inventa la huella laboral de la que nadie puede evadirse.

Información de la realidad, desde sus prácticas y conceptualización, es la dinámica desplegada que conduce a problematizaciones (*análisis de las condiciones de emergencia*) de los procesos en los que se ejerce y registra la violencia; con ello se identifican: i) la necesidad permanente de prácticas jerárquicas; ii) el daño socio-cultural-económico de sus consecuencias en términos geopolíticos planetarios y nacionales; iii) la importancia de superar la conceptualización de las violencias con base en información estadística y discusiones teóricas estancadas en su constatación y seguimiento, a través del estudio de la trayectoria de los criterios aplicados en los indicadores, en la fragmentación de los datos, los conceptos, al igual que dimensionar los resultados precisos de las propuestas gubernamentales; iv) con base en información obtenida de las organizaciones no gubernamentales (ONG), programas de gobierno, sociedad civil, se definen consecuencias flagran-

tes de las violencias a seres humanos, seres vivos, y las conexiones entre los hábitats múltiples donde se desenvuelven; v) las consecuencias planetarias presentes y futuras por las violencias de los seres humanos a todos los otros seres que coexisten en la Tierra.

A manera de conclusión

Es claro, por supuesto, que cada uno de los estratos de abordaje presentados no son privativos de la temática de la violencia; los encontramos en otras conceptualizaciones que parten, también, de problemáticas sociales específicas: *daños a la naturaleza y el ambiente* (Hersch Martínez, Latour, Stengers, Sloterdijk); *usos de la ciencia y las tecnologías* (Simondon, Habermas, Latour, Castells, Kittler); *distribución y orden del espacio y los territorios* (Fustel de Coulanges, Simmel, Mumford, Lefebvre, Sassen, Lussault, Foucault, Paquot, Harvey, Santos); *configuraciones de sensibilización del cuerpo y los colectivos* (Foucault, Brown, Corbin, Rancière, Vigarello, Didi-Huberman); además de decolonialidad, crisis de la democracia, tráfico de órganos, desempleo, pobres y pobreza, usos de energías no humanas.

Investigar en humanidades a partir de problemas sociales es aceptar la invitación de Kant para ubicar el trabajo del pensamiento desde el presente, el aquí y ahora del que se pueden pensar sus peligros y daños inminentes; es también evidenciar los argumentos a través de los cuales – desde discursos teórico-sistematizados, gobiernos, colectivos sociales – se han disimulado sus consecuencias, con el fin de continuar en un mundo promotor de la violencia legitimada: competitividad (aplicación de la fuerza sin límites contra cualquiera para obtener las mayores ganancias), las desigualdades atrincheradas en la meritocracia (aplicación de filtros de medición donde, brutalmente, se borra todo vestigio de trayectoria anterior de los participantes), y la uniformización en los circuitos escolares de competencias y habilidades (aplicación de sistemas de indicadores de prácticas del hacer y el pensar, su seguimiento y evaluación, para que el fabricado estudiante de hoy se integre a la población ciudadana de mañana).

Bibliografía

Arendt, H. (1972). "Sur la violence" en *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durand. París: Calmann-Lévy, pp. 105-208.

Asakura, H. y Torres, M. (2013). "Migración femenina centroamericana y violencia de género: pesadilla sin límites" en *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres*, año XXI, núm. 22, pp. 75-86.

Azaola, E. (2008). *Crimen, castigo y violencias en México*. Ecuador: Flacso-Ecuador / Alcaldía Metropolitana-Quito.

Barja Coria, J. (2019). "¿Por qué si hay tanta violencia en el camino ellas siguen migrando? Antropología, violencia y migración" en *Alteridades*, vol. 29, núm. 58, pp. 17-30.

Basaglia, F. y Basaglia-Ongaro, F. (1977). *Los crímenes de la paz*. México: Siglo XXI.

Beaude, B. y Nova, N. (2016). "Topographies réticulaires" en *Réseaux*, núm. 1-195, pp. 53-83.

Benjamin, W. (1921/2000). "Critique de la violence" en *Œuvres I,* tome 1. París: Gallimard, pp. 210-243.

Bourdieu, P. (1990). "La domination masculine" en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, septiembre. pp. 2-31. doi: <https://doi.org/10.3406/arss.1990.2947>

Butler, J. (1990/2005). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. Cynthia Kraus. París: La Découverte.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. B. Moreno C. México: Paidós.

