

DISCURSOS, TENSIONES Y EXPERIENCIAS DE LA VIOLENCIA EN EL CONTINENTE AMERICANO

Graciana Vázquez Villanueva (Comp.)



Discursos, tensiones y experiencia de la violencia en el Continente
Americano / Mier Garza Raymundo ... [et al.] ; compilado por
Graciana Vazquez Villanueva. - 1a ed ampliada. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Graciana Vázquez Villanueva, 2015.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-33-9754-7

1. Violencia Física. 2. Violencia Social. 3. Violencia Mediática. I. Raymundo, Mier Garza II. Vázquez
Villanueva, Graciana, comp.
CDD 362.829



Buenos Aires

© 2015.



Esta publicación está disponible bajo una licencia Creative Commons Atribución-Compartir
Igual 3.0 IGO(CC-BY-SA 3.0 IGO) (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/>).

Foto de tapa: Ides of March: Maldives, Barricades, protests & injustice. © Dying Regime, 2015.



Este libro es resultado de las investigaciones realizadas por el equipo
UBACYT **Discursos de la violencia estatal. Memoria y actuali-
dad**, Secretaría de Ciencia y Técnica, Rectorado de la Universi-
dad de Buenos Aires

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5-8
CONFERENCIA	9- 51
MIER GARZA, Raymundo (UAM-Xochimilco): <i>Para una reflexión sobre la violencia.</i>	
PLENARIAS	
1. VIOLENCIA: DIMENSIÓN DISCURSIVA DE LO SOCIAL O UNA PRÁCTICA: ARGENTINA Y MÉXICO	
	53-64
GONZÁLEZ OCHOA, César (UNAM-IIF): <i>Violencia, razón y discurso.</i>	
	65-74
RAITER, Alejandro (UBA- FFyL) <i>Los discursos no pueden ser violentos.</i>	
	75-82
QUESADA, Raúl (UNAM-FFyL): <i>Violencia y reflexión.</i>	
	83-97
MARTINI, Stella (UBA- FCS): <i>Violencias representadas. Los territorios del delito en los discursos de la sociedad y los medios.</i>	
2. VIOLENCIA Y MEMORIA: MEMORIAS SILENCIADAS, SATURADAS, NO CLAUSURADAS	
	99-120
VÁZQUEZ VILLANUEVA, Graciana (UBA-FFyL): <i>En tono confesional, observando un relámpago que ilumina la noche, alguien dice: lo importante no es vivir sino mantenerse humano.</i>	
CUADROS CONTRERAS, Raúl (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia): <i>Género y nación: nuevas figuraciones de la violencia en el cine colombiano contemporáneo.</i>	121-136
3. VIOLENCIAS TECNOLÓGICAS	
SIRI, Laura (UBA- FCS) <i>El concepto de enemigo en el juicio a Bradley Manning por las “fugas” a Wikileaks</i>	137-152

Introducción

Este libro es resultado de las conferencias y plenarias del Coloquio internacional: “Violencias en América Latina. Discursos, prácticas y actores” que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional entre el 16 y 18 de septiembre de 2014. En un principio, el evento fue pensado como un encuentro entre argentinos y mexicanos vinculados no sólo por los trayectos académicos y el tema a tratar, sino, fundamentalmente, unidos por el afecto que se forjó a partir del exilio. Luego, la convocatoria se extendió hacia otros latinoamericanos que enriquecieron el Coloquio con propuestas y problemáticas. Dos perspectivas, una de afecto y reconocimiento y otra de una demanda a cumplir, también orientaron a la realización del Coloquio. El reconocimiento fue para Héctor Schmucler “El Toto” por ser un referente de los Estudios sobre comunicación y cultura en América Latina, por su trabajo casi inagotable en la producción de revistas, de encuentros, por ser uno de los hombres que más ha reflexionado sobre la memoria y los tiempos violentos y para Noé Jitrik, también referente sobre la reflexión literaria. Ellos, exiliados, iniciaron un vínculo entrañable entre argentinos y mexicanos que aún perdura. La segunda demanda respondía a una necesidad práctica, nuestro equipo de investigación, que trabaja en el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, está abocado a la implementación de un Repositorio Institucional sobre Violencias en América Latina. Los discursos sociales, distintas perspectivas de investigación y diferentes marcos teóricos se articulan con problemas que amplían los temas tratados por nosotros. Esta apertura en un bien que queremos destacar y que se refleja tanto en este libro como en los dos libros con los que hemos dado origen a nuestro trabajo compilados por Pablo Von Stecher y Cristian Palacios, Hernán Vázquez y Laura Siri.

La violencia es hoy un fenómeno cada vez más ubicuo. Estados dictatoriales, populistas, democráticos ejercen y padecen la práctica de la violencia; los individuos y grupos, tanto en su conducta pública como privada son capaces de ejercer alguna forma de violencia. Esto ha exigido la reflexión activa de la comunidad académica, razón por la cual especialistas de América Latina debatieron sobre el tema.

El libro comienza con la conferencia que Raymundo Mier Garza (UAM Xochimilco) ***Para una reflexión sobre la violencia***, apertura del Coloquio y apertura al tema que nos reunía, este texto se detiene de manera minuciosa, sutil, detallada en la violencia como matriz nodal de la vida moderna. Su abordaje se realiza desde distintos saberes, la filosofía, la sociología, la lingüística.

Las plenarias presentadas orientaron su organización en tres partes. Primero: Violencia: Dimensión discursiva de lo social o una práctica: Argentina y México, luego: Violencia y Memoria: Memorias silenciadas, saturadas, no clausuradas, finalmente: Violencias tecnológicas.

El primer capítulo se inicia con *Violencia, razón y discurso* de César González Ochoa (UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas) donde, a partir de Habermas y la ética del discurso se analiza la necesidad de analizar la violencias desde la cuatro perspectivas planteadas por el filósofo: la cognitivista, la deontológica, la ética formal, y lo universalista en la medida en que pretende valer para cualquier ser racional y libre. González Ochoa considera que ante los poderosos embates de la violencia en todos sus frentes, la ética del discurso es una manera de resolver los conflictos.

El segundo capítulo *Los discursos no pueden ser violentos* de Alejandro Raiter (UBA, FFyL) indaga la violencia en el discurso político a partir de la concepción de que el discurso político no puede ser nunca un debate de ideas, porque adueñarse del poder del Estado no es una competencia de ideas sino de intereses antagónicos, disputas materiales. Dos son los *corpus* analizados. El primero la Constitución Argentina, específicamente los artículos donde se tratan los derechos de los pueblos originarios cuyo reconocimiento se atribuye al congreso, enmarcados en las violencias étnicas, y al que se los constata con la violencia ejercida contra ello. El segundo, el discurso de asunción de la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner.

Violencia y reflexión de Raúl Quesada (UNAM, FFyL), el tercer capítulo de esta primera parte, analiza desde la posición platonismo/aristotelismo la violencia y la necesidad de incorporar a la subjetividad como categoría para su estudio. Citando a Nietzsche, Quesada nos interpela cuando escribe “pensaba que la presunción de conocimiento nos ayuda a sobrellevar nuestra frágil condición humana; nosotros podemos pensar que intentar paliar la violencia y el dolor es parte tanto de esa fragilidad como de esa condición.”

El último capítulo de esta primera parte es *Violencias representadas. Los territorios del delito en los discursos de la sociedad y los medios* de Stella Martini (UBA, FSC) aborda el valor que cobra el territorio en los discursos sobre el delito de modo tal de constatar que la criminalización, directa o indirecta del territorio, contribuye a sumar puntos de sospecha, miedo y discriminación en la percepción de los habitantes en nuestro país, dificultar las relaciones sociales, resquebrajar la confianza en las instituciones, propiciar prácticas ilegales (linchamientos; evasión de impuestos, violencia en los modos de la vida cotidiana), disminuir la calidad de ciudadanía.

La segunda parte del libro *Violencia y Memoria: Memorias silenciadas, saturadas, no clausuradas* cuenta con dos capítulos: *En tono confesional, los relámpagos iluminan la noche*,

cuando alguien nos dice: “hablo de la fundante responsabilidad por el otro tanto como de la libertad que nos permite decidir y sin la cual la idea de lo humano se desvanece” de Graciana Vázquez Villanueva (UBA, FFyL) y *Género y nación: nuevas figuraciones de la violencia en el cine colombiano contemporáneo* de Raúl Cuadros Contreras (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia).

Graciana Vázquez Villanueva analiza en un escrito de Héctor Schmucler, una carta dirigida a Nicolás Casullo, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, publicada en la Revista *La intemperie* en 2005 y luego en el libro *No matarás* (2007), el decir parresiástico sobre la violencia en un tipo de discurso: la confesión judía. La carta es, además, analizada al focalizar el sujeto enunciator, considerado como *mnemon* –ser en la memoria– el dispositivo enunciativo. Será esta calidad de *mnemon* lo que permite formular la enorme dificultad que implica, para los argentinos sobrevivientes al oprobio de la última dictadura militar, decir y enfrentar distintas verdades de crueldad, de modo tal de desbaratar la buena conciencia. La articulación parresía, confesión, ser/sujeto de memoria que ve, oye y dice lo intolerable sobre ese pasado abre una posibilidad, en nuestro presente, para ver, oír y decir otras violencias que han regresado a América Latina para conformar otros tipos de sociedades asesinatoras, torturadoras, despojadoras.

Raúl Cuadros Contreras trabaja la relación cine y nación en Colombia, país al que define en su modernidad postergada. En este sentido estudia las películas, como discursos sociales que circulan en un tipo de materialidad técnica que les confiere ciertas restricciones y posibilidades, y que participan de temporalidades históricas múltiples. Como proyecciones (imágenes y dramaturgias) de la nación que exceden con mucho la facticidad del territorio y de la institucionalidad estatal. El *corpus* está constituido por tres films *Cóndores no entierran todos los días* (Norden 1984), *Bolívar soy yo* (Triana 2002) y *Retratos en un mar de mentiras* (Gaviria, 2010), seleccionados porque se refieren a hechos o a personajes históricos de trascendencia o a problemas considerados como muy característicos de la colombianidad, así como por su disposición narrativa. En su análisis Cuadros Contreras señala que el síntoma más destacado del proceso de maduración del cine colombiano es la síntesis de forma y contenido. En sus películas los colombianos empiezan a encontrar dispositivos para la problematización de su propia experiencia o de su memoria con respecto a los grandes asuntos de la vida nacional.

La tercera parte del libro se inicia con *El concepto de enemigo en el juicio a Bradley Manning por las “fugas” a Wikileaks* de Laura Siri (UBA, FSC). Siri analiza un acontecimiento: en 2013, una corte marcial en Estados Unidos condenó al soldado Bradley Manning por “espionaje” y por “desacreditar a las Fuerzas Armadas” al encontrarlo culpable de filtrar a Wikileaks más de 700 mil documentos clasificados, accedidos cuando era oficial de inteligencia ju-

nior en Irak. Aunque resultó absuelto en otro cargo de “ayudar al enemigo”, Siri considera que el caso permite indagar si la idea de “enemigo” está sufriendo un desplazamiento semántico desde lo concreto y situado hacia lo abstracto y global y, si es así, cuáles son las consecuencias de dicho desplazamiento. En su trabajo analiza la construcción de dicho concepto en la ley de Inteligencia de los Estados Unidos, en su código de justicia militar y en la acusación, la defensa y otros involucrados en el juicio a Manning.

Graciana Vázquez Villanueva

CONFERENCIA

PARA UNA REFLEXIÓN SOBRE LA VIOLENCIA

RAYMUNDO MIER GARZA¹

I. Las facetas de la violencia

La reflexión sobre la violencia se enfrenta a múltiples desafíos: no solo el carácter múltiple, ubicuo, elusivo, y al mismo tiempo patente, inobjetable del acto violento. También la diversidad de sus expresiones, sus tiempos, sus lugares, la variedad casi inabordable de las situaciones que la incitan o las condiciones que la hacen posible. La violencia aparece así, tanto como una derivación de los imperativos institucionales, de la arbitrariedad de las exigencias normativas, como el momento incalificable, en ocasiones imprevisible, de la transgresión de la norma, de su invalidación, de su abandono, del desdén por su cumplimiento. Aparece objetivada en actos meditados, técnicos, al servicio de una racionalidad estratégica o pragmática, como “instrumento” para instaurar un régimen, una legalidad, una posición de poder; pero la acción violenta también aparece como una efusión incontrolable, como la concreción de un impulso pasional o, incluso, la realización de una fantasía delirante. Aparece como un destino potencial de todo vínculo humano, o como un acontecer desconcertante, un quebrantamiento, un derrumbe súbito de las regulaciones, las expectativas, los equilibrios de las identidades admitidas. Emerge como un desenlace fatal de la conciencia o como su radical dislocación por la virulencia de lo inconsciente. Es la cancelación radical de la justicia o la pretensión de su afirmación radical. Con frecuencia está señalada por surgir como una respuesta a una intensa y creciente experiencia de fragilidad, de precariedad de los vínculos, de las formas de vida, como una posible manifestación de la desesperación, o bien como la expresión de potencia extrema, una voluntad de supremacía. La violencia aparece así como un recurso extremo de supervivencia o como una voluntad de exterminio del otro, de lo otro, o de sí mismo. Instaura un horizonte de desolación. La violencia como un sentido suplementario relativo a un acto — decir o hacer algo trivial se convierte en un acto violento en virtud de la situación, los actores,

¹Profesor-investigador, Doctorado en Ciencias Sociales, Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad autónoma Metropolitana-Xochimilco. Profesor de las asignaturas de Teoría antropológica y de Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

los tiempos sociales, los marcos normativos—, o bien, un sentido constitutivo del actuar —el dolor de la desaparición de un ser querido o el que emana de la condición constitutiva del duelo. La violencia asume así una modalidad que se ha dado en llamar equívocamente estructural, pero asimismo se presenta con la fisonomía de lo intempestivo o del acontecer.

Así, el pensamiento sobre la violencia se ve inscrito en un dominio conformado por claroscuros, privado de perfiles nítidos, específicos. Cada faceta del vínculo social, de los imperativos, de la confrontación de poder, de las diferencias o las desigualdades, se revela como una disposición a la violencia: la relación con el otro, la diferencia, aparece en sí misma como una disposición a la efusión de la violencia. El sentido violento de un acto deriva de su posición frente a la fuerza normativa, asumida como violencia. Ésta aparece entonces estructurada por una tensión dialógica: toda violencia responde a otra violencia; y esta dialéctica no es contingente, sino constitutiva de la violencia misma, pero también constitutiva de la norma, y más aún de la ley entendida como una expresión normativa con pretensión de universalidad. A toda ley corresponde un espectro de violencias que ella misma engendra, hace reconocible, o posible. A la violencia de la ley responde así la violencia de revocación de la ley, de su transgresión. No obstante, este diálogo no deja de exhibir una asimetría: nunca las violencias asumen un sentido equiparable. La violencia de la ley es incommensurable con la que busca revocarla; nunca la violencia de la ley es equiparable a la que se despliega en su transgresión o su anulación. Esta asimetría es también constitutiva de la condición dialógica de la violencia. Weber pretendió señalar esta asimetría con otra: la que confronta una violencia legítima —la del Estado— con otra, ilegítima. La noción de violencia legítima no puede eludir su carácter paradójico, insostenible —la violencia y la legitimidad son inconciliables en su fundamento—; si alguna violencia ocurre exhibiendo la “pretensión” de legitimidad, no logra sino exhibir el sentido monstruoso de la violencia instrumental en la preservación de la vigencia normativa, eventualmente, apelando a un asentimiento tácito o expreso a la figura imaginaria de la “razón de Estado”. Su aparición aparece como una degradación de la aparente vocación de síntesis que define la naturaleza de lo político y la posición del Estado.

La violencia aparece siempre como algo inminente, acechante. Es una de las vertientes de la experiencia de riesgo que acompaña la vida social. La inminencia con que se experimenta la disposición colectiva a la violencia remite a una persistente distorsión social del tiempo, de la historia. Suele acarrear un trastocamiento de los horizontes de sentido. Compromete inclinaciones de la comprensión y regímenes del afecto, las facetas de la memoria y las expresiones de la fantasía —del deseo— que consolidan el devenir presente de un futuro bajo la fuerza de gravitación de un acto virtual de amenaza, de una experiencia inminente de la pérdida o de la disipación evidente de la identidad, entendidos como régimen virtual del existir. Pero al

inducir un sentido radicalmente distinto a la situación y duración de los vínculos, esta mutación del tiempo de la violencia, engendrada en la acción recíproca, transforma asimismo el sentido de lo político. Lo político se revela en una estrecha relación con la génesis de los patrones de significación colectiva, los tiempos de la violencia, los plazos, los lapsos, la vigencia y la persistencia del régimen jurídico, el sentido de la duración que conllevan los procesos normativos: así, la reflexión sobre “los tiempos de la violencia” supone considerar el sentido que involucra su intervención en la conformación de la memoria, de la experiencia, de los procesos narrativos, de los patrones de escenificación y sus resonancias históricas y políticas.

La violencia parece inscrita constitutivamente como un desenlace potencial en todos los dominios del intercambio, en todas las facetas del vínculo, concebido como condición y desenlace de la acción recíproca, inherentemente asimétrica —esa asimetría se asume como jerarquía, como desequilibrio de fuerza, como disposición a la supremacía, como condición de la exclusión—. La asimetría se expresa en todas las facetas de la interacción social; en la dimensión verbal y corporal, en las formas del intercambio simbólico tanto individual como colectivo; la condición asimétrica del vínculo abre la vía para modalidades al mismo tiempo diferentes y simultáneas de la irrupción de lo violento: se hacen patentes modalidades de la violencia que atañen a formaciones imaginarias, marcadas por intensidades afectivas derivadas de la inscripción psíquica del lenguaje en la subjetividad y en el vínculo social. No obstante, el sentido de la violencia, al fincarse en las distintas facetas del intercambio hace patente su carácter estrictamente procesual, pragmático, extraño a alguna incierta naturaleza “estructural”. El sentido de la violencia no deriva de las estructuras sino de los actos. Surge de los distintos momentos del intercambio simbólico, los impregna. Participa, en consecuencia, de las distintas esferas de lo social y de múltiples estrategias expresivas. La violencia parece señalar, así, una condición constitutiva en la implantación y en la dinámica de lo político. Responde a la forma y al sentido de los procesos de composición de lo social: supone entonces procesos de constitución de identidad, regímenes de diferenciación, relaciones de dominio, sometimiento, exclusión, represión, pero puede participar de cualquier tensión en el proceso de interacción. Suele aparecer no solo en los diversos episodios de enfrentamiento, de asedio, de agravio, de desafío, de represión, de castigo, de expulsión o de estigmatización, sino en todos los procesos sociales que suponen conformación y reconocimiento de identidades ya sea individuales o colectivas. Supone también instrumentos y operaciones físicas destinadas a subordinar, a señalar, a diferenciar, a doblegar, a someter, a confinar o a excluir, a desaparecer o a asesinar a otro, pero también a instaurar patrones de identificación y de alianza en términos de comunidad —diferenciarse de los otros, aquellos que residen más allá de los linderos de la propia identidad.

II. Violencia e institución jurídica

El dominio jurídico exhibe, en esta condición del intercambio, su exigencia paradójica: la ley emerge como la expresión de una voluntad de conjurar la fuerza de dislocación, de disgregación potencial que deriva de las modalidades de la acción que confrontan la fuerza de la ley. Las condiciones simbólicas e imaginarias propias de la acción violenta responden estratégicamente, racionalmente, a la exigencia de control o a la fuerza ordenadora de la ley instituida. A su vez, la vigencia de la ley no puede afirmarse sin la acción violenta que expresa su fuerza imperativa. Apela así a “instrumentos” de control, desplegados por instancias específicas: la policía, el ejército —o instituciones equiparables—. No obstante, estas instancias no pueden operar sin una relativa autonomía. No son meros instrumentos. Son actores cuya autonomía, incluso relativa, les confiere una posición excéntrica frente a las exigencias de la ley. Esta condición de una “instrumentalidad aparente”, exhibe la inadecuación de la concepción de una “violencia legítima”. La violencia usada para preservar la vigencia de la legalidad instituida no cobra por ello legitimidad. La transgresión estratégica de la ley para la preservación de la ley no es sino una paradoja aberrante. Asimismo, las múltiples expresiones de la ley suponen inflexiones particulares de la acción violenta instrumental, estratégica.

Asimismo, las tensiones paradójicas de la violencia revelan dos dimensiones concurrentes que se sustentan, por una parte, en el vínculo con la muerte, la desaparición y el exterminio; por la otra, en una razón sustentada por la exigencia de la preservación misma de la regulación social, como condición de la vida social e individual. La violencia conjuga así la finitud de la vida, de la presencia, de la significación, con lo absoluto, intempestivo e intemporal de la muerte. Una paradoja de la violencia es que aparece al mismo tiempo como derivada de la exorbitante fuerza vital, y como vocación mortífera. La violencia supone una tensión suplementaria: la que deriva de oposición entre la singularidad de la acción violenta, y la pretensión de universalidad de la Ley. Supone el fulgor perturbador, atroz de la acción violenta, y el reclamo de la intemporalidad ficticia de la Ley, su pretensión de vigencia imperturbable. La apertura absoluta al devenir, propio de la ruptura de la ley se confronta con la aparente clausura del universo jurídico —no hay acción admisible más allá de la Ley, no hay excepcionalidad de la Ley, no hay fatiga ni abandono en la aplicación de la Ley—. La Ley supone una composición de dualismos aparentes: enunciados prescriptivos y prohibitivos, de cumplimiento necesario o facultativo, literalidad rigurosa de sus expresiones y reclamo de interpretaciones ineludiblemente situadas; inferencias inobjetables y diferendos irresolubles; este universo de dualismos inciertos de la composición de sus enunciados es constitutivo del régimen jurídico; deriva en confrontaciones de poder: o bien pone en juego una fuerza destinada a la preservación de la propia validez de sus enunciados, o bien, orienta la fuerza a una transformación radical de

la ley, una transformación de la propia racionalidad del régimen jurídico. Este dualismo se sustenta sobre una relación equívoca con la verdad, en la medida en que la acción humana y la relación con la Ley derivan del sentido singular de los actos, extraña a una pretendida esencia invariante del hacer. La norma instituida, con pretensión de universalidad, la Ley, pretende permanecer siempre inalterada “en su esencia y su sentido” por la desaparición de los sujetos. La desaparición y el exterminio no alteran la naturaleza de la Ley. Incluso, acaso, confirman su fuerza, su determinación inapelable, su autoridad sin resquicios.

La fuerza avasallante de la Ley emana de esa extrañeza. Su fijeza sin plazos, su vigencia sin comienzo ni caducidad, su sentido al margen de los tiempos, contrasta con la fragilidad de la presencia del individuo, su tiempo contado, sus plazos breves e inapelables, la evanescencia de su acción, la fragilidad de sus vínculos. La desaparición cobra, para la Ley, el significado de un mero registro; un caso, un legajo en el archivo, un nombre destinado a los anales que, también, están destinados a acrecentar la desmemoria colectiva. Eventualmente, los expedientes de la desaparición, de preservarse, constituyen solamente el germen de un relato destinado a apuntalar la fuerza y la legitimidad de la intervención jurídica y las estrategias que definen la significación pretendidamente unívoca e incuestionable de la Ley. La ley consagra la insignificancia de la desaparición de los sujetos en su singularidad. Lo que no debe desaparecer es la Ley. La desaparición de los hombres se torna irrelevante. La Ley se erige sobre esta asimetría de la desaparición. Este sentido asimétrico se expresa en todos los ejes conceptuales que se articulan en el proceso de individuación: involucran la identidad en sí del sujeto, pero también la esfera de sus vínculos, los desempeños de cada una de las vidas en los diversos dominios institucionales. Comprenden la extensión plena de la vida, y sus instantes definitivos, las intensidades y las inquietudes del acontecer, y las identidades y certezas duraderas de los tiempos institucionales.

La ley aparece así bajo expresiones explícitas, implícitas o tácitas, responde a criterios formalmente establecidos o convenciones informales, adopta una faceta prohibitiva o bien se presenta como una prescripción, involucra una operación incluyente —con la forma del sometimiento, la condescendencia, la complicidad o la tolerancia— o excluyente, implantada en la esfera pública, o inducida como una configuración normativa en la esfera la privada o asumida como un imperativo propio, subjetivo, en la esfera la íntima, la ley puede aparecer como régimen colectivo o como conjunto de máximas individuales, medio instrumental o una finalidad en sí, puede obedecer al cálculo, desprenderse de un saber, obedecer a una convicción, es decir, remitir a una racionalidad o exhibir un imperativo inescapable aunque irracional, inconsciente. La acción violenta asume así diversas inflexiones: puede ser deliberada o involuntaria, estratégica o intempestiva, legítima o ilegítima, tolerable o intolerable, perdonable

o imperdonable —la violencia es siempre irreparable en todas sus expresiones—; cada una de las modalidades de la fuerza de ley instituida o asumida se expresa en matices de la gama prácticamente inabarcable de las expresiones de la violencia, pero pone en relieve también las condiciones de su aparición, su irrupción como acontecimiento, su incidencia irreversible en la conformación de la experiencia. La violencia nombra la tensión diferencial entre la fuerza de la ley instituida, cuya fuerza se apuntala en la generalidad y en la naturalización del ejercicio violento y la fuerza propia de una acción —potencialmente destinada a la implantación de otra ley— un ordenamiento disyuntivo, extraño a la ley vigente, que emerge como una excepción, un dominio inaccesible, singular. Esa sola excepcionalidad interroga la validez misma de la ley en la medida que exhibe la inconsistencia de su universalidad, revela la fractura de la razón jurídica —ya sea que el acto violento la desafíe, la niegue expresamente, que la desestime, la ignore o, simplemente, se aparte de ella hasta disipar su fuerza imperativa.

La violencia nombra, en consecuencia, calidades de una potencia que se manifiesta en su confrontación con la ley. La confrontación con la ley se expresa, ya sea como una modalidad reflexiva —las facetas racionales de la violencia—, que involucra un conocimiento de la ley y un juicio sobre su inadecuación, ya sea como un impulso de confrontar la ley a partir de una exigencia vital, una exigencia asumida como una condición de identidad. Confrontar la ley y revocar o transgredir su sentido expresa una voluntad de reconocerse a sí mismo a partir de un lugar extraño al espacio jurídico, y como agente de una potencia imperativa capaz de instaurar un régimen autónomo del propio actuar. Esta voluntad se significa a sí misma como una expresión disyuntiva ante la ley imperante. Finalmente, el acto de violencia aparece, más acentuadamente aun en la modernidad, como la expresión de un deseo de mostrar la potencia propia según las exigencias del espectáculo, como la puesta en escena de una supremacía capaz de cancelar la vigencia de cualquier ley que no sea la propia. Pero el momento reflexivo del acto violento no anula ni desplaza la violencia como un acontecer de la fuerza pulsional misma. Ambas pueden coexistir en una misma composición estratégica. Ese acontecer, esta expresión de la potencia, cobra el sentido de violencia cuando se manifiesta como una irrupción, como un gesto intempestivo de desafío, de lucha, de demolición, de extrañamiento respecto de la fuerza de ley establecida. El sentido del acto violento surge, así, de un impulso de divergencia, de distanciamiento ante la fuerza de ley. Esta acción emergente que puede asumir la apariencia de una resistencia, de respuesta ante una violencia originaria; pero puede ser también la expresión de una figura imaginaria orientada a la recreación de todas las condiciones de regulación social y de reconocimiento.

Esa posibilidad de expresión de las modalidades incontables, infinitas del acto de violencia, le confiere una fuerza de diseminación propia. La propagación efectiva o potencial de

la violencia revela el momento de fragilidad de la ley, de la extenuación de su fuerza, los límites de su validez, Hace patente la arbitrariedad de la ley y el fracaso de su naturalización, y revela la posible extinción de su fuerza imperativa. La fractura de la razón jurídica tiene un impulso autónomo de propagación. La ley no puede persistir sin el simulacro de omnipotencia, sin ofrecer un universo clausurado de regulación, más allá del cual todo acontecer participa de lo intolerable. La fuerza de diseminación de la violencia deriva así de esos momentos de fragilidad de la norma, del derrumbe de su generalidad, de la vacuidad de su naturalidad. La fractura del orden jurídico abre el dominio de las modalidades de la violencia: de manera evidente las violencias estratégicas contra la vigencia del orden jurídico al diseminarse se diversifican, pero, al mismo tiempo, fundan un campo potencial para la irrupción de las formas no reguladas de las expresiones pulsionales en los ámbitos de lo intolerable, lo incalificable y lo infame. Se abre la vía para las innumerables estrategias de otras violencias. La violencia ejercida desde la institución jurídica no admite pues interrogación alguna a su generalidad ni a su “naturalidad”. Estos dos atributos —generalidad o pretensión de universalidad, y “naturalización” como necesidad, incluso fatalidad, como intemporalidad, como deshistorización— son los que hacen posible que la violencia ejercida al amparo de lo jurídico aparezcan como tolerables, ineludibles, necesarias; el sentido de violencia cambia de signo. La violencia como expresión universal y naturalizada de la ley, se torna invisible como tal, se transfigura en estrategia instituida de ordenamiento y de preservación de los equilibrios y las identidades.

La institución jurídica, a pesar de amparar un repertorio de acciones violentas — concentradas en el abanico de capacidades y desempeños de las fuerzas policiacas y militares, pero también escenificaciones rituales, montajes teatrales, expresiones de amenaza, o incluso exhibición pública de arbitrariedades flagrantes e impunes— que alienta estrategias destinadas a lograr un sometimiento en pugna, o una docilidad condescendiente, o una obediencia convenida, o un servilismo estratégico, o bien la imposición de una obediencia mecánica, irreflexiva, insignificante, aparece como condición necesaria, ineludible para el equilibrio social de los vínculos. Se interpreta la violencia jurídica como la vía “legítima” para la extinción momentánea de la discordia, o su sofocación precaria. Este uso particular de la acción violenta desde la institución jurídica se revela en la capacidad para la supresión de otras formas de violencia, como condición reguladora de la proliferación y diversificación de las confrontaciones, los conflictos entre sujetos y colectividades, pero también como instancia destinada a sofocar y acaso, impedir las transgresiones y los quebrantamientos de las regulaciones instituidas. Pero es también el uso de esta violencia como vaciamiento de sentido de toda acción excepcional o su exclusión, su confinamiento o su condena. Su exigencia de generalidad y naturalización está orientada a la vocación de síntesis integradora y totalizante del

universo social, en el que toda acción que comporte un enrarecimiento, distanciamiento o desestimación de la fuerza normativa debe ser suprimida o sometida, confinada o excluida, vaciada de sentido o destinada a la extinción.

Esta fuerza del orden jurídico reclama, para su eficacia puntual, una omnipresencia y una ubicuidad simbólica propia. Su eficacia está decisivamente apuntalada en múltiples matices y formas de la amenaza, como índice de la intervención violenta de los agentes jurídicos: pero la amenaza no solo remite a acciones reales o virtuales, patentes o futuras; incide sobre las formas expresivas de la memoria, como directrices del relato histórico y como conjunto de narraciones pedagógicas y ejemplares, como escenificación, como conjunto de acciones de control articuladas según una razón estratégica y como testimonio de la realización colectiva de esas estrategias. Reclama asimismo el sustento de los discursos míticos: lo jurídico busca sustento en los relatos de identidad, de origen y de destino de la propia colectividad. Involucra así todas las expresiones temporales que apuntalan la persistencia, la invisibilidad y la corporeidad de los hábitos, modela la esfera de lo cotidiano. Esta acción violenta, tanto de la esfera jurídica misma, como de quienes buscan revocarla, transgredirla o desatenderla, integra las formas de vida y las ofrece como un hábito; involucra la implantación de pautas evidentes o difusas de la vigilancia como expresión patente de la amenaza: hay una fuerza “narrativa” de la vigilancia. Anticipa el relato de la violencia jurídica en acto. Las acciones de identificación de las conductas delictivas como sustento de la fundamentación de la acción violenta conlleva ineludiblemente la persecución, la condena, la acción punitiva. El sentido de la violencia jurídica no es jamás extraño a la acentuación afectiva de la amenaza, a la imposición de pena. La imposición eventual de la pena constituye un acento afectivo llevado hasta el umbral de lo tolerable. La pena jurídica responde infligiendo a los agentes de la violencia un “dolor pedagógico, purificador”, equiparable al dolor “infame, intolerable” que acarrea la violencia criminal o disruptiva. Una faceta adicional de esa violencia emerge del sentido amenazante de la espectacularidad —incluso la espectacularidad cifrada y secreta de los patíbulos contemporáneos que desplazan la fuerza de la amenaza a las estrategias mediáticas—. La exacerbación de la seducción y el vértigo, la fascinación por lo atroz como simulación de lo sublime, supone una intensificación de la fuerza de impregnación del estremecimiento, acaso un eje estratégico de la amenaza, aunque no participe de manera cardinal en su poder disuasivo.² La “pena” impuesta jurídicamente pone un juego un régimen que conjuga el dolor físico, y el sufrimiento psíquico y social —confinamiento, degradación de la identidad psíquica y condena

²El poder disuasivo de la amenaza deriva de dos posiciones estratégicamente diferenciadas: en el caso de la acción violenta estratégica, la disuasión responde a la relevancia misma de la estrategia, en el caso de la violencia como acontecer, por más disuasiva que pretenda ser la amenaza será incapaz de impedir la irrupción del acto violento.

moral—. La noción de acto de violencia no es ajena a una voluntad orientada por el deseo de lesionar a otro, someterlo al padecimiento, a la angustia, al miedo, al sufrimiento. El acto violento implica una voluntad de infligir a otro una lesión corporal y psíquica, orillararlo al sometimiento, impulsarlo a renunciar a cualquier tentación de autonomía, marcarlo con los índices de la degradación moral, inhibir su desempeño y sus capacidades, derrumbar su identidad, rebajarlo en su dignidad, empujarlo a la insignificancia, a la exclusión, a la miseria.

III. Dolor, sufrimiento, duelo: intensidades afectivas y modalidades de la violencia

De esa conjugación entre sometimiento, dolor y sufrimiento, el acto violento asume un espectro de modalidades e intensidades expresivas: desde la violencia casi imperceptible de las exigencias de cierta cortesía —el eufemismo, la estigmatización indirecta, o las exclusiones corporales—, o de la persuasión —chantajes y persuasiones cuya eficacia involucra presupuestos e implicaciones de la amenaza—, las complejas tramas simbólicas de la exclusión por estigmatización, las formas del sometimiento y la esclavitud, hasta las formas extremas de la aniquilación y del genocidio. Calidades expresivas que despliegan los signos de una dinámica del poder: su acrecentamiento, o bien su extenuación. El acto destinado a provocar las distintas expresiones de dolor surge con los discursos y las estrategias de poder, como un suplemento, pero también como un rasgo constitutivo. El dolor surgido de las confrontaciones de poder exhibe una carga afectiva particular, esta carga afectiva es el desvalimiento. Las implicaciones de dolor y sufrimiento acompañan intrínsecamente las referencias de la violencia, pero su conjugación no puede eludir su incidencia diferenciada. Esta diferencia define modalidades diferenciadas de la violencia: aquellas que privilegian el dolor, o bien las que se orientan a las calidades psíquicas del sufrimiento, o las que buscan el sometimiento o la aniquilación mediante la conjugación de ambas. La noción de dolor no puede dejar de apelar a un fundamento corporal de las afecciones. No obstante, en la reflexión sobre la violencia es preciso ahondar sobre la condición psíquica del dolor, particularmente aquel vinculado con atestiguar el dolor del otro —que se intensifica en la medida de la fuerza del vínculo afectivo con quien sufre—, o bien el que deriva de la pérdida, y más intensamente, de la pérdida absoluta, la muerte. La reflexión sobre el duelo pone el acento sobre el dolor que sobreviene a la pérdida. Asimismo, la noción de pérdida reclama un esclarecimiento: la calidad inconmensurable del duelo sobreviene cuando la desaparición pone en juego la conciencia de lo absoluto, lo irreparable, la irreversibilidad de la desaparición. Freud había enfrentado, tanto en su reflexión como en su propia experiencia vital,

la irrupción del dolor.³ En el aspecto de la reflexión freudiana, que ahonda y transforma las contribuciones de Fechner, el dolor aparece, en una primera instancia, como una modalidad extrema, limítrofe, de intensidad sensorial. Al trasladarse al ámbito de lo psíquico, esta intensidad cobra otra calidad, se transforma una modalidad intensiva de la afección; es una intensidad afectiva que desborda, rompe, quebranta permanentemente los límites de la identidad, señala los umbrales de lo tolerable. Ese quebrantamiento se expresa de manera inevitable en una reconfiguración de la disposición de los afectos. Uno de los regímenes expresivos de esta disposición de las intensidades afectivas se expresa como una inhibición del desempeño pragmático —la pérdida de potencialidades y capacidades de acción y de vínculo—. El dolor engendra una condición abismal del sujeto, lo confina en sí mismo hasta el punto de suspender o incluso destruir las condiciones de identidad. El dolor, llevado a su límite, asume una densidad ontológica, desdibuja el sentido de lo humano, priva al sujeto de su propia conciencia de sí mismo, lo rebaja a un mero despojo.

Freud asume que el dolor extremo cancela la posibilidad de identidad. El foco de dolor toma el relevo ontológico del existir: el sujeto abandona la existencia avasallado por el dolor que, entonces, cobra la primacía ontológica. El dolor es, ahí donde el sujeto se disipa. Lo humano desaparece para hacer patente la calidad ontológica, absoluta, del dolor; esa vacuidad de lo humano conlleva el quebranto o la insignificancia de todos los vínculos, vela la inteligibilidad del mundo. La intensidad de las sensaciones asume una condición expresiva plena, satura las potencialidades expresivas de esa forma desplazada de la subjetividad. El dolor, surgido desde una interioridad difusa, inaprehensible, de la subjetividad, captura toda la reflexión, disipa la exigencia del mundo, lo difumina o lo oscurece. Toma el papel cardinal del existir y, además, cobra el sentido y la necesidad de la fatalidad: imposible eludirlo, imposible escapar de él por un acto autónomo y deliberado de la propia conciencia. Cancela toda posibilidad de desplazarlo, de olvidarlo, se convierte en la fuente del olvido de todo lo otro. Es el olvido mismo: olvido de sí, de los otros, del mundo, de la vida misma. El dolor cancela toda posibilidad de evasión. Freud subraya que es posible escapar de una agresión externa. De alguien o algo dotado de una identidad más allá de los umbrales de sí mismo. Pero cuando el dolor emerge de sí, se confunde con la vida misma. Es el paradigma de la violencia carente de sentido, y también la señal privilegiada de su irrupción.

No obstante, esta condición fatal, trágica del dolor, no corresponde estrictamente al sufrimiento, que participa de la fuerza absorbente y difusa del dolor psíquico. El sufrimiento

³Cfr. el testimonio y la reflexión esclarecedora de Max Schur, el médico que acompañó a Freud en toda la secuencia de sus padecimientos intensos, tanto psíquicos como físicos. Max Schur, *Freud. Living and Dying*, International Universities Press, Nueva York, 1972.

aparece como una experiencia limítrofe, intersticial. Por una parte, se funde con la desaparición de la fuerza imperativa del sentido, con la disipación del reclamo de sentido que emerge de la afirmación ontológica del mundo, de lo otro. Por la otra, es una disposición abierta, un ámbito del acontecer que se abre a la posibilidad de una transformación, hace posible una recreación de las pautas de vínculo y de identidad. De ahí, acaso, el sufrimiento que abate toda fuerza vital en las enfermedades, el sufrimiento extremo de la locura, pero también el sufrimiento que se transforma en respuesta estética individual y colectiva, en forma de la experiencia de recreación vital. La vacuidad de las formas y los apuntalamientos vitales del valor, propia de la vertiente mortífera del sufrimiento, se conjuga en este régimen limítrofe con la exigencia de invención de inteligibilidad y de sentido, propia del sufrimiento en su devenir forma, recreación del vínculo en la confrontación con el otro. Sometido a la condición de sufrimiento mórbido, el sujeto pone entre paréntesis toda exterioridad, se precipita en sí mismo. Toda presencia extrínseca se desplaza más allá de los márgenes del sentido. Sería entonces posible decir que solo el dolor puro se confunde con ese sufrimiento limítrofe, oscuro, mientras que el dolor que viene de otro y que reclama una respuesta, hace del sufrimiento un punto de partida para una confrontación que reclama la creación de identidades, de sentido; el sufrimiento, que se adentra en las exigencias de una recreación de sentido, pone en juego también la imaginación. El sufrimiento se convierte en un germen de horizonte, en el impulso de una afección efectiva. Quien responde a la violencia elude o busca eludir la pendiente mortífera del sufrimiento. Responder a la violencia del otro, a su deliberada búsqueda de provocar dolor y sufrimiento abismal, es eludir esta modalidad radical del sufrimiento aunque se experimente el dolor. Pero responder a la violencia es afirmar un vínculo paradójico: el que hace de la violencia el fundamento del lazo con el otro, una alianza enrarecida y paradójica. Solo el dolor último, el que paraliza toda respuesta, el que señala el proceso de abandono del mundo se funde con el sufrimiento orientado hacia la extinción del sentido.

Esta relación entre dolor y sufrimiento señala también la relevancia de una temporalidad particular. El dolor supone una duración propia, extraña a toda cronología en la medida en que elude toda asimilación a otros procesos, externos o internos de la esfera psíquica. El dolor extremo suprime la idea de duración en la medida en que cancela la experiencia de la mutación, de la transformación. El dolor en el límite de lo intolerable tiene solo una urgencia, la desaparición. Cancela la inquietud por la fugacidad o la urgencia de la finitud. Borra la noción misma de diferencia: el dolor se vuelve una calidad única, absoluta, sin matices: un tiempo sin duración, sin bordes, infinito, capaz de alentar solamente la idea radical de la finitud. La finitud del dolor, su extinción, se confunde con la extinción de la propia fuerza de la existencia. No hay bordes para el dolor intenso, absoluto, la intensidad exorbitante de la afección lo invade todo y

al mismo tiempo lo absorbe todo. Pero esta condición absoluta del dolor lo hace impensable, elude toda caracterización. No hay manera de hablar del dolor extremo, no tiene antecedentes ni consecuencia, no tiene tiempo, es un punto, un vacío, un hoyo negro que toma por asalto el cuerpo y lo borra, lo disipa como cuerpo, como lugar donde se expresa el vínculo con el otro y con el mundo.

El sufrimiento escapa a la fuerza de captura del dolor extremo. El sufrimiento devuelve su peso y su presencia a lo otro. El sufrimiento admite los relieves del mundo; responde a los reclamos de atención que surgen desde esa exterioridad. Reclamo, en primera instancia, de reconocimiento, de sentido. El sufrimiento es capaz de transformarse en régimen de acción: en defensa, en agresión, en invención de estrategias de creación. Nos devuelve a la corporalidad, al tiempo, a los vínculos. El sufrimiento recobra la presencia del otro. No borra la memoria del vínculo: lo preserva con la marca del dolor. La memoria del sufrimiento está impregnada de esa calidad del dolor, pero al mismo tiempo preserva sus tiempos, sus cronologías, su régimen, sus agentes; se proyecta hacia el futuro y el pasado, involucra la memoria e involucra el deseo, la expectativa, la espera. El sufrimiento adquiere esta posibilidad de desdoblamiento temporal, hacia el pasado, hacia la memoria: la memoria se impregna de sufrimiento, incluso puede abismarse en él hasta transfigurarse en dolor extremo, hasta disipar la exigencia de sentido surgida desde el otro; el sufrimiento se disemina, invade, transfigurado en dolor, articula la vida entera. En la tortura, acaso una forma exorbitante de las racionalidades y las tecnologías de la violencia, el dolor extremo se conjuga con el sufrimiento llevado a los umbrales de lo inhumano. Esa fusión de dolor y sufrimiento se expande en el tiempo. Se proyecta sobre el pasado, sobre el acontecer mismo de la vida, sobre el futuro. No solo aparece como una realización anticipada de la propia muerte, sino como un vacío de sentido cuyo vértigo no es sino el estremecimiento de una abyección que lo consume todo. Una abyección que parecería extinguirse solo con una muerte capaz de arrastrar consigo todas las formas de la experiencia.

La violencia no sólo tiene como destino someter de manera puntual o duradera al otro, involucra el sufrimiento derivado del quebrantamiento físico o psíquico: pretende conducir al otro a la experiencia radical de la pérdida, a someterlo a la incertidumbre del duelo, y a asumir como secuela de la pérdida la experiencia de una finitud irreparable, la degradación o la disolución de la propia identidad. La violencia como imposición del duelo supone la plena instauración de la precariedad del sentido, realizada en la extinción de los vínculos con otro, la extenuación del deseo o la incorporación, en la trama misma de la propia vida, de una desolación sin expectativa alguna de consuelo, de reconocimiento o de asimilación.

La violencia cobra su fuerza de la capacidad de lo simbólico para anticipar el desenlace mortal de esta sentido de finitud. Es solo mediante lo simbólico que asumimos la experiencia de lo absoluto de la muerte, de la desaparición, lo propio de la muerte, de nuestra muerte, y lo singular de la experiencia de la finitud. Lo simbólico, como régimen instituido de las significaciones, aparece como una posibilidad del extravío imaginario que, simultáneamente, afirma y cancela la violencia de la finitud. La muerte aparece sólo en lo simbólico. La finitud se afirma en la violencia cotidiana de la extinción de la fuerza y la implantación del sometimiento, es el desenlace de la tensión agonística de la vida.

Durkheim había concebido un lazo constitutivo entre la trama simbólica y las alternativas de la memoria, como una suspensión de la fuerza disgregadora de la finitud. Lo simbólico es lo que nos permite conjurar el olvido surgido de la urgencia y la precipitación de lo profano, de las rutinas y la vacuidad de lo cotidiano, de la turbiedad, la oscuridad y el tedio de las exigencias de la necesidad y del deseo. Es también la condición de la experiencia de comunidad que supone, simultáneamente, la cancelación del vértigo de la finitud, la aprehensión del pasado y del futuro y el sentido de la historia como absoluto, como superación del conflicto, que es el de la inmanencia de lo profano. Lo simbólico como una cancelación de la finitud; finitud que se hace presente con la implantación cotidiana del olvido y la inminencia ubicua de la muerte, la multitud inabarcable de los muertos cotidianos. Esta posibilidad de suspender el sentido de la finitud mediante la fuerza de lo simbólico, aparece como posibilidad al mismo tiempo de superación del conflicto, de restauración de los vínculos, o, incluso de purificación. Es acaso el sustento de la fuerza imaginaria de la redención, la condición radical del resplandor del sentido de la historia como la cancelación de la finitud de sí, como destino absoluto. Ese sentido de la historia que transforma la evidencia de la vida social, de lo político, vivido como la evidencia de la confrontación, la lucha y la búsqueda de sometimiento, en la vislumbre de lo humano como destino. Este pensar la historia como destino de desaparición y olvido está permanentemente en juego en la violencia. La violencia es un modo particular de inscripción del vínculo agonístico como régimen constitutivo de la historia. La historia se revela así en su condición dual: su calidad agonística, su entronización de la finitud y el olvido, y al mismo tiempo, la superación de la finitud en la experiencia de comunidad, que suprime las cronologías de la historia para erigirlo como un sentido integrador, absoluto.

Cuando la violencia pone en relieve y acentúa la expresión del tiempo, cuando señala el horizonte de los actos involucrando el relato de la historia, no se puede pensar la violencia sino como condición fundamental de la historicidad. El sentido de la historia supone esta permanente inminencia de la finitud, del olvido, esta forma de impregnar el olvido con el sentido de necesidad, hacer de él una fatalidad, de asumir la historia como condición de vida y de muerte.

El olvido tiene esta doble y paradójica función en el sentido de la historia. Es una paradoja surgida de la alianza de la finitud, la muerte y el olvido, mientras se afirma la duración mítica, sin límites, de lo colectivo, y se sustenta en la génesis y la vigencia de la memoria. Pero es la memoria misma la que confiere su relieve a la muerte y a la pendiente fatal de la desaparición.

La historicidad de la violencia responde a una sucesión serial propia, a un ritmo, a una disposición permanente a un acontecer que alterna con frecuencia el movimiento regresivo, y la anticipación, la evocación y el deseo; actualiza patrones aparentemente extintos, desarraigados del horizonte y los proyecta como figuras potenciales del horizonte. La historicidad de la violencia es ajena a todo progreso: formas arcaicas de la violencia coexisten con modalidades inauditas de la violencia —frecuentemente derivadas de nuevas técnicas de control, de manipulación psíquica o física, nuevas estrategias de sometimiento. La multiplicación y diversificación de las expresiones de la violencia en las estrategias cambiantes de dominio y de control. La pregunta por la relación entre la historicidad y la violencia transita entonces de la interrogación sobre el tiempo, la finitud y la intemporalidad, la memoria y el olvido, la fatalidad de la condición agonística de los vínculos o su integración comunitaria, hacia la aprehensión de los regímenes de control, de la transformación y la vigencia de las pautas diferenciales de la racionalidad de las acciones, su composición, las condiciones de identidad de las formas colectivas. Este tránsito se expresa en las distintas modalidades de la violencia que emergen en condiciones y situaciones particulares.

Así, la modernidad, como régimen histórico particular, supone un espectro propio de modalidades de la violencia. Es posible subrayar, por lo menos, dos de estas modalidades de la violencia, derivadas de regímenes expresivos de la historicidad: por una parte, están las modalidades de la violencia que derivan de los propios procesos culturales y forman de vida que se implantan y cobran vigencia y legitimidad, de los momentos y los regímenes de intercambio que prevalecen, de las condiciones estratégicas de la gobernabilidad que reclama cada situación histórica y política; son modalidades de violencia inherentes a condiciones y situaciones históricas y culturales; son las que se derivan de condiciones generales, que al mismo tiempo articulan y encubren, diseminan formas de violencia, las convierten en hábito, las integran en las formas de vida, disipan su sentido perturbador. Son modos de existir de la violencia que cobran el sentido de lo necesario o lo fatal, pero también lo irreconocible. Estas modalidades de violencia son las que surgen a la luz de las interrogaciones acerca del vínculo entre violencia y modernidad, en el sentido amplio de la palabra: todo el espectro de expresiones de la violencia que surgen y se implantan entre el Renacimiento y el momento contemporáneo, como formas de vida derivadas de los marcos reguladores de la vida colectiva, las formaciones subjetivas y las pautas de gobierno.

Por la otra parte, aparecen aquellas modalidades de la violencia que corresponden a figuras instrumentales de la violencia, de carácter privilegiadamente política o estratégico en las condiciones contemporáneas de dominación: son las modalidades que adoptan las formas contemporáneas de “limpieza étnica”, de exterminio demográfico, de devastación ecológica, o esas modalidades desconcertantes de la violencia que emergen en episodios políticamente complejos que involucran facetas de la dominación militar o política como Kosovo o Ruanda, que participan de estas modalidades exorbitantes de la violencia a pesar de sus enormes diferencias específicas, o bien, con violencias de carácter delictivo como las que se atestiguan en el régimen de la delincuencia organizada contemporánea, en la que el caso mexicano es de los más relevantes.

Los modos de aparición de la violencia, bajo estas condiciones diferenciadas de historicidad, política, étnica y jurídica, revelan perfiles y dinámicas que se conjugan en procesos con estructuras compartidas reconocibles. Dos rasgos inquietantes, que derivan de las estrategias de “espectacularización” de la violencia y de su transformación en mercancía mediática, remiten a la “rutinización” de la violencia —su transformación en hábito—, a su diseminación y a su “modulación capilar”. La rutinización, los “hábitos” de la violencia suponen la incorporación de modalidades múltiples, atenuadas, desplazadas, dislocadas o exacerbadas de la violencia en los patrones de acción cotidianos, que se tornan imperceptibles, “naturales”; la otra modalidad, la diseminación, involucra la incorporación de dimensiones sustantivas de la violencia —la exclusión, la inducción del dolor, la multiplicación de las estrategias de sometimiento, la implantación de formas de control en dominios de la vida social y en formas de vínculo históricamente extrañas a las formas patentes, reconocibles, de la violencia. Involucra también la creciente integración de las pautas de la vida institucional a los regímenes de la violencia: la violencia instituida, y, en particular, tolerada, incitada y amparada por la institucionalidad jurídica. La tercera, la “modulación capilar” de la violencia es la que toma las facetas más equívocas: es la mutación de la violencia abierta, patente, reconocible, en modalidades aparentemente extrañas o contrarias a la violencia misma: la violencia de las expresiones “políticamente correctas”, la violencia de las políticas de tolerancia, la violencia de la antiviolencia, la violencia de los patrones de cortesía contemporánea, las formas violentas del despojo de la autonomía, propias de la intervención cada vez más omnipresente —capilar— de los ordenamientos jurídicos.

IV. El régimen instrumental y la “razón violenta”: tecnologías y estrategias del sufrimiento

La comprensión de la violencia en la modernidad supone considerar dos aspectos significativos: por una parte, la incidencia de la *racionalidad*⁴ en la conformación de las modalidades de la violencia y, por la otra, la objetivación de estas modalidades que deriva en saberes y tecnologías más o menos sofisticadas de la violencia —el sentido de la violencia objetivado en “algo”, un instrumento, destinado a integrar estrategias y formular finalidades de acciones políticas y de poder. Como acto estratégico de control, sometimiento y articulación de las tensiones en un todo dotado de una identidad integral, las modalidades reflexivas de la violencia se enfrentan a una condición ambigua del régimen instrumental. Como un conjunto de actos articulados por una racionalidad de control, los actos violentos aparecen como medio y como instrumento para lograr una finalidad: sometimiento, control, sofocación de las tensiones. Pero como actos en sí mismos, los actos violentos recurren también a un repertorio de instrumentos destinados a asegurar la eficacia de la acción violenta: la inhibición, la disolución, la servidumbre, la transformación del sujeto en instrumentos de otra acción de sometimiento. La acción sobre las disposiciones y las potencias psíquicas, corporales y colectivas reclama instrumentos adecuados para asegurar su eficacia; se trata de instrumentos explícitos de sometimiento, de expulsión o de aniquilación: desde instrumentos de vigilancia, hasta armas o artefactos destinados a definir y a amplificar las potencialidades de las instancias instauradas en posición de supremacía. Pero también “instrumentación simbólica”: operaciones retóricas y narrativas capaces de doblegar o conducir a la condescendencia, la renuncia a los otros, inducir la obsolescencia del pensamiento, inhibir las condiciones y los impulsos de la acción, ya sea de resistencia o de imaginación creadora de alternativas y de destinos.

Los instrumentos de la violencia abarcan todas las potencias acrecentadas de la técnica. Toda técnica se torna en instrumento potencial de la violencia, e incluso, la materia simbólica misma: cada una de las facetas y las potencialidades expresivas del lenguaje, las capacidades afectivas, evocativas y sintéticas de las imágenes, la potencia comunicativa de los gérmenes pasionales insembrados en los gestos, los despliegues de la acción corporal como huellas del tiempo y como régimen cifrado de la memoria. Todas estas alternativas sirven instrumentalmente, se trasmutan en dispositivos técnicos para desplegar la amenaza. Una de las fórmulas semióticas privilegiadas de la amenaza es la imposición simbólica del estigma, es el trazo de fronteras para la diferenciación de atmósferas semióticas excluyentes. La acción

⁴El uso de la noción de *racionalidad* en este contexto supone el uso de recursos técnicos de diversa naturaleza, en un régimen sistemático de naturaleza estratégica, con la finalidad de conformar un patrón de acción eficaz destinado a lograr una finalidad predeterminada en condiciones de juridicidad reconocibles y admitidas.

violenta no deja de apelar a las modalidades de la acción semiótica de los cuerpos, las retóricas, las pseudoargumentaciones, los entimemas, las metáforas erráticas y las estrategias simbólicas de seducción puestas en juego para imponer los estigmas colectivos, para desplegar de manera patente la ofensa, la humillación, el escarnio, la afinación. El lenguaje como recurso, y como instrumento. Es solo mediante el uso instrumental de los procesos simbólicos y la degradación de su potencia corporal como se logra someter al otro a la bajeza, a la anulación de sí, al envilecimiento. El acto violento no solo reclama la objetivación del otro, del sujeto destinatario de la acción de devastación y de exclusión, reclama también la objetivación del lenguaje, su transformación en una materia integrada al proceso instrumental y destinada a la integración indiferente, inerte, en las estrategias de sometimiento.

Esta densa multitud de facetas que intervienen en la transformación instrumental de los cuerpos, los procesos psíquicos y las modalidades simbólicas inciden sobre la composición dialógica de los polos de la violencia: el acto violento instaura un “diálogo”, crea un vínculo oscuro y enrarecido —odio, repulsión, miedo, horror, terror, todas facetas negativas del vínculo, pero también puede alentar incluso una alianza mortífera, perversa, una fascinación en los desfiladeros del delirio— entre un agente de la acción violenta y su destinatario; pero este diálogo está enteramente configurado a partir de un régimen de instrumentalidad: el dominio simbólico y el otro participan del proceso de objetivación. Se transforman en cosas destinadas a sustentar la relevancia de la razón violenta. La realización de la acción violenta supone tanto la exacerbación de la propia potencia, como de sus resonancias imaginarias, y ésta exacerbación encuentra su correspondencia con el miedo, el abatimiento de la identidad, el allanamiento de los perfiles de lo propio.

Para Simone Weil la definición de la violencia refiere a esa fuerza que supone en el otro su transformación en objeto. Esto supone una desaparición de la fuerza intersubjetiva del vínculo, Simone Weil subraya el carácter desubjetivante de la fuerza en juego en el acto violento que reclama la emergencia del otro como cosa, como desencadenante y como desenlace. Para Simone Weil esa es una de las notas características de la violencia. La interacción deja de ser entonces la relación entre un sujeto y otro, sino entre un sujeto y una cosa. Se trata, sin embargo, de una cosa abyecta, monstruosa, una cosa sufriente, sometida a un sufrimiento cuya intensidad es el signo de sometimiento y la figura negativa, aberrante del poder del otro. La cosa sufriente en la que se transfigura el otro, suprime su condición humana, pero al mismo tiempo preserva esta posibilidad de aprender la dimensión plenamente humana del sufrimiento. El sufrimiento como la vía para que esa cosa sufriente exhiba en su derrumbe el reconocimiento del sentido de su propio desamparo y el más radical sometimiento hasta los confines de la impotencia.

Los impulsos destructivos encuentran su respuesta en las expresiones y las afecciones del dolor, el sufrimiento, la debilidad, el repliegue, la anulación de sí; la degradación del sujeto en objeto, y, en los casos limítrofes, la destrucción de ese “objeto”. En esos casos, la destrucción del otro como objeto deriva de la anulación radical de la significación del otro, su transformación en materia inerte. Es el punto final de una pendiente que comienza con el sometimiento del otro, para pasar luego a su transformación en objeto instrumental, y, finalmente, en materia de desecho. La extinción de la subjetividad deriva así de la voluptuosidad incitada por el sometimiento y el abandono, el servilismo o el padecimiento y la aflicción, la consternación o la agonía del otro. Todo acto violento supone un régimen especular: el sufrimiento del otro expresa la potencia de quien realiza el acto, y esta potencia es la exaltación de una identidad integral, inconmensurable e intemporal. Es la momentánea celebración de la ficción de la propia potencia como triunfo sobre la finitud, como afirmación ontológica más allá del tiempo y las magnitudes. Este “espejo” es aberrante: la violencia se transmuta en sensación de potencia al mirarse en el espejo del sufrimiento, la degradación o la extinción del otro.

V. Modalidades de la acción y experiencia de sufrimiento

La acción violenta no puede dejar de aludir a una composición entre la confrontación de fuerzas surgidas del vínculo con el otro y su dinámica; su sentido deriva entonces de la expresión de estas fuerzas asumida como experiencia, como tensión afectiva y como régimen de instauración de identidades. No obstante, la violencia comprendida como una experiencia está lejos de agotar el sentido de ésta. Si la experiencia de lo violento aparece como una potencialidad inherente al devenir de todo vínculo humano —en la medida en que todo vínculo tiene como desenlace fatal la ruptura, la extrañeza, el sometimiento, el abandono, la disolución del vínculo o la extinción, el dolor, el sufrimiento, el duelo, la insignificancia—, la aprehensión de su sentido apuntaría a una calidad trascendental del vínculo. No obstante, más que una calidad trascendental del vínculo, la acción violenta hace patente una condición en apariencia paradójica de éste: la aparición de la acción violenta en el devenir del vínculo es al mismo tiempo inherente al propio vínculo, pero su modalidad es siempre un acontecer y una contingencia; de ahí la calidad equívoca de su historicidad. Las modalidades innumerables del acto violento —entendido como la expresión de la fuerza que el propio vínculo engendra—, más que ofrecer una tipología, un código o un régimen finito de categorías de la acción, suponen una “modulación” propia de los desenlaces y los sentidos expresivos de una composición de fuerzas en el dominio de la subjetividad. La violencia no es otra cosa que un sentido atribuido a una acción, una aprehensión expresiva de las constelaciones de sentido que se conjugan y se

sintetizan en una experiencia que señala un momento del vínculo, ya sea entre sujetos, entre sujeto y colectividades, o incluso entre colectividades.

No obstante, las “categorías” de la violencia, sus tipologías y taxonomías no son un mero ejercicio de descripción y de nominación: las modalidades de la violencia asumen también una fisonomía histórica, pero es una historicidad enteramente marcada por la singularidad del acto violento. El reconocimiento de estas modalidades de la violencia supone necesariamente inscribir un régimen de acción en confrontación con el dominio de lo instituido, con los patrones vigentes de lo simbólico. El acto asume su sentido de violencia los horizontes de una relación con las modalidades de la regulación, con la génesis y la implantación de la norma y con la fuerza ordenadora de la legalidad. Así, si bien la acción asume el sentido de un acto violento a partir de su posición específica en el dominio de lo normado, en la esfera de lo habitual, en las latitudes del dominio jurídico, emerge con la fisonomía de lo incalificable, lo anómalo, lo monstruoso. Aparece como un acto que irrumpe desde un margen de la vida, en los límites de lo concebible o lo admisible. El sentido de lo violento participa así de la experiencia de lo intolerable.⁵ Tiene las calidades de lo que escapa a las anticipaciones, lo que es ajeno a la propia temporalidad, lo que adviene desde “otro” lugar, capaz de quebrantar, de lesionar, de contaminar, e incluso, eventualmente, de herir o incluso matar. Lo violento se confunde, no pocas veces, con lo “otro”, aquello cuya aparición es imposible de anticipar y, sin embargo, temida, aterradora, amenazante. Es incluso esta calidad irreductible de lo extraño lo que acompaña a la acción que se asume como violenta.

La noción de barbarie, originalmente, señalaba la singularidad de una identidad inasible de lo otro, que irrumpía desde un territorio extraño, desde un entorno inaccesible, sobre el dominio ordinario para trastocar, contaminar, someter la propia identidad a su dominio, o incluso destinarla al exterminio. La modernidad ha preservado, transformándola según las expresiones de nuestra propia historicidad, esa concepción de la barbarie: señala un dominio ambiguo, eso otro que emerge en el dominio de nuestro propio universo, pero que no irrumpe desde fuera, sino desde adentro de nuestro mundo propio, asume el espectro de lo siniestro. La barbarie designa la extrañeza que surge de la plena familiaridad, de lo que guarda una afinidad constitutiva con la intimidad y con la forma consagrada de lo admisible, de lo valorado, eso que, según un concepto tomado en préstamo a la conceptualización freudiana, denominamos como *Unheimliche*.

⁵Lo intolerable, en esta reflexión, no guarda relación de derivación ni parentesco alguno, con la actitud que se denomina tolerancia. Lo intolerable es una condición limítrofe de la experiencia, más allá de la cual se disipa toda fisonomía, todo proceso de reconocimiento y toda pretensión de identidad.

Simone Weil, en una breve reflexión, explora la relación de la barbarie con las diversas modalidades de la violencia. La barbarie supone necesariamente un extrañamiento irreductible ante las propias formas de vida de la comunidad. Supone asimismo una irrupción destructiva, un ejercicio de la devastación, con frecuencia marcado por una pasión aniquiladora: no obstante, reconoce en ella un estallido, una transitoriedad, un momento de efusión, un despliegue indescriptible de furor destructivo. La barbarie supone así una temporalidad extraña: al mismo tiempo intempestiva, imprevisible, una incidencia destructiva, brutal, aunque finita, incluso provisional, pero también omnipresente como manifestación virtual capaz de realizarse en cualquier momento. Emerge en todas las latitudes, se expresa en todos los ámbitos, irrumpe en todas las culturas, aparece en todos los periodos. Es una manifestación cuya presencia insistente a lo largo de la historia, de todas las historias, en todos los pueblos, en las diversas culturas por distintos que sean sus sustratos culturales, se confunde con una cierta “universalidad” de las inclinaciones colectivas al despliegue de una violencia aparentemente irracional en la medida en que desborda todos los marcos de las formas de vida implantadas. Una barbarie que es también equívoca; sus vocaciones son múltiples: sometimiento, exterminio, pillaje, asesinato, supremacía.

Simone Weil no deja de subrayar esta extraña conjugación de una fisonomía radicalmente histórica y una ahistoricidad que impulsa a una comprensión trascendental de la barbarie. No solo las barbaries primitivas o las barbaries en las culturas arcaicas, y más tarde en los imperios persas, romanas, otomanas, sino también las barbaries atestiguadas en ámbitos contemporáneos o incluso en dominios más circunscritos de la vida social. Episodios de devastación, de masacre, de asesinatos multitudinarios, múltiples, indiferentes, azarosos, o bien selectivos, obsesivos, calculados, estratégicos, cuya frecuencia y cuya incidencia histórica se presentan con la apariencia de una condición del propio existir, o bien, como una condición inherente a la conformación de la cultura. La experiencia de la barbarie desborda los tiempos de la vida humana, satura la existencia, acecha en el lindero de todos el ámbito de las significaciones claramente acotadas y caracteriza y acompaña todo proceso civilizatorio. Todo proceso de civilización bajo ciertas condiciones, remite a esta relación de conflicto, tensa, creciente, acaso irresoluble con el otro, y esta tentación desemboca en el impulso de estigmatización, de radical exclusión, o incluso el exterminio de esa otredad.

La relación con lo otro supone ya una tensión irresoluble, paradójica, contradictoria que es susceptible de alentar la génesis de la violencia o incluso la barbarie. Esa posición al mismo tiempo de vínculo y de exclusión, de identidad y otredad, cobra, bajo ciertas condiciones, inciertas, indeterminadas, una apariencia de amenaza para la propia identidad, para el propio existir; se precipita con frecuencia en esta pendiente desde esta destrucción de lo otro, que se

asume y se concibe como la condición misma de la preservación de la propia existencia. La destrucción del otro, de lo diferente, de lo irreducible a cualquier tentativa de identificación, aparece, como ha sugerido René Girard,⁶ como una condición de la preservación del propio universo de vínculos, de la experiencia misma de la colectividad. Esta transformación de la diferencia en amenaza marca un umbral particular, señala la condición restricta y restrictiva de las latitudes de la tolerancia. La tolerancia es ya la señal del desencadenamiento virtual de la violencia. La tolerancia se vincula intrínsecamente con la violencia, el sentido de la tolerancia es inherente a los tiempos de la exclusión y el exterminio, supone a su acontecer. La intolerancia, así, no es la mera negación de la tolerancia. Es su secuela. Una y otra —tolerancia e intolerancia— son momentos de un devenir del reclamo de exclusión o de exterminio de lo otro y de su expresión. La violencia emerge como este modo de devenir intolerante de los regímenes de identidad. No obstante, acaso es relevante advertir una diferencia entre intolerante e intolerancia, como dos calidades radicalmente inconmensurables de la experiencia humana. La calidad de lo intolerante se refiere a una calidad de la interacción, involucra un ámbito particular y una expresión propia de la afectividad, sometida a un momento y un trayecto de la individuación.

Por otra parte, la intolerancia marca un umbral objetivado de las identidades, que se expresa como una “naturaleza”, una condición de lo social mismo que emerge de un fundamento del propio sujeto. Señala ese umbral más allá del cual la incidencia de lo otro deja de admitir toda posibilidad de convivencia, cancela incluso las modalidades constitutivas del intercambio. Clausura toda posibilidad de vínculo y escapa radicalmente a la exigencia de inteligibilidad. El otro se vuelve irrecuperable, ininteligible y, con ello, cancela no sólo la posibilidad de vínculo, sino inclusive la posibilidad de una reflexión sobre sí mismo. El eclipse del otro cierra las vías de la autorreflexividad, o bien, ejerce una fuerza capaz de trastocar la propia inteligibilidad, la disipación de la inteligibilidad de lo otro irrumpe en el mundo propio, disloca las categorías de sí mismo. Pero no solo agota la aprehensión de sí, desplaza también permanentemente las taxonomías que rigen nuestra vida, distorsiona y torna extraños los ordenamientos reguladores. Esta omnipresencia de la turbiedad, de lo inaprehensible alienta también una mutación del tiempo. El tiempo se adelgaza, se precipita en lo inmediato, el futuro se proyecta sin dimensión y sin profundidad en el presente, un presente equívoco, incierto, en el que la propia identidad no tiene cabida. Se adivina en el filo de la extinción. Es el momento en el que se ahonda la experiencia del riesgo. El entorno se vuelve la fuente del peligro.

⁶René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.

La ubicuidad de la amenaza alienta asimismo la persistencia y la intemporalidad del miedo. Mary Douglas⁷ ha señalado ya la fuerza de deslocalización de lo otro que irrumpe como un quebrantamiento imposible de anticipar, como una presencia incalificable que induce un extrañamiento sobre todas las estrategias de identidad. Es un extrañamiento que se propaga a todas las pautas taxonómicas, a todas las formas de clasificación, a todos los juicios de atribución de identidad y, con ello, trastoca también los regímenes de tiempo y espacio. Emerge como algo intempestivo para perturbar el sentido de lo habitable. Mary Douglas subraya la afinidad de esta experiencia con la aprehensión del mal, lo impuro que es también aquello capaz de enfermar, de aniquilar, acaso porque ha trastocado ya los perfiles de toda identidad duradera, todo sustento para el régimen de la memoria, toda aprehensión de los vínculos con el pasado. La irrupción de lo otro como radical turbiedad, como una fisionomía vaga, difusa, sin lugar, sin tiempo, borra no solo los marcos simbólicos que fundan los regímenes de identidad, borra en ese mismo proceso la atribución de validez para las categorías y los juicios, torna inasibles las condiciones de certeza y de veracidad. En ese momento el riesgo y el miedo se conjugan con la experiencia de lo incierto, con la confusión, con la proliferación irrestricta de los fantasmas y las interpretaciones en los linderos del delirio. Lo otro se torna la fuente de la incertidumbre, el fundamento aparente, fantasmagórico de peligro, ofrece un arraigo a las formas difusas del mal. Lo otro se ofrece como un origen de la perturbación, algo que es preciso extirpar y conjurar, algo que es necesario someter a una exclusión extrema, extinguir, extirpar.

La vaguedad, la omnipresencia y la vacuidad de la amenaza informulada, sin categorías, sin nombre, llegan a cobrar los matices de lo intolerable. Invoca entonces la exigencia de su destrucción radical. Es el momento en el que el exterminio de lo otro se asume, individual y colectivamente, como una necesidad. Aniquilar aquello que perturba, aquello que introduce una condición de indeterminación intolerable en nuestro régimen de categorías, en nuestros modos de categorización, en nuestras formas de certidumbre y de verdad. El tema de la masacre aparece, bajo esas condiciones, no solo como admisible o aceptable, sino como “necesario”, una forma del destino, una condición de fatalidad, pero también como condición para la restauración y la consolidación de identidad, propia y colectiva. La búsqueda de esa identidad imperturbable, perenne alienta la tentación de la masacre, incita a la “naturalidad” de la destrucción como un rostro de la exigencia de pureza.

El exterminio del otro como purificación, como recurso para recobrar el pasado, la memoria como certeza y como valoración de la historia, y el futuro como utopía, situados en los

⁷Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, Londres, 1984.

territorios de una arcadia como promesa sin fisonomía, pero no obstante reconocida como una aspiración real, actual, legítima. La violencia de exterminio no encuentra un amparo más nítido, que la pretensión de pureza. No hay condición humana más extrema que esta búsqueda de una identidad imperturbable, de una identidad trascendental que supone la erradicación de lo otro, y la cancelación de todo sentido del acontecer. Esa idea supone también una exclusión trascendental del otro, su condena cuyo desenlace no puede ser sino la muerte y el exterminio. En la reflexión de Simone Weil se advierte ésta comprensión expresa de la barbarie como condición humana, deriva de la fuerza vital y de la raíz social que se apuntalan en la tensión entre dos experiencias radicales: identidad y finitud. Una como exigencia y como aspiración, como extinción del tiempo y de la historia que se expresa en una voluntad patente de cancelar la finitud. Extirpar del horizonte aquello que amenaza perpetuamente, sin cesar, la perseverancia de la identidad. Disipar la certeza de la finitud que modela nuestras formas de vida, nuestra experiencia.

Sin embargo, Simone Weil no restringe su reflexión a esta tensión temporal de la barbarie que participa de igual manera de un sentido trascendental —esta universalidad de la barbarie que es coextensiva a la pretensión universal a la identidad— y de una respuesta al acontecer de la irrupción de lo otro. Violencia y barbarie se corresponden de manera plena. Sin dejar de mantener una relación íntima, sin embargo, exigen una radical diferenciación: la universalidad de la violencia se despliega expresamente en la interacción con el otro, se expresa como un destino potencial del vínculo que no supone necesariamente la vocación de exterminio o de aniquilación. La violencia aparece como el desenlace potencial de toda tensión diferencial, que sostiene la ansiedad y el deseo del vínculo. No toda violencia es barbarie, no toda violencia se realiza como destino privilegiado en la exclusión o, eventualmente, en la masacre. En una observación breve, casi marginal, Simone Weil acota de manera casi aforística, una diferencia entre la universalidad de la barbarie y la eventualidad histórica del Holocausto. El Holocausto y otras estrategias de exterminio de la modernidad no son expresiones de la vocación a la barbarie. Hay una distancia irreductible, incommensurable entre la masacre moderna —el Holocausto, Armenia, Kosovo, Ruanda, Nigeria, Kenia, Camboya, incluyendo las masacres que reaparecen históricamente en los procesos políticos de América Latina— y la barbarie. No es solo la radical historicidad de una y la tensión universalizante en la otra. Se trata de la inscripción estratégica de la violencia en los recursos de la gobernabilidad contemporánea, enmarcada en las facetas contemporáneas de la modernidad. Escribe Simone Weil:

Hitler no es un bárbaro, ¡quisiera el cielo que fuera uno! Los bárbaros, en los estragos que han realizado no han hecho sino males limitados. Como las calamidades naturales, al destruir, despiertan el espíritu que invoca a la inseguridad de las cosas humanas; sus crueldades, sus perfidias, se mezclan con los actos de lealtad y de generosidad,

atemperados por la inconstancia y el capricho, no ponen en peligro nada de la vitalidad que en ellos sobrevive a sus armas. [...] Puesto que solo un Estado que ha logrado construir su organización con un modo del saber, puede paralizar en sus adversarios incluso la facultad de reaccionar, por el imperio que ejerce sobre la imaginación un mecanismo despiadado, que ni las debilidades ni las virtudes humanas pueden detener, cuando se trata de tomar ventaja, y que, para ese fin, utiliza indiferentemente la mentira y la verdad, el respeto simulado o el desprecio manifiesto de las convenciones.⁸

Hay un giro suplementario que lleva al nazismo más allá de la barbarie: no solo la bajeza, que induce en quienes sufren la violencia una descomposición moral derivada del ejercicio mismo de la violencia, sino también un quebrantamiento de la vida espiritual de una colectividad, y la parálisis de la capacidad de reacción, somete a las comunidades a una forma atroz de la violencia: la impotencia, la condescendencia con lo inerte, una calidad infame de la indiferencia. Y este trastocamiento de la fuerza vital se consigue a través de un régimen calculado y de una tecnología del sometimiento que involucra por una parte, el dominio del conocimiento y la intervención instrumental en las formas de vida, y, por otra parte, los regímenes de la ética, la configuración de las interacciones y la vigencia de la normatividad colectiva —saber y deber, comprensión e intercambio—. Este suplemento que desborda las calidades de la barbarie es algo inquietante. Esta aprehensión suplementaria surge, como ocurre también, aunque de otra manera, en Hannah Arendt: en ambos casos se inscribe en la figura de la paradoja. La reflexión sobre el juicio a Eichmann⁹, conduce a una condición límite. Esa conjugación entre lo indiferente, lo rutinario, lo limítrofe y lo exorbitante, el terror y la costumbre, lo incalificable y lo habitual, la invisibilidad de la abyección y la certeza de su implantación, contrastes que se dan en “la solución final”. La masacre sin nombre, impersonal, irrestricta inscrita en una trama de saberes —militares, administrativos, incluso médicos, conocimientos y técnicas orientados al exterminio— junto con técnicas de gestión, integrar el cinismo con la ignorancia, de estrategias de control político como un mecanismo capaz de conjugar violencias de todos los órdenes: conjugar lo institucional con el asesinato y el delito, violar todas las condiciones del vínculo e instaurar pactos colectivos, del orden de la bajeza, sobre ese régimen de colectividad, la densa turbiedad de ese más allá de la barbarie. En el caso del Holocausto, como de las otras masacres incalificables de la modernidad, no se trata solo de una cancelación de la instrumentalidad de la violencia, inherente a la realización del genocidio; se trata de una exhibición flagrante, cínica, de la absoluta irracionalidad del exterminio sustentada como razón estratégica asumida como fundamento de lo político y de lo colectivo.

⁸Simone Weil, “Réflexions sur la barbarie”, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1999, p. 507.

⁹Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Pinguin, Nueva York, 1994.

No se trata de la violencia propia, elemental, del acto transgresor de la norma, o del ejercicio de una fuerza excluyente; ni siquiera de la violencia irreflexiva o irracional del asesinato. La violencia exorbitante del holocausto pone a la luz los rasgos de una historicidad radical de la violencia: la violencia moderna. Esta no radica en explorar el sentido de elegir una acción que desestima radicalmente las condiciones de la vigencia de una Legalidad trascendental, apuntalada en la aprehensión fundamental de lo humano: lo que Kant llamo el “mal radical”. La interrogación sobre el carácter específico de la violencia en el Holocausto, para Hannah Arendt, es ajena a una mera referencia al mal radical. El sentido de una violencia de tal magnitud, incommensurable, es una experiencia que escapa a un modo de conceptualización ordinario: remite a la experiencia de un mal al mismo tiempo límite e incalificable, del mal extremo, atestiguable aunque inadmisible, ocurrido aunque imposible, reconocible aunque inaceptable. El planteamiento de Arendt sobre la banalidad del mal reclama entonces un giro: discernir las distintas modalidades del mal y asumir que estas modalidades, a su vez, interrogan su propia condición histórica y el sentido de la historia misma, pero también suponen la exigencia de reconocer el sentido histórico de las modalidades del mal y de las distintas expresiones de la violencia. Pero sobre todo la imposible correspondencia entre una razón burocrática, una forma de vida rutinaria, un ámbito de acción instituida aparentemente inocuo, cuyo desenlace es un crimen que difícilmente podría inscribirse, incluso, en el dominio de lo monstruoso.

Mal y violencia se despliegan como dos esferas de sentido divergente de la acción cuyo punto común es su relación paradójica con la ley: por una parte, ambos suponen un extrañamiento de la ley o incluso su transgresión; por la otra, el sentido de ambos deriva de su reacción con la ley. Asimismo, ambos implican un impulso inherente de lo humano hacia la negación de lo humano, una figura de lo inhumano. Los distintos sentidos de la violencia expresan el espectro diferencial de estas tensiones paradójicas. Acaso es posible entonces asumir una doble transformación de la violencia: una mutación cualitativa de la violencia y su variación gradual. El espectro cualitativo de la violencia involucra la diferencia irreductible entre las estrategias de la violencia verbal, simbólica, y las formas de la violencia física, o bien la diferencia entre la violencia del delito y la violencia institucional, entre la violencia de Estado y la violencia reactiva —contra la violencia de Estado—, o entre la violencia instrumental y la violencia sin sentido, entre la violencia orientada al sometimiento y la orientada al exterminio, entre la violencia aceptable y la intolerable, entre la violencia incitada por una búsqueda perversa del placer, o la violencia realizada por un reclamo ético o reivindicativo, entre la violencia individual y la violencia colectiva, entre la violencia inherente al control y la propia de

la destrucción; entre la violencia surgida de instancias abstractas como el Estado y las que surgen de las formas elementales de la interacción, entre otras.

Pero las transformaciones de la violencia no solo son cualitativa, también asumen una variación gradual que va desde las formas casi imperceptibles de la violencia propia de los mecanismos de discriminación inherentes a la cortesía —que se confunden incluso con la superación o la cancelación de la violencia—, hasta las formas más extremas de la crueldad, que separan el mal radical y el mal extremo. El vínculo constitutivo entre la ley y la violencia transforma el sentido mismo de la violencia, pero exhibe también la fuerza potencialmente inhumana de la ley: supone la transformación de una violencia extrema, absoluta —la pena de muerte—, una violencia incalificable, en una violencia tolerable, incluso justificable en la medida en que es capaz de concebirse, potencialmente, como una modalidad de la fuerza inherente a la Ley. La violencia de la Ley que emerge de la condición lógica de la ley misma: la pretensión de “aplicar” una norma con pretensión de universalidad, a un acto radicalmente singular —el acto violento no puede ser sino singular, los actos violentos no pueden ser equiparados entre sí—. La violencia supone la inequidad constitutiva de los actos. Así, la acción misma de la Ley supone la resistencia que se expresa como una figura de la violencia. La violencia de resistencia aparece así como aquella que revoca, desestima o confronta a la Ley misma, la desborda, la invalida. Suprime los ordenamientos, distorsiona o degrada la relevancia simbólica de las taxonomías. Suprime, en consecuencia, todo impulso a la identidad. Rechaza toda condescendencia a la persistencia del sentido.

A su vez, la ley ejerce la violencia como una expresión de su fuerza, como una exigencia de su reconocimiento colectivo, pero también como un sustento histórico, como un marco de sentido trascendental de la comunidad. La violencia de la ley puede exhibir una racionalidad propia que no escapa a la paradoja: la contundencia de su racionalidad parece sustentada en la exhibición de su arbitrariedad. La violencia de la Ley es tanto más imperativa cuanto más arbitraria se reconoce, y esa paradoja se formula como un sentido integral de universalidad, como una respuesta a la exigencia de racionalidad. La arbitrariedad de la ley remite casi ineludiblemente a las formas instauradas de la autoridad, que sustentan también el sentido de la historicidad propia y de la comunidad. Así, las expresiones de la Ley, y la realización de sus estrategias responden a la racionalidad que se apuntala en esas figuras colectivas de la autoridad: remite a un régimen de dominación que prevalece. Asimismo, la autoridad sustenta las condiciones del vínculo y las constricciones inherentes a la alianza, a la reciprocidad y a las formas legítimas del prestigio.

Sin embargo, la relación de la violencia con la autoridad es al mismo tiempo cardinal y enigmática. Revela una fuerza extraña a la Ley, la fuerza que instaure la ley, que la implanta, que impone su reconocimiento. Esa fuerza, sin embargo, se expresa simbólicamente en formas sociales, en pautas de identidad, incluso en personajes o figuras representables que parecen la encarnación, los depositarios, o bien los garantes de la ley, los que fincan su racionalidad. Esas formas sociales extrañas a la ley aparecen como sometidas a la ley misma. La autoridad que funda la ley se le somete. Sin embargo, la evidencia de ese régimen exterior se despliega solo en los momentos del eclipse mismo de la fuerza de la ley. Esa exterioridad fundante aparece como un “régimen de excepción”. El sentido de excepcionalidad vela el carácter fundamental, constitutivo de la fuerza de autoridad que, esencialmente, supone una fuerza “más allá”, “antes”, “en el origen” de la fuerza misma de la ley. Funda también un “tiempo de la ley” y un sentido y una racionalidad para su historia.

Pero, esa densidad y esas dimensiones del tiempo histórico apuntalan la aceptabilidad de la autoridad. La integran en las formas cotidianas del vínculo, la reciprocidad y la alianza: la torna imperceptible, la “naturaliza”, la funde con los hábitos, la confunde con las manifestaciones ordinarias de la rutina, se disipa bajo la acción cotidiana. Esa “historicidad” mítica de la autoridad deriva en el “olvido” de la historicidad. Su temporalidad borra el tiempo de la ley, y, con ello, la historicidad y la arbitrariedad de la ley misma. Este proceso de deshistorización, de impregnación de la fuerza imperativa de la ley, se expresa en una paradoja adicional: la fuerza de la ley se torna imperceptible, se ejerce como una determinación más allá de la conciencia, al margen de la reflexión, extraña a las significaciones que parecen sustentar el sentido de las interacciones y los patrones de reconocimiento. La invisibilidad y la eficacia de la ley, su autoridad incuestionable, su “necesidad” y su “naturalidad”, omnipresente, ubicua y intangible, su intemporalidad y su expresión imperceptible conforman con una racionalidad inaccesible los actos cotidianos. Esta calidad ubicua e intangible, esta violencia inadvertida de una autoridad más allá de toda interrogación tiene una manifestación perturbadora: la banalidad. La fuerza imperativa de una ley sustentada por su propia racionalidad, incuestionable, fatal y, al mismo tiempo rutinaria, cotidiana, intangible da lugar a la “naturalización” de un régimen absolutamente inadmisibile: el del exterminio.

Esta conjugación de violencia y exterminio sustentado en juicios ontológicos es lo que da lugar a la concepción de la “banalidad del mal”. Surge de aquí la noción del “mal extremo” tal como se desprende de las tesis de Arendt: lo exorbitante de la violencia, llevada más allá de todo lo humano, y su conjugación paradójica con lo “banal”. Se trata de la violencia que cobra su sentido solo en el exterminio, el exterminio ontológico, el genocidio. Esa conjugación de la violencia exorbitante, inabarcable, esa desmesura de la violencia hasta más allá de los confines

de lo humano, que se expresa en la voluntad de exterminio —que no es una voluntad de poder, que es la negación misma de la voluntad de poder— no es “el mal radical”, que se desprende de la comprensión kantiana. Es el “mal extremo”. Y esta conjugación del “mal extremo” con la banalidad asume una racionalidad que emerge también de una condición histórica: la de la modernidad. La banalidad de la vida en la modernidad se confunde con la banalidad de la muerte. Suprimir poblaciones enteras se equipara a borrar magnitudes demográficas. La vida se equipara a una huella numérica, a una magnitud ínfima en las dimensiones inabarcables y abstractas de la demografía. La vida se disipa en las variables poblaciones. Se revela ahí una historicidad no menos paradójica, aquella que se expresa en una disipación de la historicidad: esa violencia de exterminio reclama el olvido, la extinción del pasado, pero también la obnubilación ante el futuro, concebidos —pasado, presente y futuro— como los tiempos constitutivos del existir.

Esa temporalidad paradójica de la violencia reclama una reflexión más insistente; se finca en una experiencia del tiempo propia de la modernidad: el sentido constitutivo y la expresión indeleble de la finitud. Violencia y finitud se exhiben como dimensiones propias de la historicidad acuñada en los vuelcos civilizadores de la modernidad. Lo imperceptible de la violencia de exterminio se expresa en la vocación de olvido. Pero el olvido no es solo la disolución de las huellas, lo irreconocible del pasado, es la conjugación de su irrelevancia. El pasado y el futuro no se tornan solamente difusos, informados; su representación es el despliegue de una significación inerte. La declaración de un sicario de veinte años es ejemplar: “si lo que me espera es una vida vacía, de pobreza, de sufrimiento, insignificante, sin sentido, prefiero vivir unos pocos años, pero con intensidad, disfrutando, viviendo la vida plenamente”, es decir, ejerciendo el asesinato a cambio de una paga excepcional y efímera. La insignificancia de la vida del otro se funde con la insignificancia de la propia vida, el olvido del otro, de su vida y de su muerte, se conjuga con el olvido, asumido plenamente, pero transfigurado en intensidad significada de un momento transitorio de la fuerza vital, de la propia vida. La fuerza de la violencia se expresa en la disipación de la fuerza del pasado, de la extinción de la fuerza incitadora del futuro, la transitoriedad inasible del presente: la manifestación extrema de la finitud, de los tiempos vitales sin densidad, sin raíz y sin horizonte.

No obstante, la modernidad da cabida asimismo, a una modalidad exorbitante de la violencia, la crueldad, que parece rechazar enteramente su relación constitutiva con el vínculo entre sujetos. La crueldad es la manifestación extrema de la violencia, pero también su negación. Es el destino ineludible de la intensificación de los impulsos de sometimiento más allá de cualquier resistencia, más allá de cualquier racionalidad; pero es también la negación de la violencia en la medida en que ésta es siempre una relación entre sujetos, supone por

consiguiente una forma limítrofe de un vínculo totalmente apuntalado en la confirmación de la asimetría, hasta el punto de una servidumbre irrestricta, de un sometimiento sin condiciones. La crueldad cancela así la relación entre sujetos y pone en juego una condición monstruosa, ambigua: el otro preserva su subjetividad, únicamente, por su condición sufriente; cancela toda identidad posible al margen de esta calidad de objeto que sufre. La crueldad surge entonces de la cancelación de cualquier otra relación ajena a la que la propia crueldad engendra: relaciones en el dominio de lo monstruoso, de lo inhumano. La crueldad solo conoce un destino: avasallar al otro, incluso hasta su desaparición, su muerte, hasta el asesinato: instauro al otro como objeto, privado de otra voluntad y otro deseo que los que se originan y se fincan en el sufrimiento. La crueldad no encuentra su fin sino con la extinción misma del otro: la pérdida irreparable de su condición de subjetividad, la esterilidad radical que lo integra en el dominio de lo inerte, o la muerte misma como momento en que la capacidad de sufrimiento alcanza el paroxismo que señala el momento de su extinción.

La noción de crueldad ha preservado así sus rasgos arcaicos, pero sometidos a las condiciones de la modernidad, a la objetivación de las poblaciones en los conceptos de la demografía política, a las transformaciones de la noción de vida y su relevancia jurídica. Así, la noción de crueldad no participa de los rasgos de un extravío monstruoso. El horror que suscita participa también del régimen de lo propio. Expresa una condición de lo propio, emerge como la aparición de una potencia, de una figura virtual de nuestra propia identidad. No es posible equipararlo con las distintas fisonomías del delirio. La crueldad exhibe una racionalidad desconcertante; es el descubrimiento de su faceta execrable. Hace patente un dominio del régimen simbólico irreductible a las pautas habituales del intercambio constitutivo de una sociabilidad normada, de un dominio de significaciones instituido. No obstante, la crueldad remite a un ámbito de la singularidad que surge de su relación constitutiva con lo inhumano: la crueldad señala aquello que está más allá de todo régimen de razón y sin razón. No es del orden de la locura. Es una afección surgida de la voluntad de inscribir el propio acto en la calidad “nocturna” de lo divino, más allá de toda ley posible, más allá de todo vínculo de intersubjetividad, más allá de la relación misma de la objetivación del otro. Aquel que es sometido a la acción cruel es quien pretende situarse más allá de cualquier condicionamiento, de cualquier límite. La crueldad señala un sentido más allá de toda significación, pero también en los márgenes de lo imaginable. Es la inscripción de sí en el dominio absoluto de lo intolerable. Su tiempo es lo intempestivo, pero también de lo abyecto. Participa de una faceta excluida de la “naturalidad” que emerge intempestivamente, señalando su propia historicidad, su propia historia, capaz de reconocerse en la primacía, incluso la omnipresencia, de la devastación, del dolor extremo. De ahí la posibilidad de hablar de una crueldad que emerge de la condición

límitrofe de la vida: señala eso más allá de la vida que irrumpe como la plenitud de la destrucción, la muerte.

Pero la barbarie contemporánea y la crueldad participan de una manera oblicua en los sentidos de la acción violenta. No puede dejarse de lado esta multiplicidad de las modalidades. Es preciso entonces caracterizar este acto de nominación que participa del sentido del régimen de interacción que alienta el acto de nominación “violenta”. De una manera constitutiva el sentido de un acto, su calificación como violento, aparece como una faceta suplementaria de un evento que congrega las fuerzas en interacción en un acontecer del vínculo. La relación de la barbarie con lo siniestro y de la crueldad con lo abyecto no es inmediata: no hablan de procesos análogos o meras variantes, de uno y otro. Barbarie y crueldad revelan formas exorbitantes de la violencia que oscilan entre el horror y el asco, lo intolerable y lo incalificable. Su tiempo es el del acontecer del sinsentido. La crueldad es lo incalificable extrínseco a lo humano, la barbarie es lo incalificable inherente en lo humano. Ambas aparecen como un impulso de negación de lo humano: ocurren como una “modalidad negativa” de la violencia. Lo que no se sabe, lo que va más allá de lo potencialmente humano, de todo imperativo derivado de la ley, más allá del deseo mismo. Es posible reconocer entonces no solo de esas violencias múltiples, heterogéneas, que emergen de la confrontación de la acción humana con las determinaciones normativas, sino de esas otras violencias, negativas, siempre potencialmente presentes pero como sombras que incitan el rechazo, como horizontes de lo humano, sus umbrales, inconmensurables entre sí, la barbarie y la crueldad. Pero estas modalidades de la violencia intervienen en todos los dominios de la acción: barbaries y crueldades íntimas, entre individuos, pero también entre colectividades; violencias que parecen emanar de los agentes imaginarios de lo político. Son modalidades de la violencia que aparecen en el ámbito de los vínculos sociales solo como una potencia que se asume, permanentemente como irrealizable, pero al mismo tiempo acechante, inminente.

El sufrimiento cobra en la crueldad un carácter propio. Determina por completo la identidad del otro: el sentido del acto se cifra en atestiguar el sufrimiento. En sus matices extremos, en los linderos del delirio, la identidad del otro se eclipsa de manera radical dando lugar, únicamente, a la mera condición sufriente del destinatario de la acción. Identidad y vínculo se fijan en un solo y único rasgo: la experiencia del sufrimiento que constituye ya una memoria indeleble, un trastocamiento irreversible en la identidad de los sujetos y en su disposición al vínculo. La crueldad en la trama de vínculos de la modernidad deja de ser una excrecencia, la realización de un impulso de transgresión con rasgos infames, monstruosos, la exhibición de lo intolerable y de los propios límites de lo humano. La crueldad aparece marcada por la racionalidad instrumental: un recurso para el recrudecimiento de la amenaza, pero también para su transfiguración en espectáculo en las fronteras de la ensoñación perversa.

Frente a la doble exigencia territorial de la crueldad: a la vez, en los límites de lo humano, y destinado a la visibilidad extrema del sometimiento, la modernidad destina la crueldad a una implantación contradictoria: su incorporación a las estrategias habituales de la interacción, y formas de institucionalización que le confieren un carácter al mismo tiempo imperceptible y ubicuo. La violencia asume como uno de sus destinos la expresión de la crueldad, que en la modernidad toma la figura de los hábitos, se inscribe de manera equívoca, imperceptible en dominios inaccesible de la intimidad. La crueldad contemporánea revela una mutación radical de la violencia, pero también exhibe facetas inauditas de su historicidad. A la luz de las reflexiones sobre la violencia se hace patente que pensar la historia supone la reflexión sobre el sentido de estos suplementos de la fuerza destructiva, de la fuerza destinada a exhibir la inmanencia de la finitud.

VI. Violencia y conflicto: destinos de la interacción

La violencia involucra necesariamente este diálogo irresuelto, esta confrontación incesante con la Ley, los patrones de interacción en una recomposición incesante, la potencial discordancia de sus expresiones y sus potencias. Si, en efecto, el sentido violento de una acción deriva, por consiguiente, de la dinámica de los vínculos que constituyen la subjetividad, su identidad y el sentido de la experiencia, la experiencia de la violencia no existe sino en la acción que vincula de una manera perturbadora y equívoca a los sujetos en condiciones de interacción necesariamente asimétrica. Esta asimetría se expresa como una concurrencia errática en un ámbito de significación: la discordia de las significaciones, los desencuentros, las subordinaciones, las dependencias, los extrañamientos, las confrontaciones, los precarios equilibrios, los espejismos de la concordia. La violencia asume así una doble naturaleza: supone un quebrantamiento de ciertas modalidades del vínculo entre los sujetos, pero instaaura una modalidad inquietante de vínculo. La violencia no es una pura supresión del vínculo, una supresión de la interacción o una ruptura con el otro: supone también un modo de entender la expresión y la experiencia de las fuentes, la naturaleza y los destinos de la diferencia en la dinámica del vínculo. La ambivalencia del acto violento —al mismo tiempo vínculo y ruptura o enrarecimiento del vínculo— aparece así como un destino al mismo tiempo necesario y potencial de la interacción. Es una modalidad de la expresión de la fuerza que interviene constitutivamente en los vínculos de subordinación, en la conformación de jerarquías, en la instauración de los procedimientos de la aplicación de la ley, en la orientación de los impulsos discordantes del deseo, y en los recursos para la afirmación de las identidades, pero interviene asimismo de manera crucial en las modalidades de preservación e incluso de equilibrio del

vínculo. De ahí su papel cardinal en las estrategias de control colectivo, en la gestión instrumental de las afecciones y del miedo como soporte de la acción política.

No obstante, aunque la violencia supone racionalidad e instrumentalidad, suscita también una intervención afectiva y composiciones pulsionales que engendran un vínculo extraño, enrarecido, incluso perverso entre quien ejerce la violencia y quien la sufre. Ese vínculo supone síntesis de fuerzas heterogéneas, intervención de sentidos potenciales y modos de realización del sentido que inciden en la aprehensión del tiempo y el devenir de las identidades. La violencia asume sus facetas más oscuras cuando esta racionalidad y esta instrumentalidad trabajan sobre el otro como un objeto, inconmensurable a la condición subjetiva de los otros, los destinatarios de la violencia hacia quienes está orientado el impulso pulsional. En estas condiciones la violencia no solo sirve a un propósito reconocible de orden simbólico y responde asimismo a un cálculo a fases determinadas de una estrategia. Esa estrategia responde a un fin: asegurar el control, la subordinación, la servidumbre del otro. Y, sin embargo, la violencia, abandonada al impulso pulsional asume un sentido suplementario, su sentido aparece vinculado con un orden fantasmático, que no es ajeno a un arrebató narcisista, un yo más allá de la finitud, en el punto extremo de la potencia, en la ebriedad de la supremacía.

Uno de los polos extremos de la violencia emerge de la posibilidad de objetivación radical del otro, su transformación imaginaria en materia inerte: extirpar en el otro toda la raíz de su propia subjetividad, transformarlo una materia entregada, disponible incondicionalmente, sufriendo. Someter al otro a esa metamorfosis participa de las figuras del delirio determinadas por la intensidad de una composición pulsional que sugiere un lugar extraño a la satisfacción en la medida en que la satisfacción pulsional deriva de un movimiento inverso al de ese delirio de violencia: inherente al régimen pulsional. Esa intensidad supone la inscripción del sujeto-objeto, engendrada en la acción violenta, en un lugar limítrofe: en el que la intensidad del dolor se expresa como un sufrimiento cuya intensidad exorbitante supone la extinción misma de la subjetividad, se experimenta incluso como un eclipse radical de toda simbolización, de toda identidad, una sensación cuya intensidad vacía de sentido la existencia; es una intensidad pura, sin sujeto, sin objeto, sin duración, sin otro; un eclipse radical de la existencia que reclama solo la propia extinción de la intensidad incalificable. Esa violencia revela esa modalidad del impulso de exterminio que torna irrelevante la expresión instrumental de la violencia, y cancela las determinaciones de la racionalidad. La crueldad aparece así como una violencia cuya racionalidad, cuya instrumentalidad están absolutamente sometidas a esta exigencia exorbitante de la intensidad pulsional llevada hasta el paroxismo. La tortura, forma paradigmática de la crueldad, aparece en principio como una violencia instrumental: la obtención de una información, de una confesión, de una retractación, o una promesa que confirma la servidumbre

y el sometimiento; la tortura responde, de manera monstruosa, a cálculos, a saberes, a técnicas, a estrategias destinadas a la administración del dolor y el sufrimiento.

Para Simone Weil la definición de la violencia refiere a esa fuerza a la que queda sometida la vida del otro, y que conlleva su transformación en objeto. Esto supone una desaparición de la fuerza intersubjetiva del vínculo, Simone Weil subraya el carácter desubjetivante de la fuerza en juego en el acto violento que reclama la emergencia del otro como cosa, como desencadenante y como desenlace. Para Simone Weil esa es una de las notas características de la violencia. La interacción se extingue. El vínculo deja de ser entonces la relación entre un sujeto y otro. Se transmuta en un proceso entre un sujeto y una cosa, que, sin embargo, es una cosa sufriente. Esta idea de una cosa sufriente paradójica inherente a la supresión, de la condición humana del otro. Pero al mismo tiempo preserva esta posibilidad de aprenderla como sufrimiento, es decir, es una cosificación de la vida que tiene que ver con la calidad racional e instrumental del vínculo. Es posible asumir que la modernidad acentúa drásticamente, históricamente, los perfiles y relevancia de esta racionalidad, las formas de cosificación y las operaciones instrumentales relativas a esa cosificación, podemos advertir esta transformación radical de las formas de la violencia, de los modos de violencia contemporánea, que son ya modos plenamente de subjetividad. El tema de la tecnología supone la interacción, reclama formas de uso de las tecnologías, y las acciones violentas como recursos tecnológicos; un juego de objetivaciones. Las tecnologías para la interacción y como interacción, ambas como modalidades de la cosificación de los otros, suponen entonces la posibilidad de concebir una violencia sin actores. Eso que se ha dado en llamar, de manera oblicua, meramente alusiva, “violencia estructural”, invoca, más bien, algo que emana de esta condición técnica, de esa condición tecnológica, de esta realidad instrumental tecnológica, es la supremacía de esta realidad tecnológica la que borra la idea de que la violencia es una relación entre sujetos. A partir de la supremacía de la tecnología la violencia es una relación entre cosas, esta cosificación del sujeto y del objeto involucra también desde mi punto de vista, esta experiencia de la modernidad, del carácter ubicuo de la violencia, la violencia emana de las formas mismas de la vida, no hay nadie que ejerza la violencia, como si fuera resultante de una serie de acciones que tienen un múltiple lugar y una disolución completa de las subjetividades.

Benjamin advirtió ya que el sentido del acto violento, al intervenir en el régimen instrumental de la fuerza de los vínculos, involucra una tensión, supone la conjugación de dos sentidos contradictorios del actuar inherentes a toda confrontación de poder: por una parte, la violencia caracteriza el proceso de ruptura del vínculo instituido, con la perspectiva de instaurar otro régimen de dominio; por la otra, la violencia busca suprimir las acciones cuyo sentido potencial atenúa, suspende o cancela la vigencia de los patrones de fuerza asumidos como

legítimos. Supresión o preservación de la normatividad vigente constituyen dos polos que sintetizan las tensiones de la violencia en la lucha de poder. La ruptura del vínculo supone una invalidación de la significación reconocible de los lazos simbólicos —ya deriven de la institución jurídica o de los patrones vigentes de las relaciones entre los agentes sociales— o consolidación del vínculo: la extensión radical de la vigencia de la norma o un sometimiento tácito, una aquiescencia, una condescendencia a la distribución diferencial de la fuerza, de las capacidades de acción, de la apertura al acontecer.