Butler, J. (2020). *Sin Miedo*, trad. Inga Pellisa. México: Taurus.

Butler, J. y Scott, J. W. (2007). "Pour ne pas en finir avec le <genre>" en *Sociétés & Représentations*, vol. 2007-2, núm. 24, pp. 285-306.

Césaire, A. (1950/2004). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine.

Césaire, A. (1987/2004). *Discours sur la négritude*. París: Présence Africaine.

Chenais, J.-C. (1981). *Histoire de la violence*. París: Robert Laffont.

Dana, J. D. (1885). *Manuel du Géologue*. París. J. Hetzel et Cie. Editeurs.

De Beauvoir, S. (1949/1976), *Le deuxième sexe I, II*. París: Gallimard.
Del Olmo, R. (1981). *América Latina y su criminología*. México: Siglo XXI editores.
Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. París: Les Editions de Minuit.
Elias, N. y Dunning, E. (1994). *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, trad. J. Chicheportiche y F. Duvigneau. París: Fayard.
Elias, N. (1939/1969). *La civilisation des mœurs / La Dynamique de l'Occident*. París: Calmann-Lévy.
Fanon, F. (1961/1989). *Los condenados de la tierra*, trad. J. Campos. México: FCE.
Flanet, V. (1977). *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. México: Instituto Nacional Indigenista.
Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.
Galtung, J. (1969). "Violence, Peace, and Peace Research" en *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm. 3, pp. 167-191.
García P., A. L. (2017). "La privatización de la violencia conyugal en la Ciudad de México entre los siglos XVIII y XX: polémicas del liberalismo" en *Intersticios Sociales*. México: El Colegio de Jalisco, pp. 185-209.
Garrau, M. (2018). *Politiques de la vulnérabilité*. París: CNRS éditions.
Giberti, E., Fernández, A. M. (comps.) (1989). *La mujer y la violencia invisible*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana–Fundación Banco Patricios.
Giraud, R. (1972/1985). *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama.
Guerrero A., R. y Bravo, V. M. (2011). "Conceptos básicos de Estratigrafía" en *Ciencia y Mar*, vol. XV, núm. 44, pp. 55-59.
Héritier, F. (2003). "Les fondements de la violence. Analyse anthropologique" en *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 115, núm. 1. [*Représentation et identité en Italie et en Europe (XVe–XIXe siècle)*], pp. 399-419.
Horkheimer, M. (1931/1970). *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard, S. Muller. París: Gallimard.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1944/1994). *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez. Madrid: Editorial Trotta.
Lefebvre, H. (1968). *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard.
Lévi-Strauss, Claude (1949/1993). *Las estructuras elementales del parentesco I, II*. Barcelona: Planeta-Agostini.
Leyva F., R., Infante, C., Gutiérrez, J., Quintino, F., Gómez, M. y Torres, C. (2019). *Migrants in transit through Mexico to the US: Experiences with violence and related factors, 2009-2015*. PLoS ONE 14(8): e0220775. <https://doi.org/10.1371/journal. pone.0220775>.
Lhomond, B., Saurel-C., M. y Le Groupe CSF (2013). "Agressions sexuelles contre les femmes et homosexualité, violences des hommes et contrôle social" en *Nouvelles Questions Féministes*, Janvier.
Marx, K. (1873/1975). *El capital,* tomo I, vol. 3, caps. XXIV y XXV, trad. P. Scaron. México: Siglo XXI editores.
Michaud, Y. (2014). "Définir la violence" en *Les Cahiers Dynamiques*, vol. 2, núm. 60, p. 30-36.
Monárrez, J. (2019). "Feminicidio sexual sistémico: impunidad histórica constante en Ciudad Juárez, víctimas y perpetradores" en *Estado & Comunes Revista de Políticas y Problemas Públicos*, enero-junio, pp. 85-110.
Moreau de Bellaing, C. (2011). "Enquêter sur la violence légitime" en *La vie des idées*. Collège de France <https://laviedesidees.fr/>, acceso libre.
Mumford, Lewis (1934/1971). *Técnica y civilización*, trad. C. Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza Universidad.
Mumford, L. (1967). *El mito de la máquina,* trad. A. Rigodón. Rioja: Pepitas de calabaza.
Ramos, L., Saucedo G., I., Saltijeral M., M. (2016). "Crimen organizado y violencia contra las mujeres: discurso oficial y percepción ciudadana", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 78, octubre-diciembre, pp. 655-684.
Scott, W. (2009). "L'histoire comme critique" en *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*. París: Fayard, pp. 13-63.