La dualidad de la violencia cristaliza en dos acciones limítrofes: erradicación o anihilación del juego de integraciones diferenciales, incluso aquellas integraciones que son vividas como estigmatización, desestimación, desprecio, devaluación. Los límites de ese juego de tensiones desemboca en la aspiración, o bien a una identidad plena, a la serenidad de una integración en la comunidad imaginaria, o bien, una diferencia irreconciliable, una exclusión irremisible, corroborada por un reconocimiento recíproco de la imposibilidad del vínculo. La tensión simbólica se expresa asimismo en dos modalidades del diálogo: la modalidad conjuntiva, que aspira a una convergencia en un territorio común, imaginario, o bien un diálogo disyuntivo que consiste en el ahondamiento de la fuerza disgregadora, la exigencia excluyente de un diferendo constitutivo en el nombrar, en el sentir, en el actuar de un sujeto ante una exigencia de identificación. Se trata o bien de admitir la plena implantación de la soberanía o bien, la serena asunción, no exenta de reproches y resentimientos, del sometimiento. La violencia derivada de la fuerza constrictiva y restrictiva, de las expresiones imperativas y conminativas del vínculo, y la violencia derivada del impulso a desestimar o a confrontar esta fuerza conminativa. La posibilidad de conjugar la acción violenta con las acciones de intercambio, de interacción, con la formación y preservación del vínculo revela el carácter equívoco de la fuerza de la ley: al mismo tiempo como potencia y como restricción de la capacidad de acción, como acrecentamiento de la fuerza común y como exclusión, como consolidación de una experiencia de comunidad y como supresión y aniquilación de la diferencia; la fuerza de la ley como preservación de los ordenamientos vigentes y como ámbito imaginario de una potencia de invención de lo dado, como fuerza excluyente y como experiencia de identidad y pertenencia, como fundamento de la alianza y como exigencia de expulsión, exclusión o exterminio del otro. La acción jurídica como expresión de la amenaza y como promesa de amparo. Estas modalidades expresan la tensión entre el sentido de la acción violenta como extrañamiento, confrontación o transgresión de la ley, o como el sentido de la acción jurídica.

Así la acción jurídica revela una temporalidad también equívoca: surge de los ritmos, los acentos, los tempos de la interacción, del intercambio mismo. Y el intercambio participa de

un régimen temporal dual: el hábito y el acontecer. Pero el hábito no es nunca la mera reiteración de lo mismo. El hábito supone un impulso de adecuación incesante entre las constantes exigencias de la alianza, los destinos y el valor simbólico de los actos, y la inscripción del sujeto y de los vínculos en su propio entorno —un entorno que a su vez conjuga el régimen de la historicidad, propio de lo social, con la variación, el azar y la eventualidad que emana de las determinaciones de la naturaleza. Asimismo, el entorno no es “el exterior” del vínculo entre las subjetividades. El exterior es “constitutivo” de los vínculos, sin que los vínculos dejen de ser, a su vez, “constitutivos” del sentido de toda exterioridad. El hábito mismo expresa y da una concreción simbólica a la Ley, hace posible su realización, su implantación objetiva. Pero el hábito guarda una relación también múltiple, heterogénea, con el intercambio y la interacción: mientras que el intercambio es al mismo tiempo hábito, fijación de las pautas de acción, consolidación de los patrones que dan forma y sentido a los encuentros y las alianzas colectivas, también es creación de juridicidad, preservación de los imperativos de ley y expresión de las condiciones prescriptivas y prohibitivas de la alianza como régimen colectivo, orientada necesariamente hacia la condición de reciprocidad —una reciprocidad que no es nunca equivalencia, equiparación, simetría, igualdad—. Reclama la integración de tres procesos diferenciados, de la expresión de fuerzas de distinto sentido: la acción propia de la donación, la reacción que define el sentido de recibir, y la respuesta a la donación que no puede ser sino la restauración del acto de dar, la garantía de su persistencia.

A diferencia del intercambio, la interacción supone una acción recíproca orientada adecuadamente a una finalidad compartida imaginariamente —circunstancial, momentánea o permanente, estratégica o indeterminada— explícita o no, sin una exigencia de institucionalización, de persistencia del vínculo, de alianza o de solidaridad. Pero quizá, la relevancia radical de la interacción es su capacidad potencial para la modelación y la implantación de las identidades en el espacio colectivo. No obstante, en todas sus facetas: su condición de sustentar la adecuación pragmática de las acciones, su incidencia en la regulación de los vínculos, y su fuerza de engendramiento y de conformación de las identidades, la trama de interacciones locales en una situación específica guarda una singular relación con la ley. La presupone pero no la reclama como fundamento. La ley constituye la posibilidad de una incidencia virtual en las condiciones locales de intercambio que tienden a constituir un régimen normativo propio, sometido a su dinámica, sus tiempos, su fuerza imperativa y su espacio simbólico particular. Si bien el régimen de intercambio no contraviene la ley, preserva su fuerza de intervención en un dominio “lejano”, la conforma como un dominio virtual de validación. La acción jurídica no puede ser ni una forma de la reciprocidad ni un régimen de intercambio, pero tampoco puede ser ajeno a sus procesos de invención de juridicidad y de implantación

normativa propios. Tiene un carácter propio, inherente a ambas y extrínseco a ellas en su realización institucional. Constituye una institución por sí misma.

Así, la violencia cobra facetas cualitativamente inconmensurables en su relación con cada una de estas facetas de la acción. La violencia que surge del quebrantamiento del régimen de intercambio reclama formas de expresión propias, diferentes de las modalidades expresivas que derivan de la extinción de la fuerza de creación identitaria propia de la interacción, y asimismo distinta de violencia que se hace patente en la violación o el desconocimiento de la institución jurídica. Este espectro de modalidades expresivas de la violencia supone una comprensión particular: la violencia cobra fisonomías particulares que surgen de la concurrencia de las acciones involucradas en las dinámicas del vínculo consigo mismo, con los otros, con la colectividad, y en relación con las dependencias normativas. Es posible hablar, entonces, de una violencia contra sí mismo, que no involucra una relación jurídica pero que supone un derrumbe de la relación intersubjetiva, también es posible hablar de distintos regímenes de violencia inherentes a las vicisitudes del vínculo con el otro, según dimensiones de interacción o de intercambio.

El sentido de la acción violenta remite a un vastísimo espectro de modalidades del vínculo y de la interacción cuya dinámica surge y se conforma en el conflicto. En las modalidades de la interacción que van del extrañamiento en las confrontaciones simétricas socialmente, a las formas de sometimiento, exclusión, escisión, diseminación o exterminio, que derivan de la asimetría social expresadas en las tensiones del intercambio. Intercambio e interacción revelan regímenes distintos de la asimetría y la diferencia que concurren en las dinámicas del vínculo. Cada una de ellas hace patente sentidos y tensiones particulares que se integran en el proceso complejo de reconocimiento: suponen una condición asimétrica y diferencial entre inherente a ambos, y que se expresa como conflicto, subordinación, sometimiento, desequilibrio, separación, disyunción, ruptura. Alianza, confrontación, diálogo o diferencia; supremacía, autoridad, revelan la morfogénesis de los vínculos, la fuente de la experiencia de comunidad, que deriva en la conformación potencial de cuando menos dos alternativas de ordenamiento social derivadas de una ruptura, un extrañamiento irreductible, una disgregación de la integridad simbólica de una colectividad: un diferendo hermenéutico que se expresa como esta separación.

Se revela así un dominio constitutivo de la normatividad: la que deriva de la acción simbólica misma que condiciona, subyace, conforma e introduce inflexiones equívocas en la expresión de la normatividad institucional. La normatividad propia de la lengua, pero también de todos los otros ordenamientos sistémicos de la expresión simbólica se yuxtaponen,

interfieren, apuntalan, velan, acentúan o suspenden la fuerza particular de la normatividad instituida. Así, la normatividad simbólica participa de un campo normativo común con las condiciones de intersubjetividad, de intercambio y de interacción. Multiplica los campos normativos y la diversificación de las tensiones entre las facetas normativas que rigen el destino de las acciones y los vínculos. De ahí otras formas, acaso sutiles o difusas, equívocas, de la violencia derivada del alejamiento, desestimación o franca transgresión de las modalidades expresivas propias de la acción simbólica. Más aun, la normatividad simbólica no es jamás unívoca. Supone planos diferenciados, derivados de la concurrencia de expresiones heterogéneas: con la normatividad simbólica de la lengua, se conjuga la que rige el diálogo de los cuerpos, la relevancia de los escenarios, la conformación y equilibrios de los patrones situacionales. Más aun, la expresión normativa en el dominio de los cuerpos y las situaciones se polariza, como ha indicado Mary Douglas: la expresión verbal de la normatividad simbólica involucra también una expresión mimética, que participa en diversas facetas del vínculo: sería posible, así, hablar de mimesis de identificación, mimesis ritual, mimesis lúdica, mimesis reactiva —la que acompaña las reacciones colectivas de miedo, pánico, deseo, apoderamiento. Estas expresiones miméticas confieren una forma perceptiva, reconocible, a las determinaciones normativas y a las determinaciones imperativas. Señalan modos de reconocimiento de la violencia. Revelan su integración en el dominio de la experiencia.

Así, normatividad jurídica, normatividad institucional, normatividad situacional y normatividad simbólica se conjugan en una trama “densa” de imperativos que está en juego en todo régimen de vínculo, ya sea puramente intersubjetivo, o bien constitutivo de la experiencia comunitaria. La “densidad” normativa se hace patente y deriva en una disyunción incesante en los patrones de identificación, de valoración y de significación de los sentidos de la violencia y apuntala la relevancia del juicio sobre la violencia de una acción en las condiciones y los márgenes de la experiencia.

No obstante, todo extrañamiento, rechazo, ruptura o transgresión de la normatividad involucra una lucha, una confrontación, de poder de poder necesariamente, formas particulares de conformación elementos de conflicto que cobran intensidades propias y toman calidad irreductibles e irreversibles. El tema de la irreductibilidad e irreversibilidad de la separación, de la ruptura cultura, la ruptura en el vínculo, se revela de manera abismal, nuclear y genética, en todo proceso de interacción. La interacción, al mismo tiempo, supone y engendra un régimen y una dinámica de poder, una condición de confrontación inherente. Toda interacción humana supone, como condición, la asimetría, la diferencia, una diferencia irreductible. Entre un sujeto y otro hay siempre un diferencial, una tensión potencial. La relación con otro es siempre tensa y no hay relación que suponga un orden mecánico, una determinación absoluta. Toda acción

supone, no solo regulación, sino desviación, interferencia, extrañamiento, inconsistencia. Pero asimismo, toda acción se encuentra inscrita en una composición serial. Una acción suscita otra, conduce a otra, responde a otra, emana de otra. No hay acción originaria, toda acción, a un mismo tiempo, supone una trama de acciones previa y tiene como secuela una trama arborescente de acciones. Esta articulación serial de las acciones, involucra asimismo una composición de potencias, de fuerzas diferenciales, una concurrencia de tensiones disyuntivas que al mismo tiempo integran el vínculo y lo someten a un impulso de disgregación. La acción supone así una tensión diseminativa, una tensión que crece o se inhibe, que se propaga o tiende a extinguirse, a confinarse. La idea de tensiones que se propagan o se circunscriben a dominios específicos involucra también esta calidad de interacción que involucran las tensiones diferenciales, las tensiones se van diseminando, propagando de distintas maneras, a través de diversas líneas de fuerzas, de todas las líneas de segmentación de lo social, que son líneas de tensión y de expresión potencial de violencia.

La noción de expresión aparece como una modalidad particular de la acción simbólica. Es la realización de un vínculo, en un despliegue de signos cuya forma responde a una composición de fuerzas surgidas del devenir de los sujetos en la conformación de un vínculo, de su acción recíproca y su entorno, en una situación singular. Toma la forma de una conjugación de juicios, una composición conceptual en un significado abierto, que se ofrece como un universo de identidades y relaciones en devenir. Involucra regímenes lingüísticos, calidades corporales y modos de la afección que se conjugan para dar lugar a una experiencia, asumida como un acontecer. La expresión supone también composición de significaciones articuladas, acaso reguladas e instituidas, modalidades particulares de la significación que desbordan las determinaciones y las regulaciones del hábito, las regulaciones, las formaciones normadas; involucra juegos y resonancias metafóricos, tramas indicativas, metamorfosis incesante de las identidades. Es la realización objetivada de la experiencia. Expresión y experiencia dan forma y sentido a la violencia. Más aun, la noción de violencia es una forma de reconocimiento de sí, del otro y del vínculo en una situación específica derivada de modalidades expresivas singulares y figuras de la experiencia marcadas por la aparición del sufrimiento, el dolor, la dependencia y la inhibición de las potencias relativas a las identidades en juego. Así, la violencia supone una expresión y una experiencia de integradas, realizadas como potencias corporales que se expresan como memoria, capacidad, potencia de acción, disgregación, incidencia sobre el otro, que desemboca en una relación asimétrica, marcada por el dolor, y el sufrimiento, la inhibición o incluso la extinción de las potencias de acción y de vínculo.

Concebir la violencia como una modalidad expresiva y como una forma particular de la experiencia relativa a esta expresividad hace patente la necesidad de diferenciar potencia, poder

y violencia, el poder estaría referido a la fuerza y el arraigo de un régimen normativo. Poder nombra la fuerza comprometida en la introducción, la restauración, o incluso la preservación de un régimen normativo, que se torna reconocible a partir de los patrones de la expresividad. Designa una composición de acciones cuyo sentido deriva de la vigencia o no de la norma y de su fuerza diferenciadora y excluyente. El poder involucra, en consecuencia, una reglamentación, una regulación de los cuerpos, de las formas de designación, una regulación de las formas de significación, pero al mismo tiempo una circunscripción, un acotamiento y un ordenamiento de las acciones. En contraste, la violencia remite a la experiencia derivada de la faceta excluyente del ejercicio normativo. Supone por consecuencia las afecciones, las tensiones corporales, las mutaciones de vínculo, las metamorfosis de la intimidad, las sensaciones de dolor y los procesos psíquicos de sufrimiento que expresan la fuerza y el desenlace de la exclusión o la jerarquía normativa.

VII. Tecnologías de la masacre y violencia molecular

La modernidad, y en particular la guerra sustentada sobre la exacerbación de las tecnologías de la masacre a gran escala, las tecnologías bélicas, hacen cotidiana la presencia espectacular de una violencia estremecedora: la guerra de exterminio surgida ya desde un olvido ya construido previamente. Las guerras contemporáneas, que involucran el asesinato y la desaparición de gigantescas multitudes, han sido destinadas al olvido, a la disipación y a la insignificancia, a un olvido y una insignificancia calculados, programados aun antes de su realización. Pero ese olvido y esa insignificancia tienen un objetivo primordial: el olvido del dolor y el sufrimiento de quienes son masacrados o quienes sufren las consecuencias de la masacre. La violencia conlleva la desaparición de la población sin la más remota percepción y la menor huella del inmenso dolor que acarrea esa destrucción masiva. Las tecnologías de la masacre suponen también la inmensa eficacia de las energías de la disipación del sentido, la desaparición o sepultamiento de los archivos y las huellas, la insignificancia de las desapariciones y sus historias, sus relatos, sus testimonios. No se trata de la verdad o no de los testimonios, sino de la insignificancia de su persistencia, y su condena al declive, al eclipse, a la extinción. La extinción de la población está programada tal y como se ha anticipado también el desmoronamiento de sus historias. Enzensberger habla de la molecularización de la violencia en la modernidad,¹⁰ experiencia de guerras sin sujetos —individuos despojados de vínculos, entregados a la desmemoria, a la vacuidad del futuro, pero privados también de historia—, guerras sin otra finalidad, que la posesión evanescente, efímeras, hecha de una intensidad que

¹⁰Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

emerge como estremecimiento, sin horizonte vital, que parecen conformar y constituir en la desolación, la vida cotidiana. Los asesinatos anónimos, las muertes por incompetencia, indiferencia o desidia que parecen surgir de la atmósfera, del aire que se respira, de lo que se come, del lenguaje mismo que se disipa en breves momentos, en instantes de olvido que lo colman todo. Las historias que nombran estas catástrofes son inmediatamente eclipsadas por deslumbrantes escenas, historias escalofrantes de la televisión, distracciones o diversiones que bastan para apuntalar todas las estrategias del olvido. Esta especie de brutal destrucción generalizada, ubicua, indiferente y anónima de los cuerpos, no solo se da en territorios extraños, distantes, ignorados, sino en nuestro entorno mismo convertido en esos mismos territorios, marcados por la indiferencia y el anonimato, que es también el nuestro. La violencia aparece como un sentido que acompaña virtualmente cualquiera de nuestras prácticas, aparentemente incluso las más inocuas. El transeúnte o el vecino se convierten en cualquier momento o por cualquier motivo en enemigos fundamentales, nuestras propias de vida se convierten en este foco de amenaza, de miedo. El miedo se vuelve ubicuo, atmosférico. Una taza de café puede producir cáncer, un modo de sentarse puede producir una lesión permanente en la columna vertebral, etcétera, es una cosa atroz; prácticamente esta especie de violencia que se confunde con el régimen ordinario de la vida. Las formas de vida reconocibles de la modernidad al mismo tiempo suponen esta molecularización.

Pero esta molecularización de la violencia da cabida a formas del intercambio cotidiano, reconocibles y diseminadas, visibles, “familiares, aunque extrañas a la legalidad. Intercambios anómalos de cuerpos destinados a trabajos infames e incluso cruentos, comercio habitual de armas destinadas a implantar las rutinas del asesinato, del comercio abyecto de sexualidades incluso más allá del intercambio mercantil, omnipresencia del comercio y el consumo de drogas de la más diversa índole. Estos hábitos atraviesan y conforman las formas de vida cotidianas y alientan la multiplicación de los tráfico, la diseminación de los tráfico como regímenes de intercambio en los linderos de enrarecimiento de la legalidad. La trama de estos tráfico involucra la posibilidad de intercambio generalizado no regulado, una condición de extraterritorialidad del intercambio por encima de los ordenamientos jurídicos y de las leyes del mercado. Trabajo infame, droga, armas, pornografía infantil, sexualidades conformadas desde la violencia misma, señalan territorios de intercambio más allá de las leyes del mercado, escapan a toda regulación jurídica, la desafían, revocan o anulan su fuerza imperativa, cancelan incluso su fuerza disuasiva o el sentido coactivo de la amenaza. Esos intercambios “extraterritoriales”, sin embargo, instauran nuevas “zonas de tolerancia” en los dominios públicos, privados e íntimos, en las formas de vida. Su extraterritorialidad y su extralegalidad implantada en la intimidad es la condición de supervivencia del capital. Responde a la necesidad

del desplazamiento acelerado de los flujos de conversión financiera, sin sufrir la erosión y el obstáculo de la trama jurídica. Esta suscita un desgaste en el flujo de intercambio, introduce una “fricción” que aminara la rapidez del proceso de intercambio. Se requiere, en las formas aceleradas de desplazamiento de “capital cibernético” un flujo libre de exigencias morales, jurídicas; esa forma de enrarecimiento disemina la violencia capilarmente en las formas de vida, pero al mismo tiempo vela su visibilidad. Las drogas, el trabajo infame, la sexualidad degradante y devastadora, la proliferación de las armas, fundan “otra” instrumentalidad como creación específica en la génesis y proyección de esta violencia deslocalizada, “tolerada”, una violencia sin historia.

Pero esta violencia capilar no supone simplemente el “consumo” de mercancías, sino de la vida misma, como “soporte” de ese intercambio anómalo. Supone la extinción de poblaciones destinadas a garantizar con su propia destrucción la destrucción de esas mercancías extrínsecas a la legalidad. Esa destrucción de población incide drásticamente sobre los procesos sociales y da lugar a una nueva categoría demográfica, las poblaciones de desecho, aquellas cuyo desempeño económico —participación en la producción, consumo o gestión— es ínfima o tiene rendimiento negativo. La conformación de poblaciones de desecho no solo involucra una cosificación, sino la prescripción de un destino prefigurado desde su génesis misma: no solo la insignificancia o el estigma, la exclusión, sino la desaparición misma. Su destino es someterlas a un proceso de disolución o de extinción como modalidades del exterminio. Somos desechables, somos basura demográfica. La noción de población desechable se engendra en esta fase tardía, contemporánea, de la modernidad. Supone la conformación de masas de individuos radicalmente indiferenciados, aislados, sin vínculos significativos, una mera acumulación de cuerpos. Cuerpos cuyo costo vital es ajeno a las consideraciones de sustentabilidad. Organismos onerosos, aunque proliferantes, tumores demográficos que reclaman formas sutiles de exclusión y de extinción. Pero es en su calidad de poblaciones de desecho que cobran una utilidad anómala, marginal, infame: son los vehículos de la destrucción de las mercancías destinadas a una circulación extrajurídica, en la periferia de lo social mismo: consumidores de droga, mercenarios destinados a consumir armas y a morir en guerras oscuras, confinadas a rincones inaccesibles, e irrelevantes para la vida social, cuerpos destinados a terminar como material de desecho en infinitas fosas clandestinas, cuerpos destinados a ser consumidos como sexualidades de descarga —sometidas al uso instrumental y a los furores de múltiples y proliferantes modalidades del sadismo—. Las poblaciones de desecho son una forma paradójica de la violencia contemporánea: su exacerbación y su exterminio silencioso, muertes incontables pero extrañas a toda significación, destinadas al anonimato y al olvido desde su misma génesis. Su condición objetal es la posibilidad de ser usadas como vehículos de un régimen instrumental de

intercambio, que supone una desmesura extravagante, pero al mismo tiempo atmosférica de la violencia.

El acto violento supone así una composición de fuerzas. Las modalidades de la violencia involucran acaso un régimen de composición, quizá, incluso, una “gramaticalidad”¹¹ propia de la violencia, que emana, propiamente, de las condiciones inherentes a la interacción. No obstante, no se trata de una gramática invariante; sus patrones carecen de anclajes trascendentales. Así, no se puede hablar de una definición específica de la violencia. Las “gramáticas” que producen la multiplicidad de modalidades de la violencia derivan de las dinámicas del vínculo. Involucran las condiciones de reconocimiento y de reciprocidad, los patrones, rituales y marcos de interacción que dan lugar a la conformación de identidades y las diversas modalidades de control y de recusación de un espacio social. Supone, por consiguiente una aprehensión de las situaciones de la interacción: condiciones de la forma del espacio, del tiempo y de los cuerpos comprometidos en juego en el dominio social.

El sentido de todo acto, entonces, es capaz potencialmente de devenir violencia, en la medida en que supone una intervención que transforma un universo de objetos, un entorno, al otro y a sí mismo. Y esta transformación, no puede pensarse sino como una figuración de la destrucción. El pensamiento mismo, como una modalidad de la acción, no puede sustraerse a la idea de ser un modo específico de ejercer alguna faceta de la violencia, en la medida en que pensar involucra la transformación del régimen del sentido, de las significaciones, de los sustentos simbólicos de la identidad. Pensar la violencia supone por consiguiente un doble régimen: reflexivo y determinativo. No puede derivar de uno u otro. Deriva de la aprehensión de la propia experiencia y de la aprehensión de las modalidades expresivas del otro, de la colectividad. El acto de pensar transfigura incesantemente las condiciones y los marcos que orientan el vínculo con el otro, y la incidencia de las acciones en el mundo. Trastoca así los alcances, los umbrales y los horizontes de la experiencia. Estas transfiguraciones y trastrocamientos suponen la metamorfosis e incluso el abandono o la destrucción de los hábitos. No se puede preservar la identidad propia, la invariancia de los vínculos o la integridad intacta del mundo en el acontecer del pensar. Esta revocación incesante de los marcos y los juicios de identidad se amplía a los horizontes de la ley. La autonomía del pensar desborda la fuerza de la normatividad vigente. Se orienta hacia la Legalidad posible, la Ley como expresión de la potencia misma de lo humano. El pensamiento quebranta los marcos de toda normatividad

¹¹Una idea de gramaticalidad, formulada más como una metáfora, entendida como matriz generativa de esquemas de relaciones entre modalidades de vínculos.

efectiva y toma también la expresión de la violencia. El pensamiento aparece así como una de las modalidades, en ocasiones amenazantes, de la violencia.

La violencia concebida instrumentalmente se asume indiferente de su sentido ético. Esta posición “neutral”, extraña a los sentidos éticos, de la violencia la revela, sin embargo, en una plena conjugación con el régimen de pensamiento, con las formas de racionalidad. Participa expresamente de las determinaciones de la razón instrumental y de las concepciones y las génesis de las estrategias de control. No obstante, la posición de la violencia en los márgenes de la ley y en pugna contra ella. Aparece una violencia paradójica: la violencia como el germen de una ética, la experiencia del pensar como violencia ética, como la inducción de una permanente extrañeza, confrontación, ruptura o transgresión de la norma. El sentido violento del acto del pensar asume la vocación de un sentido ético propio, la elección de lo neutro, su ubicación deliberada en lo incalificable: su neutralidad surge al mismo tiempo que su condición indeseable de acuerdo a los marcos de la legalidad vigente. Se admite la omnipresencia de la violencia como posibilidad, como potencia y como recurso en la génesis de modos de vida racionales y deseables, al mismo tiempo que se la rechaza como aquello que es preciso desarraigar, conjurar, anular, desterrar definitivamente del horizonte de lo admisible, se asume la violencia como la expresión misma de lo irracional, de lo intolerable, de lo que quebranta todo vínculo y el acto capaz de acarrear el sufrimiento. La violencia toma los rostros de lo ineludible o incluso de lo encomiable en la lucha contra la tiranía y el despotismo, pero también lo “neutro” en el destino de las confrontaciones y los conflictos que alteran los equilibrios sociales e íntimos, o bien se la identifica con la expresión misma del mal, de lo absolutamente inadmisibles, de la emergencia y la implantación misma de lo irracional y de lo inhumano en el dominio de los vínculos sociales.

Bibliografía referida

Arendt, Hannah (1994). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Pinguin.

Douglas, Mary (1984). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.

Enzensberger, Hans Magnus (1996). *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt: Suhrkamp.

Girard, René (1972). *La violence et le sacré*. París: Grasset.

Schur, Max (1972). *Freud. Living and Dying*. Nueva York: International Universities Press.

Weil, Simone (1999). “Réflexions sur la barbarie”, en *Oeuvres*. París: Gallimard.

**Violencia: Dimensión discursiva de lo social o una
práctica: Argentina y México**

La violencia es tan vieja como la humanidad y nos acompaña en toda nuestra vida cotidiana. Si bien la violencia que genera el crimen organizado es la más visible porque nos parece la encarnación del mal en su forma pura, con sus formas perversas de asesinar y torturar, está lejos de ser su manifestación única. La violencia se extiende de muchas formas y tiene diversas implicaciones en la sociedad contemporánea: la violencia contra los niños, contra los animales, el *bullying*, etc., son fenómenos que plantean desafíos para su comprensión y exploración. Sólo por la constante oposición a la violencia es como nos hemos convertido en humanos por medio de la fuerza de la razón, pues la violencia es lo contrario de la razón. Hannah Arendt dice que los pensadores clásicos dieron poca atención al tema de la violencia, y señala dos factores para ello: por un lado, la idea generalizada de que la violencia es inevitable; por otro, la identificación de la violencia con la guerra, manifestada por la conocida frase de Clausewitz “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Gracias a esta identificación entre guerra y violencia por un lado, y a la idea de una continuidad entre política y guerra, por el otro, llegamos a asumir una casi naturalización tanto de una como de la otra y así a la convicción de la violencia es inevitable y que no se puede detener.¹³ Pero si los pensadores clásicos no se ocuparon de este tema, como afirma Arendt, muchos de los modernos sí han reflexionado sobre este punto y se observa en ellos como constante la línea de pensamiento que insiste en la omnipresencia de la guerra y la violencia. Kant ya se preguntaba bajo qué condiciones se puede eliminar la guerra y alcanzar una paz general y perpetua; según él, a pesar del siempre presente antagonismo en las relaciones humanas, la paz perpetua entre los pueblos es posible y factible, con la condición de llevar a escala internacional los principios de justicia.¹⁴ Insiste que debemos actuar como si se tratara de algo posible, aunque de seguro no lo sea, y, con ese objetivo, establecer la constitución de los estados en conjunto y en particular. Es nuestro deber, dice, mantener este objetivo, pues la paz no es un estado natural, sino que lo que existe es un estado de guerra. Aunque no siempre estallen las hostilidades, está presente la constante amenaza de que sucede pues el conflicto es imposible de erradicar. Hegel critica la posición de Kant de que se pueda realizar la unión de los estados bajo las bases de un contrato recíproco. Para él, la guerra es el único modo de resolver los enfrentamientos; pero no sólo es

¹²Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹³Hanna Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005 [1969].

¹⁴E. Kant, *Sobre la paz perpetua* (trad. J. Abellán), Madrid, Alianza Editorial, 2002 [1795]. Hay varias traducciones al español, con diferente título. Cfr. también J. Habermas, La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años, en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

inevitable, sino que la guerra es necesaria para la salud espiritual de los pueblos, cuya autoconciencia se refuerza al definirse por la idea de que el enemigo está afuera. Más tarde, Nietzsche sostiene que lo que mantiene la guerra a lo largo de los siglos es el enfrentamiento entre dos valores, lo bueno y lo malo. Esos dos valores “han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aún”.¹⁵

Más cerca de nosotros, Foucault, en el examen histórico de uno de sus cursos, muestra que, con el desarrollo de los estados a lo largo de la Edad Media hasta el umbral de la época moderna, las prácticas y las instituciones de la guerra se concentran cada vez más en un poder central al grado que, de hecho y de derecho, sólo los poderes del estado podían entrar en guerra y manipular sus instrumentos; es decir, la guerra se convierte en un asunto del estado y con ello se borra del cuerpo social, de la relación hombre a hombre o grupo a grupo, y cada vez más las prácticas y las instituciones de la guerra tienden a limitarse a las fronteras, a los límites exteriores de las grandes unidades estatales, como una relación de violencia efectiva o amenazante entre estados.

Con ello, el cuerpo social entero se limpia de las relaciones bélicas que, durante el periodo medieval, lo atravesaban completamente. La guerra se vuelve prerrogativa profesional y técnica de un aparato militar bien definido y controlado y es allí cuando surge el ejército en su concepción moderna, como institución. Así, a fines de la Edad Media emerge, por un lado, un estado dotado de instituciones militares que sustituyeron a la práctica cotidiana de la guerra, y, por otro, una sociedad perpetuamente atravesada por relaciones de lucha.¹⁶ Encuentra, así, que la tesis de Clausewitz debía invertirse pues la política es la guerra continuada por otros medios, y señala que aquí se encierra una paradoja histórica. Esa paradoja reside en que, en ese momento, al inicio de la modernidad, aparece un nuevo discurso, el primer discurso histórico-político sobre la sociedad, que es diferente del filosófico-jurídico habitual hasta entonces. Ese nuevo discurso, que es al mismo tiempo un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente, como fondo de todas las relaciones e instituciones de poder, sostiene que, contrariamente a al discurso filosófico-jurídico, el poder político no comienza cuando termina la guerra; la estructura jurídica del poder no principia donde cesa el ruido de las armas. La guerra ha presidido el nacimiento de los estados: el derecho, la paz, las leyes no nacen en la sangre y el

¹⁵F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1996 [1887], I, 16.

¹⁶Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Curso en el Collège de France (1975-1976), Bertani, M. y Fontana A. (eds), Gallimard Seuil, París, 1997.

barro de las batallas. La ley no nace de la naturaleza sino de victorias, de masacres, de conquistas; “la ley nace de los pueblos incendiados, de las tierras asoladas; nace con los famosos inocentes que agonizan al caer el día”. La sociedad, el estado y la ley no nacen con la victoria, al fin de la guerra, pues, bajo la ley, la guerra continúa en el interior de todos los mecanismos de poder, incluso los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y del orden: la paz, en el menor de sus engranes, hace sordamente la guerra. Estamos en guerra permanente unos contra los otros; un frente de batalla atraviesa la sociedad entera continua y permanentemente, y es él lo que nos sitúa a cada uno de nosotros en un campo o en el otro.

Nietzsche se pregunta si el vencedor es siempre el poseedor de la razón, pero responde que la batalla la gana el que tiene más fuerza, y es esta fuerza la que impondrá, después de la violencia, sus razones. Esto es lo que dice después Foucault al establecer un vínculo filial entre el poder y la verdad: la verdad es un arma, una fuerza, es el discurso que establece quien es el más poderoso, el vencedor de la batalla, el Estado y el derecho. Su conclusión es que el derecho no es la justicia de los buenos contra los malos sino el poder de los fuertes contra los débiles y, del mismo modo, la violencia es lo que late por detrás de todo aquello que se ha impuesto como fundamento de autoridad y de ley. En uno de los ensayos de mayor influencia en nuestro tiempo sobre el tema de la violencia, Benjamín insiste en esa relación entre violencia y ley; la violencia del poder, dice, es lo que funda, conserva y caracteriza al derecho. Sea como derecho natural o como derecho positivo,¹⁷ el derecho se define en relación con la violencia: el natural considera a la violencia como un medio genuino e inevitable y la juzga según sus fines, mientras que el positivo la define como un elemento de sentido histórico y la juzga según sus medios.¹⁸ Por

¹⁷El derecho positivo considera que el único derecho válido es el que ha sido creado por el ser humano. El hombre ha creado el Estado y en él ha constituido los poderes en los que se manifestará la soberanía. El derecho natural sostiene una tesis opuesta, según la cual el derecho es único, anterior y superior al hombre, sustentado en valores supremos a los cuales podemos aspirar mediante la razón, por lo que el derecho no requiere estar escrito para ser válido, sino que basta con la posibilidad de que se infiera de los valores esenciales del ser humano. El derecho natural es una teoría ética y jurídica que defiende la existencia de derechos del hombre fundados o determinados en la naturaleza humana, universales, anteriores e independientes al ordenamiento jurídico positivo y al derecho fundado en la costumbre. Para el derecho natural, la validez de la ley depende también de su justicia y por eso su tesis principal se resume en la frase “la ley injusta no es ley”. Para el derecho positivo, no existen principios morales que por sí mismos estén incorporados al ordenamiento jurídico. De acuerdo con el derecho natural, la violencia es un producto natural, una materia prima cuyo uso no plantea ningún problema si está al servicio de fines justos. Esta idea se vio reforzada por el darwinismo y la teoría de la selección natural que ven la violencia como medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza. El darwinismo social pasa ese dogma del mundo de la naturaleza al mundo social y concluye que aquella violencia que se dice adecuada a los fines naturales sería también jurídicamente legítima.

¹⁸Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (trad. R. Blatt), Madrid, Taurus, 2001 [1921]. Una profunda reflexión sobre este ensayo es la de Raymundo Mier, en “Walter Benjamin: la crítica de la violencia como iluminación de la justicia”, en el número especial de la revista *Versión* (2012), *Benjamin y las encrucijadas de la violencia*.

diversas razones, no puedo detenerme en este complejo ensayo de Benjamin pero, para mis propósitos, traigo a escena al filósofo italiano Roberto Esposito, quien es de la opinión que Walter Benjamin fue “quien pensó más que ningún otro el derecho como forma de control violento de la vida”,¹⁹ puesto que, en efecto, sostiene que toda violencia, como medio, es el poder que establece y mantiene el derecho. A diferencia de la tradición de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, que destaca el apoyo que la fuerza presta al derecho y que el derecho presta a la legitimidad de la fuerza, la originalidad de Benjamin está en reconocer la violencia y el derecho como modalidades de una misma sustancia: “no hay dos historias —la del derecho y la violencia— sino una sola: la del derecho violento y de la violencia jurídica”. La violencia, dice, no se limita a preceder al derecho ni a seguirlo, sino que lo acompaña —o mejor dicho, lo constituye— a lo largo de toda su trayectoria con un movimiento pendular que va de la fuerza al poder y del poder vuelve a la fuerza. De allí que se pregunte si no existen otros medios que no sean los violentos para armonizar intereses humanos en conflicto. Su respuesta es que un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico porque éste, incluso cuando las partes contratantes lleguen a acuerdos en forma pacífica, en última instancia conduce siempre a una posible violencia. Sin embargo, reconoce que existen muchos acuerdos exentos de violencia cuando los medios son puros, cuando son medios de entendimiento, aunque éstos no sean de aplicación inmediata sino que se refieran no directamente a la resolución de los conflictos entre hombre y hombre, sino solo a través de la intermediación de las cosas. El mejor ejemplo de técnica de entendimiento es la conversación; por tanto, concluye Benjamin, siempre está a nuestro alcance ante la violencia: ese mecanismo que puede enfrentar la violencia es “la verdadera y propia esfera del entenderse, la lengua”.

Esta idea de Benjamin, apenas esbozada a principios de los años veinte, se convirtió en la época actual en uno de los núcleos de la llamada ética discursiva, en la cual los conceptos centrales son, además del de discurso, los de interacción, diálogo, conversación y comunicación. En esta línea de trabajo, se denomina discurso al proceso de argumentación, es decir, al proceso de dar razones para justificar la validez de una proposición. La ética discursiva tiene como base el pensamiento de Kant, quien utiliza esa noción de crítica como el ejercicio de la razón, teórica y práctica, y de allí la necesidad de establecer límites para ese ejercicio. El uso teórico de la razón se ejerce cuando se intenta formular afirmaciones sobre estados de cosas del mundo, y el uso práctico, cuando se establecen los principios del comportamiento moral.

Habermas ha sido, al menos durante el último cuarto de siglo, uno de los pensadores que más se han ocupado de la ética del discurso. Como muchos filósofos actuales, considera que

¹⁹Roberto Esposito. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (L. Padilla, trad.). Buenos Aires, Amorrortu. 2005.

la filosofía contemporánea gira en torno de cuestiones de lenguaje, y que, por tanto, nunca hablamos directamente acerca de las cosas, sino más bien acerca de nuestro modo de hablar de ellas. Esa característica sería fruto de una transformación de la filosofía desde fines del siglo XIX, que se acostumbra llamar giro lingüístico, la cual habría dado cuenta de la constitución intersubjetiva de lo real por medio del lenguaje y, a partir de eso, habría convertido a éste, que es aquello con lo que constituimos la realidad, en el gran objeto de investigación filosófica.²⁰ En la práctica, eso quiere decir que, en tanto que los filósofos del pasado se preguntaban “¿qué es la realidad?”, ahora la pregunta pertinente es “¿bajo qué condiciones un hablante puede afirmar y probar a otro hablante que cierta cosa es real?”; y lo mismo para cuestiones sobre lo bello, pues en lugar de preguntar qué es lo bello, buscaríamos las condiciones bajo las cuales un hablante puede afirmar y probar que cierta cosa es bella; o sobre la ética, pues, en lugar de indagar qué es el bien, buscamos las condiciones para un hablante pueda afirmar y probar que cierta norma o acción es moralmente buena. Al sufrir esa transformación, la filosofía actual abandona una serie de problemas que se volvieron obsoletos y, en contrapartida, encuentra otros problemas que nunca habían sido objeto de preocupación de los filósofos. En su teoría de las sociedades, Habermas postula que el orden de las sociedades modernas descansa en dos pilares: la comunicación (o, en sus términos, la acción comunicativa) y el discurso. En este enfoque, el lenguaje desempeña un papel fundamental en toda actividad humana, en particular el papel del uso del lenguaje en la construcción y mantenimiento de las relaciones sociales.²¹ Por tanto, el concepto de comunicación no puede limitarse a tratar solamente del intercambio de informaciones entre dos o más personas, sino también de otro tipo de hechos que ocurren en este proceso. En la postura de Habermas no se usa tanto la noción abstracta de comunicación como la de acto o acción comunicativa. La acción comunicativa es un modo de hacer algo en el mundo, hacer algo como amenazar, ordenar o prometer; por tanto, tiene tres funciones: se usa para transmitir información, pero también para establecer una relación social con otras personas, o para expresar opiniones o sentimientos.

De allí que, en el nivel más básico, actuar comunicativamente sea asumir que los otros entienden esa acción, que comparten el mismo lenguaje, que hablante y oyente entienden el

²⁰Jürgen Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos* (trad. P. Fabra y L. Díez), Madrid, Trotta, 2002.

²¹El giro lingüístico que Habermas asume en los años setenta le permite “dar una respuesta convincente a la cuestión central de toda teoría de la sociedad, a saber, la de cómo es posible el orden social”. (C. Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993, p. 133) Al asumir el giro lingüístico y alejarse de la experiencia psicológica, al acercarse hacia el lenguaje como el lugar adecuado para la investigación del conocimiento, Habermas deja atrás sus trabajos previos para desarrollar un acercamiento filosófico nuevo, que culmina con un texto fundamental de principios de los años ochenta, la *Teoría de la acción comunicativa*.

mundo externo de la misma manera, y que ambos comparten las mismas normas y convenciones sociales. Finalmente, que el oyente es capaz de comprender la expresión personal del hablante y que puede saber cuándo hace éste una broma o usa la ironía. Podemos hablar, entonces, de interacción cuando dos o más personas entienden las normas y reglas sociales que deben guiar sus acciones de modo que tengan expectativas recíprocas acerca de sus respectivos comportamientos. El hablante, en su interacción con el oyente, puede anticipar la respuesta de éste a lo que dice y hace porque ambos comparten la misma comprensión del mundo y las reglas que deberían gobernar sus acciones. Con eso, ambos dan sentido a las acciones y expresiones de cada uno.

De esa manera, la comunicación es un proceso en el cual dos o más personas llegan a compartir una visión de mundo o, al menos a reconocer aspectos de su mundo común acerca de los cuales no hay acuerdo. Llegar al entendimiento, a la comprensión, es el proceso de llegar a un acuerdo entre sujetos. Por su propia estructura, el acuerdo no puede ser inducido por algún influjo externo sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. Todo acuerdo obtenido de forma comunicativa tiene una base racional y no puede ser impuesto por alguna de las partes pues debe basarse en convicciones comunes.²² Pero, para que la interacción se realice con éxito se deben cumplir algunas condiciones. Primero, que las expresiones de uno tengan sentido para el otro; segundo, deben compartir su comprensión del mundo; es decir, deben poder discutir los hechos tanto físicos como culturales del mundo; tercero, por el hecho de que hacer o decir algo es iniciar una relación social, las dos partes deben concordar en que cada uno tiene el derecho de expresarse, porque la comunicación no trata sólo del uso de las palabras correctas o de que se diga algo coherente y consentido, sino que también importa cuándo y dónde hacerlo. La última condición es que todo enunciado sea sincero. Por tanto, decir algo es suponer algo acerca del mundo, aun cuando sea de manera implícita, que lo que se dice es coherente, que se tiene derecho de hacerlo, y que es la expresión sincera de un estado subjetivo. De manera similar, el oyente asume, a menos que haya evidencia de lo contrario, que concuerda con lo que el otro dice sobre el mundo, que tiene derecho de expresarlo, que es sincero y que lo que dice tiene sentido. Sin estas condiciones la comunicación no puede continuar. El oyente podrá entender lo que el hablante quiso decir sólo en la medida en que conozca las razones que hacen que un enunciado aparezca como racional. Es decir, sólo si ve por qué el hablante se siente capacitado para hacer una aseveración dada (como verdadera), a reconocer (como correctas)

²²Como establece Habermas, las acciones comunicativas son interacciones sociales que no se orientan al éxito de cada actor considerado aisladamente, sino que están coordinadas mediante operaciones cooperativas de interpretación. Cuando se logra el entendimiento los participantes llegan a un acuerdo, el cual descansa en la convicción común, ya que el acuerdo no puede ser impuesto por una de las partes. (cfr. *The theory of communicative action* (trad. Th. McCarthy), Boston, Beacon Press, 1984.

ciertas normas, y a expresar (como sinceras) unas experiencias dadas.²³ Esas cuatro condiciones para la comunicación (que se pueden resumir con los términos verdad, corrección, veracidad y sentido) conforman lo que el autor llama reclamos de validez (también podría hablarse de aspiraciones o reivindicaciones de validez, incluso pretensiones de validez, como lo hace el traductor oficial de Habermas al español); quien realiza una acción comunicativa promete, al menos implícitamente, ser capaz de justificar lo que dice y hace, en caso de ser desafiado, en cualquiera de estos cuatro áreas.²⁴ La promesa de responder, de manera razonable y convincente, a un desafío es precisamente lo que mantiene viva la comunicación y a esta particular interacción. Al coordinar sus acciones por medio del uso de la lengua, los agentes hacen compromisos para justificar con razones lo que dicen y hacen; y esos compromisos (que con los reclamos de validez) tienen una especie de estatus moral pues son aplicables de manera universal y dan lugar a obligaciones hacia los otros. Tienen también un estatus racional porque están conectados con razones válidas. Su función es guiar las acciones de los agentes sociales.

A cualquier agente en cualquier situación se le puede pedir (sobre todo en las sociedades modernas) que justifique su acción y, por el hecho de ser miembro de esa sociedad, tiene el compromiso de hacerlo. Las razones son las líneas en que se desdobra la interacción y son los medios para alejar a los agentes del conflicto. Es decir, sus acciones se guían por la comunicación y por el reconocimiento mutuo de las razones; con ello se forman patrones de orden social que no dependen, como en sociedades del pasado, de amenazas de castigo, de tradiciones religiosas o de valores. El orden social, entonces, depende de la capacidad de los agentes de reconocer la validez intersubjetiva de los reclamos.

Una acción verbal es una oferta de compromiso del hablante en la interacción social; con ella asume la obligación supuesta en los reclamos. El oyente puede aceptar la oferta o rechazarla si tiene dudas. Si no la acepta, si pone en cuestión algunos de los reclamos, el hablante tiene que justificarla con razones. El reclamo de validez es una garantía de que puede argumentar para que sea aceptado, y, cuando esa garantía se acepta, hay una comunicación exitosa y se pueden coordinar las acciones posteriores; es entonces cuando ocurre el momento del consenso. Pero cuando el oyente rechaza el reclamo, cuando hay desacuerdo, se pide al hablante que lo valide, y ello conduce a la discusión de las razones, de los supuestos de la

²³J. Habermas, *The theory of communicative action*, pp. 131-2.

²⁴Los cuatro reclamos son: cuando alguien dice algo, está haciendo suposiciones más o menos implícitas acerca de la naturaleza del mundo que lo rodea, de su derecho a hablar, de su estado subjetivo y de la coherencia de lo que está diciendo. De manera similar, el oyente asume, a menos de que haya evidencia de lo contrario, que son correctos los supuestos del hablante acerca del mundo, que tiene derecho de expresarse, que es sincero, y que lo que dice tiene sentido. Sin estos supuestos, no podrían continuar la comunicación y la interacción.

comunicación. A esta comunicación en segundo grado se le llama discurso, que ocurre cuando ambos, hablante y oyente, se comprometen en una forma de diálogo en el que se discuten las garantías subyacentes al reclamo cuestionado.

Al hablar sobre el lenguaje y la comunicación intersubjetiva, Habermas distingue entre dos tipos: la comunicación en sentido amplio, es decir, el hablar, y el discurso. La primera es aquella comunicación en que un hablante afirma alguna cosa a otro y el otro la acepta, sin problematización, lo que el primero afirma. Este primer tipo abarca la mayor parte de nuestras comunicaciones cotidianas donde su función es primordial pues sin ella no nos conseguiríamos entender. La comunicación es una actividad cotidiana por la cual las personas hablan unas con otras, comparten información y establecen y mantienen relaciones sociales. Aunque parece un proceso simple, en realidad hay allí un cierto nivel de complejidad puesto que, como esta comunicación depende de dos partes, de que se afirme por un lado y de que se acepte por el otro, es por tanto dependiente de un telón de fondo consensual. Es decir, se requiere que lo que se diga esté en conformidad con lo que el otro cree o quiere, o con lo que es capaz de creer y querer. Cuando eso no ocurre, el oyente plantea como un problema lo que dice el hablante, por lo cual puede cuestionar, impugnar o rechazar sus afirmaciones, lo cual hace surgir un *impasse*: lo que uno dice, el otro duda, rechaza o impugna. Su complejidad se debe a que es un proceso en el que participan seres humanos, no seres ideales; por tanto, esa comunicación puede romperse: la información que se toma como verdad por uno de los participantes pudiera entrar en disputa; el derecho de uno de decir o hacer algo pudiera ponerse en cuestión; se puede dudar de la sinceridad de lo que se dice.

Si los participantes de la comunicación no quieren abandonar la comunicación o simplemente partir hacia medios violentos de imposición de uno sobre el otro, ambos tendrán que entenderse sobre aquella afirmación que se convirtió en problemática entre ellos, y eso los hace pasar a un segundo tipo de comunicación, que es lo que se llama discurso. Discurso es, entonces, el proceso de poner a discusión y crítica los reclamos de los participantes de modo que éstos puedan aceptarse o rechazarse. Si se cuestiona la verdad de la información dada, si se pone en duda el derecho del hablante de decir o hacer algo o si hay dudas acerca de su sinceridad, esas dificultades se dirimen en el discurso.²⁵ Aquí, lo que se asume como verdad o como ajustado a las normas, se plantea como problema y se argumenta en favor o en contra. En este proceso de argumentación, lo ideal es alcanzar el consenso si hay suficiente evidencia para convencer al otro. Pero también se puede llegar al cierre del discurso por medio del ejercicio del

²⁵La transición de la acción al discurso ocurre “cuando los participantes adoptan una actitud reflexiva y disputan la verdad ahora tematizada de los enunciados controvertidos a la luz de las razones aportadas a favor y en contra”. J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 51.

poder a través de la violencia. Discurso, por tanto, no es sinónimo de enunciado sino que se refiere a una forma reflexiva del habla que intenta llegar a un acuerdo racional. Es decir, no es una forma de actividad lingüística en general sino una práctica de argumentación; no es un juego de lenguaje entre otros sino que ocupa un lugar central en el mundo social: es el mecanismo para regular el conflicto, para reparar o renovar el consenso, para restablecer las bases racionales del orden social.

Idealmente, estas rupturas se resuelven por medio del discurso; allí, lo que se asume como verdad o como normativamente correcto o como sincero por parte de un participante, el otro lo puede ver como problemático, y entonces aparece la discusión. En ella, lo que un participante aporta, es decir, lo que cree que es un dato objetivo acerca de algo, puede ser refutado por el otro; en la discusión, aquella primera afirmación debe ser tratada ahora como hipótesis que necesita probarse, y, por tanto, el hablante tiene que traer evidencias y argumentos para sostener su argumento (de la misma manera en que un físico tiene que dar argumentos y pruebas para sostener una teoría). En un discurso, uno defiende respecto a otro con argumentos una afirmación que se volvió problemática. Si, mediante argumentos, sin ninguna coacción interna o externa, un hablante se convence de la posición del otro, y hace, así, desaparecer el *impasse* que había entre ellos, entonces se dice que llegan a un entendimiento y que ahora aquella afirmación es objeto de un consenso libre y racional por medio de una argumentación entre ellos. Discurso es, pues, discusión libre y racional, con vistas al entendimiento.

El discurso terminaría cuando el otro acepta las nuevas pruebas y evidencias; con ello se llegaría, idealmente, a un consenso renovado entre los que toman parte en la conversación. Sin embargo, puede no haber suficiente evidencia para convencer al otro, y tal vez fuera necesario algún compromiso; o puede ser más grave y llegar al cierre del discurso o simplemente evitar la discusión y búsqueda de razones por medio del ejercicio del poder y de la violencia. La violencia aparece cuando ya no hay discusión, cuando acaba el discurso, cuando las razones ya no pueden convencer al otro. Por eso es que entre violencia y discurso no puede haber ningún tipo de relación pues la violencia no argumenta, no da razones, no discute. La única fuerza posible en el proceso de llegar al entendimiento es la fuerza del mejor argumento.

Como hemos dicho, el discurso, la argumentación, comienza cuando el oyente cuestiona uno o más de los reclamos de validez del hablante y pide que éste los justifique. Como existen varios reclamos diferentes, habrá también distintos tipos de discurso, principalmente el teórico y el práctico. El uso de estas dos nociones, teórico y práctico, remite directamente a Kant, quien las ve como dos vertientes en la filosofía, la teórica, con la cual usamos nuestras categorías y formas de intuición para construir un mundo de experiencia o naturaleza, y la práctica, en la que usamos la ley moral para construir la idea de un mundo moral o reino de los fines que guíe

nuestra conducta y transforme el mundo natural en el bien mayor. La teórica trata con las apariencias, a las cuales está limitado nuestro conocimiento, mientras que la práctica trata con las cosas en sí mismas, aunque no nos da conocimiento acerca de ellas, sino sólo la justificación racional de ciertas creencias para fines prácticos. Las dos partes de la filosofía, la teórica y la práctica, hablan del mundo, pero la diferencia es que la filosofía teórica trata de como es, mientras que la práctica trata de cómo debe ser. Si entendemos estrictamente por razón, la capacidad de adquirir un saber o de actuar a partir de, o en conformidad con, un saber, entonces la razón teórica, que es adquirir un saber, tiene el propósito de conocer las cosas del mundo, mientras que la razón práctica, que es actuar a partir de, o en conformidad con, un saber, tiene el propósito de orientar la acción en vista de ciertos fines o en conformidad con ciertas reglas. La ética y la moral, por tanto, serán parte de la razón práctica.

De esta manera, cuando Habermas habla de discurso moral se refiere a un tipo de discurso en el cual un enunciado moral (enunciados que son parte de los enunciados normativos) se ha vuelto problemático. Si un hablante hace un enunciado de este tipo, por ejemplo afirma que mentir es incorrecto y el oyente cuestiona pone en cuestión ese enunciado, la argumentación que sigue constituirá un discurso moral.²⁶ Así considerada, la moral sería un uso de la razón práctica que se ocupa de nuestros deberes para con los otros bajo condiciones de igual libertad y respeto. De allí que, si la idea central de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es que el orden social a final de cuentas depende que los participantes de toda acción reconozcan la validez intersubjetiva de los reclamos de los que depende la cooperación social; y si esta cooperación se entiende en relación con los reclamos de validez, con ello destaca su carácter cognoscitivo y racional: reconocer la validez de los reclamos es asumir que se pueden dar razones convincentes que los justifiquen frente a posibles críticas.

Por tanto, su enfoque tiene como uno de los propósitos la defensa de un paradigma moral, llamado ética del discurso, que es la base de una teoría social crítica ya que proporciona el modelo de razonamiento moral contra el cual pueden juzgarse los procesos de razonamiento.²⁷ La ética del discurso es un marco normativo adecuado para la deliberación

²⁶ Como en todos los casos, para que un discurso moral sea válido, es decir, para llegar a un consenso racional, es necesario que ese discurso se dé bajo ciertas condiciones, que son: que cada uno de los participantes ofrezca argumentos en su defensa; que ambos comprendan de la misma forma y en la misma medida el sentido de las afirmaciones y de los argumentos; que haya sinceridad en las afirmaciones sobre creencias, deseos y necesidades en el mundo subjetivo de cada uno; que las afirmaciones sobre hechos y leyes en el mundo objetivo de los hablantes sean verdaderas; y que las afirmaciones sobre normas y acciones en el mundo social que los hablantes comparten sean correctas.

²⁷ La ética discursiva o del discurso ético, desarrollada, entre otros, por Habermas, quien propone un acercamiento a los fenómenos morales desde la acción comunicativa. (Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 60.

acerca de problemas morales que emergen en un entorno pluralista, que reconoce que dentro de cualquier colectividad existirán valores morales que potencialmente entrarán en conflicto; este marco hace posible que los individuos involucrados desarrollen una concepción de la moral satisfactoria para todos. No tiene un carácter prescriptivo pues no pretende decir cómo debe ser la ética, sino que ofrece un procedimiento para el desarrollo de normas éticas dentro de un entorno a través de la comunicación razonada entre los participantes. La ética del discurso permite que los involucrados se acerquen al ideal ético de la comunicación y les permite tomar decisiones de una manera que se satisfagan las objeciones de todos los afectados por la decisión dada. Por ello, además de las condiciones ya conocidas, un discurso moral válido debe respetar dos principios complementarios. El primero, llamado principio del discurso, no es propio sólo de los discursos morales sino de todos los discursos prácticos y establece que sólo son válidas aquellas normas que pudieran recibir asentimiento de todos los afectados en un discurso racional. Es decir, cuando se dice que una norma es correcta o válida, ello significa que, si todos aquellos cuyos intereses fueran afectados por esa norma pudieran discutirla en un discurso racional, todos ellos la aceptarían, después de considerar los argumentos por un lado y por otro.²⁸ Habermas también quiere decir que, en nuestra época, cuando las tradiciones se desmoronan y tenemos múltiples modos de pensar y de vivir, el único criterio con el que una norma podría ser considerada válida sería el consentimiento de todos los interesados, desde que ese consentimiento fuera obtenido en un discurso racional y válido. En síntesis, este principio exige que sólo se acepten como correctas las normas que puedan obtener el asentimiento de todos los afectados en un discurso racional y, al mismo tiempo, establece que una norma es correcta si es capaz de ser objeto de consenso de todos los afectados. El segundo principio es el de universalización, éste sí, exclusivo del discurso moral: sólo son válidas aquellas normas que, al tomar en cuenta los posibles efectos de su observación en los intereses de todos los afectados, sea individualmente o como grupo, puedan recibir el asentimiento de todos en un discurso racional.²⁹ Este principio es una versión más estricta pues exige tomar en cuenta los posibles efectos en los intereses de los afectados de que dicha norma sea observada y que se tomen en cuenta esos efectos tanto para la colectividad como para cada uno, poniéndose en el lugar de aquel que será afectado.

Debido a que dentro de los límites de un trabajo como éste no hay posibilidades de mayor profundización, sólo vamos a adelantar las cuatro características que se reconocen a la ética del discurso: en primer lugar, es cognoscitivista, porque cree que la moral es un saber racional apoyado en argumentos, y no una expresión de emociones, intereses y preferencias; en

²⁸ Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación, p. 83.

²⁹ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 25.

segundo, es deontológica, porque concibe la moral en términos de normas obligatorias que imponen deberes, y no en términos de aspiraciones personales, de valores sociales o de consideraciones de utilidad; en tercero, es una ética formal, porque no proporciona las normas de acción moral, sino un procedimiento (el discurso moral) con el que los propios afectados determinan esas normas; y finalmente, es universalista, porque no expresa las intuiciones de una cultura o época dada, sino que tiene la pretensión de valer para cualquier ser racional y libre. Por tanto, ante los poderosos embates de la violencia en todos sus frentes, sólo queremos mostrar algunas propuestas de la ética del discurso como manera de resolver los conflictos. Dice Habermas que, en las sociedades modernas, sólo contamos para ello con la comunicación y el discurso cuando señala como respuesta a la pregunta sobre cómo es posible el orden social, que en nuestras sociedades el orden descansa en la acción comunicativa (es decir, en acciones coordinadas por reclamos de validez) y en el discurso, en los procesos de argumentación que desembocan en el entendimiento; los dos juntos ayudan a establecer y mantener la integridad social puesto que proporcionan el cemento que une la sociedad.

Creo que para quienes hacemos análisis del discurso político hablar de violencia supone un desafío bastante complejo que no se si estamos en condiciones de abordar y/o aclarar en una presentación. Motiva esta afirmación las funciones propias del discurso político, su lugar en la comunidad. Hace ya un tiempo que intentamos caracterizar el discurso político como aquel que a través de la construcción de una para-realidad discursiva con ilusión de referencialidad impele un cambio de conductas, creencias y actitudes por parte de los destinatarios (Raiter y Menéndez, 1986). Esta caracterización tiene muchos problemas que no vamos a tratar aquí, pero pretende diferenciar un *discurso enunciado por un personaje calificado previamente como político* de un *tipo de discurso*. Es decir que pretende ser una caracterización formal de una tipología discursiva. En efecto, un político puede hacer chistes en un espacio reservado para la comedia en un espectáculo televisivo, por ejemplo, mientras que dentro de una práctica discursiva informativa o pedagógica puede aparecer *discurso político* aunque no sea un personaje político quien enuncie ni se haga cargo de la enunciación. La caracterización pretendía destacar las propiedades textuales diferenciales del discurso político: por qué este tipo discursivo avala o permite determinadas estrategias comunicativas, por qué está obligado a hacer determinadas cosas – como un relato de acontecimientos pasados y presentes - y necesita de la presencia de determinados subgéneros textuales en su interior, como el pedagógico o el histórico. Al mismo tiempo no permite otras, o – al menos, si aparecen – no son propias y exclusivas de este tipo de discursos, sino que serían incrustaciones pertenecientes a reglas generales de construcción de espectáculos públicos – el discurso político constituye un espectáculo (Edelman, 2002) - utilizando diferentes medios o soportes. Así, si durante el discurso de un político en particular aparecieran formas como las del diálogo directo, el acompañamiento musical, escenas de llanto o confesiones, las consideraríamos ajenas al discurso político como tal, o las consideraríamos parte de un proceso de hibridización en tanto no contribuyan a la creación de esa para-realidad.

Esta caracterización no nos dice absolutamente nada de cuál es o debería ser desde un punto de vista normativo la función del discurso político dentro de una comunidad. Está claro que este tipo de discurso, como práctica, está relacionado con la lucha comunicativa por hacerse cargo o apropiarse del poder del Estado por parte de un grupo, fracción, partido o persona. El discurso político tiene la funcionalidad de persuadir a conjuntos numerosos dentro de la población; funciona tanto para persuadir sobre una rebelión o acción, para lograr el voto en el

³⁰Universidad de Buenos Aires - Instituto de Lingüística. Email: araiter@hotmail.com. Doctor en Lingüística. Titular de la materia Sociolingüística. Especialista en Análisis Crítico del Discurso.

caso de una compulsa electoral como para legitimar la permanencia y sostenimiento en el gobierno – entendido como aparato del Estado – ya sea de personas, grupos o partidos; también esta persuasión permite legitimar medidas, resoluciones, etcétera. Por otra parte, el discurso político permite a quienes no tienen en sus manos el poder, legitimar impugnaciones a medidas o acciones de los gobernantes – que pueden llegar al boicot – e impedir que puedan tomar decisiones. No se nos escapa, y lo retomaremos más adelante, que las prácticas discursivas no tienen necesidad de agotarse en sí mismas, sino que aparecen acompañadas o acompañan, promueven, hacen visibles, legitiman otras prácticas sociales relacionadas con el poder y la toma de decisiones dentro del Estado. Así el discurso político puede referirse a - o publicitar - otro tipo de conductas o prácticas no discursivas que podrían ser consideradas violentas como huelgas, piquetes, toma de edificios, etcétera.

Emilio de Ípola (comunicación personal) dice que mientras se mantiene la lucha discursiva por el poder está bloqueada la vía de la violencia física para conquistarlo; es decir, la vía violenta de resolución de disputas de poder no queda habilitada mientras la disputa discursiva esté abierta. Esto sería concebir el discurso político como una suerte de vacuna contra la lucha violenta por el poder, entendida como ejercicio de la violencia física sobre un otro.

Si aceptamos esta postura, deberíamos alegrarnos por todas las disputas discursivas políticas aunque suenen agresivas, descalificatorias o revulsivas aun cuando llamen a la realización de otras prácticas que podrían englobarse dentro de la violencia física. En otros términos, no es posible suponer una discursividad política sin agresiones, descalificaciones, chicanas y aún llamados a otras acciones, incluso violentas. El discurso político no puede ser nunca un debate de ideas porque adueñarse del poder del Estado no es una competencia de ideas sino de intereses antagónicos, disputas materiales. No tendremos alianza ni síntesis de ideas; las ideas de algunos no se impondrán sobre las de otros porque sean mejores o estén mejor fundadas que las de otros: son intereses los que están en juego y que se impondrán o no sobre otro. De modo que la para-realidad construida buscará persuadir al destinatario de la confluencia entre sus intereses y los del emisor. Es el proceso que Gramsci denomina hegemonía: los intereses de una clase o fracción de clase se impone sobre otros intereses y clases no por el uso exclusivo de la violencia, sino por la persuasión. La persuasión, como sabemos, depende de la calidad de las estrategias discursivas empleadas, no de la calidad de las ideas – al menos si las entendemos como parte de la función referencial. Sostenemos que pensar que son las mejores ideas las que se imponen sobre otras – incompletas o falsas – en la lucha por el poder, es una ilusión que murió con la Ilustración. El debate de ideas puede ser propio de la filosofía, no de la política.

Es difícil hablar de violencias estatales porque el Estado es en sí mismo una relación social construida y sustentada en la violencia. La violencia no niega la posibilidad de acuerdos pero los acuerdos que sustentan la relación implican alguna forma de violencia. La idea roussoniana de un pacto social entre iguales no corresponde a ninguna realidad estatal real. Lo que queremos mostrar es que no hay discurso político no violento si lo entendemos en el sentido de no coercitivo, de que no legitime la violencia de clase, de que los intereses de un grupo o fracción se impongan sobre otro(s). Lo que puede variar es solamente el grado de violencia ejercido que se legitima.

Veamos un ejemplo, para mostrar que el poder del Estado, aun cuando desea ser reparador o componedor no puede dejar de negar, prohibir, impedir, humillar a otro porque éste está alejado del pacto existente, del grupo que ejerce el poder.

Efectivamente, en 1994 se modifica la Constitución Nacional, práctica discursiva que sirve de base para la juridicidad del Estado, evidente construcción de una para-realidad discursiva; en su artículo 75, en una inclusión considerada reparatoria, supuestamente se reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas a la fundación de la Nación Argentina y la conformación de su Estado. Dice el inciso 17 del citado artículo:

Corresponde al Congreso [...]:

17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias podrán ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Notemos que el articulado que hemos citado no reconoce a los pueblos indígenas, sino que establece que es facultad del Congreso (en algún futuro) hacerlo. Estos pueblos son calificados como *argentinos* aunque se reconoce que la Argentina no existía mientras que estos pueblos sí; de todos modos se los califica como pertenecientes a una institucionalidad que pierde, así, referencia temporal. Estos indígenas no pueden elegir su pertenencia, aunque sepamos que los Estados surgidos de la independencia de España y Portugal jamás tuvieron en

cuenta a la llamada población originaria para establecer sus límites. ¿Cómo podrían preexistir y tener el atributo de ser lo que aún no tenía entidad?

Por otra parte, el reconocimiento para el que se faculta al Congreso en este inciso constitucional, no es respecto a ningún pueblo particular porque se trata del reconocimiento de la *preexistencia* de pueblos, pero no de naciones, nacionalidad a la que deben renunciar para ser argentinos; la preexistencia – se explicita - es *étnica y cultural*, en un país que no reconoce razas ni culturas. Además, un mismo pueblo-nación indígena permanecerá dividido dentro de las jurisdicciones provinciales y sujeto, por lo tanto, a Constituciones y regímenes legales diferentes que no son responsabilidad del Congreso Nacional, como el mismo articulado establece. Un segundo punto llama la atención de un analista del discurso. Cuando se habla de la *posesión de tierras*, se utiliza el tiempo presente; es decir, la forma *ocupan*. Repetimos el texto del articulado

Garantizar [...] la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan.

El uso de los tiempos verbales llama mucho la atención; en términos de Givón (1979), es muy alto el grado de presuposicionalidad discursiva. El tiempo presente, modificado por el adverbio *tradicionalmente*, llama a una lectura atenta, pues remite a algún pasado indefinido. Este sintagma verbal puede parecer incluso anómalo. La forma del presente, *ocupan* se opone paradigmáticamente al pretérito, *ocuparon*. A través del uso del presente desestima toda posibilidad de revisión de los procesos políticos, militares y civiles con los cuales se justificaron los robos y despojos anteriores de tierras; es decir, se postula un borrón y cuenta nueva: lo que *ocuparon* pero ya no *ocupan*, lo perdieron. La violencia ejercida por los conquistadores españoles o/y argentinos queda legalizada. Dado que se emplea la forma de tiempo futuro para afirmar que esas *tierras no serán enajenables*, se infiere que lo fueron y lo son.

No está demás decir, por otro lado, que, si bien el dictamen se originó en la Comisión de Nuevos Derechos, esta novedad y supuesto reconocimiento constitucional no se incorporó al artículo 14 (Derechos Civiles) ni al 14 bis (Derechos sociales), tampoco se incorporó en Nuevos derechos y garantías - Capítulo segundo - Art. 36 a 43 - sino al mencionado artículo 75, es decir, al *de las Atribuciones del Congreso*. Además de la sutileza jurídica que esto implica, el aspecto ideológico, político y filosófico resulta insoslayable: no existe el reconocimiento de la multietnicidad ni derechos por el hecho de *ser*, como sí sucede con otros grupos sociales (por ejemplo, la niñez o la vejez), aquí el reconocimiento es por *existir* o - más abstracto aún - por *preexistir*. Los indígenas no *son*, sólo *existen*. El verbo *ser*, desde un punto de vista semántico y sintáctico deja abierta la posibilidad de predicar algo del participante del enunciado, como por ejemplo,

ser dueños de la tierra. Contrariamente, para el caso de *existir* esta posibilidad – gramatical y de escritura legal - queda vedada.

El uso de un término ambiguo que apela a la tradición abre las puertas a la violencia. El articulado constitucional – repetimos – utiliza las cláusulas *la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan*. Por supuesto no puede hacerse cargo de que las tierras que *efectivamente ocupan*, como lo demuestra – entre otros - el conflicto desatado en *La Primavera*³¹, Provincia de Formosa (la brutal represión del 23/11/2010) o del hecho de que la mayor parte de quienes se reconocen como indígenas ya han sido desalojados y habiten en zonas urbanas. ¿Se podría calificar este discurso de violento? ¿Se puede caracterizar - como hacen varios investigadores – este artículo como reparador de injusticias o actos violentos realizados en el pasado? Los discursos no son violentos, lo que es violento es el Estado; el discurso entra en la dimensión de verosímil – no verosímil; el discurso político es la versión no violenta de la violencia del Estado. La violencia física ejercida contra los pueblos indígenas y su reemplazo por otra población forma parte inseparable de la conformación del Estado argentino y su proclamada integración territorial.

Violencias no étnicas

Una de las formas que asume la lucha política para no atender o satisfacer los intereses de un grupo social cualquiera consiste en negar la legitimidad de esos intereses o, directamente, descalificar al sector que los defiende y reclama. Veamos. El día 10/12/2007 Cristina Fernández de Kirchner asume formalmente la Presidencia de la Nación argentina, un aparato fundamental del Estado, en el Congreso. Allí pronuncia un discurso y, entre otras cosas, afirma:

El Presidente que está a mi izquierda y yo somos hijos de la escuela pública y de³² la universidad pública y gratuita. No es casualidad, no somos hijos de personas con mucho dinero, somos hijos de trabajadores y él es Presidente y yo soy Presidenta; somos eso, producto de la educación pública.

Pero también quiero decir que aquella educación pública no es la de hoy. Quiero decirlo con valentía porque lo siento. Yo me eduqué en una escuela donde había clases todos los días, donde los maestros sabían más que los alumnos, donde nosotros teníamos que

³¹Ver datos en <http://comunidadlaprimavera.blogspot.com/> y <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>

³²El discurso de la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner fue tomado de www.casarosada.gov.ar/discursos

estudiar todo el día para poder aprobar y pasar (APLAUSOS), porque creíamos en el esfuerzo, porque creíamos en el sacrificio. Lo recuerdo como si fuera hoy, seguramente mi madre aquí también me recuerda, horas sentada estudiando. Porque no hay financiamiento estatal que valga. Podemos destinar no seis puntos del Producto Bruto, podemos destinar diez, pero si no hay capacitación y formación docente, si los alumnos no estudian, si la familia no se hace cargo, en fin si todos no trabajamos y nos esforzamos y cooperamos en lograr el bien común, va a ser muy difícil no solamente lograr una mejor calidad de educación sino también seguramente un mejor país. Y a eso los convoco a todos, a los padres, a los alumnos, a los docentes, a una escuela pública diferente. (APLAUSOS)

Comienza con una alabanza a la educación pública como igualadora – brindadora - de oportunidades; con la aparición del *pero* cambia la conclusión a la que llevaba el primer enunciado. Califica su propia enunciación de *valiente* en el siguiente enunciado para diferenciar una escuela de la que afirma haber gozado de *la de hoy*, de la existente en el momento en que emite su discurso.

En todo análisis lingüístico – y el del discurso, con el del discurso político incluido, no es una excepción – se puede mostrar que no solo es importante lo que fue dicho sino lo que se omitió, que debe ser recuperado por el analista – también por los destinatarios originales - para aprehender el sentido del discurso. Así, debemos hacer el análisis de los presupuestos que hacen posible la aparición del enunciado, las inferencias que surgen de las implicaturas convencionales y conversacionales (Grice, 1975), de las conclusiones obligadas pero omitidas, etcétera. En este caso la diferenciación se hace entre el pasado y el presente de la escuela pública. La diferenciación es para descalificar a la escuela pública en el presente, descalificación que debe reponerse por presuposición necesaria.

Veámoslo en el siguiente cuadro

Pasado	Presente
la escuela pública formaba personas que podían ser presidentes	R: la escuela pública no forma personas que puedan ser presidentes
<i>había clases todos los días</i>	R: <i>No hay clases todos los días</i>
<i>los maestros sabían más que los alumnos</i>	R: <i>Los maestros no saben más que los alumnos</i>
<i>nosotros teníamos que estudiar todo el día para poder aprobar y pasar</i>	R: <i>No hay que estudiar todo el día para poder aprobar y pasar</i>
R: <i>Había capacitación y formación docente, los alumnos estudiaban, las familias se hacían cargo</i>	R: <i>si no hay capacitación y formación docente, si los alumnos no estudian, si la familia no se hace cargo</i>

R = repuesto

La escuela, los docentes, los alumnos quedan totalmente descalificados. Sólo el poder del Estado, lugar que la locutora construye para sí, queda en pie. La descalificación de la educación pública no termina:

Debemos encontrar aquellos que siempre hemos defendido a la educación pública, porque además, hoy, cuando se producen brechas de equidad en la sociedad son precisamente los sectores más vulnerables, los más pobres los que van a la escuela pública. Los que tienen plata pueden mandar a sus hijos a una universidad privada o a un colegio privado. Los que no tienen nada los mandan cuando pueden a la escuela pública, [...]

Nuevamente las oposiciones son diádicas, pero la orientación no es temporal – todo sucede *hoy* - sino de clase social, o de disponibilidad de recursos. Lo no dicho se recupera por inferencia, ya que la máxima de cantidad está violada.

Clases bajas (los pobres)	Clases altas (los ricos)
son precisamente los sectores más vulnerables los más pobres los que van a la escuela pública.	R: Los ricos no van a la escuela pública.
Los que no tienen nada los mandan cuando pueden a la escuela pública.	R: Los que tienen los mandan siempre a la escuela privada.

R = repuesto

El gran presupuesto es que los ricos pueden elegir, como eligen, van a la escuela privada. ¿Quién, que pudiera elegir, elegiría lo peor? Claramente, nadie. El que puede elegir, elige lo mejor. Si el que puede elegir elige la escuela privada es porque es mejor que la escuela pública, universidades incluidas. ¿Podríamos afirmar que resultan, al menos, agresivas estas afirmaciones?

Pero la descalificación no termina aquí; una vez presentada la para-realidad discursiva aparecen las tareas a desarrollar, se explicita el cambio de conductas esperado:

[...] entonces todos los que formamos y forman parte de la escuela pública debemos encontrar formas dignas de lucha por los derechos que cada uno tiene pero esencialmente defendiendo con inteligencia a la escuela pública. (APLAUSOS) Porque muchas veces con grandes objetivos, grandes discursos y grandes ideales hemos llegado a grandes fracasos. Mi generación de eso puede dar cátedra. Quiero entonces convocar precisamente para esta tarea que nos debemos todos los argentinos.

Nuevamente lo no dicho pasa a ser fundamental; se necesita otro futuro – o un deber ser diferente - porque el presente – o el ser actual - es deleznable y nos conduce a un fracaso trágico porque así fue en el pasado.

Futuro/deber ser	Presente deleznable
debemos encontrar formas dignas de lucha por los derechos que cada uno tiene	R: las formas de lucha actuales (R: de los docentes) son indignas
pero esencialmente defendiendo con inteligencia a la escuela pública	R: No actúan con inteligencia/no defienden la escuela pública (R: los docentes)

R = repuesto

Finalmente si los *grandes objetivos, grandes discursos y grandes ideales* nos han llevado a grandes fracasos, debemos abandonarlos. Dado que estos están asignados por la enunciadora a los docentes, deben abandonarlos. Deben dejarlos, entonces, en manos, palabras o decisiones de quien dirige el Estado, que sí es digna e inteligente. ¿Por qué? Porque al adjudicarse en la enunciación el lugar de quien puede marcar y definir el deber ser, es porque presupone que desde ese lugar se poseen los atributos que otros no poseen. Por lo tanto no solo

es el poder del Estado quien los posee, sino que hasta puede dar cátedra, porque, además, está legitimada por su pertenencia personal a una generación determinada, que se legalizó en el pasado. Porque aquí no aparece, no se menciona, se omite, el rol del Estado, la actividad del Estado entre ese pasado de excelencia escolar y el presente criticado. Las políticas educativas del llamado Proceso, las de la década menemista, las de la agonía de de la Rúa son grandes no dichos, omitidas del diagnóstico. Así el Estado resulta el gran elidido de la decadencia descripta y – al mismo tiempo – como el que puede indicar el camino en la actualidad.

A modo de conclusión

El discurso político y la violencia física (política) parecen ser dos formas de apropiarse, disputar, defender o atacar tanto a quienes detentan el poder del Estado como de defender al poder del Estado de quienes pretenden tomarlo o simplemente desafiarlo. No tiene sentido renegar de alguna de ellas porque constituyen realidades que van más allá de nuestros deseos. Uno puede afirmar que prefiere que sean las prácticas discursivas las que diriman los conflictos de intereses dentro del Estado, pero se trata solo de una preferencia. La historia argentina y latinoamericana es bastante clara. Llamamos *Ejércitos Libertadores* a los encargados de expulsar a los españoles de lo que considerábamos *nuestro territorio*. Las batallas de Caseros (3/2/1852), Cepeda (3/10/1859) y Pavón (17/9/1861) constituyen la base de nuestra unidad nacional. Golpes de Estado y brutales represiones conformaron el Estado actual y legitiman a quienes ejercen y/o pueden disputar discursivamente el poder. Tampoco tiene mucho sentido aquí mencionar otros casos o ejemplos alrededor del planeta.

Un discurso conciliador como el expuesto del articulado constitucional no hace otra cosa que legitimar la violencia ejercida y abre las puertas para otras nuevas. Un discurso agresivo como el dirigido contra las luchas docentes y los docentes mismos no habilitó represiones masivas (Carlos Fuentealba ya había sido asesinado en Neuquén el 5/4/2007). Pero el conflicto y la disputa continuaron y continúan. El discurso político no sublima, representa ni legitima necesariamente la violencia física sobre otro: son las dos (para simplificar) caras de la lucha por el poder del Estado en tanto reflejan intereses opuestos que el Estado organiza.

En ese sentido no podemos coincidir totalmente con De Ípola: la mejor vacuna contra la violencia física no es la lucha discursiva por el poder del Estado; violencia y discurso son frentes de la lucha por el poder del Estado que no se anulan ni afectan entre sí.

Bibliografía referida

Edelman, M. (2002) [1988] *La construcción del espectáculo político*. Manantial. Buenos Aires

Givón, T. (1979) *Onunderstandig Grammar*. Academic Press. Nueva York

Gramsci, A. (1975) *Cuadernos de la Cárcel*. Editorial Era. México D.F.

Raiter, A. y S. Menéndez (1986) "El desplazamiento de un signo ideológico. Análisis Lingüístico del Discurso Político" en *Filología* XX, 2 Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs.As.

Reflexionar sobre la violencia es una actividad que, al menos en un aspecto fundamental, es problemática; lo es, básicamente, porque se trata de una reflexión que se espera tenga alguna incidencia en nuestra realidad social y personal. No reflexionamos sobre la violencia con la misma distancia con la que lo hacemos cuando pensamos sobre la noción de número o la de función; la mayoría de los matemáticos son platónicos en el preciso sentido en que piensan que sus reflexiones podrán plantear y solucionar ecuaciones, pero no cambian ni alteran los números, esos paradigmas de objetos eternos e inmutables. Sin embargo, es esa posible incidencia de la reflexión en la realidad social la que queda en cuestión cuando notamos que, casi por definición, la violencia puede acallar cualquier reflexión. Ya sean evidentes y simples, como el hilo negro, o complejas y enredadas, cual nudo gordiano, clásicas o bizantinas, las reflexiones pueden sufrir la violencia del cuchillo y de la irracionalidad. ¿Cómo pensar entonces acerca de la violencia sin capitular ante su poder, pero sin dejar tampoco de reconocérselo?

En lo que sigue, trataré no tanto de ofrecer soluciones a este problema, como de trazar algunos límites que nos ayuden a sopesarlo y a vislumbrar algunos de sus presupuestos. Empecemos con los marcos teóricos y con la racionalidad. Frecuentemente los marcos teóricos determinan no sólo los parámetros metodológicos de la solución de un problema, sino la formulación misma del problema. Podemos, por ejemplo, preguntarnos si, desde ciertos puntos de vista, toda violencia es aberrante o si hay una violencia que podamos considerar el resultado de un proceso racional. La pregunta es pertinente porque obliga a considerar las posibilidades de una reflexión sensata sobre la irracionalidad, si es que pensamos que toda violencia es irracional y si no queremos simplemente rechazarla por su carácter violento y difícil de conceptualizar. Aunque también podemos pensar que hay dos tipos de violencia, la irracional e injustificable y la justificable y susceptible de explicación. El problema es complejo porque está situado en la encrucijada de diversas nociones de racionalidad y de la posibilidad de asomarse al más allá de estas nociones: a la irracionalidad o, para ser más preciso, a las irracionalidades, pues esta última pluralidad está implicada en la pluralidad misma de las nociones de racionalidad. Estas

³³ Doctor en Filosofía, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones más recientes podemos encontrar: "Teoría y práctica política en el *Segundo Discurso* de Rousseau", en *300 años de Rousseau*, UNAM, (en prensa). "Sexualidad, diseminación y lectura", en *Theoria* 27, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2015. *Identidad, relatividad y ontología*, UNAM, 2012. raulquesada@gmail.com.

opciones apuntan directamente al problema de las diversas explicaciones o racionalizaciones que se pueden dar del mismo acto violento. Aun más, podemos pensar en manifestaciones de violencia que pueden considerarse irracionales individualmente, pero que también pueden considerarse consecuencias lógicas de la violencia e irracionalidad que subyace a nuestra sociedad; la violencia e irracionalidad que, como frecuentemente se señala, subyace a la mayoría de estructuras sociales, económicas y políticas.

Tenemos entonces dos vertientes problemáticas de la misma cuestión, que no pocas veces podemos encontrar trenzadas en una misma contribución: la racionalidad de una reflexión sobre la violencia, especialmente cuando esta reflexión pretende tener incidencia en algún contexto concreto, y la racionalidad de la violencia misma. Esta situación invita resultados curiosos, ya que la violencia, en tanto que hecho constatable y repudiable, invita a dar una explicación de ella, pero si creemos que la violencia es irracional nos vemos obligados a acudir a explicaciones marginales y marginadas, a explicaciones que se suelen excluir del ámbito científico precisamente porque apuntan a la explicación de fenómenos que se consideran irracionales, esto es, a fenómenos que estarían por definición más allá de la posibilidad de una explicación racional. Además, lo irracional de lo explicado parece, a veces, contagiarse a la explicación. Piénsese, por ejemplo, en el psicoanálisis, una disciplina que, por un lado, está lejos de considerarse científica pero que, por otro y de acuerdo con pensadores como Zîkêk, podría contribuir, con nociones como la de “paso al acto”, a aclarar las dificultades de entender el acto violento.

De los problemas de la racionalidad, tanto de la violencia como de su explicación, podemos pasar rápidamente a los de la objetividad, tanto en los informes y reportes de violencia como en los análisis de esa información. ¿Podemos exigir objetividad en el reporte de un acto que ha trastornado nuestra subjetividad, ya sea como víctimas o como testigos? ¿Podemos exigir objetividad en el análisis y en el enjuiciamiento de un acto violento que nos afecte directamente? ¿Debemos dejar que sean otros los que establezcan los hechos, los que enjuicien, los que decidan qué hacer? Antes de tratar de responder estas preguntas, tal vez fuera conveniente aclarar lo que entendemos por objetividad. En el contexto de una discusión moral sobre la violencia, la objetividad suele estar relacionada con la imparcialidad del juicio, pero es claro que esta imparcialidad nos distancia de la parcialidad del daño. Si la víctima ha sido sometida a la parcialidad de la violencia ¿por qué el victimario debe gozar de la imparcialidad de juicio? Esta pregunta tiene, claro está, resonancias bíblicas, de ojo por ojo y diente por diente y respuestas sabias y sensatas, como la de Gandhi, que menciona la posibilidad de que nos quedáramos ciegos. Sin embargo todavía espera una respuesta que no nos obligue a cerrar los ojos ante los elementos pasionales que son el trasfondo tanto de un acto violento como de las reacciones en

su contra. Si no intentamos un análisis de ese trasfondo pasional, si no nos atrevemos a poner en juego nuestra objetividad y a acortar la distancia que nos protege de la contaminación subjetiva, entonces no podremos realmente abandonar el criterio bíblico, rechazarlo será otra forma de estar atrapados por él.

El problema de la objetividad nos lleva de la mano a los de la descripción y de la interpretación, a preguntarnos cómo afecta la violencia la descripción y la interpretación de los hechos presuntamente violentos. La violencia no sólo puede suprimir la fuente de donde proviene una interpretación adversa, como cuando se cierra un periódico o se amenaza a un periodista cuya lectura de los hechos, por literal que sea, pone en cuestión algún poder. Piénsese en la violencia soterrada que puede afectar a toda una comunidad, especialmente cuando se logra establecer un clima ideológico generalizado y apoyado en un terror del que nadie se atreve a hablar, pues desconfía hasta de su propia familia. Los archivos de la policía secreta del Berlín Oriental de la Guerra Fría siguen dando cuenta de esa clase de violencia, que pone en cuestión nuestras formas de pensar y de interpretar los hechos. Esta violencia ideológica extrema puede tener manifestaciones más benévolas -- si podemos sacar esa palabra de su contexto médico -- en otros ámbitos, que podríamos suponer inmunes a estas intolerancias. En muchos espacios académicos y universitarios no se es aceptado, ni se puede progresar, si no se adaptan las investigaciones a ciertos parámetros fijos, que la historia de la ciencia misma se ha encargado de mostrar variables. A veces estos parámetros metodológicos de investigación, especialmente en las humanidades, son sólo una forma de disimular preferencias teóricas y se convierten en un caso más de la generación de problemas aceptables y apropiados a una teorización. Otras veces se hace referencia explícita a la llamada “objetividad científica”, como cuando se rechazan las observaciones de conducta animal que impliquen un contacto “amistoso” con los animales en cuestión; este contacto, se arguye, contamina la objetividad de las observaciones. Y no hablemos de las investigaciones antropológicas, donde se puede argüir que la mirada misma es contaminante y, por tanto, lo recomendable sería la ceguera o la invisibilidad.

En un contexto teórico más amplio es de notarse también que algunos investigadores, como Feyerabend, se han pronunciado contra el método, especialmente cuando éste se vuelve una prisión que limita la especulación; este señalamiento, como se sabe, le ha ganado el apelativo de anarquista y el mismo Feyerabend ha declarado que si bien el anarquismo no le es atractivo como filosofía política, sí le parece que puede proporcionar “una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia*” (*Contra el método*, Prefacio). En cualquier caso, y más allá de lo que uno pueda pensar acerca de las ideas de Feyerabend y del anarquismo, es claro que los grandes logros científicos han marcado un cambio en la manera de pensar y que ese cambio puede ser chocante, inclusive ridículo, para los expertos inmersos en otra forma de

pensar. El descubrimiento de Cantor de la transfinitud provocó el rechazo escandalizado de distinguidos matemáticos, pero la afirmación de Hilbert de que ese ámbito era un paraíso al que los matemáticos no iban a renunciar, fue la que prevaleció. Confrontado con las especulaciones de la física cuántica, Einstein hizo la famosa afirmación de que Dios no juega a los dados, pero no se preguntó el porqué a la Divinidad no le gusta jugar; ¿tendrá miedo de perder?, ¿le aburre saber siempre el resultado? Estas preguntas pueden ser fácilmente descartadas por impertinentes, pero lo que no podemos dejar de preguntar es qué clase de conocimiento garantiza ese saber, cómo se explica la clarividencia. ¿Es un saber deductivo, que supone verdades originales, es un saber total que incluye todos los resultados y destierra el placer de jugar a los dados? Estas preguntas, obviamente, exhiben nuestras limitaciones humanas, pero qué le vamos a hacer, allí están y se hacen presentes en la reflexión; ignorarlas en aras de un orden superior no las elimina de nuestro orden inferior. Y si creemos que estos conflictos teóricos sólo se dan en los ámbitos más enrarecidos de la física y la matemática, sólo tenemos que recordar sus frecuentes manifestaciones en disciplinas más propensas a autodefinirse y a generar conceptualizaciones *ad hoc*.

Con respecto a esta familia de problemas hay una característica que me gustaría señalar como pertinente para la reflexión acerca de la violencia. Como ya notamos al inicio, hay una posición teórica asociada con la filosofía de las matemáticas, conocida como platonismo; esta posición asume la existencia de los números como objetos estables e independientes de nuestra limitada humanidad, objetos que aunque sólo conocemos por los estudios que tenemos de ellos, son independientes, en principio y por principio, de esos conocimientos que los describen. Una ventaja, desde el punto de vista platónico, de esta independencia y estabilidad, es que da fundamento a la idea de que toda afirmación matemática es verdadera o falsa en la precisa medida en que coincide o no con la realidad de los números, más allá de que esta verdad sea conocida o no, probada o no, por algún matemático. El platonismo o realismo matemático es popular entre los matemáticos porque garantiza más allá de toda duda la objetividad, puesto que esta objetividad se establece en base a los objetos que son los números. Si a esto agregamos que se trata de objetos abstractos, no espacio temporales, con los que no podemos tener contacto sensorial, entonces entenderemos mejor porque el matemático se suele considerar como un paradigma de conocimiento.

Ahora, para lo que aquí nos interesa, ese paradigma, que postula una realidad que garantiza la estabilidad de la verdad más allá de nuestras debilidades humanas, es muy importante porque puede sugerir que muchas situaciones violentas están justificadas por una verdad que nos rebasa. Los matemáticos, es cierto, no se suelen matar unos a otros por una ecuación o por una variable, por compleja que esta sea, pero las facciones religiosas sí. Y lo que,

al menos a sus ojos, justifica esta violencia, es la verdad establecida en ciertas escrituras, de origen divino, y en las interpretaciones que de ellas han hecho generaciones de sabios. Históricamente, los científicos tampoco han estado muy alejados de este modelo cuando han intentado “leer” e interpretar el libro de la naturaleza o cuando han intentado establecer, como Newton, las leyes que rigen el universo. Así, a partir del modelo platónico que establece o, para ser más precisos, supone un ámbito perene e inmune a las miserias humanas, se pueden justificar la racionalidad, la verdad, la objetividad, y la interpretación justa como correspondencia con esa realidad. Y si tenemos a todos estos bienes de nuestra parte, si tenemos al Bien mismo de nuestra parte, cualquier oposición, será, por definición, irracional, pasional, e injusta y, por ello, justificará el desprecio, el odio y, finalmente, la violencia. Nótese que por más que se considere irracional desde cierto punto de vista, la violencia de un acto es frecuentemente “justificada” apelando a una verdad. Un acto terrorista es por definición un acto que no se ajusta a las reglas bélicas del atacado, pero que el atacante juzga coherente con la situación conflictiva porque el Bien, o la Verdad, o la Razón, o Dios mismo, están de su parte.

Claro está que podemos renunciar a la verdad platónica, pero para muchas gentes esto no es tan fácil, pues puede equivaler a renunciar a sus creencias o, en algunos casos a su humanidad misma. Un paliativo frecuentemente recomendado para sobrellevar la verdad de los otros, sin renunciar a la propia -- la verdaderamente verdadera -- es la tolerancia. Este paliativo, sin embargo, presenta el problema de la cantidad: ¿qué tan tolerante se puede ser cuando están en juego nuestras creencias, nuestras formas de vida o nuestra vida misma?

En todo caso, cuando finalmente explotamos y decimos “esto es intolerable”, estamos haciendo explícita la incompatibilidad entre la acción rechazada y el marco de referencia de nuestras creencias, de nuestra racionalidad, de nuestra verdad.

Otra forma de alejarnos de la verdad platónica es adoptar la posición aristotélica, que cuestiona la prioridad que otorga Platón a los pobladores del Topos Uranus: las ideas, las formas primordiales de las que los números pueden ser ejemplo. La posición aristotélica reconoce la importancia de las ideas, pero no las concibe como algo dado, estable e inmovible, sino como el resultado de un proceso de abstracción que parte de los objetos que nos rodean aquí, en este valle de lágrimas y regocijos concretos. Son estos objetos terrenales los que tendrán la prioridad cognoscitiva, en la medida que son la base y justificación de la abstracción y sus resultados: los conceptos. En la filosofía de las matemáticas contemporánea esta mudanza, del punto de vista platónico al aristotélico, se asocia con el finitismo, el constructivismo y el intuicionismo; la asociación se establece porque estas actitudes coinciden en señalar las limitaciones humanas con respecto a ciertas pruebas y nociones matemáticas. Estas limitaciones

se pueden manifestar también en contextos aparentemente muy alejados; si para los intuicionistas la infinitud matemática es un problema, para los cristianos lo puede ser la eternidad. ¿Cómo entender una vida eterna, sin cuerpo o con un cuerpo infinitamente envejecido? ¿Cómo entender la pérdida de la esperanza al entrar al infierno? ¿Qué sentido tiene un castigo eterno si, bien a bien, ni siquiera entendemos el adjetivo que lo cualifica? Nuestro único atisbo a la severidad de la condena es la pérdida de la esperanza, pero la experiencia muestra que unos cuantos días, unos cuantos años, algunas experiencias extremas, son suficientes para que perdamos esa virtud teologal. De esta manera, nuestras mismas limitaciones humanas nos impiden reconocer, cabalmente, tanto los premios como los castigos de la Divinidad.

Por otro lado, la mudanza de una posición platónica a una aristotélica, no siempre es para mejorarse y tiene, como es de imaginarse, algunos efectos, colaterales sí, pero no secundarios; el primero de ellos tiene que ver con el cuestionamiento de que la verdad y el conocimiento, al menos en principio, podrían ser totalmente objetivos y estar más allá de nuestra limitaciones y pobreza. El razonamiento es el siguiente: si el conocimiento está afectado, contaminado, por nuestra humanidad, por nuestra limitaciones y finitud, entonces nuestra suposición de una realidad independiente puede desaparecer o permanecer pero, en cualquier caso, tendrá que ser calificada por las restricciones derivadas de nuestras limitaciones para conocerla. Nótese que, al menos en principio, esta posición podría considerarse favorable a una posible disminución de la violencia, ya que debilitaría los mecanismos de racionalización que suponen una Verdad o un Bien, con mayúsculas, absolutos y sin contaminación. Es favorable porque lo crucial de esta posición es que no tiene que poner en cuestión la existencia de una realidad independiente de la nuestra; basta con señalar que nuestro conocimiento de esa realidad es limitado. Esta limitación, en principio, debería abrirle la puerta a la tolerancia; desafortunadamente también le abre la puerta a otras consideraciones que ponen en cuestión las posibilidades de esa actitud tolerante. La conexión es la siguiente: si aceptamos que nuestro conocimiento está marcado por nuestra humanidad, entonces es mucho más fácil aceptar que nuestras acciones también lo están y aceptar que nuestras relaciones con los marcos de referencia que las juzgan, y hasta los marcos mismos, pueden estar contaminados y no tener la pureza que se les suele atribuir. Por otro lado, las pasiones, que eran apaciguadas con verdades morales y religiosas y con argumentos racionales acerca del Bien General, podrán hacerse presentes en la argumentación como parte insoslayable de nuestra humanidad. Pero si las pasiones adquieren presencia teórica, la Justicia no podrá ya cerrar los ojos ante ellas, no podrá ignorar los deseos de venganza y retribución, tanto para castigar una acción como para justificarla; tendrá que

aceptar que el Derecho no es sólo una construcción humana, sino que es una construcción cuyos cimientos están también afectados por la debilidad humana.

Esta lamentable, pero también pragmáticamente evidente conclusión, nos lleva a una última observación acerca de las maneras en que reflexionamos sobre la violencia. Si, con respecto a la racionalidad y la objetividad estamos desgarrados por la dicotomía Platón/Aristóteles, tal vez deberíamos pensar un poco más en la manera en que esa escisión afecta el papel que juega la subjetividad en la violencia. Si algo no podemos soslayar es que la violencia casi siempre conlleva referencias al dolor, y el dolor es una afección, algo que, más allá de su naturaleza intrínseca, nos afecta en nuestra intimidad. El problema es cómo conocer y estudiar el dolor sin privarlo de esta parte afectiva; en la historia de la medicina abundan las clasificaciones de dolores y de sus correspondientes remedios, pero todas esas clasificaciones suponen que todos conocemos, por experiencia, ese mal. Este supuesto se hace evidente cuando se dice que alguien descubrió la naturaleza de un dolor específico, un dolor que muchos bien conocían, aunque no pudieran explicarlo ni remediarlo. Supongamos, siguiendo una conocida argumentación filosófica, que el descubrimiento en cuestión identifica el dolor en cuestión con una condición neurológica específica y establece entonces la identidad entre ese tipo de dolor y esa condición neurológica. Esta identidad, podríamos pensar, es del mismo orden que la que se estableció cuando se identificó el agua con la fórmula H_2O , pero, de acuerdo con una rebuscada argumentación de Kripke, esto no es así, ya que “dolor” no designa siempre la misma cosa; no es, en sus términos, un designador rígido, una expresión que designe la misma cosa en todo mundo posible, mientras que los términos científicos sí lo son. Que la referencia de “dolor” sea variable de una manera en la que “ H_2O ” no lo es, es una consideración importante aquí porque nos permite resaltar que la comprensión del dolor no se puede reducir a una explicación neurológica; el que podamos entender los mecanismos químicos y eléctricos de una condición neurológica, sin que esta intelección conlleve una experiencia, no implica ignorar las otras caras de esa condición: el dolor, el sufrimiento, la pérdida de la esperanza con la que se abren las puertas del Infierno.

¿Podemos hacer lo mismo con la violencia, podemos intentar una reflexión que excluya la experiencia o debemos incluir nociones no-rígidas, como la de dolor y sufrimiento? Incluir a la subjetividad en la reflexión obviamente complicará las cosas, pero excluirla sólo las empeorará. Si la dicotomía Platón/Aristóteles nos escinde intelectualmente con respecto a la objetividad y la racionalidad, la desavenencia subjetivo/objetivo nos obliga a notar la parte excluida de una reflexión en la que prevalecen el poder y la política, dos fuentes notables de violencia.

¿Cómo tomar partido entonces, cómo decidir si hay que enfrentar la violencia desde el punto de vista cerrado de nuestras creencias más arraigadas o aceptar, no obstante este arraigo, la posibilidad de abrirse a la sin razón con la que frecuentemente se asocia? ¿Cómo pensar la violencia, desde la distancia que disminuye la afección o desde la cercanía de la experiencia que afecta el juicio? Es difícil dar una respuesta fundamentada y comprensiva. Tal vez debiéramos mezclar los problemas y pensar por qué necesitamos postular verdades más allá de nuestra limitaciones, por qué, no obstante nuestra obvia finitud intentamos comprender la infinitud, por qué, a pesar de nuestra naturaleza subjetiva más íntima, intentamos la objetividad. ¿Qué función compensatoria está detrás de estos afanes? Nietzsche pensaba que la presunción de conocimiento nos ayuda a sobrellevar nuestra frágil condición humana; nosotros podemos pensar que intentar paliar la violencia y el dolor es parte tanto de esa fragilidad como de esa condición.

La violencia siempre es un significante que remite al plural: existen muchos y simultáneos modos, casos, colectivos, individuos, estructuras, sistemas violentos y/o violentados, que son simultáneos, y similarmente son variadas los formatos y estilos, las retóricas y modalidades con que se comunican públicamente. Como una manera de relacionamiento social, la violencia tiene propósito, causalidad, consecuencia, y actores, ámbitos o territorios en y por los que se produce y expresa. La violencia refiere a las desigualdades y también a los ilegalismos. Discursivamente, en las conversaciones sociales, en los medios masivos la violencia representada está atravesada por los imaginarios sociales y la opinión pública, la historia y las expectativas de diferentes grupos de la sociedad. En casi la mayoría de tales discursos se fija una imagen coincidente de la vida cotidiana, alterada, golpeada, amenazada por lo que se denomina la violencia producto del delito común (azaroso), una forma que simplifica el alcance y sentido de la violencia.

La simplificación pero también la amenaza se sustentan sobre territorios de lo conocido, de lo tipificado como común y *nuestro*. Explica Marcelo Pereyra que “la prensa ya no solamente alerta sobre dónde está el peligro sino sobre dónde hay *más* peligro. Y así, las geografías del delito se transforman en territorios del miedo” (2009: 61). Muchos otros discursos avalan, promueven, legitiman este tipo de interpretaciones, desde instituciones tanto oficiales como privadas. En la Argentina, la primera preocupación que señalan todas las encuestas sobre calidad de vida es la seguridad, mejor dicho, la falta de ella. Tal afirmación compromete todo otro discurso que quienes lo respaldan puedan hacer. La relación entre diferentes sectores sociales, entre sociedad e instituciones, entre geografías/territorios diversos está marcada por aquella certeza, percepción del estado de la vida cotidiana.

Leo en los resultados de la encuesta mundial llevada a cabo por *Gallup International* en 2013 que nuestro continente es el más inseguro del mundo, “superando a los países africanos y a Rusia”, dicen muchos diarios del mundo, mientras *Ambito.com* titula “Argentina entre los top ten de países inseguros de América Latina”. Con el propósito de relevar la percepción de la seguridad que tienen los habitantes de cada país, la encuesta de Gallup indaga sobre tres

³⁴Dra. en Comunicación Social. Profesora titular de Políticas de la Comunicación. Facultad de Ciencias Sociales- UBA.

cuestiones: la percepción de miedo de los ciudadanos al desplazarse solos por las noches; la confianza en el accionar de la policía y la justicia; la victimización sufrida (robos). Un cuestionario tal permite respuestas que abren a una realidad y obtura el acceso a otras. Diferentes indagaciones estadísticas han medido y calificado la corrupción policial en el mundo, el ranking está encabezado por la policía de Haití y la de México, mayoritariamente asociadas al crimen organizado, el narcotráfico, la violación de los derechos humanos y hasta leyes federales, luego figuran policías de Asia y de África. Haití y México, no obstante este dato, figuran como países más seguros que el nuestro según las percepciones de sus habitantes (de los encuestados).

La propuesta de este trabajo es trabajar desde las agendas atributivas de los territorios, poniendo los números en un lugar de incerteza, y afirmar la necesidad de contextualizar con documentación y datos duros la realidad, nunca argumentando a partir de la discriminación de los *otros* (países). En los resultados de aquella encuesta mundial, hay contextos de ocurrencia de tales respuestas que no están explicitados. Podríamos hablar de los marcos violentos en que se desarrolla la vida cotidiana en diferentes países, la corrupción institucional, el irrespeto de los derechos humanos y civiles, otros modos de inseguridad como el conflicto bélico, que naturalizan un estado permanente de violencia que bajaría las expectativas de seguridad cotidiana en relación con el delito. Hay actualmente muchos países que padecen formas brutales de violencia, guerras civiles o prácticas sistemáticas de "limpieza étnica", padecen desplazamientos obligados, viven en territorios donde se juegan conflictos bélicos transnacionales, o donde la violencia de género es un modo de vida natural de las mujeres, entre tantas otras, violencias que oscurecen y hasta anulan la preocupación por el delito común ³⁵. En 2014 hay veintitrés países en guerra en el mundo, África y Asia son los continentes más afectados, Unicef registra trescientos mil niños-soldados participando por la fuerza en estos conflictos; en ellos la pena de muerte, las mutilaciones y las violaciones de niñas y mujeres son prácticas sistemáticas; a lo que se suman como realidad estructural la falta de agua potable y energía, de alimentos, viviendas dignas o establecimientos de salud. En naciones con conflictos crónicos violentos y que se incrementan día a día, la inseguridad cotidiana es el modo de vivir por generaciones (Birmania está en guerra desde 1948, Argelia desde 1992, Israel y Palestina, desde el 2000, Afganistán es terreno de conflictos internos e internacionales desde 2001, por citar algunos).