Scott, W. (1986). "Gender. A Useful Category of Historical Analysis" en *The American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, Oxford University Press, pp. 1053-1075.
Sorel, G. (1906/1976). *Reflexiones sobre la violencia*, trad. F. Trapero. Madrid: Alianza Editorial.
Vera G., A. (2018). "Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres mapuche", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 64, abril-junio, pp. 2-14. <https://doi.org/10.7440/res64.2018.01>.
Vergès, F. (2020). *Une théorie féministe de la violence. Pour un politique antiraciste de la protection*. París: La Fabrique éditions.
Vigarello, G. (1998). *Histoire du viol XVIe–XXe siècle*. París: Editions du Seuil.
Virgili, F. (2011). "Virilités inquiètes, virilités violentes" en *Histoire de la Virilité 3. La virilité en crise? Le XXe-XXe siècle*, J. J. Courtine (dir.). París: Editions du Seuil, pp. 71-99.
Wacquant, L. (2004). *Punir les pauvres*. Marseille: Agone.
Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell.
Wieviorka, M. (2005). *La violence*. París: Hachette.

Sobre las y los autores

Irving Samadhi Aguilar Rocha
Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Su trabajo académico como profesora y autora consiste en el estudio de la filosofía contemporánea y desarrolla temas sobre cultura, tecnología, espacio y ciudad. Pertenece al Cuerpo Académico *Cultura y Gestión de Recursos para el Desarrollo*, consolidado permanente. Es miembro del núcleo básico del posgrado en Humanidades y del Programa Educativo de Filosofía, además de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos y de la Red de Investigación y Cooperación en Estudios Interculturales (RICEI). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Es profesora-investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales del Centro Interdisciplinar de Investigación en Humanidades (CIIHU), Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

Laura Campos
Doctora en Filosofía por la UNAM. Se desempeña como profesora de tiempo parcial en la licenciatura en Filosofía del CIIHU. Sus áreas de investigación se encuentran en la filosofía del lenguaje. Su trabajo está centrado en la semántica y la pragmática léxicas. Específicamente estudia la relación

entre unidades léxicas, conceptos y comprensión de emisiones lingüísticas en contextos conversacionales. Esto último ha conducido su investigación más reciente al estudio de fenómenos como las llamadas *asimetrías discursivas*. Entre sus publicaciones están *Localismo léxico radical* (2019), *Actos de habla* (2020) y *Composicionalidad* (2020).

Carlos Castañeda Desales
Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en el área de Filosofía de la cultura y doctor en Filosofía política por la misma universidad. Se ha desarrollado en el ámbito de la docencia en la Universidad Latina, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, en la Universidad Montes de Oca y en la UAEM, donde imparte cursos de Ciencias de la Comunicación, Filosofía y Ciencias Políticas. Sus líneas de investigación son el capitaloceno, figuras del discurso, exclusión y estudios descoloniales. Impulsa el taller de Estudios descoloniales desde 2021 en el CIIHU de la UAEM.

Gerardo de la Fuente Lora
Doctor en Filosofía por la UNAM, profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y profesor definitivo de Filosofía del Derecho y Filosofía de la Ciencia en la UAEM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2. Ha dado cursos en el Instituto de Filosofía de Cuba, y las universidades Nacional de Educación a Distancia en Costa Rica, San Carlos de Guatemala, Nacional del Nordeste en Argentina, de Nariño y Universidad Libre en Colombia. Es miembro del Consejo Editorial de las revistas *Memoria* y *Reflexiones Marginales*. Es presidente de la Society for Phenomenology and Media. Su último libro es *La disputa por Babel. Ensayos de intervención filosófica*, publicado en 2016 por la editorial Ítaca.

Julieta Espinosa
Profesora-investigadora en la UAEM desde el 2001. La maestría y el doctorado los obtuvo en la Universidad París I Panteón-Sorbona. Ha impartido cursos y seminarios en México y el extranjero (Francia, Italia, Guatemala); ha coordinado y participado en proyectos de investigación y presentado

ponencias en eventos académicos especializados de Filosofía, Educación, Historia y Ciencias Sociales; ha editado más de cinco libros colectivos y publicado diversos artículos de investigación en revistas nacionales y en el extranjero. Ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Sus líneas de investigación son: constitución de saberes en ciencias sociales y humanidades, tecnologías de la democracia, racionalidades y diversidad desde el cuerpo y el espacio.