Mientras que, a pesar de la percepción de los latinoamericanos encuestados, muchos de los países de nuestro continente están pasando por un momento de mayor inclusión, realidad

³⁵El estudio de Gallup, *Law&OrderReport*, se realizó a partir de encuestas telefónicas y presenciales entre 2009 y 2013 dirigidas a unos 1000 adultos mayores de 15 años de cada país, con un margen de error estimado es de entre 2,1 y 5,6 puntos porcentuales, y un nivel de confianza del 95%.

respaldada en gobiernos democráticos y economías relativamente en crecimiento y con políticas públicas para ir anulando desigualdades, tal como lo reconoce *el Informe de Desarrollo Humano Regional 2013* del PNUD. Sin embargo, hay más delitos y mayor violencia en la comisión de los mismos con respecto a veinte años atrás, pero a la vez un desfase entre los números de población carcelaria y los del crimen (se puede resumir en que hay más presos que delitos cometidos, y que la población encarcelada suele ser mayoritariamente joven y de los sectores más humildes). Realidad que habla de las inequidades, muchos de los responsables de las bandas del crimen organizado habitan barrios privados, y en ocasiones esconden sus actividades delictivas con la fachada de empresas inexistentes, también, aquellos con recursos pueden muchas veces “esquivar” la cárcel. Entre otras contradicciones, esta brecha dice sobre insuficientes políticas públicas en el área.

En pocas palabras, el delito es asunto de preocupación, calidad de vida y polémica en América Latina, en forma diferente según los países y las culturas, preocupación que es simultáneamente por la situación de la niñez y la juventud en riesgo, ya sea porque se constituyen como punta de lanza del narcotráfico o son rehenes en las redes organizadas por las fuerzas de seguridad para delinquir, o resultan víctimas propicias del llamado gatillo fácil, esto es, la violencia institucional. Los adolescentes y jóvenes pobres son los que más sufren la violencia y su esperanza de vida es más corta que sus pares de clases media y alta. Hasta el presente, ni las políticas punitivas ni aquellas que apuestan a una seguridad democrática han logrado resultados que transformen sustancialmente la realidad, que entre otros efectos propicia la discriminación y el racismo de clase en la región. Es justamente el reconocimiento de tales efectos los que animan, en este trabajo, el abordaje del valor que cobra el territorio en los discursos sobre el delito. Los estudios que hemos realizado anteriormente (Martini, 2009; 2007; 2006) permiten asumir que la criminalización, directa o indirecta del territorio, contribuye a sumar puntos de sospecha, miedo y discriminación en la percepción de los habitantes en nuestro país, dificultar las relaciones sociales, resquebrajar la confianza en las instituciones, propiciar prácticas ilegales (linchamientos; evasión de impuestos, violencia en los modos de la vida cotidiana), disminuir la calidad de ciudadanía.

Todo dato que apunte a nombrar un territorio como inseguro o propio del mundo del hampa promueve la estigmatización de sus habitantes. Los modos en que el discurso mediático especialmente explica y divulga la información sobre la encuesta de Gallup 2013 incluyen la penalización de América Latina a partir del problema del delito, cuando resulta más difícil hacerlo desde la cuestión política y/o económica. Se renueva la tradición, la historia de territorios exotizados, por tanto calificados peyorativamente, territorios para el desprecio y el estigma, aun desde sectores de su propia población, los que reniegan porque tienen en su

imaginario el modelo de los países desarrollados. La mirada desde los países hegemónicos sobre ciertos países otros instala agenda.

Cuando hablamos de seguridad

La introducción pretende ubicar en el foco de la reflexión la cuestión de la seguridad y de su opuesto, la inseguridad en clave política, también en clave comunicacional, problematizando las herramientas, los datos, la imagen de mundo con que contamos para hablar del tema, intentando responder cómo se construye la percepción de la inseguridad trabajando el concepto de *territorio*. El territorio puede entenderse como la parte de superficie que hace a una nación, como ámbito mayor en que se inscribe esta reflexión. En las encuestas de los últimos años, la inseguridad es el primer problema nombrado que caracteriza el territorio habitado. A qué territorio hace referencia tal predicación, o cuál nombramos cuando caracterizamos *nuestro* territorio como más o menos seguro, ¿es *nuestro* por barrial o zonal, por familiar, regional o nacional? Porque el territorio es donde estamos parados y donde se asientan nuestra casa, nuestros cimientos, los cotidianos y concretos que nos abrigan (o desabrigan), y que son los ámbitos mayores, el de la nación, la patria, cimientos reales y simbólicos, imaginados, si coincidimos con Benedict Anderson (1983), territorio nacional en que nadie llega a conocer todo el espacio que abarca ni a todos sus connacionales. Y porque el territorio, todos los territorios que nos constituyen como nación son a la vez el paisaje que caracteriza a nuestro país.

No es casual la penalización del territorio por la encuesta Gallup, reitero, como tampoco lo es su tematización, también indicando sus faltas, defectos, carencias, excesos, monstruosidades expresados en un sector de la prensa argentina y ya presente en nuestra primera literatura, por caso, en el romanticismo de *La cautiva* y *El matadero*, de muy diferente modo, pero siempre siendo territorios que impiden el desarrollo y una “normal” habitabilidad. La idea es avanzar en las relaciones, contradicciones y “contagios” entre los discursos institucionales, los sociales y los mediáticos en la cuestión de la violencia delictiva, en los textos e intertextos, acotando el problema a la representación de los territorios que construyen tales discursos. La pretensión es acercar algunas descripciones y aportar ideas para pensar en la constitución de acuerdos, consensos y disensos y en la comprensión de la trama de los discursos sociales y los mediáticos sobre el territorio cuando de seguridad se trata, seguridad entendida como ausencia de amenaza delictiva, inseguridad explicada por un alto grado de victimización, una delincuencia omnipresente.

Al abordar los medios, es útil recordar que uno de los grandes temas de las ciencias de la comunicación lo constituye la cuestión de la recepción. En 1993, la nota del editor del *Journal of Communication* abre el número aniversario afirmando que “la recepción sigue siendo el agujero negro de los estudios en comunicación”. Asumo que a más de veinte años no hemos avanzado mucho en el camino de entender qué hacen los individuos con los mensajes de los medios, y qué logran los medios que hagan tales individuos con sus mensajes, en especial cuando se han sumado nuevos soportes a la comunicación, incluyendo las redes sociales, internet y sus diversos formatos y géneros, y novedosos dispositivos con los que acceder, como los teléfonos inteligentes. Nos interesa esta cuestión ya que las agendas sobre el crimen siguen creciendo exponencialmente en nuestros medios masivos, y muy enfáticamente en la televisión.

Es posible empezar a tirar de la punta del ovillo. Sostiene Eliseo Verón que “el discurso en que creemos es aquel cuyas descripciones postulamos como las más próximas a las descripciones que nosotros mismos habríamos hecho del acontecimiento si hubiéramos tenido de este una ‘experiencia directa’” (Verón, 1987). Lo que nos hace comprender el entretejido que reúne a conversaciones sociales y medios masivos, de modo asimétrico, a menudo confuso, porque los medios tienen dispositivos poderosos para imponer un tema en agenda, o para divulgar una versión o imagen de la realidad. Además, ¿qué fue primero, por ejemplo, el reclamo barrial ante un problema o la cobertura noticiosa del problema?

Lo cierto es que si, tal como afirma Verón, la construcción social de la realidad pasa por la acción de los medios, es inevitable preguntarse si acaso la percepción social de la inseguridad también se deriva de su relevancia mediática, si los medios manipulan a la opinión pública o sólo responden a las exigencias de aquella. Sumamos otro dato, considerando a la sociedad. En el mes de julio realizamos una encuesta en la ciudad de Buenos Aires que en el inicio indaga sobre “la característica más distintiva del barrio” que se habita, pregunta que tuvo un 51.1% de respuestas positivas desagregadas entre estos datos: “la cercanía a una plaza” (28.2%), “la tranquilidad” (20.2%), “lo agradable” (1.6%) y “la seguridad” (1.1%). Mientras que la *inseguridad* es el principal problema del barrio, dice la respuesta a la pregunta inmediatamente posterior, según un 40% de los sujetos encuestados, y en esta opinión hubo quienes habían calificado el barrio como “agradable”, y celebraban la cercanía al espacio verde³⁶. El barrio habla del contexto mayor, el país. En todo caso, el barrio es más o menos seguro, otros barrios,

³⁶La muestra se compone de 613 casos, tomados en la ciudad de Buenos Aires, en forma presencial y con supervisión de los datos in situ, y se consideraron las quince comunas y las diferencias socioeconómicas de manera que ningún sector social quedara infrarrepresentado, por lo que el trabajo se realizó en veinticinco barrios y dos villas de emergencia. La encuesta formó parte del trabajo de campo correspondiente al proyecto sobre comunicación pública de las violencias en la Argentina, de la programación UBACyT 2011 - 2014.

territorios más lejanos no lo son, y los medios afirman que en el país hay inseguridad. En todo caso, para que el barrio continúe en un estado que lo hace habitable es preciso tanto tener la capacidad para adquirir rejas, cámaras, guardias, como vivir alejados de vecinos “problemáticos” (delincuentes, pobres, afirman), plantean nuestros encuestados.

En estas diferencias de ocurrencia, que no podríamos caracterizar como contradicciones sino como los modos del sentido común, se mueven los discursos de los medios informativos y de las conversaciones sociales. Difícil separar estas aguas. Son los medios quienes posibilitan el acceso al conocimiento de los resultados de la encuesta de Gallup, por ejemplo, así como a los diferentes hechos delictivos del país, y este acceso tiene la mediación de la noticia construida e incluida en una agenda móvil, que se respalda en el contrato editorial del medio con su lectorado. De él depende la existencia de territorios preferidos, y de territorios descartados. Son muchos y diversos los marcos de ocurrencia del dato y las mediaciones y por ende los modos de los enunciadores.

Vuelvo a la encuesta de Gallup. Pienso en los territorios implicados en esta suerte de competencia de cuál sería “el peor” y cuál “el mejor” continente o país para habitar, y que premia con horror y escándalo a los peores, pienso en sus gobiernos y en el capital en juego, en los dados que lanza sobre el tablero global la encuestadora de mayor renombre, con sede en los Estados Unidos. Es posible preguntarse cuánto y cómo afecta a la situación de la violencia en tales países su mala calificación, reiterada por la prensa más conservadora en cada geografía nacional. Y cuánto suma al interjuego global tal categorización, en términos políticos y en términos financieros (Venezuela es clasificada como “la nación más insegura del mundo”, dato celebrado por la prensa opositora al gobierno de aquel país). Son territorios nombrados como un conjunto uniforme, identificados con el nombre de cada país, y sobre cuya percepción, que es parcial, pequeña, desde cada individuo en su barrio, en su rincón de territorio nacional, se sostiene la categoría de estado de opinión que califica a una nación.

Es curioso que el mismo informe de Gallup, en otro momento, anote los diez países menos “felices” del mundo por su calidad de vida entre los que no figura ninguna nación latinoamericana. Lo extraño es la diferencia entre percepción de *inseguridad* y percepción de *felicidad*, ambas sensaciones que no podrían medirse en una unidad justa, pesable, y que parecen ordenarse por carriles distintos. En pocas palabras, parece que se puede ser feliz en un lugar, en una nación, mientras se experimenta un alto grado de inseguridad cotidiana. Es posible entender la ineficacia o la incompletitud de tales resultados que no han sido cruzados ni puestos en relación, hecho que confunde a la opinión y también llevan agua al molino de cada uno de los medios hegemónicos de Occidente, en tanto la seguridad se deriva únicamente del delito

azaroso. Al mismo tiempo, la violencia estructural, la violencia institucional, la corrupción, la guerra no constituirían formas letales que amenazan y desarticulan cualquier cotidianidad imaginada.

Quizás se pueda asumir, en términos gruesos para este trabajo, que las “percepciones” incluyen naturalmente una tendencia a la confusión. Y que las encuestas responden a la lógica y a la ideología que las sustentan, y bajo la afirmación rotunda basada en cifras, ordenan el mundo según el modelo neoliberal. Entonces, ¿cómo pueden ser los territorios vigilados por tales miradas?

Buscando territorios

Es destacable que el 82% del total de los informantes (613 individuos) de nuestra reciente encuesta asegura que la ciudad de Buenos Aires tiene niveles considerables de violencia (la califican entre *algo violenta* y *muy violenta*). Al respecto, cabe sumar que quienes habitan otras ciudades, otras provincias le atribuyen un muy alto grado de violencia delictiva, dato de diversos estudios, que se repite en conversaciones informales tanto con habitantes de provincias más lejanas como de ciudades con importante densidad demográfica de la misma provincia de Buenos Aires, y que podría derivar de la omnipresencia de ciertas señales de cable de televisión que se asientan en la ciudad capital y retransmiten sus imágenes a todo el país. Esta percepción resulta interesante, toda vez que viajar al interior era en la primera mitad del siglo pasado, “toda una aventura a lo desconocido”.

Los territorios se dividen y multiplican, se identifican en una réplica en espejo, se trata del barrio que se habita, y al mismo tiempo de la ciudad, del país. La metonimia afecta los territorios, y la expansión se contagia del ámbito más pequeño, el más vivido, al mayor, inabarcable. Las respuestas a la existencia de zonas más seguras que otras en la ciudad de Buenos Aires suelen ser siempre, en nuestra experiencia, positivas. Las zonas seguras se reconocen con ciertas cualidades diferenciales: en ellas vive gente de mayor poder adquisitivo, o menos pobre nos informan. Y las respuesta se expresan los prejuicios de clase, por una parte, y por otra, los prejuicios basados en las experiencias concretas o en los imaginarios de quienes padecen territorios de la privación y/o de la inseguridad, de la exclusión y la estigmatización, quienes habitan los territorios de los márgenes, y/o son marginados por su adscripción a un territorio. Suele escucharse que los habitantes de las villas reconocen poner un domicilio de fuera de su barrio a la hora de buscar trabajo.

Por su parte, los grandes medios de referencia, señalan a los territorios que tienen mayor vigilancia, donde habitan quienes tienen mayor poder adquisitivo, como blanco usual de la delincuencia, aportando a la percepción de la ciudad como territorio ocupado por la delincuencia. Esta opinión no siempre es compartida por quienes los habitan, tales los casos de vecinos de Belgrano, Recoleta, Núñez, y que según encuestas anteriores que realizamos (2008 y 2011) califican a sus barrios de “seguros”, sumando a su estilo de vida el reconocimiento que implica la elección de un barrio. Sin embargo, se asume que a pesar de tales respuestas, los sectores medios y medio altos aportan una cuota importante a la hora de imponer el discurso de la inseguridad. Los líderes mediáticos por su parte contribuyen a su producción y productividad desde su valor como fuentes creíbles y legitimantes. Es en realidad desde estos territorios de la enunciación como se naturalizan los significados y se alimenta el sentido común. La referencia a zonas en la formulación de las preguntas permite iluminar una percepción que aleja el nombre de un barrio en particular, que podría incluir una calificación ya dada.

De la mano de los grandes medios

El diseño de la información periodística es simple, reduccionista, y ofrece el mundo, su mapa, desde la parte por el todo. La sinécdoque es la figura dominante en gráfica, internet y televisión. El mundo se resuelve en dos o tres unidades de información, la nación en quince o veinte, la ciudad, en tres o cuatro. Diferentes estudios coinciden en que la prensa gráfica, la que publica una mayor cantidad de noticias, resume la actualidad delictiva cubriendo el 9% de los hechos registrados oficialmente. Tal como señalamos en un trabajo anterior, “El conflicto es parte del negocio periodístico, tema obligado de cualquier sumario noticioso, cuya espectacularización es el recurso legitimado para establecer agenda que suele resultar motivo de diferentes grados de temor, sospecha y/o indignación y hasta de discriminación geográfica, social o étnica en diversos sectores de opinión” (2011: 57). Los acontecimientos seleccionados por la información periodística están siempre marcados por la novedad, gravedad, excepcionalidad del hecho y por el territorio en que sucedió, geografía que es tanto el lugar identificado por la dirección de una casa o la ubicación de una ruta o un descampado como el espacio de una cultura, la de una clase, de un grupo, de un sector. Los sectores donde la vida está más en situación de riesgo son nombrados como territorios del peligrosismo pero no para sus propios habitantes sino para el afuera, ese afuera identificado con un *nosotros*, que encuentra rasgos similares con aquellos de los vecinos “decentes” del siglo XIX, los que trabajan y pagan impuestos.

El caso de Melina Romero es uno de los casos que lo evidencian: la adolescente vivía en un barrio humilde del partido de San Martín, que en términos de la crónica policial asume una marca de criminalidad o al menos de geografía no confiable, en este caso no habría sido el lugar ideal para criar a una hija como Melina, dicen los medios. Pero a la vez, el territorio habitado, recorrido, vivido, es territorio de la falta, de la cultura de los jóvenes en situación de vulnerabilidad. La plaza reúne a los adolescentes durante el día y el boliche lo hace por las noches. Es un conjunto, que suele resumirse como “la calle”, que es el territorio de las víctimas “culpables”, las que si no lo merecerían, al menos se habrían descuidado o se habrían buscado lo que les pasó porque no han sido “buenas”. “A las niñas buenas no les pasa nada malo,”, dice el título del libro donde se publica el estudio sobre victimización de las mujeres que realizara en Nueva York Esther Madriz (1997).

Es justamente esa expresión la que anima la calificación de la joven víctima, en una nota del diario *Clarín* titulada *Una fanática de los boliches, que abandonó la secundaria*, y que se inicia con: “La vida de Melina Romero, de 17 años, no tiene rumbo”, afirma que es alguien que “nunca trabajó”, “se levantaba todos los días al mediodía”; “iba a la plaza y se quedaba con amigos hasta la madrugada”; “se hizo cuatro piercings”; “le gustan las redes sociales, y tiene cinco perfiles de Facebook”; “tiene amigos mayores” (13/09/2014).

El perfil cuasi criminal de la víctima incluye todos los lugares comunes que la prensa más retrógrada utiliza para construir su agenda atributiva sobre adolescentes en riesgo: la “denuncia” de no haber trabajado en su vida (que llegó a los apenas cumplidos diecisiete años), de llevar adelante prácticas similares a la mayoría de los jóvenes en nuestro país y el mundo. La violencia simbólica de los mensajes mediáticos vuelve a victimizar a la víctima, que padeció, en vida, de la violencia de la pobreza y de sus implicancias, y habitó un territorio humilde.

La plaza, que un cierto sentido común identifica con el oxígeno (que es el concreto y el simbólico) en tantos barrios de la ciudad de Buenos Aires, es el territorio que, habitado por jóvenes, se transforma en peligroso, en espacio y ocasión para delinquir si acaso estuviera localizado en geografías marginalizadas. Trabajando sobre aquello que Aníbal Ford llamó “la desgracia como *commodity*” (2005, 51), los medios construyen mundos ideales y realidades del horror.

Se puede asumir que la información de los medios presiona, en diferentes grados y situaciones, sobre el estado de opinión, lo que diversos autores denominan el *sentimiento de inseguridad* (cfr. Kessler, 2009). Plantea Esteban Rodríguez Alzueta que “un acontecimiento extraordinario, trágico, elevado a noticia y presentado dramáticamente de manera simple, tiene la particularidad de ganarse la atención de todos. Cuando esto sucede se estará muy cerca de

sugerir un consenso. Un consenso que se genera a partir del vacío que estos hechos, presentados espectacularmente de forma dramática, genera en los espectadores” (2014: 93).

En este siglo, el vivo televisivo es la estrella ya consagrada que rige todo noticiero, no solo en la cobertura de hechos anunciados, conflictos o celebraciones, movilizaciones, desalojos, discursos institucionales, eventos deportivos, sino también en situaciones de violencia delictiva. Es habitual en los casos de violencia institucional que tienen como víctima por lo general un colectivo social, como lo fueron por ejemplo la represión en calles y en la Plaza de Mayo, el 20 de diciembre de 2001, o en el Hospital Borda el 26 de abril de 2013, o más recientemente el desalojo del asentamiento Papa Francisco. Pero el delito común no permite que el vivo sea sinónimo de puesta en simultaneidad de acontecimiento y noticia primeros, un asalto o un homicidio rara vez son captados por una cámara periodística en el momento de ocurrencia. El vivo y el directo televisivos sin embargo se constituyen en la modalidad técnica por excelencia para poner en escena la noticia policial, y tienen un diseño teatral, centrado en un territorio donde los actores juegan su juego a modo de cajas chinas, la pantalla o el papel se abren a la escena que presenta a un periodista (o un movilero) que presenta a testigos, vecinos, familiares, víctimas, policías, fiscales, abogados o jueces, especialistas y criminólogos y todos ellos dan su versión de los hechos. Como en el centro de rehabilitación donde el hablar lleva a la catarsis o la sala de un tribunal donde construye el testimonio que explica, juzga, defiende o condena. La escritura, la oralidad, la imagen, la corporalidad puestos en la escena del crimen, en el lugar de los hechos para ofrecer un discurso por lo general de segundo, tercero o cuarto órdenes. Un discurso siempre situado en un territorio que tiene diversas atribuciones, es el lugar del hecho, es el espacio para la publicitación de vidas privadas, es la calle de un barrio, es también la representación de la nación.

En la prensa gráfica los hechos delictivos tienen secciones con una denominación *ad hoc*, pero también un espacio en la tapa, fotografías e infografías, modalidades discursivas peculiares que incluyen niveles diversos de amarillismo y una ambigua relación con las fuentes informativas, notas informativas (que nunca lo son en estado puro, se hibridan con la opinión), columnas de especialistas, editores, y/o personajes involucrados en el acontecimiento relatado, y como los tiempos aprietan, explicaciones que simplifican los hechos, los distorsionan u ocultan, y la amenaza anunciada, la compasión asegurada, la indignación que no alcanza a explicar causas de lo sucedido. En televisión, la “facilidad” que otorga la oralidad, léase se pueden decir o afirmar cosas que serán desmentidas en unas horas, posibilita escuchar mucho y de diversos tipos, hay mucha “discusión” y “data”, hay discursos que se reiteran o repiten lo ya dicho por otros, y hay una corporalidad exangüe, deshilachada, lacerada en el dolor y el miedo, está la

mirada dura que exige castigo, el comentario ligero que tanto pide pena de muerte cuanto venganza.

La marca en común es la velocidad para el rumor y el pietismo, para la repetición y el llamado a la indignación o a la conversión de la audiencia en fiscal, criminólogo, médico legista o juez. El travestismo propuesto está ocultado por “lo que todos sentimos, pensamos, exigimos”. Y estos son los territorios de ocurrencia, en definitiva una pantalla televisiva o de un teléfono, una hoja de papel.

¿Hay un valor performativo de la noticia? Se puede asumir como principio metodológico que los individuos padecen diversas formas de la incertidumbre que reúne tanto temas relativos a lo desconocido, a la muerte, metafísicos, como experienciales, la agresión y los modos de vida en interacción en las ciudades, el temor a perder el trabajo o la salud, la inquietud por el futuro familiar, entre otros casos. Y que esa incertidumbre se articula con la cotidianidad, las conversaciones sociales, las noticias sobre hechos violentos. Basándose en argumentos de Walter Lippmann, Maxwell McCombs expresa que “la *agenda-setting* es una teoría sobre la transferencia de relevancia de las imágenes del mundo que dan los medios de comunicación a las imágenes de nuestra cabeza” (2006, 135).

En los territorios vividos y recorridos por muy diferentes individuos, aunque todos habitantes de la misma nación, los efectos de las noticias de los medios, las conversaciones sociales, los comentarios, rumores, leyendas suelen igualar violencia y delito “común”, y se instala la amenaza, que enfatizan, destacan y ponen en foco los medios con retóricas sensacionalistas, estadísticas y mapas del crimen. La violencia discursivamente modalizada, se construye en la noticia como “conmoción pública” con el relato sobre “olas o espirales de violencia” (Fernández Pedemonte, 2010) e instala la obscenidad del relato que se ubica en territorios puntuales, los escenarios de los hechos criminales, y las geografías donde habita la pobreza, habitualmente criminalizadas. El diseño de la cobertura noticiosa incluye modos discursivos que esquematizan el suceso, en la prensa escrita, con gráficos, recuadros, infografías, fotografías y mapas que simplifican la información, en la prensa televisiva, con el vivo y con la visualización de *tweets*, por ejemplo, que completan la imagen con la interfaz de oralidad y escritura. Los materiales icónicos son el territorio en imágenes de la violencia representada.

La violencia relatada y el detalle escabroso, la búsqueda de alguna historia que, desde el pasado de la víctima, hable de los motivos de su padecimiento, la fabricación de investigaciones que parten de datos ínfimos o de filtraciones policiales llevan a los medios a instaurar un

territorio simbólico de operaciones en noticias que se ordenan en una serie que necesita de la novedad permanentemente.

La relevancia es la categoría productiva que permitiría comprender las expresiones vertidas tanto en las encuestas sobre percepción de seguridad, como las de Gallup, cuanto por ejemplo en las afirmaciones de los foristas en los comentarios a noticias de *La Nación*, *Clarín*, *Perfil*, en sus versiones digitales (perversas a veces, escatológicas, las más de ellas, reduccionistas y simplistas todas, carentes de argumentos y más amarillistas que la nota que las originó).

1- YO CREO QUE ES UN TEATRO ARMADO POLÍTICAMENTE POR EL KIRCHNERISMO CONTRA SCIOLI. LA CHICA NO ESTÁ MUERTA, LE HAN PAGADO MUY BIEN A LA MADRE PARA HACER EL TEATRO (en mayúsculas en el texto original).

2- Todos los que hayan estado con la señorita Melina y puedan aportar datos de interés deberán concurrir al juzgado de instrucción acorde al siguiente cronograma: DNI terminado en 0 o 1, día Lunes, terminado 2 o 3, Martes, terminado 4 o 5, Miércoles, terminado 6 o 7, Jueves, terminado 8 o 9, Viernes. A la vez, de cada grupo diario, con penúltimo número DNI par, concurrirán por la mañana, e impar por la tarde. Gracias. (sic)

3- quien mal anda mal acaba... aplica perfecto en este caso, mas allá de que nadie puede matar a nadie, y desde ya que no lo merece y blahblah... pero esta es la sociedad, anda mal, mal va a acabar (sic).

Es común que las "pibas" vayan muy al límite, y que los "pibes" tengan la costumbre de golpearlas, antes las "pibas" se iban a la merda en ese instante, ahora te dicen "que te pasa gato" y la quieren devolver, y así termina todo... cada día mas y mas la ley de la selva, gana el más fuerte, ganan los "pibes" que son mas fuerte y muchos... si uno convive con esta clase de chicos no se sorprende x esto que pasó, hasta es predecible... (sic, se mantienen los usos de minúsculas y mayúsculas y los errores ortográficos).

Estas expresiones han sido publicadas en el diario *La Nación*, del 17 de setiembre de 2014, al pie de la nota principal del diario en cuya bajada se lee:

Mientras continúa la búsqueda de Melina Romero, la adolescente que desapareció hace más de 25 días luego de festejar su cumpleaños, una testigo participará de una rueda de reconocimiento con dos de los detenidos.

La crónica del delito incluye también los textos denominados comentarios de usuarios de las versiones digitales de los diarios, invalidando la pretensión de neutralidad y de falta de responsabilidad del medio de lo que publica. La nota se completa con el comentario, el comentario es parte de la nota.

En la hipertextualización de los efectos de la victimización está la obscenidad del relato. Este procedimiento, que no es una simple rutina productiva sino un modo especial de criminalización de la pobreza y de descarte de la vulnerabilidad de niños, niñas y adolescentes, refuta la calidad y la responsabilidad del medio periodístico. Y suma al sentimiento de inseguridad que provoca miedo, sospecha, discriminación y estigmatización. Ante la pregunta sobre si los linchamientos a presuntos delincuentes son un delito, una mayoría aseguró que sí (59%), pero un porcentaje notable (24%) respondió “depende del caso”.

Mapas y territorios

Discursos institucionales y discursos sociales parecen coincidir cuando identifican los territorios de la peligrosidad y la necesidad de protegerlos, erradicar de ellos el sujeto motor del crimen, armar a las fuerzas de seguridad con más equipos, armas, medios de movilidad. Los discursos de los medios replican aquellos procesos identificatorios, borrando sus condiciones de producción y cristalizando identidades en situaciones de desigualdad, definidas como esenciales.

La violencia detenida en el delito azaroso es entendida como responsable de la inseguridad, y como productora de ámbitos inviables, lo que permite concluir que si hay territorios inviables es porque hay una nación que también lo sería. Y reitero una reflexión propia que remite a la confusión que cruza los discursos sobre el tema: “Como relación causa – efecto paradójica, cuando la incertidumbre se confunde con el miedo, el orden de lo monstruoso se agiganta. El desvío es sinécdoque para explicar la violencia, la sintetiza y simplifica. De este modo, amenaza, seguridad y gobernabilidad se articulan en un conjunto que anula o desvirtúa la condición de ciudadanía porque la reduce a aisladas y coyunturales tareas de control y vigilancia” (2006: 89).

Porque si los medios identifican mapa y territorio, la noticia es el acontecimiento y la crónica es la realidad. De allí la fascinación que la violencia delictiva ejerce en las agendas de

los medios masivos. Dicen Omar Rincón y Germán Rey que “A más miedos, más cuentos mediáticos del miedo; más publicaciones, más historias, más sensacionalismos, más individuo, más estigmatización, menos investigación, menos democracia” (2008, 35).

Pero tales relatos sobre el miedo, ejemplarizando la realidad abrumada por crimen, tienen un marco interpretativo que se hace marco de ocurrencia, la historia, la memoria, la cultura de la violencia ejercida de modo sistemático por el Estado. En Argentina como en tantos otros países que han padecido políticas públicas en sus orígenes, dictaduras genocidas en el siglo XX, ese marco, que es naturalmente comunicacional, propicia la existencia de un modo violento para relacionarse socialmente, amparado, gestionado tanto por las fuerzas de seguridad como por amplios sectores de la sociedad. La nación es territorio de violencia en tanto la justicia y la memoria no se ejecuten y se hagan parte inseparable de la cultura social. Por eso el delito es, en los medios, uno de los relatos posibles sobre la nación. Y un desafío para los estudios en comunicación y cultura, para los abordajes en el campo de la comunicación política.

Bibliografía referida

- Anderson, B. (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Fernández Pedemonte, D. (2010): *Conmoción pública. Los casos mediáticos y sus públicos*. Bs. As: La Crujía.
- Kessler, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Bs. As: Siglo XXI.
- Madriz, E. (2001): *A las niñas buenas no les pasa nada malo*. México, Siglo XXI.
- Martini, S. “Geografías en la encrucijada: las agendas del conflicto en la información periodística”, en Vázquez Villanueva, G. y L. Siri [comps.] (2011) *Casos concretos. Comunicación, información y cultura en el siglo XXI*. Bs. As: La Crujía.
- ____ (2009): “El delito y las lógicas sociales. La información periodística y la comunicación política”. Martini, S. y Pereyra, M. (eds.) *La irrupción del delito en la vida cotidiana. Relatos de la comunicación política*. Bs. As., Biblos.
- ____ (2007): “Notas para una epistemología de la noticia. El caso del género policial en los medios nacionales”. En *Boletín de la BCN*, ed. cit.

- ____ (2006a): “Argentina. Prensa gráfica, delito y seguridad”. En Rey, G. (coord.) *Los relatos periodísticos del crimen*. Bogotá, Friedrich Ebert Stiftung/ Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.
- ____ (2006 b) *Actas de las III Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo 2007.
- McCombs, M. (2004) *Estableciendo la agenda. El impacto de los medios en la opinión pública y en el conocimiento*. Bs. As: Paidós.
- Pereyra, M. (2009) “Cartografías del delito, territorios del miedo”, en Martini, S. y Pereyra, M. (eds.) *Op. cit.*
- Rincón, O. y Rey, G. (2008) “Los cuentos mediáticos del miedo”, en *Urvio: revista latinoamericana de seguridad ciudadana*, Quito: FLACSO sede Ecuador. Programa de Estudios de la Ciudad, n. 5, septiembre.
- Rodriguez Alzueta, E. (2014) *Temor y control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno*. Bs As: Futuro Anterior.
- Verón, E. (1987) *Construir el acontecimiento*. Barcelona: Gedisa.

VIOLENCIA Y MEMORIA:
MEMORIAS SILENCIADAS, SATURADAS, NO
CLAUSURADAS

EN TONO CONFESIONAL, LOS RELÁMPAGOS ILUMINAN LA NOCHE, CUANDO ALGUIEN NOS DICE: “HABLO DE LA FUNDANTE RESPONSABILIDAD POR EL OTRO TANTO COMO DE LA LIBERTAD QUE NOS PERMITE DECIDIR Y SIN LA CUAL LA IDEA DE LO HUMANO SE DESVANECE”

GRACIANA VÁZQUEZ VILLANUEVA³⁷

Del dolor a la paz: cuando un discurso ilumina

La sinceridad convoca para comentar la gran dificultad que he tenido en la reflexión expuesta en este texto. No sólo porque debía tomar dos recorridos, sino, fundamentalmente, porque para ir por esas exploraciones necesité aferrarme a textos que admiro y a los que no puedo dejar de mirar desde el afecto. Textos portadores de sentidos iluminados para comprender y no caer en vacías formalizaciones.³⁸ El primer recorrido me obligaba a ver el mundo en que vivimos. Buscar diagnósticos sobre la violencia en América Latina y enunciarla. En este primer tránsito vislumbraba dolor, en batalla conmigo misma ya que es un tema que, por desgarrarme, me llenaba de impedimentos. Ese don iluminado proviene de textos de Héctor Schmucler y aclaro, entonces, que las palabras de mi título son de él (Schmucler 2007: 84).

En consecuencia intentaré cumplir con mis dos recorridos. El primero, me lastima. El segundo, me cobija y permite pensar en una humanidad donde la violencia sea desbrozada para sólo otorgarle nulidad. Los textos de Schmucler me abrieron tres posibilidades de análisis. En primer lugar, para articular lo que investigo: el decir veraz, la responsabilidad por todo otro y una genealogía indagadora sobre aquellas verdades que empiezan con el reconocimiento de un error para poder revertirlo. En segundo término, permiten indagar una arqueología de discursos que comienza en 1997 y llega a 2012, publicados en las revistas *Nombres* y *La intemperie*, y que conforman un campo discursivo junto con escritos de Oscar del Barco, Emmanuel Levinas y Martín Buber, Giorgio Agamben y Michel Foucault.

³⁷Doctora de la Universidad de Buenos Aires orientación en lingüística y Posdoctora en Ciencias Humanas y Sociales en la misma Institución. Es Magíster de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Licenciada y Profesora en Letras. Prof. Adjunta de las Cátedras de Lingüística Interdisciplinaria y Sociología del Lenguaje, carrera de Letras, actualmente dirige el Proyecto UBACYT Discursos de la violencia estatal. Memoria y actualidad con la Actividad de Transferencia: Observatorio Interdisciplinario sobre Discursos de la violencia estatal y paraestatal en América Latina (FSC, UBA). Ha dirigido tesis doctorales y de maestría y dictado seminarios de doctorado en universidades del exterior (Santiago de Compostela, Vigo, UNAM y BUAP, Campinas y San Salvador de Bahía).

³⁸En este sentido seguimos a Foucault cuando en *Dits et écrits 1* distancia la arqueología de análisis histórico de la hermenéutica (DE1 1994: 500).

Un campo discursivo constituido por textos donde los pensamientos se despliegan y enriquecen en busca de la sustancia ética.³⁹ O en términos de Foucault, discursos que entrelazan similares formas de elaboración de un trabajo ético donde un individuo trata de transformarse a sí mismo en sujeto moral y, así, adecuarse a una regla ya sea por pertenecer a un grupo o por considerarse heredero de una tradición espiritual (Foucault 2000: 33-35). Finalmente, una labor que se me presenta compleja: comprender el sentido de la confesión en la tradición judía, porque el tono confesional literalmente enunciado por Schmucler en *Los relámpagos iluminan la noche* irritó a algunos de manera semejante al decir parrhesiástico de Oscar del Barco en su texto: *Sobre la responsabilidad: no matar*.

Violencia y discurso

Nietzsche, escribe Foucault, dejó una lección: “es que, en el conocimiento, la relación entre la voluntad y la verdad no tiene por condición la libertad (libertad de la verdad y libertad de la voluntad), sino la violencia” (Foucault 2014: 194). Allí parece ubicarse, en la ferocidad de estos tiempos, aquello que intentamos comprender, apabullados, sometidos a la impotencia. Distintos tipos de crueldades, en penumbra o claridad, señalan renovados hechos y discursos de violencia extendidos por América Latina. Las bandas narcos atraviesan con sus guerras territorios sin fronteras. Los modelos de negocios agropecuarios, megamineros, de trata de personas, el tráfico de órganos y de especies animales se apropian de la riqueza social y natural generada colectivamente. La desposesión y explotación se redefinen en las maquilas y en una nueva esclavitud, ubicada en contenedores, cuevas, colonias, donde campesinos y pobres urbanos entregan en sacrificio sus cuerpos y almas. Hay hambre. Mujeres, jóvenes, niñas y niños son devorados en infiernos prostibularios o asesinados por lógicas sicarias bajo el lema “sino me sirves a mí, no servirás para nadie”. El oprobio rebasa ciudades y pueblos. La violencia, matriz de muerte, rige sociedades del miedo, a las que se superponen, sociedades de control donde la vigilancia digital es acompañada por mecanismos represivos que apuntan a los desvalidos. Esta violencia, práctica discursiva y práctica no discursiva, imprime una dinámica dual, otro modo de estado de excepción, que Rita Segato, piensa como una violencia directa

³⁹Campo discursivo, noción solidaria con el principio de primacía del interdiscurso sobre el discurso, escribe Maingueneau, más específicamente un conjunto de discursos que se encuentran en relación y se delimitan recíprocamente, en determinada coyuntura para detentar el máximo de legitimidad enunciativa. Podemos decir que el campo discursivo de estos textos es el filosófico, y su referente primero, frente a una política de exterminio, la necesidad de postular una ética o moralidad de los comportamientos (Maingueneau 1984 y Foucault 2000)

ejercida a partir de una guerra civil en sordina. Creo que esa es la apuesta de muchos de nosotros: comprender este campo arrasado de vejación y muerte (Segato 2012).

Este es el primer recorrido. Los diagnósticos solo sirven para confortables interpretaciones y consolar con lo políticamente correcto. Desde el desgarró, como dije antes, necesito cobijarme en palabras resplandecientes porque ayudan a afirmarnos en una merecida honestidad con la que sea legítimo ver y analizar lo que nos ocurre. Schmucler comprende que “si se piensa en sostener el mundo, nada más importante que lograr su permanencia en la memoria” (1997:8), contra la impiedad y contra una derrota que nos haga creer que la humanidad ha claudicado. Así nos brinda un donación esclarecida cuando escribe “cuando todo es posible, incluida la decisión sobre la vida de los otros, la ignominia pierde el nombre, el desamparo es infinito porque la omnipotencia desplaza el amor que nos hace responsables de los otros” (Schmucler 2007: 84). Como en el *Levítico* (25:17) este enunciado reformula aquella sentencia que dice “nadie de ustedes dañe a su prójimo porque todos los integrantes del pueblo son responsables unos de otros”.

Eclesiastés y *Levítico* son índices de una tradición judía que me remite, ya en el siglo XX a Martín Buber y, más específicamente a su discurso “No basta”. En “No basta” Buber sostiene que no es suficiente “expresar nuestro aborrecimiento y que debemos decir que tenemos parte de esta culpa que despierta nuestra repugnancia.”⁴⁰ En “No basta” escribe que “no fuimos suficientemente sabios como para fundar nuestro *Yishuv* □asentamiento□ sobre la idea de que el *Tikun* □reparación, redención□ de Sion sólo puede lograrse bajo el gobierno de una ley sagrada. Esa ley, cuyo principio es el respeto por la vida, el patrimonio y la dignidad del prójimo”. Buber cita el *Deuteronomio* (21,7): “No tenemos derecho a decir: nuestras manos no derramaron esta sangre y nuestros ojos no vieron. Nuestros ojos vieron lo que vieron y nuestra boca no dijo lo que había que decir”. Porque nuestros ojos ven y nuestros oídos escuchan, “No Basta” inició mi camino junto con mis textos guías de Schmucler, por un *arché*,⁴¹ a veces foucaultiano, a veces agambeniano, para remontarme, no hacia un dato o un acontecimiento, sino hacia un campo de corrientes inteligibles y fenómenos históricos para saber la extrema importancia de una certeza: que lo humano no se desvanezca nunca.

⁴⁰Publicado en la Revista *Nombres*, Córdoba, Año XVII, Nº 21, diciembre 2007, en “No Basta” Buber, en referencia a los atentados de la resistencia judía conocida como “la noche de los puentes” (1945) que hace explotar los once puentes que conectaban a Palestina con los países vecinos y a la explosión en el hotel King David (1946) donde mueren 80 personas entre judíos y árabes, sostiene que estos movimientos de resistencia la dan la mano a la violencia. p. 9.

⁴¹Para Foucault el archivo es el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados que definen los límites y las formas de la *decibilidad* y visibilidad (Foucault 1970).

El arché y las fuentes

El arché: en 1997 Schmucler publicó *El mal imperfecto* y en 2005 *Los relámpagos iluminan la noche* una carta dirigida a Oscar del Barco, Nicolás Casullo y Alejandro Kauffman. A lo largo de esos 13 años y, luego, hasta el 2012, en *Nombres*, fueron publicados, además de *No basta de Buber*, de Emmanuel Levinas *El diálogo*, *Dios y Filosofía*, *Violencia del rostro* y *La proximidad del otro*; de Foucault *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, y de Agamben *Obrar/Desobrar. En busca de un nuevo paradigma*. Una memoria discursiva rubricando mis búsquedas.

Schmucler condena el mal imperfecto: “No matarás”

En 1997 Schmucler escribe: “La mitología bíblica destaca la decisión fundante del mundo, que se volverá exigencia para los hombres: “No matarás”. Cualquier legitimación de matar puede iniciar el camino que lleve a “exterminar toda carne”. El genocidio, **la deliberada voluntad de eliminar toda carne de un grupo determinado, es el escándalo primordial: niega la existencia del mundo**” (1997: 9).⁴² Por primera vez se enuncia el “no matarás” dentro del pensamiento argentino. Su portavoz⁴³ fue miembro de la emblemática revista de izquierda *Pasado y presente*⁴⁴ y director de la revista *Los libros*,⁴⁵ realizó su posgrado en la Ecole Practique des Hautes Etudes bajo la dirección de Roland Barthes, lingüista y comunicólogo.⁴⁶

⁴²Los destacados son nuestros.

⁴³Elijo la designación de portavoz, en lugar de enunciador. Para la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, el portavoz está ligado a un enunciador que formula verdad, saber y está regido por los principios éticos. Generalmente asociado al intelectual, o al militante político de la revolución francesa, se lo asimila a “porta-valor” en la medida en que enseña valores al pueblo. Implica, además, una particular manera de conducta que puede ser política, pedagógica y de denuncia estrechamente ligada a los derechos del pueblo (Conein 1980).

⁴⁴ Fundó la revista *Pasado y Presente*, junto a José María Aricó, Oscar del Barco y Samuel Kiczkovsky. Fue uno de los primeros en abordar el campo de estudios de la comunicación en el país, influenciado por la Escuela de Frankfurt y la Teoría de la Dependencia.

⁴⁵Entre 1969 y 1972, dirigió la revista *Los libros*, donde colaboraban Jaime Rest, Juan Gelman, José Aricó, Oscar Steimberg, Eliseo Verón, Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano, Ricardo Piglia y Germán García entre otros.

⁴⁶En los '70 fundó en Santiago de Chile la revista *Comunicación y cultura*, junto a Armand Mattelart y Ariel Dorfman. En 1971 escribió el prólogo de *Para leer al Pato Donald*. Uno de sus principales aportes a las ciencias de la comunicación fue la creación de la cátedra Introducción a los medios masivos de comunicación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1973. Fue fundador del Seminario de Informática y Sociedad en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, hoy a cargo de Christian Ferrer.

“No matarás”, donde el futuro indica la dimensión imperativa, y se traduce del hebreo, en “no mates”, donde la dimensión del tiempo presente sondea la durabilidad de una acción que no debe cometerse, ahora y nunca. El “no matarás” será retomado y reelaborado por Oscar del Barco en 2004.⁴⁷ Con ello la increpación contra esa voluntad de exterminar toda vida se prolonga en el tiempo, en el diálogo Schmucler-del Barco, regida por el decir veraz, inserto cada uno en dos tradiciones, la greco-latina en del Barco, la judía en Schmucler. Este diálogo fue cobrando distintas escenografías –cartas, testimonios autobiográficos, notas-, en la escena genérica que conforma el discurso intelectual argentino inserto en las particulares condiciones de enunciación de este período. Una escena genérica enmarcada, a su vez, en la escena englobante de un discurso mayor: el filosófico.⁴⁸ Una escenografía primó en la revista *La intemperie* –el discurso epistolar- y desató la más rica polémica entre intelectuales sobre la responsabilidad en la lucha armada.

Los relámpagos iluminan la noche

En 2005 Schmucler escribe la carta, referida anteriormente, con el título *Los relámpagos iluminan la noche*. Formalmente dirigida a cuatro destinatarios, la interlocución presagia dos comunidades epistolares. En primer término, al director de la revista se le solicita su publicación de la carta y se exponen los motivos: “A la luz de la estimulante (e infrecuente) discusión abierta en la revista, me parece oportuno hacerla pública: le ruego en consecuencia, le otorgue un lugar.” En segunda instancia, los destinatarios son sus amigos, apelados a partir del vocativo “queridos Oscar, Nicolás, Alejandro”⁴⁹ (Schmucler 2007: 77).

Los destinatarios plantean sentidos disímiles para la recepción. Al director se le proveen fundamentos: la polémica abierta por la carta de del Barco, definida como “infrecuente”, extraña se puede decir, en la medida en que es difícil encontrar diálogos entre intelectuales capaces de poner sobre la mesa la crueldad y los padecimientos de la sociedad argentina. En cuanto a los

Integra el grupo editor de la revista *Artefacto*. Es considerado una de las principales figuras de los estudios de la comunicación en América Latina.

⁴⁷Del Barco, Oscar (2007) Sobre la responsabilidad. No matar. Carta enviada a *La intemperie* (diciembre de 2004). En *No matar*, Córdoba: Ediciones del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba.

⁴⁸El concepto de escena de enunciación para Dominique Maingueneau permite el abordaje de los discursos a partir de tres escenas: la escena englobante, la escena genérica y la escenografía. La *escena englobante* se relaciona con la institucionalidad o campo que tiene un tipo de discurso específico. En el caso que tratamos es el discurso filosófico. La *escena genérica* procura especificar la escena englobante a partir de determinadas condiciones de enunciación: en nuestro *corpus* corresponde al discurso intelectual. Finalmente, la *escenografía* alude a la escena de habla (de escritura, podemos decir) que el discurso presupone para poder ser enunciado. En este *corpus* son cartas, testimonios, testimonio autobiográficos, notas (Maingueneau 2006).

⁴⁹Oscar del Barco, Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman.

amigos, se les dice que lo que ve “esos relámpagos que iluminan la noche”, son “signos de otro mensaje” y agrega “pienso en ustedes, mientras escribo esta carta que existe porque ustedes escribieron otras que he leído y me han inquietado”. Sutilmente se enuncia una acusación escondida, tras el afecto, donde el “veo”, “me apresuro”, “creo reconocer los signos de otro mensaje”, se condensa en una interrogación: “¿Signos de otro mensaje?”. Como un camino que bifurca a los amigos, esos signos parecen hablar de otra cosa en la medida en que el portavoz los observa transformados en esos “relámpagos” porque “descubren rugosidades” y “concentran sentidos insospechados”. En medio de este cruce o divergencia el portavoz parece autocuestionarse el vocativo empleado “queridos” y lo legitima en el principio que da origen a su carta: el “No matarás” de del Barco:

La carta de Oscar del Barco enviada al director de *La Intemperie* había sido como un relámpago estallado no en medio de un cielo luminoso sino en un espacio donde transitaban nuestros espíritus y que mostraba preocupantes nubarrones (Schmucler 2007: 78)⁵⁰

El relámpago solo trae luz al que quiere ver, sin embargo, se hace añicos en una interpretación considerada errónea y que, como en la *Divina Comedia*, solo da lugar al espíritus que vagan y a cielos grises, sin verdad traslucida y reflexionada. De allí que resalte la importancia de las cartas de los amigos porque las observa lejanas a toda comprensión:

Las cartas de ustedes, Nicolás y Alejandro, son las que me importan, las que me interrogan, las que me quitan el sueño llamándome a un estado de vigilia que ojalá sea de lucidez. Nada de lo que se dice me es nuevo; pero tienen una intensidad inusitada (Schmucler 2007: 79)

Es este clamor del portavoz por la violencia excepcional de las respuestas recibidas por del Barco, lo que marca un punto de fisura y de escándalo frente a lo dicho y pensado por amigos. Lo inusitado, esas sorprendentes interpretaciones representadas en los textos, destacados por Schmucler, no sólo se me presentaron en polémica, fundamentalmente, debo reconocerlo, me estremecieron y, aun más, cuando leí la carta admirable, así debo decirlo, con

⁵⁰A partir de aquí citaré extensamente *Los Relámpagos iluminan la noche*. Una amiga, Teresa Carbó, me aconsejó, cuando cursaba mi doctorado, la necesidad de citar poco, de no usar ejemplos como aquello que solo ilustra lo obvio y hacer que el texto fluya. Pensé muchas veces en la escritura de Foucault y de Barthes, ambas con pocos ejemplos. El primero porque trabajaba sobre grandes archivos, el segundo por su gusto especial por lo pequeño y lo fragmentario. En este caso, no citar *Relámpagos* me resulta imposible. Es un texto poético y concentrado de verdades. Cortarlo es una tarea en nubarrón e inmerecida. Allí observo un límite del Análisis del Discurso: la cita como ejemplo no sirve, el texto completo sí, de acuerdo a la interrelación que establece el que analiza, el discurso que es su objeto, sus hipótesis. Cuestiones de método se diría y, también, de decir veraz que es lo que intento indagar.

que Abraham Kozak toma a todas las cartas puestas sobre la mesa y afirma: “Para mí el disparador fue la carta de Toto ... resalta al inicio las metáforas de la tormenta, la sensación de la intemperie (desprotección, sin seguro) y el relámpago como luz iluminadora de la verdad necesaria y reveladora” (Kozak 2007:87).⁵¹ El relámpago y la intemperie concentran sentidos preciados y, sobre todo, la importancia que tiene el hecho de no escucharlos y negarlos. La verdad en *Los relámpagos* nace, además, de una experiencia sufrida frente a la consciencia del poder ejercido sobre toda vida, sobre ese poder que determina dejar vivir o no a otro. Su origen, en claridad, es toda condena de asesinato, lo que sella el “no matarás”.