Carlos Moncada Gil
Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana con la tesis: *Spinoza: ética de las potencias y democracia*. Dedicado por más de 30 años a la enseñanza de la Filosofía a nivel medio superior y superior. Es catedrático de ética y filosofía política desde 1999 en la UAEM. Tiene formación en temáticas de Economía, tanto de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México, como del Departamento de Diplomados del Museo Interactivo de Economía, y de Filosofía Política en el posgrado de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana. Reseñista y autor de artículos sobre cuestiones políticas y educativas, y de análisis sobre cuestiones legislativas.

Manuel Reynoso de la Paz
Doctor en Filosofía. Profesor del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) y la Facultad de Comunicación Humana (FCH) en la UAEM, además del Centro de Estudios Políticos y Sociales (CEPS) y cofundador del Centro de Enseñanza Inclusiva en Ciencias y Humanidades (CEICH). Es miembro del Seminario Figuras de la exclusión en la UAEM. Participante del Proyecto de Investigación "¿Consolidación o debilitamiento de la democracia en América Latina?" en la UNAM. Sus líneas de investigación son estética, análisis del discurso, violencias, crítica de género.

Elizabeth Valencia Chávez
Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de tiempo completo, adscrita al Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la UAEM. Profesora de asignatura en la UNAM, en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a

Distancia (SUAyED). Sus líneas de investigación son: problemas de estética moderna y contemporánea y problemas de filosofía de la cultura, desde la perspectiva del pensamiento materialista. Es autora del libro *Viaje por la experiencia moderna* editado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos en 2014. En *Lo sublime contemporáneo* es autora del capítulo titulado "Lo sublime en Longino y Burke" (UAEM, 2020).

Ma. Centeocihuatl Virto Martínez
Doctora en Humanidades. Profesora del Centro de Estudios Políticos y Sociales (CEPS) y del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IIHCS) de la UAEM. Cofundadora del Centro de Enseñanza Inclusiva en Ciencias y Humanidades (CEICH). Es miembro e integrante activa de la Red de Investigación sobre Mujeres en la Política y del Seminario Figuras de la exclusión en la UAEM. Participante del Proyecto de investigación "¿Consolidación o debilitamiento de la democracia en América Latina?" en la UNAM. Su línea de investigación es la violencia de género contra las mujeres.

Pensar las violencias

Estuvo al cuidado de la edición
TN Editores
Avenida del Taller 96-28, col. Tránsito, alcaldía Cuauhtémoc,
C.P. 06820, Ciudad de México
tneditores@gmail.com

La filosofía en el pensamiento occidental ha modificado sus objetivos, temáticas, cuestionamientos y debates de acuerdo con las urgencias y necesidades de la sociedad en la que emerge. En el siglo XXI, las problemáticas sociales, políticas, culturales tienen diversos alcances: desde el local hasta el planetario y sus análisis requieren de herramientas provenientes de diversas disciplinas.

En el departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), varios académicos decidimos abordar, desde una perspectiva plural en fuentes, vías de análisis, objetivos, ángulos de abordaje, situaciones precisas de la violencia.

Las contribuciones que hicimos pueden dividirse en dos grandes grupos: textos que parten de situaciones problemáticas precisas de la violencia en la vida cotidiana, y aquéllos que se inician en discusiones teóricas para abordar, después, situaciones precisas. Entre los primeros, están las contribuciones de 1) Carlos Castañeda, 2) Manuel Reynoso y Centeocihuatl Virto, 3) Samadhi Aguilar, 4) Elizabeth Valencia; en el segundo grupo, se encuentran los capítulos de 5) Gerardo de la Fuente, 6) Laura Campos, 7) Carlos Moncada, 8) Julieta Espinosa.

Sin duda alguna, las violencias en las que estamos inmersos en el siglo XXI, no sólo requieren programas, estadísticas y seguimientos de los gobiernos, sino también comprensiones plurales y honestas. Nosotros pretendemos abordar, desde la filosofía, el daño ineluctable generado por las violencias instaladas en el hacer cotidiano.

9 786079 983512