¿Es tan difícil comprender que condenar el asesinato, porque ningún ser humano debería creerse con derecho a negar la vida de otro, no significa aceptar las ideas del otro y claudicar en la lucha por establecer otras condiciones de existencia? Estamos atravesados por todos los derrumbes de los que fuimos testigos. Vivimos con ellos y no a su margen. No existen, por lo tanto, excusas para los ocultamientos. Aunque la verdad, antes y ahora, sea un prejuicio no tenemos otra posibilidad que correr en su búsqueda ignorando el cálculo instrumental que pretende reemplazarla (Schmucler 2007: 81-82)

La enunciación rompe los relámpagos y nos pone en presencia de algo único, no sólo porque nos ubica frente a lo concreto o porque hace referencia a la instancia del discurso en acto, sino, primordialmente, porque es absolutamente singular e irrepetible, como interpreta Agamben el sentido dado a toda enunciación por Benveniste. Un atributo de la enunciación, destacado por Foucault cuando afirma que el enunciado no es solo una fina estructura sino una función de existencia bajo una pregunta ¿Cómo ha aparecido este enunciado? ¿Cómo ha sido posible? (Foucault 1970:43-44). Este enunciado fue posible, sin excusas y con verdad. El interrogante de su portavoz irrumpió desde lo ético “¿Es tan difícil comprender que condenar el asesinato no significa aceptar las ideas del otro y claudicar en la lucha por establecer otras condiciones de existencia?”. Enunciado permitido, creíble, verosímil para romper, luego del exterminio, lo falible. Enunciado poseedor de una particularidad practicable pero incómoda, plenamente aceptable pero poco asequible para algunos en cuanto condena todo crimen, señala

⁵¹Abraham Yehuda Kozak (m 2007). Nacido en Chaco, cursó abogacía en la Universidad Nacional de Córdoba, militando primero en la Unión Reformista Universitaria (URU) y luego en la Federación Universitaria de Córdoba, de la que fue dos veces presidente. Se lo recuerda como el más destacado líder estudiantil de la década de 1960, un militante duro, pero a la vez de una gran jovialidad y simpatía. Se recibió poco antes del golpe militar de junio de 1966, pero siguió comprometido con las causas que siempre había defendido, por lo que más de una vez estuvo en la cárcel. Inició una exitosa carrera profesional que no lo apartó de ese compromiso original: la defensa de presos políticos. Durante la última dictadura militar se exilió Venezuela y tras la restauración democrática regresó al país.

la negación de la *nuda vida*⁵² y el fatídico accionar de la biopolítica.⁵³ Opuesta a la singularidad del asesinato emerge la verdad renovadora de la vida con la finalidad de revertir el acto horrendo. Una acción solo posible a partir de una reposición del sujeto –Schmucler, o del Barco–, como el único capaz de dar cuenta de una veracidad comprendida por haber atravesado la experiencia del mal. Justamente, será ese acto de asumir y renovar el que brinda dos caminos creíbles. En primer lugar, el que inicia un sujeto cuando se interroga sobre su vínculo con la verdad y con el poder ejercido sobre él; luego, cuando se pregunta sobre cómo los individuos están vinculados con las formas de verdad con las que están comprometidos. Asesinato, verdad reveladora, compromiso, vislumbrados en *Relámpagos*. Una apuesta éticamente audaz y constituyente de la subjetividad.

El interrogante persiste: ¿cómo fue posible este enunciado? Ubicada en la escucha de esos discursos, articuladores de saberes y luchas en su intento de remediar el duelo, observé el fragmento centellante de una autobiografía procedente desde un insondable amor. *Relámpagos* expande, de privilegiada manera, la relación entre trabajo intelectual y experiencia. Y, por ende, la manera a través de la cual el texto escrito transforma al sujeto que lo piensa y lo escribe, en este caso, en su relación con la verdad.

Allí están las cartas de ustedes a las que ahora se agrega la mía. Hablan del mundo pero no vacilan en exponer nuestras intimidades; un gesto que privilegia la amistad sobre cualquier diferencia en el tratamiento de ideas. No es sólo la convicción compartida de que las biografías importan como documento de fidelidad al pensamiento, sino que la vida, nuestras precisas vidas, han cruzado con más intensidad la experiencia de existir

⁵²En cuanto a sus habitantes han sido despojados de todo estatuto político y reducidos integralmente a la vida desnuda (*nuda vida*), el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás haya sido realizado, en el cual el poder solo tiene frente a sí, sin ninguna mediación, a la pura vida biológica. Por esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el que la política se transforma en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano [...] Si eso es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y la consecuente creación de un espacio para la vida desnuda como tal, deberemos entonces admitir que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo toda vez que se crea una estructura semejante, independiente de la entidad de los crímenes que se cometan en ella y cualquiera sea las denominaciones y la topografía específica (Agamben 1997:93-94).

⁵³La biopolítica como gestión de la vida biológica de la población ha sido abordada por Foucault desde cuatro ángulos diferentes: el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, la transformación de la guerra de razas y la aparición de la gubernamentalidad liberal, más allá de los matices, siempre se trata de la gestión de la vida biológica de la población a través del Estado (Castro 2011:58). En *Hermenéutica del Sujeto*, Foucault sostiene que habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y de lo que hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana. En consecuencia “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir ha sido sustituido por un poder que hace vivir o abandonar a la muerte” (Foucault 2000: 188 y 181).

que la búsqueda de ordenadas especulaciones. El “director” de *La Intemperie*, a quien Oscar dirige su carta, lleva mi apellido y Nicolás lo recuerda explícitamente, lo nombra como mi hijo, como el hermano de Pablo, desaparecido, seguramente asesinado hace 25 años (Schmucler 2007: 78).

La filiación, el vínculo inmensurable y permanente del padre y sus hijos. La exposición de intimidades por parte de otros y condenada por absurda. Solo un principio basta: nadie nunca puede ocupar el lugar del otro y menos su dolor. La muerte del hijo es propia y no debe ser vejada por ordenadas especulaciones. Si el portavoz debe oír y ver, como expresa el *Deuteronomio*, para poder transmitir saber, también se reserva el derecho a reflexionar sobre su propio infortunio. Allí radica su práctica noble, realizada a través de este “texto-experiencia”,⁵⁴ que arranca al sujeto de sí mismo por la prueba límite padecida -la muerte del hijo- y, por extensión solidaria, hacia el asesinato de todo otro, para discernirla, combatirla y, de ser posible, para reflexionar sobre un remedio, con una súplica por la paz. Por esa razón cuando se refiere a la *Carta de del Barco* dice:

En la carta a Alejandro, Oscar le sugiere que sus líneas tal vez sólo sean un eco de *El grito* de Munch. Me contagia el desgarró y la abrumadora claridad de las preguntas que se agolpan en **ese grito cuya sorda estridencia es un llamado que clama por nuestra respuesta. Todo depende de nuestra voluntad de escucharlo** (Schmucler 2007: 79).⁵⁵

El portavoz es conducido al límite por la dificultad de enunciar. Se sobrecoge, se sosiega y escribe lo único posible: el grito, el desgarró, la abrumadora claridad, la estridencia sorda. Desde el puro e intenso campo semántico del dolor, se “agolpa”, se obliga a aquello considerado como deber de un intelectual -“clamar por nuestra respuesta”-, y que el nosotros exclusivo (yo + los intelectuales que vivimos esa experiencia límite) debe ofrecer transformada “en un grito con sorda estridencia”, no sólo como respuesta al escrito de del Barco sino como respuesta a todos los que la merecen.

⁵⁴En “El libro como experiencia”, conversación que Foucault mantiene con Duccio Trombadori, sostiene que una experiencia es algo de lo que uno sale transformado y agrega, “solo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar”. En esa conversación Foucault distingue sus libros en dos tipos a los que denomina “libros de exploración” y “libros de método”. En los libros de exploración incluye *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*. En los libros de método, *La arqueología del saber*. Rescata su index de referencia –Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski-, a los que considera filósofos pero no en el sentido institucional del término. Y agrega que “lo que les dio esa importancia capital para mí, fue que su problema no era la construcción de un sistema, sino de una experiencia personal” (Foucault 2013a: 33-35). Es en este sentido que hablamos de texto-experiencia en los escritos de Schmucler, porque en ellos se observa la idea de una experiencia límite que arranca al sujeto de sí mismo para transformarlo a través del proceso de pensamiento y de escritura.

⁵⁵Los destacados son nuestros.

La carta de Oscar era una carta en *La intemperie*, sin protección, sin reaseguro en un acto similar al que había realizado enfrentándose cada a cara con el general Menéndez para increparlo por sus crímenes, para mostrarle su repudio a compartir con él un mismo espacio. Un relámpago desamparado en la intemperie: desnudez repetida, apertura multiplicada. El relámpago fugaz y perfecto, como forma de verdad que sorprendía a Walter Benjamin: la vida, la muerte, la revelación amorosa y también la revelación divina, aparecen como relámpagos: una luminosidad imprevisible e irrefrenable. La oscuridad ha quedado quebrada y la noche, cuando regresa a su maciza oscuridad, sabe que ha sido herida (Schmucler 2007: 78).

El relámpago ha devenido en luz persistente, a pesar de la intemperie, que es la nada inhóspita. Sin protección, sin seguro, el relámpago es escándalo al intentar proteger la vida pero también, en principio, es el puro rechazo del crimen. El relámpago es la palabra de del Barco que solo Schmucler define como “fugaz y perfecto”, como una verdad imprevisible e irrefrenable y, de igual forma, es la palabra de Schmucler capaz de decir lo que otros callan porque “postergaban los nombres buscando el momento adecuado para que sean pronunciados” (Schmucler 2007: 78) Por eso ambos textos son idóneos para quebrar la oscuridad de los tiempos que se saben heridos.

La memoria y la confesión

Pero no es sólo la experiencia, ni el oír, ver o decir, lo que impacta. De pronto, penetra incomparable, ante la carencia de amparo, el papel otorgado a la memoria. La íntima relación entre manifestación de verdad y memoria escande el trabajo de *aleurgia*, desde otra perspectiva, donde el decir veraz acompaña el deber por sobrevivir en la memoria de los hombres.⁵⁶ La aserción de Schmucler conmueve frente a esa orfandad cuando escribe: “La memoria retendrá la luz y las consecuencias son incalculables” (Schmucler 2007: 78).⁵⁷ Secuelas inapreciables e inconmensurables se contraponen, airoas y fatales, frente a la responsabilidad no asumida por

⁵⁶Es el término utilizado por Foucault para referir los modos de aparición, producción o manifestación de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta: “El problema consiste en saber cómo y por qué razones llegó un momento en que el decir veraz pudo autenticarse con su verdad, pudo afirmarse como manifestación de verdad, toda vez que, justamente, quien habla puede decir: soy yo quien posee la verdad y soy yo quien posee la verdad porque la he visto y, habiéndola visto, la digo. Esta identificación del decir veraz y del haber visto la verdad, esta identificación entre quien habla y la fuente, el origen, la raíz de la verdad, es sin duda un proceso múltiple y complejo que fue capital para la historia de la verdad en nuestras sociedades (Foucault 2012c: 67).

⁵⁷Con respecto a la memoria, también Foucault señala: “El poeta no comienza jamás sin evocar a una divinidad que es la de la Memoria, una Memoria que deposita precisamente en él cierta habla, cierta palabras, cierta enunciación de la que el poeta no será otra cosa que el portador. Pero si esas enunciación posee verdad, es justamente en la medida en que la Memoria, la Memoria como diosa, lo haya autenticado y marcado (Foucault 2012c: 66-67)

todos aquellos que debían ejercerla. La fuerza de esta aserción necesita un tono particular para elevar la sensibilidad sobre el practicidad, para dotar, una vez más, de clarividencia a la palabra. Por esa razón Schmucler elige una dimensión del decir veraz que se inserta en su subjetividad: la práctica discursiva de la confesión en la tradición judía. Una confesión milenaria, metáfora de la génesis de un discurso. Esta confesión, erigida como la única posibilidad con la que cuenta el portavoz para enunciar lo que más desea, lo que sabe, una verdad y es puro valor inmanente: el arrepentimiento devenido en su gran gesto de valentía y de coraje de verdad.

Desde el puro dolor, la memoria reactualiza una subjetividad –la propia-, en espera de consumaciones ilimitadas, con la finalidad de aguzar los sentidos, abrir los ojos, percibir y evaluar la conducta que se ha tenido. *Relámpagos* apela a la tradición del judaísmo –La Torá, Buber, Levinas- entretejidos con el decir veraz grecolatino y cristiano trabajados por Foucault y Agamben.⁵⁸ Esta vez, el portavoz requiere el entrecruzamiento de modalidades de la enunciación, de modo tal que será el decir poético el que opere como fondo para enunciar una sentencia desplegada en el reconocimiento ético del sí mismo. En consecuencia, el *tono confesional* orienta el pasaje del portavoz y portavalor, que ha devenido en *mnemon*⁵⁹ y que, al enunciar su arrepentimiento y trabajo sobre la memoria, también formula una ley sagrada:⁶⁰

⁵⁸ Artículos publicados en *Nombres* y citados en la bibliografía de referencia.

⁵⁹ Del griego *mnemon* de buena memoria, o que posee buena memoria y de todo aquello concerniente a la memoria.

⁶⁰ En el Coloquio sobre Violencias, cuando leí este texto, un colega comentó dijo que él no creía en el arrepentimiento y que en la Ley mosaica estaba incluida la Ley del Talió. El término *ley del talió* (latín: *lex talionis*) se refiere a un principio jurídico de justicia retributiva en el que la norma imponía un castigo que se identificaba con el crimen cometido. El término "talió" deriva de la palabra latina "talis" o "tale" que significa idéntica o semejante, de modo que no se refiere a una pena equivalente sino a una pena idéntica. Históricamente, constituye el primer intento por establecer una proporcionalidad entre daño recibido y el daño producido en el castigo, siendo así el primer límite a la venganza. En el *Antiguo Testamento*, concretamente en la *ley mosaica* está enunciada en *Éxodo* 21:23-25 (23 "pero si la mujer muere, pagará vida por vida", 24 "Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie, por pie", 25 "quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe"), en el *Levítico* 24 18-19 (18 "Cumplan mis mandamientos y obedezcan mis leyes. Así vivirán seguros en esta tierra", 19 "y la tierra dará su fruto, y comerán hasta saciarse. Vivirán seguros en ella") y en el *Deuteronomio*. Este principio seguirá vigente para el judaísmo hasta la época talmúdica, donde los rabinos determinaron que la pena se transformaría en un resarcimiento económico. Frente al tema del arrepentimiento escrito y reflexionado por Schmucler, reconozco que, esta apelación a la *ley del talió* me alarmó y perturbó. En primer término porque en varios textos Schmucler deja en claro su postura sobre una justicia que solo puede tener como principio la responsabilidad sobre todo otro y su negación de la creencia que un crimen se remedia con otro. En este "crimen por crimen" Schmucler observa certeramente la presencia del mal: "Aquí está el mal. Transita en la creencia de que un crimen puede eliminarse con otro crimen. Y el que comete un crimen contra el criminal queda liberado de la responsabilidad de esa acción criminal" (Schmucler 2005:4). De esta forma, contra la justicia redistributiva, "El no mates" remedia, aleja, el puro crimen. De todos modos en nuestro texto no trabajamos sobre la justicia, sino sobre la verdad.

A veces me pregunto por qué, además, no estuve en condiciones de arrepentirme. En ese caso, me digo, tal vez hubiera podido optar por caminos que no llevaran necesariamente a multiplicar las equivocaciones. **A esta altura no puedo evitar cierto tono confesional y lo que escribo da cuenta, seguramente, de ese tipo de verdades que nos invade sin demostraciones previas y de las que resulta imposible renegar. Abrirse a los otros, a ustedes, incluye un pequeño escándalo de mostrar cicatrices, marcas que no tienen por qué ser jubilosas ni invitar a la jactancia** (Schmucler 2007: 78).

La confesión esboza entre veridicción (decir verdad) y jurisdicción (decir lo justo) la acción del arrepentimiento. La palabra verdadera y justa en su tarea por reparar, atesora un problema judaico, reflexionado largamente en el Talmud y por filósofos como Buber y Levinas. En esta tradición, el interrogante entre verdad y justicia constituye un postulado que conlleva a un límite: ¿cómo decir verdad y decir lo justo a la vez, en un mismo acto, cuando hubo una falta, un error? Cuando hubo falta, cuando hubo error, el perdón, la contrición, el arrepentimiento, la retractación son términos indicadores de un camino a recorrer que los textos judaicos refrendan: “El solía decir que es mejor una hora de *teshuvá*⁶¹ y de buenas acciones en este mundo, que toda la vida en el mundo eterno”.⁶² “Esconde tu rostro de mis pecados y borra todas mis maldades. Crea en mí, oh Dios, un corazón puro y renueva un espíritu firme dentro de mí. No me eches de tu presencia, ni quites de mí tu santo espíritu. Devuélveme el gozo de tu salvación, y un espíritu generoso me sustente. Entonces enseñaré a los transgresores tus caminos, y los pecadores se convertirán a ti. Líbrame de homicidios, oh Dios, Dios de mi salvación, y con regocijo cantará mi lengua tu justicia.”⁶³ Una vez autorizados, el perdón, la contrición, el arrepentimiento, la retractación, encontrarán en la confesión la práctica discursiva privilegiada para la puesta en palabra. Maimónides escribe: “En las faltas hacia el prójimo, nadie puede perdonar desde “fuera”, excepto el damnificado, después de haber sido reparado. Nadie puede ser perdonado sin el reconocimiento del error, sin el arrepentimiento, seguido por confesión o autoconfesión. Sin un compromiso interior de no reincidir. Sin haber sido puesto en la prueba de las mismas circunstancias”. Y luego agrega: “La confesión es un mandamiento... y quien más se confiese mejor es. No se perdonará si no se arrepienten y se confiesan ... y aun en los casos en los que haya devuelto lo sustraído y pagado la deuda o hubiera presentado una ofrenda, no será perdonado □...□ ni siquiera si hubiera indemnizado por el daño físico causado, si no se hubiera

⁶¹En hebreo significa retorno y, también, arrepentimiento de los pecados propios ejecutada siempre de una forma profunda y sincera

⁶²Mishná Avot, capítulo 4, mishná 17.

⁶³Salmo 51:3- 21.

confesado y arrepentido”. Las normas de Maimónides apelan a los *Números* 5:6-7 para reunir los dos sentidos de la *teshuvá* que significa, por una parte, el retorno a lo vivido, específicamente al error y, también, a lo padecido y, por otra, el arrepentimiento. La *teshuvá* cuenta, entonces, con una única manera de decir veraz: la confesión.⁶⁴

La confesión es definida como aquello que solo pertenece al sujeto que ha obrado desacertadamente y se arrepiente. Para Maimónides en las faltas hacia el prójimo, nadie puede perdonar desde “fuera”, excepto el damnificado, después de haber sido reparado. De modo que nadie puede ser perdonado sin el reconocimiento del error, sin el arrepentimiento, seguido por la confesión o auto-confesión. Sin el compromiso interior de no reincidir, sin haber sido puesto a prueba de las mismas circunstancias que los que padecieron, no hay cumplimiento de la *teshuvá* y, menos aún, del principio “no mates”. La *teshuvá*, a través de la confesión exige al sujeto una toma de conciencia del error, lo obliga a colocarse en el mismo acontecimiento de la falta y a ser fuerte para no ser seducido por su incidencia. Finalmente, lo insta a comprometerse a no repetir el error y cumplir con la promesa y, lo que es más difícil, obtener la satisfacción del Otro, herido o molesto por la acción. Schmucler comienza su camino entre *Relámpagos* en busca de la *teshuvá*. Primero enuncia su arrepentimiento, luego, se confiesa, finalmente escribe sobre el error y, entonces, rememora:

Las cartas de ustedes hablan de mí tanto como ésta; me interrogan y son exigentes en una respuesta que va mucho más allá de cualquier argumentación ¿Fue puro ruido lo que escribí hace 25 años, cuando quería entender la suerte de mi hijo desaparecido – entender, digo- y no sólo saber cómo fue, cuándo, dónde, quién, aunque me desesperaba por conocer todo esto, porque tal vez hubiera sido el comienzo de algún consuelo que nunca llegó? Ya entonces se abrió en mí, a través del relato de los que convivieron con la muerte en los centros clandestinos de reclusión y habían seguido vivos, un mundo de verdades intensas que las clasificaciones estereotipadas, esas que nos permiten juzgar sin riesgo y reposar como víctimas en las páginas de la historia. El orden de los héroes y los cobardes, los leales y los traidores, de víctimas y victimarios, de justos y réprobos, se diluía ante una realidad en la que existían culpables sin matices pero resultaba confuso

⁶⁴ Aclaro que el sabio Maimónides, con su reflexión sobre el arrepentimiento, dejó mi zozobra de lado frente a las palabras del colega durante el Coloquio. En su *Guía de los perplejos*, Maimónides afirma no sólo que “el entendimiento constituye el verdadero fondo de nuestro ser, la parte inmortal del hombre y por eso el hombre debe encaminar todos sus actos a obtener la perfección suprema de esta facultad mediante el conocimiento de Dios, sino también que “el hombre es libre y esta libertad, actuando como tal, puede por sus solas fuerzas realizar el bien desinteresadamente”.

hablar de inocencia, donde las responsabilidades compartidas no disminuían ni un ápice la criminalidad innombrable. En mi impotencia por salvar a mi hijo se me reveló el peso de una carga de la que hasta entonces no era consciente y supe de las responsabilidades de quienes me acompañaban así como de las infinitas maneras con que intentaba eludirlas. Seamos claros: yo (no sólo yo por supuesto) había intentado que Pablo, mi hijo guerrillero, probablemente buen tirador y riguroso en los duros principios de la organización Montoneros, desertara de una guerra que a mí me parecía inútil y que él sabía perdida. Su desertión era mi forma de salvarlo. En mi vida nunca había deseado algo con tanta vehemencia. Los que continuaban ofuscados en el color de la sangre y en la razón de la muerte preferían incorporarlo en el triste listado de los héroes sacrificados. Pablo optó por ese camino. Por pensar de esta manera, por escribirlo para que la desesperación pudiera ayudar al entendimiento, algunos amigos y yo fuimos acusados, ya entonces, de habernos pasado al bando enemigo. Ahora las cartas están sobre la mesa y no comprendo que aquel momento pueda ser tocado por el olvido. En mi memoria aquella guerra llena de crueldades es la infame muerte de Pablo, para la cual no hay compensación posible; es el fracaso en mi intento de que desertara (Schmucler 2007: 80-81).

El *mnemon*, rebelado al dar respuesta, pronuncia su ejemplar confesión. Extensa, detallada ella es portadora de un trabajo de memoria, el quehacer del recuerdo construido durante años en tanto apela a lo vivido y a lo publicado durante su exilio, en el pasado. Esta confesión, yaciente en la dolencia, dota de herramientas contra la criminalidad a partir de un léxico que fija concluyentes sentidos. Primero: el crimen o el asesinato: “los que convivieron con la muerte”, “guerra”, “criminalidad innombrable”, “color de sangre”, “héroe sacrificado”. En el centro del crimen ubica el “acto innombrable y atroz”: tener que vivir, sobrevivir y enunciar el asesinato de un hijo. En segundo lugar, la vejación de un mundo binario y sectario: “héroes y cobardes, leales y traidores, víctimas y victimarios, justos y réprobos”, “los que continuaban ofuscados con en el olor de la sangre”. Por último, la función de esa faena de recuerdos crueles y ásperos, señala que su finalidad no sólo es pronunciar el arrepentimiento sino, fundamentalmente, sellar, para todos, la asunción de su responsabilidad: “verdades intensas”, “vehemencia”, “no ser víctimas de la historia”, “las responsabilidades compartidas”. Con este último enunciado, el *mnemon* porta-valor, ilumina el cielo con su propio relámpago, para comprometer a otros, a aquellos que no lo comprendieron –ni en el pasado, ni en el presente- y lo condenaron, como a aquellos que pensaban como él, a la expulsión juzgados por traición solo “por pensar de esta manera y por escribirlo”. Es en este momento, donde el discurso señala a aquellos que levantaron el dedo y culparon en medio de “una guerra llena de

crueledades” a aquel que dice verdad y que tiene un hijo asesinado “para la cual no hay compensación posible”. En esta rúbrica se suscribe el vínculo entre la confesión y la parrhesía.

Esta confesión/parrhesía ha cobrado múltiples sentidos, es imprecación y, también, confidencia. Es acusación del sí mismo sobre un error o crimen –no haber visto ni comprendido-. Además, es coraje de la verdad del que habla y, por esa razón, en tanto tiene valentía en el decir, corre un riesgo: que el interlocutor no acepte esa verdad hiriente (Foucault 2010:14). Ante la acusación, la no clemencia, la incomprensión, el *mnemon* devenido en parrhesiasta se exalta para arrojar, a quienes creen en “clasificaciones estereotipadas, juzgan sin riesgo, se consideran víctimas para la historia”, toda la verdad que piensa y siente, para incriminar, paradójicamente desde el amor, por lo que no se vio, se oyó, y menos se comprendió. Es que “las cartas están en la mesa” por eso reflexionemos sobre “esa guerra llena de crueledades”. La misión de todos es asumir responsabilidad y comprender.⁶⁵ La pregunta señalada por Schmucler trastorna las cartas, la guerra, las crueledades, cuando “nos”⁶⁶ dice:

Pienso en mis corresponsales de hace 25 años y me pregunto qué fibras tocaban mis escritos que los obligaba a taponar sus oídos para no oír argumentos que ahora resultan banales **¿Qué cuerdas, ahora, ha puesto a vibrar la carta de Oscar que resultan mortificantes? ¿El correr de los años facilitará la aceptación de que el asesinato como tal es repudiable e incomprensible para quienes aspiran a un mundo en el que la vida humana sea irremplazable?**□...□ La verdad está cerca de la estéril felicidad del conocer, lejos de esa instrumentalidad que desde hace años hemos colocado en la mira principal de nuestra crítica (Schmucler 2007: 81-82).

La apelación al amigo, los dos involucrados con una misma verdad, en acuerdo entre sí y en oposición con otros. Dos semejantes, dos prójimos: el parrhesiasta del Barco/el *ethos mnemónico* de Schmucler. Será desde esa posición, lejana a toda práctica pedagógica impuesta, que el tono confesional rijan la acusación en la modalidad interrogativa del “¿qué?” y del “¿por qué?”. El ¿Qué? “los obligaba a taponar sus oídos para no oír(me)” y el ¿por qué?, “la carta de Oscar resulta mortificante”. Antes, como ejemplo de una palabra que pretende orientar la

⁶⁵En la *Hermenéutica del sujeto* Foucault señala que la *parrhesía* tiene dos enemigos, uno moral y otro técnico: la adulación y la retórica. Por eso consideramos que sólo el Análisis del Discurso en la vertiente francesa, a través de herramientas clásicas como la teoría de la enunciación y la reformulación articuladas con las condiciones de producción socio-históricas y con la matriz genérica de los textos, hace posible un trabajo analítico de *corpus*, como el que estamos indagando, donde lo fundamental es la relación entre discurso y filosofía, decir verdadero y constitución de la subjetividad.

⁶⁶Me inserto en ese “nos”. *Relámpagos* tiene para mí el don de haber sido escrito para un “todos” inclusivo: los que vivieron aquella época de oprobio, los que eran niños, los que aún no habían nacido. Un “todos” inclusivo para saber verdad.

conciencia, había escrito lo esencial: “¿Es tan difícil comprender condenar el asesinato porque ningún ser humano debería creerse con derecho de negar la vida de otro?”. Los sentidos empalman la *nuda vida* contra la vida irremplazable, la imposibilidad de excusarse frente a la obligación de verdad, el saber en oposición al conocer erudito y vacuo, la verdad contraria a una verdad instrumental. La resonancia de Levinas conforma en la invocación de sentidos esta *teshuvá*:

Ese rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y su mortalidad, es también el que me ordena: “Tú no matarás”. Hay en el rostro la suprema autoridad que ordena, y yo siempre digo que es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra de Dios. Existe la palabra Dios en el otro, palabra no tematizada. El rostro es esta posibilidad del homicidio, esta importancia del ser y esta autoridad que ordena “tú no matarás” (Levinas1996: 286).

La condena al asesinato, es el yo interpelado –Schmucler, del Barco, Levinas- que reformulan, al infinito: “Únicamente soy para mí en la medida que soy responsable”. Es la manera de ser para el otro y de ser responsable por todo otro.

La temeridad de una verdad despliega tres argumentos con sus correspondientes refutaciones. Primero dejar de lado el saber como camino al poder, su contrapunto: no hay poder sin saber; luego el no saber enunciado como una falta, su contrapunto: por ese error ya uno debe arrepentirse; finalmente, hoy sabemos la verdad pero nos movemos con una lógica pragmática, mercantil, su contrapunto: pensar así deja a los intelectuales, a sus amigos, con las manos y almas vacías. Es decir sin función ni retorno. En consecuencia, el *mnemon* sugiere que es obligante humanizar, porque el prójimo se erige para que cada sujeto le responda a todo requerimiento, simplemente, porque nuestro compromiso es con él. La verdad, exenta de ceguera, ocupa su sitio. *Relámpagos* ubica el tránsito de la política a la ética concebida como las prácticas de sí sobre las que el sujeto se constituye: “Así, amigos, [...] pensábamos la política desde la ética aunque el sistema [...] se mofara de nuestra inadecuación con la época”. Esa travesía política-ética, exige verdad porque allí radica su fuerza. Compleja y plural, tiene, asimismo un signo, una marca, que siempre es una prueba a demostrar y cumplir a través de cruces temporales y de ausencias: no volver a cometer la falta.

Este riesgo enunciativo consiste en decir el error, dotarlo de un sentido preciso -es una falta, una carencia- y, en consecuencia, formular su réplica a partir de un comienzo: invocando a la memoria. En esa apelación se evalúa la carta de del Barco como “el espacio de una iluminación y otra manera de conocer lo ya conocido (Schmucler 2007:82). Lo conocido es lo que importa, provoca y tiene un costo tanto para el *mnemon* (“Mi memoria no se abre con

facilidad a las evocaciones de esos días y me pongo en guardia contra la tentación de inventar recuerdos (Schmucler 2007:83), como para narrar frente al olvido que la historia argentina ha tenido sobre el Ejército Guerrillero del Pueblo:

La memoria argentina no se detiene en el Ejército Guerrillero del Pueblo que se empezó a desintegrar tras algunos meses de andar a los tumbos, dolorosa parodia de sí mismo, sin un solo enfrentamiento con las fuerzas que pretendía derrotar y con tres condenas a muerte a integrantes del propio grupo: una en Argelia y dos en el campamento salteño (Schmucler 2007:83).

La confesión, en este momento, no solo pronuncia culpa, responsabilidad –la actuación que el sujeto tuvo en apoyar al grupo guerrillero-, además, rechaza el olvido y comienza a narrar a través de un doloroso trabajo de memoria para decir verazmente el asesinato y juzgar la negación ejercida por sus amigos interlocutores: “El asesinato de Adolfo Rotblat por sus propios compañeros es el momento consternante que inspira la carta de Oscar; seguramente merecía una atención raigal en las cartas de Nicolás y Alejandro. El asesinato (¿de qué otro modo llamarlo?) del Pupi Rotblat impide hacer cálculos” (Schmucler 2007: 83). La confesión libre, voluntaria, no es portadora de vanidad. Palabra pura se predispone a la expiación en la medida en que su enunciador arriesga la falta incurrida a sus semejantes. Sin embargo, según la Ley mosaica, será perdonado porque recibirá de sus prójimos misericordia. En este reconocimiento, el sujeto sentencia que el mal radica en infligir daño al otro porque solo logra que “la idea de lo humano” se desvanezca (“Frente al crimen absurdo □...□ ¿en qué se diferencia del terror? (Schmucler 2007: 83). Esta confesión expande verdad y obligación de *responder*, entretejidos con la manera en que los individuos se constituyen en sujetos morales de su conducta, prodigan su humanidad al reconocer que han obrado mal, o que no han visto, oído, sabido. En la intemperie, sin reaseguro, como escribió Kozak, el tono confesional -distinto al parrhesiasta ligado al filósofo crítico- enuncia su coraje por la verdad al señalar “la marca” que llevamos todos “de una época de oprobio” (Schmucler 2007: 85). Por ello nos incita a un desafío: atrevernos a asumir lo ocurrido y lo que ocurre, a través de la verdad-prueba, con la finalidad de transformarnos “antes de darnos cuenta de que ha muerto mucha gente”.

Un *ethos* mnemónico presenta el *dis-crimen* histórico y ético para ahondar en la crueldad de todo crimen. Una interpretación para cuidar de sí, de los otros, de cada uno, un quehacer que nos interroga: “¿cómo debemos seguir siendo humanos frente a esa marca de ignominia del cual somos todos sobrevivientes?”. Lo que irrita de esa marca es la palabra de aquellos enunciadorees que hablan de diferentes “sobrevivientes”:

Nicolás, cuando no compartís el texto de Oscar porque abre una polémica “sobre una extensa generación de sobrevivientes de la lucha armada”. Pero ¿quiénes son –o somos- los sobrevivientes de la lucha armada? ¿Aquellos que estaban en condiciones inmediatas de morir, como los pocos (es pequeñísimo el número si se lo compara con los que murieron) que salieron con vida de los centros clandestinos de detención? ¿Los que eludimos el riesgo de la muerte exiliándonos, es decir abandonando el campo de una batalla en la que decidimos dejar de participar porque ya no nos interesaba, porque se nos impuso el miedo o porque se nos hizo evidente un error que sólo viviendo podríamos redimir? ¿Los que permaneciendo en la Argentina pudieron sortear el riesgo a que los exponía el haber participado, directa o indirectamente, en las acciones que la dictadura buscaba suprimir? **¿O sobrevivientes somos todos porque todos estuvimos en peligro, los nacidos y los no nacidos, los de un bando y los del otro, todos los que sin saberlo plenamente llevamos la marca de una época de oprobio de la que yo no puedo despegarme porque las cicatrices me marcan y no quiero disimularlas aunque se hundan en mi propia responsabilidad por lo ocurrido? Estar vivo, creo interpretar a Oscar, obliga a hacernos responsables hasta por los muertos** (Schmucler 2007: 85-86).

Ser todos sobrevivientes del oprobio es la verdad que el *mnemon* interpreta para desbaratar la buena conciencia porque ve, oye, dice lo intolerable que, en nuestro presente, ha regresado con otros tipos de sociedades asesinatoras, torturadoras, despojadoras, encerradoras: “Estar vivo, creo interpretar a Oscar, obliga a hacernos responsables hasta por los muertos”. Esa es la función primordial.

Sólo arriesgando ser “inconvenientes” sortharemos el chantaje –de derecha y de izquierda- que quiere obligarnos a reconocer como realidad sólo el pragmatismo de los triunfadores. Vivimos en el irresuelto enigma del lenguaje por el cual la palabra “crimen”, utilizada por Shakespeare, nos coloca en el límite donde la claridad se separa de las sombras, y la misma palabra, en boca de algún conductor televisivo se vuelve desperdicio del que se alimenta la infamia humana (Schmucler 2007: 86).

Ser responsables hasta por los muertos para abatir la infamia humana, vuelta la mayoría de las veces en desperdicio. Responsabilidad tal, que todo en mí, escribe Levinas, es deuda y donación. Obligación con el otro, con su miseria y su libertad. Donación en sinceridad, testimonio de verdad y de suplicio. Por eso el *mnemon* una vez más increpa:

Pero si no es éste, si el sentido, la responsabilidad a que nos obligan las palabras deja de ser nuestro tema, ¿cómo podemos seguir hablando? ¿Cómo abandonar aquellos

interrogantes si nosotros venimos de un largo, incesante repudio a la vacuidad del charlatanismo? □...□ Ninguna ética que merezca ser considerada –lo hemos insinuado cien veces- desprecia el –ámbito de lo cotidiano □...□ **Estamos obligados, atados a un contrato primordial, ligados -también en la vislumbre religiosa del término- a hacernos responsables de cada sí y de cada no que pronunciamos, porque sabemos que para cada sí hay un no disponible. Porque nos hemos escuchado afirmar en repetidos diálogos que la renuncia es nuestra última e inexpugnable garantía** (Schmucler 2007: 86).

Hacernos responsables por cada sí y por cada no que pronunciamos sabiendo que el sí y el no pueden desmembrarnos, alejarnos de nuestra tarea en busca de verdad. Para cada sí, para cada no resuenan aquellos versos de Pitágoras: “No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos antes de haber examinado cada uno de los actos. ¿En qué he faltado? ¿Qué he hecho? ¿Qué he omitido de lo que debería hacer?” Allí está la ofrenda de Schmucler para pensar la experiencia límite y la marca del oprobio y, proclamar, que no hay renuncia posible.

La confesión, como examen de conciencia, tiene lugar en el anochecer, momento anterior a la vigilia y al sueño para inducir el ejercicio de memoria y su valor espiritual. Es de noche y hay *relámpagos*. Me sobrecojo, un vez más, al imaginar ese instante en que un sujeto se vale de todos los signos posibles para proclamar verdad, se somete a prueba y, en esa luminosidad rompiente, mira la violencia de frente. Me estremecen sus palabras: no renunciar, no caer en error, “no basta” porque debemos ver, oír y responder porque el otro es al que le debemos algo y frente al que sólo tenemos compromiso.

El *mnemon*, en su confesión, ha devenido en custodio del recuerdo, con vistas a una decisión solidaria, obligante, con todo prójimo, en el presente y en el futuro donde el pasado cobra sentidos plenos. El *mnemon* procura “lo que pasó y pasa” deseoso de prevenir y curar. Para curar no buscará en el fondo de sí algo olvidado. Su memoria, adherida a un código de conducta, rubrica la necesidad de recordar sin cesar, por temor a que un día nos olvidemos del otro y, entonces, el mundo acabe.

Donador de una ética, su tono confesional se coloca en el punto de cruce del recuerdo y en el punto de partida hacia acciones futuras para atender a todo prójimo simplemente porque es sagrado y único. *Mnemon* que se pregunta ¿cómo decir la verdad?, a través de una enunciación de faltas, saber y autorreflexión, insondables desde el padecimiento. El *mnemon* se revela, absolutamente opuesto a un ritual de mortificación, sacrificio, penitencia. Su confesión instituye la verdad como ofrenda y, en oposición y ubica la pérdida de palabra como castigo y sumisión.

Es el *mnemon* quien ilumina la noche. Los relámpagos, alumbran, a través de su mirada, convocantes sentidos. Él une el cielo y la tierra, para impedir el “no vemos” de esa intemperie donde nuestros prójimos están en sacrificio. Una afuera sin fin desde donde podemos revertir la negra violencia con un cielo lúcido. Para que aún exista el abrazo, para que el inocente, como escribe Buber, no sienta más su condena sobre su carne, su alma, para que nunca nos deje de sorprender la multiplicación de la crueldad pero, también, para que persistamos en “ese tremendo misterio que admite que la vida sea posible y que amor persista”. Porque lo grave, lo grave es no oír el trueno y lo importante para llamarse hombre es ver que ya ha muerto demasiada gente.

Bibliografía referida

Agamben, Giorgio (1997) Que es un campo. *Nombres*. Revista de Filosofía. Córdoba Año 7, n° 10.

_____ (2000) Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III. Valencia: Pre-textos.

Conein, Bernard (1989) La position du porte-parole sous la révolution française, en: Jean-Pierre Beaujot, Michel Glatigny et Jacques Guilhaumou, *Peuple et pouvoir*. Lille: Presses Universitaires de Lille: 183-163.

Foucault, Michel (1970) La arqueología del saber. México: Sigo XXI.

_____ (1976). Historia de la sexualité 1. La volonté de savoir. París: Éditions Gallimard. [La voluntad de saber. México: siglo XXI, 1977]

_____ (1994). Dits et écrits: París: Editions Gallimard.

_____ (2000). La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008). Le gouvernementdesoi et des autres. Course au College de France (1982-1983). Paris: Seuil/ Gallimard [El gobernó de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE, 2009].

_____ (2009). Le courage de la vérité. Le gouvernementdesoi et des autres II. Courseau College de France (1983-1984) [El coraje de la verdad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010]

_____ (2012a). Mal faire, direvrai. Fonction de l’aveu en justice. Presses Universitaires de Louvain/ University of Chicago Press [Obrar mal, decir verdad. La función de la confesión en la justicia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014]

_____ (2012b) El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: siglo XXI.

_____ (2012c) Del gobierno de los vivos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2013a) La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2013b) ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método. Buenos Aires: Siglo XXI.

La Biblia Latinoamericana (1972). Madrid: Coeditan Ediciones Paulinas, E. Verbo Divino y E. Alfredo Ortells. Imprimatur Manuel Sánchez B. Arzobispo de Concepción (Chile). Traducida, presnetada y comentada para las comunidades cristianas de Latinoamérica y para los que buscan a Dios por un equipo pastoral bajo la dirección de Ramón Ricciardi.

Maimónides (2008). *Guía de perplejos*. Quinta edición. Edición a cargo de David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta.

Maingueneau, Dominique (1984) Genèses du discours. Lieja: Margada.

_____ (2002) Problemas de ethos, en *Praciques* n° 1137114, junio 2002.

Segato, Rita L (2012) La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Buenos Aires: Tinta Limón.

Vázquez Villanueva, Graciana (2013) Memoria y responsabilidad: una paráfrasis ética (la escritura de Héctor Schmucler). *Revista Discurso. Teoría y Análisis*. Volumen 32. Universidad Nacional Autónoma de México. pp: 133-171.

Fuentes

Agamben, Giorgio (2012) Obrar/desobrar. En busca de un nuevo paradigma. *Nombres*. Revista de Filosofía. Córdoba, Año XXI, n° 26.

Buber, Martín (2007) No basta. *Nombres*. Revista de Filosofía. Córdoba, Año XVII, n° 21.

Del Barco, Oscar (2007) Sobre la responsabilidad. No matar. Carta enviada a *La intemperie* (diciembre de 2004). En *No matar*, Córdoba: Ediciones del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba.

- Kozak, Abraham (2007) Lo grave es no oír el trueno. Carta enviada a *La intemperie* (junio de 2005). En No matar, Córdoba: Ediciones del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba.
- Levinas, Emmanuel (1994) El diálogo. *Nombres*. Revista de Filosofía. Córdoba, Año IV, nº 5.
- _____ (1996a), Dios y Filosofía. *Nombres*. Revista de Filosofía. Córdoba, Año VI, nº 8-9.
- _____ (1996b) Violencia del rostro (Entrevista con Emmanuel Levinas). *Nombres*. Revista de Filosofía, Año VI, nº 8-9
- _____ (1996c) La proximidad del otro. Entrevista con Emmanuel Levinas. *Nombres*. Revista de Filosofía, Córdoba, Año VI, nº 8-9.
- Foucault, Michel (2000) La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad (Diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betncourt, A. Gomez-Muller, 20 de enero de 1984). *Dits et écrits* (19854-1988), t. IV (1980-1988), Gallimard, París, 1994.
- Schmucler, Héctor (1997) El mal imperfecto. *Nombres*. Revista de Filosofía, Córdoba, Año VII, nº 10.
- _____ (2005) La memoria como ética. *La intemperie*. nº 38. Córdoba, pp.1-18.
- _____ (2007) Los relámpagos iluminan la noche. Carta enviada a *La intemperie* en junio de 2005. En No matar. Sobre la responsabilidad. Córdoba: Del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, pp.77-86.

Según Michel Frodon (1998) existe una relación íntima entre cine y nación, relación que adquiere la forma de una proyección nacional: «A cada tipo de comunidad le corresponde un tipo de leyenda y un tipo de narrador, a la nación capitalista “moderna” ningún tipo de leyenda le ha correspondido mejor que la leyenda filmada, ningún narrador ha sido mejor adaptado que el cine» (Frodon 1998: 32). Para Frodon el cine posibilita como ninguna otra técnica la puesta en escena de las imágenes de la nación, la figuración de la nación como comunidad imaginada. Pero, para que dicha relación pudiera configurarse, el autor destaca que fue preciso que ambos, nación y cine, emergieran como productos legítimos de la modernización capitalista.

El cine no ha sido para Colombia, como *comunidad imaginada* lo que ha sido para las grandes naciones, una fuerza modernizadora y unificadora, esto obedece a las particularidades del desarrollo capitalista colombiano así como a un conjunto de variables sociales y culturales que han hecho que la Modernidad en Colombia, como proyecto político y cultural, fuese una *modernidad postergada*.⁶⁸

La identidad y por momentos hasta la unidad nacional colombiana ha estado y continua cuestionada por diversos factores: tanto por su conformación en grandes regiones claramente diferenciadas económica y socialmente, y durante buen tiempo fuertemente aisladas entre sí, por

⁶⁷ Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle Colombia; magister en Análisis del Discurso Universidad de Buenos Aires; doctor en Historia y Teoría de las Artes Universidad de Buenos Aires. Director del grupo de investigación “Pensamiento ético y problemas morales contemporáneos”, miembro del grupo de investigación “Pensamiento, Filosofía y Sociedad. Profesor de la Maestría en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia”. Profesor de Tiempo Completo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

⁶⁸ Como advierte Rubén Jaramillo Vélez: «[...] la acumulación primitiva del capital —que en Colombia se prosigue a través del periodo de “la violencia”— tiene lugar bajo el signo de una cultura en lo esencial antimoderna, aunque ya impregnada por el positivismo y el pragmatismo [...] y de todos modos vinculada a políticas “modernizantes” en el campo infraestructural, las que, por lo demás, resultaban impostergables ante las exigencias que le planteaba al país su vinculación con el mercado mundial. Podríamos hablar de la “disimultaneidad de lo simultáneo” (Ernst Bloch) para comprender y explicar nuestras deficiencias, en buena parte originadas en la coexistencia de formas de experiencia y comportamiento anacrónicas e inclusive contradictorias con los patrones de la modernidad, en las que se reflejan los compromisos y las transacciones, las soluciones a medias, las semiverdades y semimentiras que han resultado de todo ello ante la tensión entre lo premoderno y lo moderno a lo largo de nuestra historia. ¿O de “retro progresismo” (Gutiérrez Girardot) (Jaramillo 1994: VIII).

la gran pluralidad étnica y cultural atravesada por grandes desigualdades sociales y prácticas sistemáticas de exclusión y de opresión, como por una historia de violencias políticas perennes que han dejado muchos problemas no resueltos y que retroalimentan las nuevas desigualdades y las nuevas violencias bajo el sello de la impunidad, todo esto enmarcado por una larga tradición de dependencia y de sumisión a las grandes potencias capitalistas y al capital monopólico internacional⁶⁹. Así, mientras la oligarquía nacional tuvo siempre un perfil cultural y político internacional, mantuvo al país cerrado al mundo y sumido en la más abyecta dependencia, sin permitirse siquiera un momento de nacionalismo burgués o capitalismo de estado como ocurrió en México o en Argentina.

Es por eso que el cine, aunque entró temprano al país, no llegó a ocupar el lugar de técnica privilegiada de la *proyección nacional*, como un sistema de representación propio de la modernidad capitalista, o quizás sí pero solo a medias, por algo que dice el mismo Jean-Michel Frodon: «un *sistema*, un conjunto complejo indisolublemente estético, económico y social, constante y prolífico sobre una larga duración. Ahora bien, estos sistemas, cuando existen, están a la escala de las naciones» (Frodon 1998: 23)

Habrà que esperar para ver si se consolida o no lo que parece ser una nueva tendencia de las relaciones entre cine y nación en Colombia, entre tanto, nos corresponde analizar las películas colombianas que existen, asumiéndolas tal como son, para indagar lo que pueden aportar al esclarecimiento de la historia nacional. El estudio de las imágenes que el cine colombiano propone sobre diversos hechos y experiencias de la vida nacional es en sí mismo valioso y puede ser revelador de nuevos sentidos sociales, en cuanto son en todo caso *proyecciones de la nación*.

En este artículo proponemos una cierta manera de estudiar las películas, como discursos sociales que circulan en un tipo de materialidad técnica que les confiere ciertas restricciones y posibilidades, y que participan de temporalidades históricas múltiples. Como proyecciones (imágenes y dramaturgias) de la nación que exceden con mucho la facticidad del territorio y de la institucionalidad estatal. Como obras de arte narrativas que presentan de manera universal las acciones de los colombianos, representándolas como características de ciertos *ethos*

⁶⁹Otro antecedente de estas dificultades han tenido que ver con un factor de unificación nacional retrógrado, que aún sigue operando, y que reaparece cada tanto con cierta fuerza en contra de los procesos de identificación parciales y conflictivos presentes en todo el territorio nacional como múltiples manifestaciones culturales y políticas. Como dice Rubén Jaramillo Vélez: «Como creemos haberlo ilustrado con las referencias a la “Regeneración”, el movimiento ideológico y político que se pone en marcha a mediados de la década de los ochenta del siglo pasado y que tendrá como efecto la virtual consolidación de la unidad nacional de acuerdo con un patrón rígidamente centralista y una cultura autoritaria, vinculada desde sus orígenes al catolicismo ultramontano antimoderno» (Jaramillo 1994: VII).

nacionales. Y, en tanto que tales, como configuraciones narrativas dinámicas y complejas que encuadran los hechos de la historia y de la vida nacional —y a las representaciones que sobre ellos circulan— confiriéndoles en muchos casos nuevos sentidos en cada obra determinada. Nos interesa evidenciar ese dinamismo de las múltiples configuraciones narrativas de las películas colombianas, que exhiben las disputas por el significado de las representaciones a las que dan forma. Es decir, nos interesan las múltiples imágenes de realidades nacionales que aparecen en las películas colombianas y la pluralidad conflictiva de sentidos que ellas instauran. Concretamos nuestra apuesta teórica y metodológica en el análisis de tres películas: *Cóndores no entierran todos los días* (Norden 1984), *Bolívar soy yo* (Triana 2002) y *Retratos en un mar de mentiras* (Gaviria, 2010). Al final presentamos algunas reflexiones de alcance más general.

Construcción del corpus

Hemos escogido esta muestra de películas nacionales tanto por sus temas y por las representaciones que proponen de esos temas, como por las formas narrativas, genéricas y estilísticas que las configuran. Todas se refieren a hechos o a personajes históricos de la mayor trascendencia o a problemas considerados como muy característicos de la colombianidad, pero la manera de presentarlos y la disposición narrativa que les da forma son claves para entender el dinamismo de la representación de lo nacional y las disputas en torno a dicha representación, al tiempo que son un buen indicio de la multiplicidad de perspectivas desde las cuales pueden ser vistos estos asuntos, lo que a su vez contribuye a pensar las transformaciones del cine colombiano y de sus relaciones con la nación colombiana, sus nuevas y múltiples maneras de proyectar la nación.

Cóndores no entierran todos los días (Norden 1984) hace parte del conjunto de películas producidas bajo la financiación de Focine (Compañía Nacional de Fomento al Cine), institución creada en 1978 y liquidada en 1993, cuyo objetivo fue contribuir a la conformación de una industria nacional cinematográfica.⁷⁰ La película es clave para estudiar el fenómeno de La Violencia en Colombia y en especial cómo esta ha sido representada por el cine nacional. En este trabajo nos interesa además contrastar las formas enunciativas y retóricas de la novela de Gustavo Álvarez Gardeazábal (1972) —que lleva el mismo nombre— que dan forma a las representaciones de La Violencia con las del filme, por la importancia que la novela tiene con

⁷⁰Si bien es cierto que FOCINE terminó siendo un fracaso administrativo, constituyó un interesante intento del Estado colombiano por apoyar la cinematografía nacional, y se puede afirmar, también, que en ese periodo se produjeron varias de las mejores películas colombianas. Con su auspicio se produjeron películas como *Tiempo de morir* (Triana 1985), *Visa USA* (Duque 1986), *A la salida nos vemos* (Palau 1986), *El tren de los pioneros* (Gallego 1986), y *La boda del acordeonista* (Bottía 1986). Esas fueron también las condiciones de producción de *Cóndores*.

respecto a este tema y por evidenciar las rupturas que tienen lugar en la representación cinematográfica, tanto por la lectura de época como por las restricciones y posibilidades técnicas que el cine impone.

Bolívar soy yo (Triana 2002), fue producida mucho después de la desaparición de Focine, pero antes de la Ley de Cine o Ley 814, promulgada en 2003. Fue dirigida por un representante destacado del cine y de la televisión nacional, Jorge Alí Triana, quien dirigió también el programa de televisión «Revivamos nuestra historia» en el cual se presentó el seriado “Bolívar, el hombre de las dificultades” (1980). La película narra momentos de la vida del más importante héroe de la historia nacional y uno de los más importantes de la historia de América Latina, Simón Bolívar, pero los presenta mostrando la disputa por su representación, que es puesta de presente mediante la confrontación de una lectura melodramática de su vida con las expectativas de cierto tipo de público que espera una representación épica de ella. La obra también evidencia esta disputa de cara al futuro político del país, y hasta cierto punto de América Latina. Con otras palabras, la película permite ver cómo la disputa por el sentido de la representación del héroe Bolívar implica también una cierta manera de ver la historia del país y de avizorar su posible curso: como utopía crítica y emancipadora o como tragedia absurda.

Retratos en un mar de mentiras (Gaviria 2010), producida bajo el auspicio del Ministerio de Cultura, afronta uno de los temas más difíciles y comprometedores de la vida nacional: la violencia paramilitar y la violencia del olvido asociada a ella. Alude también a la relación que esos dos guardan con un gobierno como el de Álvaro Uribe Vélez. El filme no elude el gesto crítico, pero lo matiza apelando a la forma genérica de la *roadmovie*; esta combinación produce algunos efectos inesperados.

La configuración narrativa y su valor reflexivo

En *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur insiste en el carácter operante, dinámico de las categorías de la poética, *mimesis-mythos*, y en la capacidad que tiene la configuración narrativa —la puesta en trama— de conferir sentido a los hechos. Estas son algunas claves para nuestro análisis del cine como dispositivo de representación de realidades, de acciones humanas:

La poética se identifica de este modo, sin otra forma de proceso, con el arte de «componer las tramas» (47a, 2). El mismo criterio debe emplearse en la traducción de mimesis: dígame imitación o representación (según las últimas traducciones francesas), lo que hay que entender es la actividad mimética, el proceso activo de imitar o de

representar. Se trata, pues, de imitación o representación en su sentido dinámico de puesta en escena, de transposición en obras de representación (Ricoeur 1987: 86).

En principio, esta equivalencia excluye cualquier interpretación de la *mimesis* de Aristóteles en términos de copia, de réplica de lo idéntico. La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama (Ricoeur 1987: 88).

Cuando Ricoeur destaca la primacía que Aristóteles concede a la acción sobre los personajes, introduce el asunto de la universalización o de los universales que producen las obras poéticas, que no son los mismos que los de los filósofos, pero también son universales pues se oponen a lo particular y a lo que ha acaecido. En tal sentido, el cine o las películas como obras poéticas cumplen o pueden cumplir un rol significativo en su representación de las acciones humanas, distinto y hasta complementario de las narraciones históricas, aportando nuevas interpretaciones de hechos y representaciones tradicionales: «por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo esto, las obras de arte narrativas, ya sean textos literarios, comics o películas, tienen la capacidad de presentar las acciones humanas no como simples acontecimientos particulares, sino como modelos del obrar humano. Siguiendo esta perspectiva, hemos de considerar aquí a las acciones, no solo como manifestaciones individuales, sino como expresiones de modos de ser de grupos y de comunidades, como *ethos* (en este caso de la nación colombiana), que son presentadas de tal o cual manera según su disposición en tramas particulares. Asimismo, hemos de entender dichas presentaciones o representaciones de las acciones como ciertas lecturas o interpretaciones de acciones que cuentan como hechos, sucesos o experiencias de la vida nacional, lecturas o interpretaciones, que nunca aparecen en el vacío, sino que vienen a disputar con otras y a tratar de instaurar nuevas maneras de ver tales sucesos o experiencias de la vida nacional.

Ahora bien, no se quiere decir con esto que todo se reduce a un asunto de representaciones, que no existe ninguna base material, empírica —ya sea natural o social—que medie las relaciones entre identidad nacional y las acciones o experiencias de personajes históricos y grupos o comunidades nacionales. No, lo que se quiere enfatizar, como piensa Edward Said (Orientalismo 2006), es que, *no menos importante que esas realidades es la disputa por su significado*. En su esfuerzo por aclarar la dinámica entre realidad social y representación imaginaria, a propósito de las relaciones entre Oriente y Occidente, Edward Said señala:

El punto fundamental de todo ello radica, no obstante, como Vico nos enseñó, en que la historia de la humanidad la escriben seres humanos. Como quiera que la lucha por el control de un territorio es parte de dicha historia, también lo es la lucha por su significado histórico y social (Said 2006: 436).

Las películas como discursos sociales

De acuerdo con lo señalado anteriormente, adoptamos la idea de Benedetto Croce, recordada por Steimberg, del carácter histórico y político de toda lectura, que opera sobre un texto, un fragmento textual del pasado, y que tiene lugar siempre desde los intereses y representaciones de un narrador enraizado en el presente (Steimberg 1998: 97-98). Buena parte del trabajo consiste, entonces, en identificar qué tipo de lectura se ha hecho en cada filme de distintos pasajes de la historia nacional o de determinadas representaciones o discursos predominantes, cómo se los resignifica con cada nuevo encuadramiento narrativo genérico o estilístico.

Para tal efecto, asumimos como punto de partida un cierto tipo de mirada de los textos cinematográficos inspirada en la tradición *sociosemiótica*, tradición que los concibe como materialidades discursivas investidas de sentido (Verón 1974) y como discursos sociales que migran de una materialidad a otra, de un determinado circuito de producción de sentido a otro (Verón 1987), y que los aborda desde una perspectiva *indicial* (Verón 2004; Narvaja 2006)⁷¹.

Este modo de leer las películas, y en especial cuando se trata de verlas en relación con la nación, se corresponde con la manera de entender la historia de Walter Benjamin, que permite ver las obras de arte también como fuentes históricas: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, (tiempo-ahora)» (Benjamin 1989: 188).

Se trata entonces de hacer lo que Benjamin sugiere, de llegar con el análisis a una construcción que haga saltar el hecho interpretado del *continuum* histórico, algo que solo puede hacerse desde el presente, a partir de la propia experiencia histórica.

⁷¹Entrando y saliendo del corpus hasta encontrar indicios, huellas y rastros a partir de las cuales es posible construir hipótesis que pueden remitir a determinadas operaciones de producción de sentido, que pueden aparecer como ciertas regularidades, pues, como advierte Ginzburg: «Si las pretensiones de conocimiento sistemático aparecen cada vez más veleidosas, no por eso se debe abandonar la idea de totalidad. [...] Al contrario: la existencia de un nexo profundo, que explica los fenómenos superficiales, debe ser recalcada en el momento mismo en que se afirma que un conocimiento directo de ese nexo no resulta posible. Si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas —pruebas, indicios— que permiten descifrarla» (Ginzburg 1999: 162).

Las películas entendidas como discursos sociales no pueden verse solo como unidades discursivas, pues ellas como cualquier otro discurso guardan todo tipo de relaciones con otros, pertenecen a conjuntos de discursos que proceden de distintas tradiciones. De manera que al estudiarlas es preciso verlas en relación con dichos conjuntos y tradiciones. A esto que acabamos de señalar es a lo que Gérard Genette (1989), refiriéndose a textos literarios denomina la *transtextualidad* o *literariedad* de la literatura, como la trascendencia del texto, o el conjunto de categorías trascendentes —tipos discursivos, modos de enunciación, géneros—, del que depende cada texto individual.

Dentro de estas categorías transtextuales, aquella que resulta más determinante para el análisis es la categoría de género, y en ocasiones la de estilo. Los géneros, en tanto que *tipos relativamente estables de enunciados*, y en cuanto que instituciones sociales que operan como correas de transmisión entre la historia de la sociedad y los lenguajes y que emergen en determinadas esferas de la praxis social, representan para el público *horizontes de expectativas* (Bajtín 2005) desde los cuales evaluar los productos estéticos. Los géneros pueden ser estudiados en relación con los momentos sociales de su emisión, y se los caracteriza bien sea en diacronía, buscando su memoria narrativa, o en sincronía, comparando y diferenciándolos de géneros que les son próximos (Steimberg 1998), y se determinan rastreando los cambios de lenguaje o de soporte y las mudanzas de circuitos de producción y de circulación (Cuadros 2011). De allí que, los géneros sean claves para entender los rasgos, peculiaridades y las disonancias de obras determinadas en el marco de modos de expresión característicos y muy pautados, así como para estudiar las culturas mismas y sus transformaciones, a través del seguimiento de las continuidades y rupturas de esos modos de expresión, y de las particularidades que dan a sus temas y a todo su contenido representacional.

En nuestro caso, aun tratándose de un cine escaso e intermitente, es posible llevar a cabo el estudio del cine colombiano, no solo atendiendo a las condiciones de producción y circulación de las películas, sino refiriéndolas, como discursos, a la historia y a la cultura nacional y también a la relación que cada película puede guardar con una *transtextualidad* más amplia, poniéndola en relación con diversos géneros y estilos de los cuales estas participan de cierta manera, pues ese encuadramiento expresivo introduce elementos semánticos insoslayables, que ponen a las obras colombianas en diálogo con tradiciones y preocupaciones de alcance universal. Al mismo tiempo, cuando sea posible encuadrar una de estas películas de manera plausible en un género determinado de la tradición artística y aun específicamente cinematográfica, también se debe pensar lo que el país aporta al género, es decir, tratar de ver cómo la experiencia, los contenidos representacionales, pero también las tradiciones expresivas y las historias nacionales inciden dialécticamente en esos modos característicos de expresión, aportando así nuevos sentidos y

enriqueciendo la tradición genérica. Pero, al mismo tiempo, todo esto incide en la temporalidad y en la memoria, pues en cada obra particular tenemos o podemos encontrar imágenes o esquemas narrativos o formas de representación recurrentes que proceden de la larga duración, de otros momentos y otros lugares y que han sido reformulados en múltiples representaciones anteriores, y que cuando aparecen en un texto del presente vienen cargadas de historia, de sentido.

Análisis del corpus

Cóndores no entierran todos los días: de la denuncia a la auto-restricción

La novela *Cóndores no entierran todos los días* cuenta la historia de León María Lozano, acaecida en Tuluá, en el centro del departamento del Valle del Cauca. Es la historia de cómo un hombre sencillo, enfermizo e insignificante, adorador de su Partido Conservador y de los principios católicos, llega a ser el líder de las bandas de asesinos conservadores que azolaron esa región en la llamada época de La Violencia.⁷² Es también la historia de Tuluá, de la transformación radical que tuvo un pequeño y tranquilo pueblo en el que convivían pacíficamente pobladores de ambos partidos, liberales y conservadores, y de cómo todo esto dio un vuelco a partir del momento en que llega al poder el Partido Conservador y lanza una ofensiva para recuperar su influencia en el territorio nacional por métodos de guerra civil. León María, quien demuestra gran valentía al repeler a la *chusma* liberal que asediaba al colegio Salesiano para incendiarlo, a partir de este suceso va a ser el encargado —por las autoridades nacionales de su partido—, de comandar la expulsión y exterminio de los liberales que no acepten las órdenes de abandonar su tierra, el pueblo y sus alrededores. La novela muestra esa transformación y el momento de auge del movimiento de «los pájaros», así como su caída, cuando los liberales retoman el poder y empieza su cacería, hasta el asesinato de León María en la ciudad de Pereira⁷³.

⁷²*La Violencia*, así se denomina al período histórico de guerra civil no declarada entre el Partido Liberal y el Partido Conservador, vivida en Colombia en el siglo XX, entre 1948 y 1958 (Pecaút 1987) y que otros ubican desde 1930 (Guzmán et ál. 1962), pero que casi todos coinciden en retrotraer, en última instancia, a las disputas bipartidistas que atravesaron todo el siglo XIX (Jaramillo 1989; Martín-Barbero 2001), y que se caracterizó por ser extremadamente atroz y cruenta. El conflicto produjo cerca de 300.000 muertos y más de 2 millones de desplazados -en momentos en que el país contaba con 11 millones de habitantes-, y, como fenómeno económico-social produjo una verdadera contrarrevolución agraria

⁷³La película conserva prácticamente la misma historia salvo por algunas omisiones.

Aquí analizaremos la película de Santiago Norden desde un punto de vista no acostumbrado, el punto de vista de la transposición⁷⁴. Es decir, estudiando sus relaciones con el texto fuente que la precede, la novela de Gustavo Álvarez Gardeazábal. Pero no debe perderse de vista que un fenómeno semiótico, estético y cultural como el de la transposición no debe ser reducido a un simple movimiento técnico sino que, con cada pasaje —de lenguaje o de soporte técnico—, se producen o manifiestan transformaciones o desplazamientos de sentido vinculados con movimientos de la propia cultura. Consideramos de la mayor relevancia contrastar la novela y el filme desde el ángulo de los modos de representar ciertos aspectos de La Violencia en Colombia, por la importancia que la novela de Gardeazábal reviste como paradigma de la literatura sobre el tema, en la que predominan determinadas maneras de presentar y representar el fenómeno histórico, y para marcar las continuidades y rupturas que el filme instaura en ese orden de la representación.

La primera observación que salta a la vista en relación con nuestro caso es que se puede advertir un gesto o una cierta intención de fidelidad al texto fuente, expresada ante todo en la conservación de los elementos fundamentales de la historia, los mismos personajes, y hasta un elemento paratextual relevante, como el título⁷⁵. No obstante, han tenido lugar importantes desplazamientos de sentido motivados por transformaciones en los planos retórico y enunciativo.

La novela de Gardeazábal es un texto híbrido entre la ficción y la narración de hechos reales. En efecto, hay un juego ficcional que puede rastrearse, entre otros rasgos, por el recurso a elementos míticos que se articulan con la omnipresencia del rumor, los cuales contribuyen a que muchos de los hechos y acciones más importantes aparezcan envueltos en una atmósfera de leyenda. Tal es el caso de las hazañas del protagonista León María Lozano, pero también lo es el

⁷⁴«Hay transposición cuando un género o un producto textual particular cambian de soporte o de lenguaje» (Steimberg 1998: 16), de la literatura al cine, del comic al cine, del comic a los videojuegos, de la oralidad a la escritura, del cine a la literatura, etc. No es que no se hagan alusiones al texto literario en muchos de los análisis que se han escrito sobre la película, pero un análisis desde el punto de vista de la transposición pone el acento en las continuidades y las rupturas que tienen lugar en los sentidos por efecto del cambio de soporte, en especial por las modificaciones que la *lectura de época* introduce inevitablemente en los textos, por la distancia temporal y por las mediaciones políticas e ideológicas que toda nueva lectura implica, incluso en los casos en los que se busca la fidelidad al texto fuente.

⁷⁵No obstante, como lo recuerda Juana Suárez (2009), no se conserva el escenario original, el Valle del Cauca y Tuluá; en su lugar, la historia se sitúa en varios pueblos andinos cercanos a Bogotá. Este es uno de los elementos en los que se advierte diferencias importantes con respecto al texto fuente, como se mostrará más adelante. El afán documentalista, periodístico de la novela no aparece en el filme, todo lo contrario, apenas se nos presentan indicios, sugerencias sobre los hechos históricos, los lugares, las instituciones y las personas. Con respecto al aspecto que aquí focalizamos, pareciera querer presentarse un tipo, un modelo de historia y sobre todo de personaje político colombiano; a esos fines resulta irrelevante la minuciosidad histórica y periodística.

de sus desventuras, como pasa con su enfermedad y con las predicciones de una especie de vidente curandero sobre los sucesos relativos a su enfermedad y a su muerte, ambas envueltas en un manto de superstición. Pero también está el recurso periodístico del señalamiento de hechos históricos, fechas, lugares y personajes de la historia regional y nacional, que remiten a una exterioridad fáctica no ficcional. Por este segundo rasgo característico, la novela tiene un invaluable significado histórico, pero gracias al primero, con todos los recursos que implica, el texto puede llegar a ser valioso para indagar la psicología de los personajes característicos de La Violencia en Colombia, así como de muchos rasgos idiosincráticos del pueblo colombiano en relación con ella. No obstante, el tono y el posicionamiento enunciativo predominante en la novela es el de la denuncia, y a esos fines la escrupulosa descripción periodística cumple una función primordial.

A esto se suma un aire de cercanía inconfundible, quien narra conoce de cerca a las personas y a los lugares, pero también a la pequeña ciudad toda, que es tomada como un personaje (Rodríguez 2004) y eso le permite no solo contar una historia verosímil, y por momentos muy vívida, sino también reflexionar e interpelar con autoridad y conocimiento de causa. Como afirma Jaime Rodríguez (2004), Tuluá es tomada como un personaje que representa a otro que es Colombia; diríamos que el narrador ha realizado dos operaciones retóricas notables: personificación y metonimia; Tuluá, que es un personaje, es tomada como una muestra muy representativa de lo que es Colombia. De allí que las duras impugnaciones del narrador parecen estar referidas a Colombia y a su idiosincrasia: «[los habitantes de Tuluá] no pusieron bolas, continuaron con sus versiones fantásticas, comenzaron a ver el Jinete del Apocalipsis y olvidaron la noche de los muertos». “Y así, es Tuluá (Colombia) la que recuerda, la que olvida, la que queda sumida en el mutismo, la que se arremolina en su muerte y ya nunca volvería a recuperar su estado de conciencia, la que ya no siente cuando expulsan a los que denuncian porque se acostumbró a que ya no quedan personas de conducta».

La película de Francisco Norden: o el discurso de la restricción y la elisión

El filme se aparta considerablemente del tono y del posicionamiento enunciativo original⁷⁶. De hecho, un aspecto semiótico portentoso a favor del cine es su capacidad de *mostrar* en

⁷⁶El posicionamiento enunciativo (Verón 1988), es decir la manera como un sujeto se relaciona con lo que dice, y el tipo de imagen que proyecta de sí y del destinatario al que se dirige, es un marcador semiótico clave para entender las diferencias en los modos de expresar y en este caso de narrar, que incluye aspectos relacionados con la *modalización* (García-Negroni y Tordesillas-Colado 2001) (las distintas maneras de relacionarse con lo dicho y que marcan distintos grados de responsabilidad frente al interlocutor y frente a lo enunciado) y que tienen efectos de sentido determinantes en los modos de presentar y representar hechos, objetos, sujetos, circunstancias, etc. Este es una de los aspectos claves de nuestro

comparación con el mero *decir*, con todo lo que esto significa en el terreno de la percepción y de la disposición de las emociones. Podríamos afirmar que en el filme se opta casi por renunciar a esta facultad. No pensamos que exista un imperativo estético o político que obligue al cine colombiano a privilegiar la capacidad de mostrar cuando se trata de narrar las acciones propias de momentos históricos, como el de La Violencia, pero sí resulta inevitable destacar que justo la economía discursiva del filme está montada sobre los recursos de la restricción y la elisión. En lo que tiene que ver con los elementos fácticos de tipo político, se opta por apenas indicar aquellos que enmarcan históricamente los hechos —que se sepa que todo ocurre en Colombia, en un determinado momento histórico y bajo el mandato de determinado gobierno—, pero se evita todo gesto de denuncia, crítica o interpelación. Se trata de una mirada distante y serena que deja ver algunos hechos sin glosarlos de ninguna manera. Esto quizás tenga que ver con una lectura de época que tiende hacia la reflexión, pero también puede entenderse como una auto-restricción o una imposibilidad de narrar cinematográficamente las escenas de La Violencia colombiana⁷⁷.

Se evita mostrar aquellos hechos más comprometedores que son fuertemente focalizados y amplificados en la novela. Tal es el caso de la agudización de las acciones violentas de los pájaros, así como aquellas que se suceden a partir del momento en que los notables liberales logran publicar la carta en *El Tiempo*, cuando se desata un proceso de resistencia ciudadana creciente; pero nada de eso se nos muestra en la historia, más allá del acto de desagravio de la fiesta callejera ante la noticia del envenenamiento del Cóndor. Hay una mesura en la expresión que lo atraviesa todo, las mismas escenas en las que se presentan grandes sucesos de la historia, como la hazaña perpetrada por León María Lozano de repeler a la chusma liberal que se disponía a atacar el colegio Salesiano, o la aparición del caballo que porta un cadáver envuelto en llamas, o los mismos encuentros de los pobladores con los cadáveres, son apenas bosquejadas y se las despoja de todo color emotivo.⁷⁸

análisis, por cuanto de lo que se trata es de evidenciar distintas representaciones de fenómenos de la historia y la sociedad colombiana y, en el caso de La Violencia, la novela de Gardeazábal ocupa un lugar destacados como texto literario clásico en Colombia, de allí que mostrar cómo el filme coincide y se aparta de sus modos de enunciar resulta de la mayor importancia.

⁷⁷Esta opción contrasta muy fuertemente con la figuración de La Violencia que presenta Fernando Vallejo en su obra producida en México *En la tormenta* (1979), en donde, justamente, se focalizan las acciones violentas más cruentas, aquellas que están en la memoria de cualquier colombiano de entonces, o que cualquiera ha escuchado de sus padres o abuelos: como el incendio de las casas y las fincas, las macheteadas, el uso de ciertas prácticas terroríficas como el llamado «corte de franela» con el machete, entre muchas otras.

⁷⁸Frederic Jameson, rastreando una estética posmoderna, analiza el filme en el texto *Signatures of the visible*. Según Juana Suárez (2008: 48), el análisis del autor remite a la nostalgia constituida desde esta estética posmoderna, pero, como comenta la autora, dicho análisis no alude al contexto político de La Violencia, alrededor del cual gira el relato de *Cóndores no entierran todos los días*, su esfuerzo se centra en encuadrar el filme dentro del realismo mágico.

La figuración del Cóndor

El mayor logro del filme es el bosquejo que presenta del legendario León María Lozano⁷⁹. Es cierto que para el receptor dicha figuración del personaje resulta más difícil sin tomar en cuenta el texto literario, pero también es cierto que la lectura se complementa y enriquece. Tanto para la comprensión del personaje como para contar toda la historia, el filme parece presuponer o beneficiarse de la lectura de la novela, sin la cual casi todos los elementos del relato se quedan apenas insinuados, pero aun así logra sugerir los más importantes rasgos del personaje como sujeto político y psicológico. Y se introduce un importante matiz con respecto a la novela: en el filme se evade presentar los elementos de opresión política y personal y el afán de honras que movían profundamente las acciones del personaje en procura de llegar a ser alguien importante en el Partido Conservador, aspectos que están muy marcados en la novela. En su lugar se explicita una autoafirmación ideológica del personaje abyecto: ante pequeños y grandes sucesos (morales, personales y políticos públicos) el personaje aduce que actúa porque «es cuestión de principios». De modo que si tanto en uno como en otro texto (en la novela como en la película) se deja claro que el Cóndor es un dogmático, casi un fanático político y religioso, en el filme se acentúa su autopercepción de que está cumpliendo una misión sagrada, ineludible, que no precisa ninguna reflexión. De esta manera se presenta un elemento significativo de la *tradición política violenta* asociada al juego de la oligarquía colombiana y de sus partidos tradicionales, y de la psicología política de La Violencia en el país emanada de dicha tradición, y se deja instalado un prototipo del pájaro.

Es muy destacable el hecho de que a León María no lo mueven grandes ambiciones políticas, o el que no haya usado su condición privilegiada para enriquecerse; él sigue órdenes y tiene un altísimo sentido del deber, de la obediencia, así como un amor casi sagrado por su partido. Pero también es preciso señalar que pone mucho de sí en el trabajo que se le encomienda, hasta el punto de instaurar todo un modo de hacer, toda una técnica de la intimidación y de la exterminación del otro. En eso, el personaje oscuro e insignificante que nadie habría imaginado

⁷⁹León María Lozano llegó a ser, después del 9 de abril de 1948, el más temido líder de las bandas de asesinos conservadores llamados «los Pájaros» en el departamento del Valle del Cauca, al sur-occidente de Colombia. Nació en Tuluá, ciudad que pasó a ser el centro del terror político conservador bajo su mando, en especial entre los años 1954-1957. Católico, ultraconservador, hombre sencillo y pobre, llegó a ser el Cóndor, es decir el jefe indiscutido de los Pájaros, por su crueldad y su autoridad, y aunque se dice que no ejecutaba él mismo los crímenes se lo reconoce como el responsable político y táctico de innumerables crímenes y masacres contra los liberales.

como agente de semejante capacidad de destrucción, es revelador de cierta manera de obrar política y moralmente en Colombia.

Bolívar soy yo: entre la disputa de la representación y la reificación de la historia nacional

Bolívar soy yo cuenta la historia de un actor de televisión, Santiago Miranda, que representa, en una telenovela sobre la vida íntima de Simón Bolívar, al héroe de la Independencia nacional, y que, a medida que la telenovela se acerca a su final, confunde su vida con la ficción. Los productores han cambiado el final histórico, han hecho que Bolívar no muera enfermo en una cama sino que sea fusilado por un pelotón, todo para hacer más vendible, más apetecible «la historia» a una audiencia televisiva (Suárez 2009: 185), pero esa decisión dispara una terrible resistencia por parte del actor, quien afirma que Bolívar no puede morir así. Con el correr del tiempo, el actor termina por identificarse casi completamente con su personaje y decide reescribir la historia de Colombia dándole un giro a la vida de su personaje. Así, en una reunión de presidentes bolivarianos que tiene lugar en la Quinta de San Pedro Alejandrino en Santa Marta (lugar donde murió Simón Bolívar) secuestra al presidente de Colombia y se embarca con él en un viaje por el río Magdalena. Aprovecha el viaje para reescribir la historia de Bolívar, que es también la historia de Colombia, de los otros países bolivarianos y de sus relaciones con Estados Unidos, una historia en la que avanza una aspiración de reconciliación y de unidad con todos los países bolivarianos, así como de resistencia con respecto a EEUU. Al barco llegan representantes de una organización guerrillera a devolverle a Bolívar su espada y a unirse con él en un sueño libertario, pero Bolívar los rechaza diciendo que no encarnan el sueño bolivariano. Todo el país sigue por televisión la travesía con entusiasmo y se va despertando gran alborozo a medida que el barco pasa por las poblaciones.

Entre tanto, el gobierno y las Fuerzas Armadas llaman a la coprotagonista de la telenovela, Alejandra Bernardino, —quien interpreta a Manuelita y que tiene una cierta relación sentimental con el actor—, y al psiquiatra para que les ayuden a rescatar al presidente; y lo logran hasta cierto punto, pues Manuelita es aceptada en el barco y se acuerda que Bolívar se traslade con ella y el presidente a una reunión en Bogotá, en la que supuestamente se encontrará con los otros presidentes. Pero, a último momento, Bolívar decide no reunirse en el Palacio de Nariño, sino en la Quinta de Bolívar, de modo que se desvían hacia allá y esto genera gran inquietud en el gobierno y las Fuerzas Armadas. Estando allí los guerrilleros empiezan a hacerle un juicio al presidente, mientras que el ejército rodea la Quinta, Bolívar salva al presidente pero cuando van saliendo de la Quinta se escuchan disparos, los guerrilleros responden y todo termina con el asesinato de todos los que estaban dentro de la Quinta.

En Bolívar soy yo (Triana 2002) aparece en primer plano la disputa por la legítima representación del héroe nacional. En este sentido, el filme tiene un marcado carácter metadiscursivo⁸⁰. En efecto, focaliza distintas maneras de representar al héroe de la Independencia nacional según sea el encuadre narrativo que se use para contar su historia. Pero contar una historia según distintos encuadres narrativos, genéricos u estilísticos, no es algo sencillo, algo parecido a vaciar un contenido en un nuevo recipiente, sino que, justamente, encuadrar estilística o genéricamente una historia es tanto como contar una nueva historia en cuanto dicha operación supone la incorporación de variados conjuntos de elementos nuevos que inciden en su significado; con otras palabras: es instaurar un nuevo universo de sentido para su comprensión.

Cuando el vigilante de la Quinta de Bolívar le reclama al actor Santiago Miranda, protagonista de la telenovela, que lo que él quiere ver en la televisión es al héroe que liberó a estos pueblos y que «encendió la llama de la libertad en estas tierras» y no las andanzas personales de Bolívar con sus mujeres, está diciendo que lo que la telenovela presenta no es la historia que debe ser contada, no es la verdadera historia del Libertador. El suyo es un juicio estético, un juicio de gusto, pero también es un juicio político acerca de la validez de determinadas representaciones sobre el personaje histórico, lo que lleva a que el personaje cinematográfico esté inscrito dentro de un *metadiscurso* oficial de nación. Esto es reforzado con la respuesta del actor, que le dice que cada uno tiene su imagen de Bolívar y que esa es la que a él le toca representar, que él actúa en una telenovela en la que se trata es de presentar el aspecto personal de la vida del Libertador.

El melodrama en la disputa por la representación del héroe

Entre tanto, la telenovela, que asegura presentar una visión personal sobre la vida del héroe, que presenta la muerte del héroe de manera muy distinta a la que cuenta la historia nacional en todos sus formatos «porque morir en una cama da menos rating que ser ejecutado» y que focaliza diversos aspectos de sus relaciones amorosas con varias mujeres, lo que hace en principio es encuadrar en las formas del relato melodramático la historia de Bolívar.

⁸⁰En ese sentido, al ser el personaje del filme un personaje instaurado en un discurso y tradición cultural, el filme se presenta como un discurso que a su vez tiene una clara consciencia metadiscursiva, pues contrasta representaciones distintas sobre el mismo personaje que anidan en distintos tipos de discursos. En un sentido cercano al que aquí aludimos, Juana Suárez plantea que: «Geoffrey Kantaris ve en todos los juegos de auto-reflexividad de la trama (para el robo de la espada, por ejemplo, se dispone una cámara que filma el momento para la posteridad) a un Bolívar atrapado entre el rol histórico de la cultura impresa y el rol contemporáneo de la cultura visual en la (re)constitución de comunidades imaginadas» (Suárez 2009: 186).

Es preciso señalar que las telenovelas son responsables, por así decirlo, de gran parte de las representaciones que circulan sobre numerosos hechos de la vida nacional (Mazziotti 1993); (Martín-Barbero 1987). La telenovela ha desempeñado un papel destacado en la configuración de nuestras maneras de ver y de sentir la vida cotidiana de nuestra sociedad, de modo que el hecho de que se trate de la historia de un héroe de la Independencia no hace menos válida esta mediación. Pero ¿de dónde surge el criterio de contrastación que podría usarse para enjuiciar o para evaluar el contenido de la representación que la telenovela presenta sobre la historia de Bolívar? Se podría decir que de la historia nacional, pero hoy sabemos que hablar así, de la historia, es cuanto menos problemático, por no decir inaceptable⁸¹, y la cuestión nacional es parte primordial de la reflexión aquí desarrollada, y una de las incertidumbres que en este texto se problematiza.

La telenovela de nuestro filme al encuadrar la historia de Bolívar en las formas del melodrama acentúa todo tipo de aspectos que la alejan del mundo de las confrontaciones políticas y militares para centrarse en el mundo de las vivencias afectivas amorosas. Y al ponerse en tensión esa representación con la exigencia de una representación más épica, no se hace más que poner en evidencia el carácter conflictivo de toda representación social, que nunca viene a instaurarse en un espacio vacío, sino que siempre choca con otras representaciones que oponen resistencia, y así aparece siempre la lucha por su significado histórico y social.

El contacto con el pueblo y la emergencia de la utopía

Al comienzo parece que Santiago Miranda cree que él es Bolívar, pero luego se aclara que no, aunque después él mismo dice que «ahora es Bolívar», porque representa el sueño frustrado de un continente y ya no puede echar para atrás. Como producto del viaje por el río Magdalena, río emblemático de la identidad nacional colombiana, desandando sus pasos, Santiago Miranda/Bolívar, quien se encuentra con los pobladores alborozados que los reciben en las orillas de los distintos pueblos, termina por sentir ese fervor popular y así su delirio adquiere un nuevo sentido: él no es Bolívar pero sí es Bolívar, en cuanto encarna el símbolo del héroe promisorio. No es el personaje que murió, es el símbolo de la esperanza, de que un nuevo futuro

⁸¹Si se pregunta al público por las fuentes del conocimiento de los héroes nacionales, seguro se apelará a las historias que cuentan los maestros y los manuales, pero seguro también a la televisión. Piénsese en *Revivamos Nuestra Historia*, la exitosa serie de televisión, producida por Eduardo Lemaitre y dirigida por Jorge Alí Triana, que estuvo al aire entre 1979 y 1987, que presentó de manera tan vívida episodios de la vida del país. Una historia de los héroes nacionales contada desde el punto de vista de la historia oficial pero que cautivó a la audiencia por esa acertada combinación de épica y melodrama. *Bolívar, el hombre de las dificultades*, es una de sus historias más recordadas, cuyo carácter de héroe tenaz e ingenioso capaz de vencer toda adversidad por grande que fueran es evocado por la madre de Santiago Miranda, que está tan convencida de la veracidad de su hijo como héroe, como su propio hijo, si no más.

político puede ser forjado. Es así como decide citar la reunión de los presidentes bolivarianos para fundar la Gran Colombia, crear una nueva constitución y realizar el primer acto político del nuevo Estado: declarar el no pago de la deuda externa, todo un proyecto nacionalista burgués. Envía entonces un ultimátum: debe convocarse esa reunión o de lo contrario asesinará al presidente y después se suicidará.

Se abre así un espacio para la renovación de la imaginación política, el tiempo de la historia se interrumpe, es como si el pasado político prodigioso se introdujera de repente en el presente y abriera la posibilidad de otros futuros⁸². La Gran Colombia es un no-lugar, otro mundo posible que, como en las narraciones del Renacimiento y la Modernidad, dispara la imaginación política e impugna en forma demoledora todas las injusticias del mundo político real (Moreau 1986).

La historia nacional como tragedia absurda

Santiago Miranda/Bolívar acepta viajar a Bogotá para hacer allí la reunión, pero cuando sobrevuelan la ciudad decide instalarse en su casa, en la Quinta de Bolívar. Esto genera gran tensión, la televisión cubre histórica el evento, la infantería rodea el edificio; en una de las emisiones, una de las periodistas anticipa de alguna manera lo que va a suceder: dice que Colombia tiene una historia larga de secuestros políticos y de atentados contra sedes diplomáticas con fines políticos, que la más reciente y trágica fue la toma del Palacio de Justicia por el M-19 en 1985, que se espera que en esta oportunidad no haya un final trágico sino que se llegue a una salida negociada. Así, se va introduciendo la idea fuerte de que la historia de Colombia es trágica y que no se la puede corregir. Antes, en el barco, Santiago Miranda/Bolívar reescribe la historia del continente recreando La Gran Colombia, porque de haber ella existido «nos habríamos ahorrado mucha barbarie», lo hace contradiciendo al presidente que le ha dicho que la historia no se puede corregir. Pero se introduce de golpe la fatalidad.

En el momento en el que el héroe acompañado de su dama y el presidente de la República se disponen a salir, después de haber librado a este último de la ejecución por parte de los guerrilleros, y después de haber contado que pronto se ensayarían las escenas de la nueva historia, por un error, por una confusión o quizás por la repetición de un gesto acostumbrado, se produce un intercambio de tiros y todos son acribillados. Por un instante, mientras se escucha el retumbar de las balas, se ve el rostro de Bolívar mirando de frente sobre un fondo oscuro, se escucha el llanto de una mujer y se nos deja ver su rostro horrorizado, y se presentan imágenes

⁸²Esto recuerda la noción del tiempo mítico prodigioso que rompe el tiempo cronológico y que plantea la posibilidad de volver al origen expuesta por Mircea Eliade (1992).

de la historia reciente del país, imágenes desoladoras de guerra y destrucción... la historia nacional es así figurada como un destino fatal.

Desnaturalizar o reificar la historia de Colombia

Por momentos, el discurso fílmico de *Bolívar soy yo* nos saca del trillado diagnóstico de los violentólogos, al postular múltiples posibilidades de narrar la historia del país, lo que implica conferir distintos sentidos a sus principales sucesos históricos, pero también sugerir nuevos futuros posibles. No obstante, al final, la tragedia se impone de la mano de lo absurdo. Al parecer, un simple incidente anodino puede desatar la masacre, esto es algo que podría aceptarse bajo ciertas restricciones, pero la película termina como con un acto de generalización: eso que aquí ocurre no es más que otro de los tantos casos, así parecen testimoniarlo las enmudecedoras imágenes de archivos de televisión que muestran escenas atroces de la historia reciente del país. De esta manera parece querer decirse que en nuestro caso la fatalidad predomina y que, además, es una fatalidad absurda, que la historia nacional parece no tener sentido. Así, el texto que denuncia la reificación de los personajes históricos termina él también reificándola historia del país.

Retratos en un mar de mentiras: un viaje en contra del olvido

Este filme relata el retorno de una adolescente y su primo a las tierras de donde fueron desplazados, con el fin de recuperar las escrituras de las tierras que le fueron despojadas a su familia; es un viaje tras la memoria perdida por la quebrada topografía colombiana hasta el horizonte infinito del mar, en donde el pasado retorna con todos su fantasma al presente.

La *roadmovie*⁸³ de Carlos Gaviria (2010) es la proyección de una nación problemática, con asuntos de corrupción, evidenciados en la red hospitalaria y la fuerza pública; hostil en el trato entre sus ciudadanos, y violenta. En *Retratos en un mar de mentiras* se narra la historia de Marina, una adolescente sobreviviente de una masacre que le arrebató la vida y las tierras a su familia, y que la ha desplazado junto con su abuelo a la ciudad. La historia que narra la película es la representación de la cotidianidad de los más de cuatro millones y medio de desplazados que deambulan en las ciudades colombianas⁸⁴. La película da un visible giro cuando el abuelo,

⁸³ Película de carretera.

⁸⁴ Al final de la película, cuando Marina ha dejado ir el cuerpo de su primo Jairo al mar, la imagen se atenúa a negro en un efecto de clausura del relato fílmico para darle paso a la realidad directa. En seguida se presentan las cifras de la Agencia para los Refugiados de las Naciones Unidas, Acnur, sobre las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia. Este es el número que presentan las cifras oficiales. El

ebrio y visiblemente afectado por su trauma de guerra muere arrastrado por una avalancha que se lleva con él la mitad del rancho de invasión en donde vive con su nieta. A partir de allí, Marina emprende un largo viaje junto a su primo Jairo para recuperar las tierras de su difunto abuelo.

A partir de la muerte de su abuelo, Marina empieza a ver y a escuchar a los muertos; se trata de una especie de desdoblamiento: ella pone en boca de ellos sus recuerdos y sus intuiciones. Los muertos aparecen, no como un emblema surrealista de la película, sino como enlace de ella con el pasado, con la masacre. A través de su abuelo muerto, en el velorio, tiene el primer acercamiento con ellos. Los recuerdos de la masacre en La Ceiba llegan por intermedio de los muertos que ella ve, como el caso de don Juan en la tienda de la familia Cassiani y en la procesión. Estos *flashbacks* le dan un nuevo curso a la narración, deshaciendo la temporalidad en función del espacio cinematográfico. Se trataría de una especie de *reificación* de la memoria, puesto que el recuerdo no sería de orden subjetivo, volitivo, sino estimulado, provocado por un agente exterior al sujeto, como si la memoria reposara en las cosas y no en la víctima. Mariana enmudeció desde que vio masacrar a su familia cuando era niña, lo que nos recuerda la imposibilidad de narrar la guerra de la que habla Walter Benjamin:

Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos. Todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra, nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca (Benjamin 1991).

Esto nos ubica en un *universo diegético* ligado a la experiencia de la guerra: el personaje va evolucionando hasta que logra exorcizar sus propios fantasmas, entre ellos el de su abuelo; en las ruinas de su antigua casa, Marina busca las escrituras de las tierras despojadas a su abuelo como acción que le permite al personaje realizar un duelo, cumplirle a sus muertos. Es la escena más dramática de la película, allí el relato vuelve a cero. No habrá más *flashbacks*, la historia ya no irá más hacia atrás, la víctima recupera la memoria, el recuerdo está otra vez con ella, entierra la estatuilla del Divino Niño que la ha acompañado desde niña.

director, Carlos Gaviria, ha dicho que la suya es una película colombiana pensada desde el punto de vista de las víctimas y no desde el punto de vista de quienes hacen la guerra. En ese sentido, la nación que se figura en el filme es ante todo esa nación plagada de víctimas.

Pero ha sido el viaje el que ha permitido este reencuentro de la memoria y de la voz. Desandando sus pasos, en el Renault 4 de su primo Mariana se reencuentra consigo misma, sale de su mutismo. El viaje también hace posible que se vean el uno al otro como nunca antes y que hasta se enamoren. Pero el viaje, como metáfora de la negación del olvido, pone de presente que hay una historia viva de violencia y desarraigo que quiere ser negada y que hasta termina ahogada en el mutismo o en la locura de cada víctima, que es forzada a olvidar para seguir viviendo, aunque sea en la amargura y la impunidad.

Una roadmovie sobre la violencia del olvido en Colombia

La *roadmovie* actualiza ese imaginario de liberación, de huida que ha representado en la tradición del género, tan ligada a la historia y a la idiosincrasia de los estadounidenses (Correa, 2006), pero como configuración narrativa esta historia colombiana produce varios efectos inesperados. Primero, el efecto refrescante, de sorpresa ante la belleza del paisaje, que posibilita la sensación de suspensión placentera de los personajes, sin la cual no habría sido posible que se sustrajeran a su presente agobiante, pero junto con él también está el efecto refrescante que se produce en el espectador, que ve a una Colombia verde e inmensa desplegarse ante sus ojos. Así, en medio de una historia amarga hay espacio para una mirada distinta al país que sugiere la posibilidad de la huida del presente.

Pero ese viaje largo por carretera es el que posibilita, ante todo, la afirmación de la memoria y con ella la negación del olvido. Así, el filme tiene gran actualidad en momentos en los que hemos tenido que asistir al proceso ominoso de blanqueamiento de los criminales mediante la aplicación de la denominada Ley de Justicia y Paz, y cuando empezaban a ponerse al orden del día las promesas de restitución de tierras. La película plantea la cruda realidad de que los responsables del saqueo y del desplazamiento siguen conservando sus puestos de poder, así insta una voz de protesta, pero sobre todo es una manifestación de resistencia a la política del olvido. Como obra de arte el filme pone de presente eso que Theodor Adorno (1998) denunció en su bello texto *¿Qué significa superar el pasado?*:

La pregunta «¿Qué significa superar el pasado?» tiene que ser clarificada. Parte de una formulación que en los últimos años se ha convertido, como frase hecha, en altamente sospechosa. Cuando con ese uso lingüístico se habla de superar el pasado no se apunta a reelaborar y asumir seriamente lo pasado, a romper su hechizo mediante la clara conciencia; sino que lo que se busca es trazar una raya final sobre él, llegando incluso a borrarlo, si cabe, del recuerdo mismo. La indicación de que todo ha de ser olvidado y perdonado por parte de quienes padecieron injusticia es hecha por los correligionarios

de los que la cometieron [...] Se tiene la voluntad de liberarse del pasado: con razón, porque bajo su sombra no es posible vivir, y porque cuando la culpa y la violencia solo pueden ser pagadas con nueva culpa y nueva violencia, el terror no tiene fin; sin razón, porque el pasado del que se querría huir aún está sumamente vivo (Adorno 1998: 15).

Así, *Retratos en un mar de mentiras* viene a rendir justicia a la memoria y a instalar una perspectiva no negacionista de los duros hechos de la violencia paramilitar en nuestro país; en este sentido, guarda relación con toda una tendencia política, estética e histórica que recorre el mundo, y que sí intenta superar el pasado pero no mediante el olvido y menos aun mediante un olvido que encubre el terror y que elude la presencia de un pasado demasiado vivo. Al mismo tiempo, como obra de arte, contribuye a la promoción de imágenes esclarecedoras que pueden ayudar a pensar y a resignificar parte de las experiencias más traumáticas de la historia nacional.

Reflexiones generales: El dinamismo de las distintas configuraciones narrativas en el cine colombiano

Un síntoma del proceso de maduración del cine colombiano es, contrario a lo que pudiera creerse, la creciente apelación en la construcción de las historias, a la búsqueda de encuadres genéricos pues, como ha advertido Genette (1989), no hay nada más difícil que imitar modelos. No es que antes no hubiera habido exploraciones genéricas, las hubo en efecto, e incluso se puede reconocer la emergencia de algo parecido a géneros nacionales como es el caso del «gótico tropical» o la llamada «sicariesca»⁸⁵; pero no ha sido esto lo predominante ni tampoco puede constatarse una permanencia en el tiempo de la práctica de configuración genérica de las películas colombianas.

El que no predominen las películas de género tiene que ver, al menos como condición de producción básica, con la inexistencia de una industria. Solo la producción masiva de productos culturales puede propiciar el surgimiento de grupos o familias de películas consolidadas como ciertas maneras institucionales de decir que vinculan a determinado tipo de productos con cierto tipo de público. Entre tanto, han predominado las películas de autor, incluidos casos de ensayo con tinte vanguardistas, casos de cine experimental, y como dijimos al comienzo, muchísimos casos de óperas primas que se hicieron óperas únicas por la intermitencia de la producción

⁸⁵Según Juana Suárez, es el cineasta Carlos Mayolo quien acuña el término «gótico tropical», «que resume la negociación con el género y caracteriza esta nueva hibridez: no se trata de ajustarse literalmente a los dictámenes del viejo tema literario y artístico de lo gótico sino de apropiarlo y devolverlo con elementos asociados con el trópico, construcción esencialista y colonial de América Latina» (Suárez 2009: 147). En cuanto a la «sicariesca», la misma autora usa la denominación para referirse al cine que narra historias de sicariato y narcotráfico (Suárez 2008: 44-45).

nacional. Muchas de las películas colombianas han estado marcadas por las tradiciones literarias universales y nacionales y por los géneros y estilos de la televisión nacional.

Antes del actual momento del cine nacional predominaron: primero, las configuraciones narrativas inspiradas en la novela histórica y costumbrista, después, aun cuando se tratara de los más diversos temas y motivos, prevaleció la tendencia a encuadrar las historias dentro de los marcos característicos del melodrama televisivo, pero también en el melodrama cinematográfico de Hollywood y del cine mexicano. Ese predominio del melodrama tiene que ver con la historia de los *mass media* en el país: con el predominio de la televisión sobre el cine y, dentro de ella, con el desarrollo de la telenovela como género narrativo nacional, que le han proporcionado todo tipo de modelos y recursos al cine colombiano. Otra gran influencia de la televisión en el cine colombiano han sido los distintos tipos de comedia, sobre todo las costumbristas, tanto de corte rural como urbano, todas muy ancladas en la busca de la cercanía con el público por la identificación con las maneras de hablar, la identificación de personajes idiosincráticos representativos, en algunos casos apelando a las tradiciones de las distintas regiones del país y con frecuencia centrándose en formas representativas rayanas en la caricatura.

Lo que vemos ahora es una exploración más amplia de los más variados géneros y hasta estilos de época internacionales, que van desde el cine negro, el thriller, distintas versiones del fantástico, pasando por la *roadmovie*, en donde se toman viejos temas y motivos pero se los trata de manera muy distinta, como ocurre con los temas y motivos de las violencias nacionales al ser inscritos dentro del cine negro o del thriller o la *roadmovie*.

Con base en el análisis de nuestro corpus y de otras producciones, es posible rastrear esas transformaciones estéticas e identificar los desplazamientos de sentido que están emergiendo en ellas, lo que incluye no solo lo que el género o el estilo aporta al tratamiento de los hechos y de las representaciones sino también, parafraseando a Martín Barbero, lo que el país aporta al género. En este sentido lo más representativo es quizás el caso de *Retratos en un mar de mentiras*, en gran medida una *roadmovie*, o una película aún más reciente como *El páramo*, comercializada como una película de terror pero que está mucho más cercana a un thriller o a una historia de crímenes, y que presenta de manera bastante vívida la problemática de la violencia colombiana desde el ángulo de la experiencia brutal y aterradora de un grupo de soldados⁸⁶.

⁸⁶Es importante destacar que la película está configurada de tal manera que la presentación de los hechos y las acciones está marcada por la ambigüedad: puede ser vista como una historia de terror o de terror psicológico o como una terrible historia de crímenes, pero dicha ambigüedad se ajusta a la naturaleza aterradora, casi inverosímil de las historias de soldados colombianos que son a la vez víctimas y victimarios de episodios de violencia rayanos en la locura.

Asimismo, el dinamismo que las distintas configuraciones narrativas y sus hibridaciones (Altman 2000) imprimen a las representaciones de las acciones se aprecia de manera muy característica en la transposición de *Cóndores no entierran todos los días*. Es importante relevar la fecundidad de investigar las relaciones entre cine y literatura en Colombia, pero desde el ángulo de las continuidades y las rupturas narrativas y expresivas y de acuerdo con las distintas lecturas de época; segundo, es clave apreciar lo que aporta el cine por su propia materialidad discursiva a las transformaciones de sentido, en este caso, la figuración del cóndor como imagen de la psicología política colombiana en relación con «La Violencia» es un aporte invaluable del cine a la comprensión de la historia colombiana, así como la novela de Gardeazábal lo fue ante todo como documento histórico y como indagación de la idiosincrasia nacional.

En otros casos, de manera predominante, lo que aparece es la disputa por la representación de figuras históricas nacionales o aun de pasajes de la historia nacional, y en los que se somete a la prueba de la imaginación retrospectiva y proyectiva la historia del país, como se constata en *Bolívar soy yo*, aunque al final tiende a caer en la reificación de esa historia nacional, al percibirla como fatalidad absurda. No obstante, este gesto polémico en el tratamiento de las representaciones de personajes o de hechos históricos, es quizá el síntoma más destacado de ese proceso de maduración del cine colombiano, síntesis de forma y contenido. En sus películas los colombianos empiezan a encontrar dispositivos para la problematización de su propia experiencia o de su memoria con respecto a los grandes asuntos de la vida nacional.

Bibliografía referida

- Adorno, T. (1998). Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969). En E. d. Kadelbach (Ed.). Madrid: Ediciones Morata, S. L.
- Altman, R. (2000). (C. R. Suárez, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Álvarez, L. A. (1989). Historia del Cine Colombiano. En *Nueva Historia de Colombia Volumen VI*. Planeta.
- Arias, J. C. (2008). El discurso nacionalista en el cine Colombiano 2005-2006. En C. A. Tirado, & P. A. Zuluaga (Ed.), *XII cátedra anual de historia: versiones, subversiones y representaciones del cine colombiano: investigaciones recientes* (pág. 263). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Bajtín, M. (2005). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Becerra, Sergio. (2008). Presentación. Cuadernos de cine colombiano N° 13. *Cuadernos de cine colombiano* (13), 1-3.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia* (Primera ed., Vol. I). (J. Aguirre, Ed., & J. Aguirre, Trad.) Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. (R. Blatt, Trad.) Madrid: Taurus.
- Bernal, A. (1987). «Luis Ospina: entre-vista al desnudo». *Arcadia va al cine* (No.17.), 19-24.
- Berthier, N., & Seguin, J.-C. (2007). *Cine, nación y nacionalidades en España*. Madrid: Casa Velázquez.
- Correa, J. (2009). La constitución del cine colombiano como objeto de estudio: entre los estudios cinematográficos y los estudios culturales. *Revista Estudios Colombianos. Número especial sobre cine colombiano*, 33-34.
- Correa, J. (2006). La roadmovie: elementos para la definición de un género cinematográfico. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* (2), 270–301.
- Cuadros, R. (2011). *Técnica y Alteridad: El robot humanoide en las transposiciones de la literatura al cine*. Ibagué: Universidad de Ibagué.
- Duque, E. P. (1992). *La Aventura del Cine en Medellín*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Frodon, J.-M. (1998). *La projection nationale: cinema et natio*. París: Editions Odile Jacob.
- García-Negroni, M. M., & Tordesillas-Colado, M. (2001). *La enunciación en la lengua*. Madrid: Gredos.
- Gaudreault, A., & Jost, F. (1995). *El relato cinematográfico*. Buenos Aires: Paidós.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos*. Madrid: Taurus.
- Ginzburg, C. (1999). *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Guzmán Campos, Germán; Fals Borda, Orlando; Umaña Luna, Eduardo. (1962). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Jaramillo Uribe, J. (1989). *Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Jaramillo Vélez, R. (1994). *La modernidad postergada*. Temis.
- Martin-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martín-Barbero, J. (1987). La telenovela en Colombia: televisión, melodrama y vida cotidiana. *Diálogos de la Comunicación* (N° 17;).
- Martín-Barbero, Jesús. (2001). *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mazziotti, N. (1993). *El espectáculo de la pasión. Las telenovelas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Moreau, P.-F. (1986). *La utopía: Derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires: Hachette.
- Narvaja de Arnoux, E. (2006). *Análisis del discurso: Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

- Pecaút, D. (1987). *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*. Bogotá: CEREC-Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1997). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración I: Configuraciones del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Rodríguez, J. A. (2004). *Pájaros, bandoleros y sicarios. Motivos para hablar de Cibercultura*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Said, W. E. (2006). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Steimberg, O. (1998). *Semiótica de los medios masivos: El pasaje a los medios de los géneros populares*. Buenos Aires: Autel.
- Suárez, J. (2009). *Cinembargo Colombia: ensayos críticos sobre cine y cultura*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle.
- Suárez, J. (2008). La academia estadounidense y el cine colombiano - Miradas desde el norte. En *Cuadernos de Cine colombiano. Investigación e Historiografía*. Cinemateca distrital.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.
- Traversa, O y Steimberg, O. (1997). *Estilos de época y comunicación mediática*. Buenos Aires: Autel.
- Verón, E. (1988). *El contrato de lectura*. Buenos Aires: Ed Cast. Ficha Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Verón, E. (2004). *Fragments de un tejido*. Barcelona: Gedisa .
- Verón, E. (1974). Para una semiología de las operaciones translingüísticas. *Revista Lenguajes* No 2.
- Zuluaga, P. A. (2008). *Nuevo cine Colombiano ¿realidad o ficción?* Recuperado el 4 de 4 de 2011, de La pajarera: <http://pajareradelmedio.blogspot.com/2008/05/nuevo-cine-colombiano-ficcin-o-realidad.html>

Filmografía

- Aljure, F. (Dirección). (2006). *El Colombiandream* [Película].
- Bottía, L. F. (Dirección). (1986). *La boda del acordeonista* [Película].
- Palau, C. (Dirección). (1986). *A la salida nos vemos* [Película].
- Duque Naranjo, L. (Dirección). (1986). *Visa USA* [Película].
- Gallego, L. (Dirección). (1986). *El tren de los pioneros* [Película].
- Gaviria, C. (Dirección). (2010). *Retratos en una mar de mentiras* [Película].
- Norden, F. (Dirección). (1984). *Cóndores no entierran todos los días* [Película].

- Osorio Márquez, J. (Dirección). (2011). El páramo [Película]
- Triana, J. A. (Dirección). (2002). *Bolívar soy yo* [Película].
- Triana, J. A. (Dirección). (1985). *Tiempo de Morir* [Película].
- Triana, J. A. (1980) Bolívar, el hombre de las dificultades [Video]
- Vallejo, F. (Dirección). (1979). *En la tormenta* [Película].
- Osorio Márquez, J. (Dirección). (2011). *El páramo* [Película].

En 2009, el soldado estadounidense de primera clase Bradley Manning estaba cumpliendo servicio en Irak. En esta misión tenía acceso a muchos documentos con diverso grado de confidencialidad, como videos donde aparecían miembros de la fuerza aérea bombardeando civiles, bitácoras de guerra que revelaban situaciones cuestionables para su país y más de 750 mil cables de embajadas de todo el mundo, donde se hablaba como no se haría en público de distintos asuntos internacionales. Cuando el joven analista de inteligencia junior decidió enviar todo esto a la organización a favor de la transparencia Wikileaks, difícilmente era consciente de que pasaría a protagonizar uno de los mayores escándalos informativos del siglo XX y lo que va del XXI⁸⁸. O de que el 21 de agosto de 2013 la jueza militar de los Estados Unidos coronel Denise Lind lo sentenciaría a 35 años de prisión por cargos de espionaje, robo de información propiedad del gobierno y conducta orientada a desacreditar a las fuerzas armadas.

Mucho se ha discutido en medios de comunicación, debates académicos y grupos activistas sobre la extravagancia de la tipificación de los delitos atribuidos a este ahora exmilitar. Por ejemplo, por el hecho de que resultó convicto de “espionaje”, aunque sobreseído de un cargo de “ayudar al enemigo” (es decir, una variante del delito de “traición”). Uno podría preguntarse “¿cuál enemigo?”, “¿cómo ayudó al enemigo exactamente?”, “¿a favor de quién espío, si no estaba al servicio de ningún país o empresa extranjeros y solo liberó cierta información para que todo el mundo la supiese por igual?”, “¿por qué se castiga así a alguien que solo fue una fuente periodística que aportó datos de claro interés público, es decir, un “whistleblower”?”, “¿puede un soldado de un país cometer el delito de espionaje sin incurrir al mismo tiempo en el de traición? Para contribuir a echar luz sobre estas aparentes paradojas, en este trabajo se analiza la construcción del concepto de “enemigo” en la ley de Inteligencia de los

⁸⁷Facultad de Ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires. Especialista en Sociedad y Tecnología, específicamente en Nuevas tecnologías, Acceso Abierto y sociedad de la vigilancia

⁸⁸Para ver una cronología y documentos sobre el caso de Bradley Manning en relación con Wikileaks, ver por ejemplo el blog de Alexa O’Brien: <<http://www.alexao'Brien.com>>.

Estados Unidos, en su código de justicia militar y en la acusación, la defensa y otros involucrados en el juicio a Manning⁸⁹. Complementariamente, también se examina el concepto de “espía”.

Antecedentes teóricos

Para contextualizar culturalmente el concepto de enemigo, en especial en ciencias jurídicas, resulta ineludible reconocer al alemán Carl Schmitt como uno de los filósofos más influyentes. Su obra ha sido estudiada y citada incluso por pensadores en las antípodas de su clara afiliación y militancia nazi, como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek y Chantal Mouffe, entre otros, en especial en lo que hace a su crítica al liberalismo.

Según Schmitt (1932), el enemigo no es el adversario personal que cualquier individuo pueda tener en su vida privada o profesional, sino que la enemistad como tal se da solo entre Estados, en tanto que unidades políticas. La identidad del enemigo de algún modo define la identidad del Estado. En otras palabras, el enemigo concreto debe su existencia al Estado soberano que lo nombra como tal.

Otra distinción interesante de Schmitt (1938) es la que hace entre la guerra como acción y guerra como status. La primera es la que se realiza en campos de batalla y operaciones militares visibles y concretas. En la guerra como status, en cambio, la enemistad permanece una vez extinguidas este tipo de acciones.

Se podría decir que Schmitt invierte la conocida frase de Von Clausewitz y hace de la política la continuación de la guerra por otros medios, no al revés. Interesantemente, Michel Foucault hace exactamente lo mismo en una de sus clases en el Collège de France en el período 1975-1976 cuando dice: “invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios [...] vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra”.

El grado extremo de enemistad entre unidades políticas según Schmitt es la guerra, situación en la cual el Estado puede requerir a sus ciudadanos morir en defensa contra el enemigo y matar a los individuos del o los Estados enemigos. Es más, en una obra de 1937, el

⁸⁹Si bien Manning tiene disforia de género y actualmente se llama “Chelsea”, en este trabajo conservaremos el uso de “Bradley” porque ese fue el nombre con el que fue juzgado como miembro de las fuerzas armadas de Estados Unidos hasta su baja deshonrosa luego de la condena.

autor introduce el concepto de “enemigo total”: aquel que participa en un conflicto bélico sin su consentimiento y sin ser siquiera necesariamente un soldado.

Pero si un Estado exige lealtad total a sus ciudadanos en caso de conflicto armado y aun en situaciones de simple guerra fría, cuánto más lo ha de hacer en el caso de los miembros regulares de sus fuerzas armadas. Se espera de ellos que enfrenten e inflijan violencia letal, que preserven la unidad en vez de desertar o dispersarse y que puedan mantenerse motivados en las circunstancias y por el tiempo que haga falta. La desobediencia, el socavamiento de la imagen del propio país y de la fuerza y el cuestionamiento de las decisiones de los superiores son cosas intolerables, por lo tanto, en este tipo de organizaciones nacidas para ser un brazo ejecutor de la violencia estatal o prepararse para hacerlo cuando y como se les ordene.

En el contexto de lo recién expuesto, se intentará a continuación mostrar que la condena al soldado Manning no solo no tuvo nada de extravagante, sino que hasta fue benigna si se considera el marco jurídico al que estaba sujeto por su condición de militar. Un marco jurídico lleno de tipos penales abiertos, que existía desde muchos años antes de la sentencia.

Modo de abordaje

Para encarar este estudio se utilizaron principalmente las transcripciones extraoficiales de la causa llevadas a cabo por la *Freedom of the Press Foundation*⁹⁰ y/o por la periodista Alexa O’Brien. En esto, el juicio a Manning fue inusual para una corte militar, porque dio lugar a que se pudiese a disposición pública un muy interesante corpus de unos 15 mil folios, cuando en otros importantes casos de justicia militar el material análogo no se encuentra igualmente disponible⁹¹.

Se realizó una primera criba de carácter cuantitativo, mediante el relevamiento de la distribución de menciones del término “enemy” en dichos documentos, así como su co-ocurrencia con términos como “aide”. Una vez relevado esto, se usó una adaptación del llamado en ciencias sociales método del *framing*, o análisis de Marcos Interpretativos. Según Goffman (1974), los *frames* son los principios básicos según los cuales organizamos los eventos sociales

⁹⁰Organización no gubernamental internacional sin fines de lucro fundada en 2012 en Estados Unidos cuyo objetivo es financiar y apoyar la libertad de expresión y la libertad de prensa. Está integrada por periodistas como Laura Poitras y Glenn Greenwald, así como activistas, cineastas y protagonistas de revelaciones de secretos como Edward Snowden. Su consejo de administración está a cargo de Daniel Ellsberg, responsable de la divulgación por parte del New York Times en 1971 de los “Pentagon Papers” sobre la Guerra de Vietnam.

⁹¹No obstante, otros 30 mil folios del caso permanecen secretos. Cfr. O’Brien, Alexa (2013) “‘07KINGSTON25 JAMAICA MALARIA UPDATE’, Dispatches from Fort Meade, Reporting on the secret trial of Chelsea Manning (30C3 Presentation)” [online]. *Alexa O’Brien’s Blog*. Disponible: <<http://alexaobrien.com/archives/1057>>, 27 de diciembre. [Consulta: 1/4/2015]

y nuestra participación en ellos. Constituyen las posibles respuestas a la pregunta “¿qué sucede aquí?” para los involucrados. En el caso del presente estudio, lo que interesó fue identificar los *frames* sociales utilizados por diferentes actores para etiquetar las acciones y los eventos producidos intencionalmente por determinadas personas –en particular el acusado– para encuadrarlos o no en determinados tipos penales.

El uso de un abordaje goffmaniano resultó conveniente para este trabajo porque esta teoría entiende que los *frames* individuales que alguien –como el defensor o la acusación en un juicio– pueda utilizar como esquemas para encuadrar una situación se vinculan con otros significados propios de la dimensión social de los fenómenos en cuestión. Paralelamente, varios estudios de lingüística legal han resaltado que una sala de audiencias judiciales representa un lugar cultural crucial donde se pone en juego la dinámica social del poder (ver, por ejemplo, Matoesian, 2001; Conley *et al* 1978; Bennet y Feldman, 1981; Conley y O’Barr, 1990; Jackson, 1988). En dicho lugar cultural, ciertamente, se producen discursos dialógicos que tienen en común con el político el predominio de la función argumentativa. Pero se diferencian en que su objetivo no es convencer a la parte adversaria o a la opinión pública, sino a un jurado o a un juez de encuadrar o no ciertas conductas dentro de determinados tipos delictivos penales u otra clase de ilícitos.

El espionaje no es solo lo de las películas

Comencemos recordando la sección 18 del código penal de Estados Unidos, o *U.S. Code*, Capítulo 37, titulada “Espionaje y censura”. Es decir, la comúnmente denominada “Ley Anti Espionaje” o *Espionage Act*. Aunque tuvo modificaciones, existe desde 1917. No es una novedad de la “Era de la Información” ni del “Big Data” aunque, con casos resonantes como los de Manning, Edward Snowden y otros, mucho se haya escrito acerca de si a los “whistleblowers” o “destapaollas” debe considerárselos espías bajo esta ley.

Lo interesante para el tema que nos ocupa es que el imaginario clásico del espionaje alimentado por decenas de películas de acción solo está tipificado en la sección § 794 de la *Espionage Act*, que penaliza a quien ayude a gobiernos enemigos o comunique información a un enemigo en tiempo de guerra. Son los típicos casos donde el espionaje es producto del esfuerzo activo para obtener información por parte de gobiernos u organizaciones que por distintos motivos otros intentan mantener secreta. El resto de la ley tipifica otras conductas que, no solo no son las que uno normalmente entiende por espionaje, sino que potencialmente podrían criminalizarnos a todos. En particular, los artículos § 793(c) y § 793(e) de la ley anti espionaje penalizan en forma amplia la retransmisión o la mera recepción del material revelado, sin importar cuál sea la intención al hacerlo. No es relevante, por ejemplo, si el objetivo era revelar

al mundo mediante internet o a medios de comunicación tradicionales asuntos de evidente interés público que deberían estar amparados en el derecho a la información. Para incurrir en el delito alcanza con la transmisión o recepción voluntaria. Concretamente, viola la *Espionage Act*, entre otros:

Cualquiera que, teniendo posesión legal, acceso, control o haya le haya sido confiado cualquier documento, escrito, libro de códigos, libro de señales, boceto, fotografía, negativo fotográfico, plano, plan, mapa, modelo, instrumento, dispositivo o nota relacionado con la defensa nacional, o información relacionada con la defensa nacional de la cual su poseedor tiene razón para creer que puede ser usada para perjudicar a Estados Unidos o para dar ventaja a una nación extranjera, y voluntariamente la comunica, entrega, transmite o causa que sea comunicada, entregada o transmitida, o intente comunicarla, entregarla o transmitirla de todos modos a cualquier persona que no tenga derecho a recibirla, o voluntariamente la retenga y no la entregue a pedido del oficial o empleado de Estados Unidos que tenga derecho a recibirla⁹².

Quien haga estas cosas puede ser multado, encarcelado o ambas cosas, por no más de diez años (por cada delito, claro está, las penas pueden acumularse). Más aún, en una causa contra Stephen Jin-Woo Kim, quien en 2010 fue acusado por dos cargos de revelación de secretos de defensa nacional a un periodista de Fox News, la juez Colleen Kollar-Kotelly falló contra jurisprudencia precedente y aceptó la interpretación de la acusación de que la *Espionage*

⁹²“18 U.S. Code § 794 - Gathering or delivering defense information to aid foreign government. (a) Whoever, with intent or reason to believe that it is to be used to the injury of the United States or to the advantage of a foreign nation, communicates, delivers, or transmits, or attempts to communicate, deliver, or transmit, to any foreign government, or to any faction or party or military or naval force within a foreign country, whether recognized or unrecognized by the United States, or to any representative, officer, agent, employee, subject, or citizen thereof, either directly or indirectly, any document, writing, code book, signal book, sketch, photograph, photographic negative, blueprint, plan, map, model, note, instrument, appliance, or information relating to the national defense, shall be punished by death or by imprisonment for any term of years or for life, except that the sentence of death shall not be imposed unless the jury or, if there is no jury, the court, further finds that the offense resulted in the identification by a foreign power (as defined in section 101(a) of the Foreign Intelligence Surveillance Act of 1978) of an individual acting as an agent of the United States and consequently in the death of that individual, or directly concerned nuclear weaponry, military spacecraft or satellites, early warning systems, or other means of defense or retaliation against large-scale attack; war plans; communications intelligence or cryptographic information; or any other major weapons system or major element of defense strategy. (b) Whoever, in time of war, with intent that the same shall be communicated to the enemy, collects, records, publishes, or communicates, or attempts to elicit any information with respect to the movement, numbers, description, condition, or disposition of any of the Armed Forces, ships, aircraft, or war materials of the United States, or with respect to the plans or conduct, or supposed plans or conduct of any naval or military operations, or with respect to any works or measures undertaken for or connected with, or intended for the fortification or defense of any place, or any other information relating to the public defense, which might be useful to the enemy, shall be punished by death or by imprisonment for any term of years or for life.

Act no requiere que el gobierno demuestre que la información en cuestión pueda dañar la seguridad de los Estados Unidos o beneficiar a una potencia extranjera⁹³. De hecho, la ley es tan fuerte que penaliza con muerte, prisión de por vida o por cualquier cantidad de años la simple divulgación de cualquier información que potencialmente “pudiera ser útil al enemigo”. Para un país como Estados Unidos, tan frecuentemente inmerso en conflictos armados, esta ley se convierte virtualmente en sinónimo de penalizar cualquier transmisión de información, dado que la guerra ha sido casi permanente en su historia. Como observa en su blog el abogado Benjamin Wittes⁹⁴:

Con estos términos, [la ley] no solo criminaliza la revelación de información sobre defensa nacional por parte de organizaciones como Wikileaks, sino también los reportajes sobre dicha información por parte de incontables empresas de noticias. También criminaliza cualquier conversación casual sobre dichas revelaciones por parte de personas no autorizadas a recibirlas con otras personas no autorizadas a recibirlas. En otras palabras, todos los tuits enviados acerca de esas incontables notas mediáticas, todas las piezas de blog sobre ellas, todas las conversaciones en la cena sobre sus contenidos. Si se la toma literalmente, la *Espionage Act* nos convierte a todos en criminales.

Se debe resaltar, asimismo, que la información no necesariamente debe estar clasificada como “Secret” o “Top Secret” para ser objeto de este delito. La defensa de Manning resaltó justamente que mucho de lo que compartió con Wikileaks no lo estaba. Para la ley vigente eso no hace menos criminal su conducta. Y quienes no somos Manning debemos tener en mente que, aun cuando ese tipo de información ya haya sido hecha pública por Wikileaks y otros medios, el solo hecho de accederla o compartirla sigue siendo delito para Estados Unidos.

El Código Uniforme de Justicia Militar

La mayoría de las leyes de los Estados Unidos, como la *Espionage Act*, son aplicables a cualquier persona. Pero quienes tienen condición militar además están sujetos a una legislación específica, con cortes, reglas procesales y delitos adicionales, que pueden coincidir o no con los correspondientes al ámbito civil. Se trata del *Uniform Code of Military Justice* (Código

⁹³Ver por ejemplo Marimow, Anne (2013) “A rare peek into a Justice Department leak probe” [en línea]. The Washington Post, 19 de mayo. Disponible: <http://articles.washingtonpost.com/2013-05-19/local/39376688_1_press-freedom-justice-department-records> [Consulta: 15 de octubre de 2014].

⁹⁴Wittes, Benjamin “Problems with the Espionage Act” (2010) [en línea]. *Lawfare*, 2 de diciembre. Disponible: <<http://www.lawfareblog.com/2010/12/problems-with-the-espionage-act>> [Consulta: 30 de agosto, 2014].

Uniforme de Justicia Militar o UCMJ), en vigencia desde 1950 y contenido en el Título 10 del *US Code*, Secciones § 801 a § 946. Se implementa mediante un manual procesal conocido como el MCM o Manual de Cortes Marciales.

Cualquier delito común cometido por un miembro de las fuerzas armadas puede ser juzgado por una corte militar bajo los términos del UCMJ, sin importar en qué país del mundo se cometió la falta. La jurisdicción es global. Por ejemplo, como se evidenció en su juicio, al soldado Manning se le había informado de diversas maneras durante su estancia en Irak que iba contra diversas regulaciones el revelar a personas no autorizadas cualquier porción de la información que manejaba como analista de inteligencia. Por lo tanto, quedó claro que violó los términos del art. 92 del UCMJ (desobedecer órdenes legítimas)⁹⁵ y no puede sorprender que lo hayan declarado culpable al respecto, en especificaciones expresadas como 1) intento de quebrar mecanismos de seguridad de redes, 2) y 3) añadir software no autorizado a una computadora, 4) usar un sistema informático de modo diferente al que se suponía, 5) almacenar en forma equivocada información clasificada. Desobedecer órdenes, sin embargo, no existe como delito en el mundo civil (uno no puede ser juzgado penalmente por desobedecer al jefe en su trabajo, por ejemplo. A lo sumo sufrirá sanciones laborales). Y aunque la falta la cometió en Irak, fue juzgado en Estados Unidos.

Cuando las infracciones se consideran graves, se puede llevar a cabo una corte marcial general a pedido de la “autoridad convocante” (*convening authority*), usualmente el oficial al mando del acusado. No hay equivalente a la autoridad convocante en la justicia civil, ni en rol, ni en poder. Si un comandante considera que un subordinado ha cometido una o más faltas, puede castigarlo sin mandarlo a corte marcial, puede no hacer nada, o puede solicitar una investigación en virtud del artículo 32 del UCMJ. Si los investigadores recomiendan mandar los cargos a corte marcial, el comandante puede aceptar o no. Si decide hacerlo, él o ella es quien sugiere qué delitos han de ser juzgados. Y, aún después de que el acusado resulte condenado, si lo desea puede ejercer clemencia y cancelar en todo o en parte la sentencia, a su sola discreción.

Una vez convocada, la corte marcial es presidida por un juez militar y tanto el Gobierno como el acusado están representados por un asesor legal. Los castigos pueden ser baja deshonrosa o destitución (según el rango), encarcelamiento que puede ir de meses a de por vida, e incluso pena de muerte.

⁹⁵“892. ARTICLE 92. FAILURE TO OBEY ORDER OR REGULATION. 10. Punitive Articles. Any person subject to this chapter who— (1) violates or fails to obey any lawful general order or regulation; (2) having knowledge of any other lawful order issued by any member of the armed forces, which it is his duty to obey, fails to obey the order; or (3) is derelict in the performance of his duties; shall be punished as a court-martial may dire”.

También, a diferencia de lo que sucede en la justicia civil, en la militar no hay juicios por jurados elegidos al azar. El acusado puede elegir ser juzgado por un panel de miembros de las fuerzas armadas que lo superen en rango, o bien por un juez militar únicamente. Pero si elige un panel, los miembros son seleccionados o bien aprobados por la autoridad convocante. De este modo, como reconocen los oficiales de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos Hemperley y Davies (2001):

Una forma en que el comando utiliza para hacer llegar su influencia indebida al sistema judicial es durante el proceso de selección de miembros de la corte. En algunos casos descubiertos, la autoridad convocadora, actuando generalmente bajo el consejo del auditor de guerra, escogió determinados tipos de personas para el servicio de corte marcial con el fin de lograr cierto veredicto, o de asegurar un castigo más severo.

Por lo dicho en la cita anterior, la decisión de si los hechos juzgados en el caso de Manning debían ir a corte marcial estaba en manos del Mayor General Michael Linnington, autoridad convocante. Sin embargo, durante la gran cobertura periodística que tuvo el juicio se habló mucho de la jueza Cnel. Denise Lind y algo menos del jefe del equipo acusador, Mayor Ashden Fein y el abogado civil, mayor retirado David Coombs. Se comentó por ejemplo sobre la posible parcialidad de la jueza y se cuestionó el hecho de que el juicio no haya sido por jurados, como en la justicia civil. Pero, si uno se detiene a analizar cuáles eran las reglas de juego a las que Manning estaba sujeto, puede conjeturar por qué su defensa eligió un juicio por juez militar y no por panel. Probablemente resultó el mal menor, ante lo que cabía esperar de un grupo de oficiales elegidos por una autoridad convocante que, por definición, ya estaba convencido de la culpabilidad en todos los cargos⁹⁶.

Además, el objetivo primordial del UCMJ no es que se haga justicia ni rehabilitar al condenado. Más bien, como explica Goldman (2001), “El propósito fundamental de los tribunales militares es mantener el orden y la disciplina por medio del castigo a las infracciones militares cometidas por integrantes de las Fuerzas Armadas”. Seguramente por eso el mayor Ashden Fein, parte acusadora en el juicio contra Manning, dijo en su discurso de cierre: “Hay un valor en la disuasión, Su Señoría. Esta corte debe enviar un mensaje a cualquier soldado que

⁹⁶Ver, porejemplo, Sánchez, Raf (2013), “WikiLeaks: why has Bradley Manning turned down a jury trial?”. *The Telegraph*, 1° marzo. Disponible: <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/wikileaks/9901659/WikiLeaks-why-has-Bradley-Manning-turned-down-a-jury-trial.html>>

esté contemplando robar información clasificada”⁹⁷. Es decir, el fiscal le resaltó a la jueza que, aunque en teoría la acción argumentativa judicial tenía como objeto convencerla a ella de uno u otro encuadramiento de las conductas del acusado, en realidad los verdaderos destinatarios del juicio y del eventual castigo eran otros, que estaban fuera de la sala y que no estaban siendo juzgados. En este caso en particular, por la notoriedad mediática y la presión externa de numerosas asociaciones mundiales de defensa de los derechos civiles, puede inferirse que dichos otros no eran solo miembros de las fuerzas armadas, sino también de la sociedad civil. Un ejemplo paradigmático de la presión que hacía sobre el caso la sociedad civil es esta nota publicada por el famoso activista del software libre Richard Stallman el 22 de julio de 2013:

La jueza del juicio a Bradley Manning casi siempre decide las cuestiones a favor de la acusación. Eso no me sorprende. Parece un ejemplo de un defecto fundamental de los juicios militares conocido como “influencia del comando”. La jueza es una oficial militar que en última instancia reporta a Obama, Obama quiere que a Manning lo condenen y la jueza lo sabe. La jueza quiere ser promovida y la gente que decide sobre su promoción también trabaja para Obama y quiere a Manning convicto. ¿Qué puede hacer una jueza ambiciosa?⁹⁸

Lo que opinó Stallman es comprensible si se tiene en cuenta, por ejemplo, que “el sistema de justicia militar, en Estados Unidos y en otros países, no es parte de un Poder Judicial independiente, sino del Poder Ejecutivo” (Goldman, *op. cit.*). Alguien condenado por este sistema, por lo tanto, lo es indirectamente por el poder político. Sin embargo, parece más relevante como análisis social no pensar el caso de Manning en términos de lo que como individuos puedan querer o ambicionar la jueza Lind u Obama, sino verlos a ambos como actores dentro de una lógica política y legal hecha precisamente para que la revelación de secretos no pueda de ningún modo ser considerada un servicio al público y, en cambio, pueda condenarse como traición y espionaje.

⁹⁷“There is value in deterrence, Your Honor. This court must send a message to any soldier contemplating stealing classified information”. Freedom of the Press Foundation, *United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT- 08/19/13Afternoon Session*, p. 45.

⁹⁸“The judge in Bradley Manning's trial nearly always decides questions in favor of the prosecution. This does not surprise me. It looks like an instance of a fundamental flaw in military trials, known as "command influence". The judge is a military officer who reports ultimately to Obama, Obama wants Manning convicted, and the judge knows this. The judge wants to be promoted, and the people who will decide on her promotion also work for Obama and want Manning convicted. What would an ambitious judge do?” Stallman, Richard (2013) “Command influence” on judge in Bradley Manning's trial”. *Political Notes*. Disponible: <<http://stallman.org/archives/2013-may-aug.html>>, 22 de julio.

En efecto, no había ninguna posibilidad de reconocer a Manning como un heroico “whistleblower” en lugar de castigarlo. Incluso por razones tan antiguas como que, en 1919, la Corte Suprema de los Estados Unidos ya había determinado que las claras limitaciones que la *Espionage Act* pone sobre la libertad de expresión son constitucionales⁹⁹. Y también por una interpretación literal del artículo 106a del UCMJ referido al espionaje, definido como “entregar información militar oficial y clasificada a una entidad extranjera”¹⁰⁰, donde por “entidad” se entiende incluso cualquier persona extranjera. De este modo, solo por ser Julian Assange australiano, ya era delictivo para Manning el transmitirle el tipo de información que le entregó. No solo por ser la cara visible de Wikileaks, una organización cuyos objetivos hacia la transparencia fácilmente podían colisionar con los intereses del gobierno de los Estados Unidos y otros países¹⁰¹, sino por ser foráneo. Durante el juicio, se escribieron numerosas notas periodísticas y ensayos cuestionando la tipificación de espionaje, porque en el imaginario colectivo el espía trabaja para un país o entidad concreta. Pero este encuadramiento era escrupulosamente correcto según la letra de la ley.

Esas bolsas de gatos...

Un tipo penal con campo de significación especialmente abierto en el UCMJ es el art. 134 o “Artículo general”, que declara criminales aquellos actos realizados “en perjuicio del buen orden y disciplina de las fuerzas armadas” o que tienen “una naturaleza que desacredita a las fuerzas armadas”:

USC § 934 - Art. 134. Artículo general

Aunque no estén específicamente mencionados en este capítulo, todos los desórdenes y negligencias que perjudiquen el buen orden y la disciplina de las fuerzas armadas, toda conducta cuya naturaleza desacredite a las fuerzas armadas, así como crímenes y delitos no capitales, de los cuales las personas sujetas a ese capítulo puedan ser culpables, serán

⁹⁹Cfr. *Charles T. Schenck v. United States* y *Elizabeth Baer v. United States* 249 U.S. 47 (1919).

¹⁰⁰“906a. ARTICLE 106a.ESPIONAGE. 10. Punitive Articles. (a) (1) Any person subject to this chapter who, with intent or reason to believe that it is to be used to the injury of the United States or to the advantage of a foreign nation, communicates, delivers, or transmits, or attempts to communicate, deliver, or transmit, to any entity described in paragraph (2) [...] 2) An entity referred to in paragraph (1) is– (A) a foreign government;

(B) a faction or party or military force within a foreign country, whether recognized or unrecognized by the United States (C) a representative, officer, agent, employee, subject, or citizen of such government, faction, party, or force”.

¹⁰¹Es interesante hacer notar que los civiles pueden ser juzgados y castigados bajo el UCMJ por colaborar con el enemigo (Artículo 104) y por espiar (Artículo 106).

entendidas por una corte marcial general, especial o sumaria, según la naturaleza y el grado del delito, y su castigo quedará a discreción de dicha corte¹⁰².

Al soldado Manning se lo acusó de varios cargos y especificaciones en base al art. 134 del UCMJ en una corte marcial general. No hay duda de que la divulgación de documentos u otro tipo de materiales donde se muestre conducta cuestionable por parte de sus miembros desacredita a las fuerzas armadas de Estados Unidos. Por ejemplo, un video donde se mostraba un ataque aéreo en Irak que mató 150 civiles. Pero lo que la ley penaliza es esa difusión, sin importar si el público merecía o no conocer esa información o si en realidad lo que más desacredita a la institución es la comisión de acciones objetables, no la difusión de éstas.

El espionaje, otro delito grave por el que se condenó a Manning, en caso de ser atribuido a un miembro de las fuerzas armadas es uno de los peores que puede juzgar a una corte marcial, aunque acostumbra quedar subsumido en la violación del mismo art. 134 y no solo en la del art. 106 del UCMJ. Por ejemplo, la primera especificación del cargo 2 acusaba a Manning de:

Provocar en forma equivocada y desconsiderada que inteligencia perteneciente al gobierno de los Estados Unidos sea publicada en Internet, con conocimiento de que dicha inteligencia era accesible al enemigo, constituyendo así una conducta perjudicial para el buen orden y la disciplina en las fuerzas armadas y cuya naturaleza implica el descrédito para las fuerzas armadas¹⁰³.

Como se ve, el tipo penal constituido en el art. 134 del UCMJ es completamente abierto y casi cualquier conducta objetable para la fuerza podría ser encuadrable en el mismo. Aunque dicha conducta no violara ninguna ley general ni otro artículo más específico del código de justicia militar, un acusado siempre puede ser hallado culpable de incumplir el artículo general. Es interesante asimismo que se haya usado justamente un tipo penal abierto para encuadrar una inconducta explicada utilizando un concepto expresado también en forma abierta: el de

¹⁰²“934. ARTICLE 134. GENERAL ARTICLE. 10. Punitive Articles. Though not specifically mentioned in this chapter, all disorders and neglects to the prejudice of good order and discipline in the armed forces, all conduct of a nature to bring discredit upon the armed forces, and crimes and offenses not capital, of which persons subject to this chapter may be guilty, shall be taken cognizance of by a general, special or summary court-martial, according to the nature and degree of the offense, and shall be punished at the discretion of that court”.

¹⁰³“ADDITIONAL CHARGE II: VIOLATION OF THE UCMJ, ARTICLE 134. SPECIFICATION 1: In that Private First Class Bradley E. Manning, U. S. Army, did, at or near contingency Operating Station Hammer, Iraq, between on or about 1 November 2009 and on or about 27 May 2010, wrongfully and wantonly cause to be published on the internet intelligence belonging to the United States government, having knowledge that intelligence published on the internet is accessible to the enemy, such conduct being prejudicial to good order and discipline in the armed forces and being of a nature to bring discredit upon the armed forces”.

enemigo. En efecto, en esta acusación el enemigo no es nadie en particular, no es un país con el que se está en guerra, no es el terrorismo: es cualquiera que se haya podido beneficiar de la publicación en internet de la información filtrada por Manning. El solo hecho de beneficiarse de dicha información es lo que lo define como enemigo, según se desprende de lo que literalmente expresa el cargo 2.

En total, a Manning se lo acusó de 16 especificaciones de faltas contra el art. general 134 del UCMJ. Ocho de ellas subsumían la sección 793 (e) del *US Code* (espionaje), cinco la sección 641 (robo de información propiedad del gobierno) y dos la 1030 (fraude o actividad relacionada en conexión con computadoras). La única especificación en la que se lo halló no culpable fue la referida al “archivo BE22 PAX.zip” que contenía el video llamado “BE22 PAX.wmv”. En este caso, la defensa logró instalar una fuerte duda razonable de que la fuente de la fuga de este video sobre una masacre de civiles en Garani, Afganistán, en realidad habría podido ser otra persona.

Demasiados enemigos

Manning fue absuelto del delito más serio que enfrentaba: “dar a sabiendas inteligencia al enemigo, por medios indirectos”, en violación del artículo 104 del UCMJ. Para el código, “inteligencia” significa “cualquier información útil, dada o recibida por el enemigo, que sea cierta, al menos en parte”. Esa es una ofensa capital, en especial en tiempos de guerra. Sin embargo, el fiscal no pidió la pena de muerte. También podía haber pedido esta pena, o al menos la prisión de por vida, porque había más de un cargo de espionaje. En efecto, según el art. 106 del UCMJ, un agravante que habilita a solicitar dicho castigo es que “el acusado haya resultado convicto de otro delito que involucre espionaje o traición”. Y no lo hizo, se limitó a pedir un total de 60 años por todos los cargos juntos. Con la ley en la mano, podía haber pedido más y, por supuesto, la jueza también podía haberle dado más de los 35 años que en total le dio. La explicación para esta anomalía puede estar en la combinación de destinatarios del discurso construido en este juicio militar que señalamos previamente: la jueza, los otros miembros de la fuerza a quienes se necesita mantener disciplinados y distintos colectivos de interesados por los derechos civiles en el marco de un caso resonantemente mediático. Sucede que, en los casos de gran trascendencia pública, el comandante del presunto infractor no tiene más remedio que mandarlo a corte marcial, no puede permitirse resolver disciplinariamente el tema como el UCMJ le permite porque su propia carrera se encontraría en entredicho. Cada vez que estuviese en juego un posible ascenso, se cuestionaría su liderazgo. La mediatización también amplifica el conocimiento que todos los integrantes de la fuerza adquieren del caso, así que resulta impensable para la corte marcial dejarlo ir sin un castigo muy fuerte y ejemplificador. Pero si,

como en el caso de Manning, se generó una opinión pública que lo enaltecía como un héroe prometeico, darle prisión perpetua o ejecutarlo hubiese añadido más escándalo al escándalo.

En el art. 99 del UCMJ se define como “enemigo” a “cualquier cuerpo hostil al que nuestras fuerzas se puedan estar oponiendo, como turbas rebeldes o bandas de renegados, incluyendo tanto civiles como miembros de organizaciones militares”¹⁰⁴. Sin embargo, según una diapositiva presentada en el juicio a Manning por el testigo Brian Madrid, en los entrenamientos recibidos por Manning y otros analistas de inteligencia la definición es más amplia y, de hecho, podría incluir casi a cualquiera:

Adversarios, posibles adversarios del Gobierno de los Estados Unidos que podrían ser gobiernos extranjeros rivales y enemigos. Organizaciones no gubernamentales como las corporaciones, grupos políticos y terroristas. Y cualquiera del público general que sea activista o *hacker* puede ser una amenaza para el Gobierno de los Estados Unidos¹⁰⁵.

De hecho, el fiscal utilizó esta diapositiva, preparada por Manning para una clase que se le había ordenado dar, como prueba de que conocía quiénes son los enemigos con los que no había que colaborar. A pesar de haber sido sobreseído del delito contra el art. 104, la jueza subrayó en los fundamentos de su sentencia que:

- En el momento del delito del que se lo acusaba, Al Qaeda y Al Qaeda en la Península Arábiga eran enemigos de los Estados Unidos. Manning sabía que Al Qaeda era un enemigo de los Estados Unidos.
- En el momento del delito que se lo acusaba, Manning tenía conocimiento de que la inteligencia publicada en Internet era accesible para Al Qaeda.

Sobre este silogismo, es interesante recordar que en 1940, cuando Alemania invadió Francia, el mapa carretero del fabricante de neumáticos Michelin fue utilizado por muchas de sus formaciones tácticas. A la inversa, los estadounidenses usaron la misma fuente en 1944 para guiarse a partir de su desembarco en Normandía¹⁰⁶. Con el mismo razonamiento usado contra

¹⁰⁴“Organized forces of the enemy in time of war, any hostile body that our forces may be opposing, such as a rebellious mob or a band of renegades, and includes civilians as well as members of military organizations. “Enemy” is not restricted to the enemy government or its armed forces. All the citizens of one belligerent are enemies of the government and all the citizens of the other”.

¹⁰⁵United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - 6/4/13 Afternoon Session, p. 86(16).Freedom of the Press Foundation.

¹⁰⁶Ver, por ejemplo: “Michelin Guides Used in World War II” (2012, 30 de junio), en Omaha Beach. Disponible: <<http://www.omahabeach.org/michelin-guides-used-in-world-war-ii>>

Manning, cada bando contendiente podría haber acusado a Michelin de colaborar indirectamente con el respectivo enemigo, por proveer mapas que claramente podían ser usados para beneficio de la alianza adversaria.

Quizá nunca se sabrá exactamente la razón por la cual la jueza Lind sobreseyó a Manning del cargo de dar inteligencia al enemigo en violación del art. 104(2) del UCMJ¹⁰⁷ ya que, según la ley, no tiene obligación de fundamentar los veredictos de no culpabilidad. Sin embargo, en un documento previo al juicio en respuesta al pedido de la defensa de desestimar ese cargo en particular, la corte manifestó que seguiría este criterio:

“Dar inteligencia al enemigo bajo el art. 104(2) requiere conocimiento real por parte del acusado de que estaba dando inteligencia al enemigo. Esto es cierto ya sea que esa inteligencia se haya dado por medios directos o indirectos. Una persona no puede violar el artículo 104 al actuar inadvertida, accidental o negligentemente”¹⁰⁸.

Entonces, ¿es posible según la ley de Estados Unidos que alguien sea condenado por ayudar al enemigo si da determinada información a un diario o sitio web y éste luego lo publica, de modo que el enemigo puede ir y leerlo? La respuesta es un claro sí. Pero solo si la parte acusadora logra demostrar que la intención al usar ese medio indirecto era precisamente comunicarse con o dar inteligencia al enemigo. Si no logra demostrar eso, el acusado igual puede ser convicto por violar la ley anti espionaje y, si es militar, por infringir los artículos 134, 106 o 106a del UCMJ. Pero no por el 104. Como se ve, la línea entre ambas situaciones es inquietantemente difusa y requiere prácticamente que el juez se atribuya la capacidad de leer la mente del acusado.

Por cierto, existe la posibilidad legal de que civiles no vinculados con las fuerzas armadas de Estados Unidos sean acusados y convictos de ayudar al enemigo. Y, según muestra el caso Zehe¹⁰⁹, incluso un no nacional podría ser acusado de este delito, aunque evidentemente no tenga por qué considerar enemigos suyos a los de ese país.

Comentarios finales

¹⁰⁷“*Knowingly giving intelligence to the enemy through indirect means*”.

¹⁰⁸MCM, Párrafo 28c (5)(c)). *US. v. Olson*, 20 C.M. R. 461 (A. B. R. 1955). El documento completo de la jueza Denise Lind citado arriba puede encontrarse en: <http://s3.documentcloud.org/documents/712780/20120426-ae-81-court-ruling-defense-motion-to.pdf>.

¹⁰⁹*United States v. Zehe*, 1961, fs. 198. Disponible: http://scholar.google.com/scholar_case?case=2028539277646161769&q=601+F.+Supp.+196%27&hl=en&as_sdt=2,5.

Elegimos trabajar sobre Manning por la repercusión mundial de sus acciones y porque ciertamente no es muy habitual encontrar un juicio de justicia militar tan extensamente documentado. Ciertamente es un caso enmarcado en la realidad de Estados Unidos, pero no fue la intención cargar las tintas sobre ese país, ya que en muchos otros la delimitación de la información considerada de seguridad nacional está imprecisamente definida y la penalización o no de su transmisión está sujeta al arbitrio y contexto político de quien deba interpretar cada situación individual.

Como se vio, en Estados Unidos (así como en otros lugares), es perfectamente legal condenar a prisión a alguien comúnmente calificable como “whistleblower”. No importa cuáles hayan sido sus motivaciones o si era su intención hacer públicos hechos injustos. La ley no requiere que la información sea suministrada a una potencia extranjera enemiga. Alcanza con entregársela a cualquier persona que, según el juicio inapelable del gobierno, no tenga derecho a conocerla. Se puede cuestionar este tipo de leyes restrictivas del derecho a la información. Pero no pueden sorprender condenas como la de Manning cuando el marco jurídico es el presente. Un marco jurídico que, a diferencia de leyes más nuevas y también cuestionables, como la *Patriot Act*, existe desde hace muchos años.

Algo que el acusador del caso Manning resaltó varias veces durante el juicio es que el soldado “sistemáticamente recolectó cientos de miles de documentos de bases de datos clasificadas”, más de 700 mil registros y que, de este modo “literalmente volcó sobre Internet dicha información en las manos del enemigo”¹¹⁰. Aunque, según su abogado, lo hizo para “hacer una diferencia”, para “hacer del mundo un lugar mejor” y porque “esa información pertenecía al público”¹¹¹; para la ley hizo un uso indebido de propiedad del gobierno de los Estados Unidos y no estaba en sus manos decidir qué información clasificada merecía dejar de serlo y cuál no. Además, por su condición de militar, cualquier ilícito que cometiera estaba sometido a una normativa aún más dura que la legislación civil: el *Uniform Code of Military Justice*.

El carácter masivo de la información fue resaltado de dos maneras antagónicas durante el juicio. Por el fiscal, para mostrar la supuesta enormidad del crimen:

El volumen de información comprometida en este caso casi desafía la credibilidad. No tiene precedentes en la historia de nuestra nación. A medida que confiamos más y más en bases de datos y sistemas informáticos, es importante que la corte tenga en cuenta el

¹¹⁰United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - June 3, 2013, UNOFFICIAL DRAFT - Morning Session - Freedom of the Press Foundation.

¹¹¹United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - June 3, 2013, UNOFFICIAL DRAFT - Afternoon Session - Freedom of the Press Foundation.

rol que el volumen de información jugó en la crisis que siguió a la difusión pública de la información que el soldado Manning robó.¹¹²

Por la defensa, en cambio, la masividad de lo filtrado sirvió para argumentar que, en realidad, el acusado moderó su accionar al liberar solamente miles de documentos, cuando en realidad tenía acceso a muchos más:

Cuando el soldado Manning seleccionó esta información creía que estaba siendo selectivo. Él tenía acceso literalmente a cientos de millones de documentos como analista de toda clase de fuentes, y éstos [los casi 750 mil seleccionados] fueron los que liberó. Y liberó dichos documentos porque esperaba estar haciendo del mundo un lugar mejor¹¹³.

En cualquier caso, esta causa penal difiere de otras llevadas a cabo por delitos similares en Estados Unidos justamente por haber mostrado que hasta un analista de inteligencia junior de rango militar muy bajo actualmente puede acceder a una inmensa cantidad de datos y entregarlos a otros en forma relativamente rápida y limpia con ayuda de tecnologías de comunicación no muy complejas.

Pero lo más relevante que evidenció el juicio a Manning es una tendencia digna de atención sobre cómo se está construyendo hoy al enemigo. Ya no es solamente el famoso “otro distinto”. No es una raza, un país o un grupo en particular cuya alteridad un Estado construye y en ese acto refuerza su propia identidad y soberanía. Ni siquiera es un ente abstracto como “el terrorismo”, aunque el tropo de la “guerra contra el terror” aún siga siendo comunicacionalmente eficaz. El examen del modo en que se mencionó al “enemigo” en el juicio a Manning muestra que ni los fiscales ni la defensa estimaron oportuno especificar mejor ese universal indefinido con el cual el acusado habría colaborado y al cual habría aportado inteligencia. A pesar del antagonismo entre dos partes que siempre implica un juicio, en éste pareció existir un acuerdo compartido de hacer pasar la discusión por si el soldado había o no

¹¹²“The volume of information compromised in this case almost defies belief. It is unprecedented in our nation's history. As we are relying more and more on databases and information systems, it's important that the court account for the role that the volume of information played in the crisis that followed with the public disclosure of information PFC Manning stole”. United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - 08/19/13 Afternoon Session- Freedom of the Press Foundation.

¹¹³“At the time that PFC Manning selected this information that he believes he was selective. He had access to literally hundreds of millions of documents as an all-source analyst, and these were the documents he released. And he released these documents because he was hoping to make the world a better place”. United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - 08/19/13 Afternoon Session- Freedom of the Press Foundation.

espiado o colaborado con el enemigo, no sobre la identidad de éste. Al Qaeda solo se menciona en el alegato del fiscal y en el veredicto como ejemplo de un posible enemigo beneficiado por las acciones del acusado, no como “el” enemigo.

En definitiva, a lo largo de todo el proceso se sostuvo una inquietante lógica binaria amigo/enemigo que resulta análoga a la que sostendría Carl Schmitt. Pero dicho enemigo no solo aparece desterritorializado (situación que el jurista alemán encontraría factible y compatible con la que llamaba “guerra total”) sino que, por el antes señalado acuerdo implícito, no precisa ser especificado. Es un enemigo que excede incluso lo que para Schmitt era el blanco de la “guerra como status”, porque no es que siga siéndolo luego de extinguidas las hostilidades concretas: simplemente da igual que hayan habido, existan actualmente o puedan haber en el futuro ese tipo de hostilidades para definir la oposición. Además, el Estado ya no parece necesitar definir con precisión al enemigo para constituir su propia identidad.

Ni siquiera puede decirse que el enemigo construido en los textos analizados sean todos aquellos que no son el Estado. Porque Manning jamás renegó de su país ni de su condición de miembro de una organización estatal armada: era parte de ese Estado beligerante. En ningún momento salió de su rol de soldado, colaboró con la justicia declarándose culpable de muchos cargos menores, pidió perdón, reconoció los hechos, se dirigió con máximo respeto a la corte, afirmó en entrevistas no ser pacifista sino “humanista” y, en suma, fue parte seguramente involuntaria pero esencial para el proceso ejemplificador que lo mandó a prisión. Para justificar su conducta, en el escrito judicial donde reconoce las filtraciones a Wikileaks intenta ser encuadrado de un lado “amigo”: el del interés público. Pero, como bien señala Paolo Fabbri (1990:18), el traidor “es la persona que ha jurado a alguien ser fiel a un secreto compartido” y lo revela porque “desde el momento en que uno jura compartir un secreto, se convierte en alguien capaz de traicionarlo”. Así lo subrayó el fiscal en su alegato: “Se hizo tanto ruido sobre el soldado Manning, Su Señoría que, a fin de cuentas, no importa. Solo importa que él hizo un juramento y, a sabiendas, lo rompió”¹¹⁴. Fue como decirle: “usted no puede ser nuestro amigo, porque violó sus juramentos y por lo tanto es un traidor. Si no es amigo, entonces es enemigo. Pero no vamos a encerrarlo como lo haríamos con un prisionero de guerra, sino como criminal, en atención a que usted solía ser amigo”.

El problema es que, si está tan indefinido quién o qué es el enemigo, es claro que también lo está quién es el amigo. En otras palabras, todos somos posibles enemigos, todos somos sospechosos y, por ende, todos somos blancos legitimados de la violencia.

¹¹⁴“*There has been so hype about PFC Manning, Your Honor, that in the end it doesn't matter. It matters that he took an oath and he knowingly broke it*”. United States vs. PFC Bradley E. Manning UNOFFICIAL DRAFT - 08/19/13 Afternoon Session- Freedom of the Press Foundation.

Bibliografía referida

- BENNET, W. Lance y Martha FELDMAN (1981) *Reconstructing reality in the courtroom*. Londres: Tavistock Publications.
- CONLEY, John. M., William M. O'BARR y E. Allan LIND (1978). "Presentation style in the courtroom". *Duke Law Journal* 2: 1375-1399.
- CONLEY, John y William M. O'BARR (1998) *Just Words: Law, Language, and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- HEMPERLEY, Lauren y Kirk DAVIES (1991) "El sistema de Justicia Militar de las Fuerzas Armadas Estadounidenses: una introducción". *La justicia militar en el Derecho comparado* 23: Consejo General del Poder Judicial: 57-65.
- FABBRI, Paolo (1990) "Il Segreto". *Sfera* 13 (abril-mayo): 56-58. Roma: Sigma Tau ["El tema del secreto". *Tácticas de los signos*. México: Gedisa, 2001].
- FOUCAULT, Michel *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France* (1975-1976). [*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001].
- FREEDOM OF THE PRESS FOUNDATION (2013) *Transcripts from Chelsea Manning's Trial* [en línea]. Disponible: <<https://pressfreedomfoundation.org/bradley-manning-transcripts>> [Consulta: 20 de julio de 2014].
- GOLDMAN, Robert Kogod (2001) "Un análisis de la orden militar de Bush: al margen de la ley" [en línea]. Disponible: <<http://www.pagina12.com.ar/2001/01-12/01-12-02/pag28.htm>> [Consulta: 25 de septiembre de 2014].
- GOFFMAN, Erwing (1974) *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JACKSON, Bernard (1988) *Law, Fact and Narrative Coherence*. Merseyside, Reino Unido: Deborah Charles Publications.
- MARIMOW, Anne (2013) "A rare peek into a Justice Department leak probe" [en línea]. *The Washington Post*, 19 de mayo. Disponible: <http://articles.washingtonpost.com/2013-05-19/local/39376688_1_press-freedom-justice-department-records> [Consulta: 15 de octubre de 2014].
- MATOESIAN, Gregory (2001) *Law and the Language of Identity: Discourse in the William Kennedy Smith Rape Trial*. Oxford: Oxford University Press.
- SÁNCHEZ, Raf (2013) "WikiLeaks: why has Bradley Manning turned down a jury trial?" [en línea]. *The Telegraph*, 1º de marzo. Disponible:

- <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/wikileaks/9901659/WikiLeaks-why-has-Bradley-Manning-turned-down-a-jury-trial.html>> [Consulta: 10 de agosto de 2014].
- SCHMITT, Carl (1932) “El concepto de lo político”. Rafael Agapito (ed.). Alianza Editorial, Madrid, cuarta reimpresión, 2006: 77.
- SCHMITT, Carl (1938) “La relación entre los conceptos «Guerra» y «Enemigo»”. Orestes Aguilar (comp.) Carl Schmitt, Teólogo de la Política. Fondo de Cultura Económica, México, 2001: 147-154.
- SCHMITT, Carl “Enemigo Total, Guerra Total, Estado Total” (1937). Orestes Aguilar (comp.) *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001: 141-146.
- STALLMAN, Richard (2013) “Command influence on judge in Bradley Manning's trial” [en línea]. *Political Notes*, 22 de julio. Disponible: <<http://stallman.org/archives/2013-may-aug.html>>
- WITTES, Benjamin “Problems with the Espionage Act” (2010) [en línea]. *Lawfare*, 2 de diciembre. Disponible: <<http://www.lawfareblog.com/2010/12/problems-with-the-espionage-act>> [Consulta: 30 de agosto de 2014].