



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FILOSOFÍA DE LA VIOLENCIA. FUNDAMENTACIÓN  
DE LA VIOLENCIA POSITIVA COMO PROPUESTA  
TRANSFORMADORA DE LA REALIDAD MEXICANA.

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciado en Filosofía

PRESENTA:

EDUARDO GARCÍA CRUZ

TUTOR: DR. VICTORICO MUÑOZ ROSALES



México D.F.,

Noviembre 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

Nuevamente, agradezco el apoyo, estímulo y la confianza del Dr. Victórico Muñoz Rosales, quien aportó en mi crecimiento académico y personal con su ejemplo y consejos, los cuales me enseñaron que el quehacer filosófico es un modo de vida. Sus aportes y guía en esta investigación fueron cruciales para obtener los aciertos que aquí se reflejan.

Del mismo modo, extendiendo este agradecimiento al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, Dr. Mario Magayón Anaya, Dra. Amalia Xochitl López Molina y al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco, pues su lectura y comentarios han sido invaluable.

Quiero agradecer a Alvar Sosa, Alberto Neri, Natanael García, Edith Caballero y Xochitl Arriaga, no sólo por su amistad, los comentarios y las fuentes que aportaron en este trabajo, sino por todos los años que me acompañaron en esta travesía que hoy llega a su final.

Por su infinito amor y apoyo, quiero agradecer a Tomás, María Inés, Aurelia, Juana, Guadalupe y Verónica el sacrificio y la paciencia que han tenido en todos mis años de estudio. Sin ustedes, esto no hubiera sido posible. Al mismo tiempo, agradecer a mis hermanos Javier, Angel, Alma, Armando, Jesús, Esteban, David y Tomás por estar conmigo en los momentos más difíciles y por formar parte de todas mis alegrías. En general a todos los integrantes de la familia Cruz Córdova, a quienes por falta de espacio no puedo enumerar, pero cada uno sabe el cariño que les tengo.

A mis otros hermanos y hermanas, aquellos que han llegado a mi vida en los momentos más importantes y aún están aquí. No hay palabras para agradecerles su cariño y amistad.

Finalmente, y no menos importante, a todas las personas que aportaron e hicieron posible que hoy pueda terminar este capítulo en mi vida, pero que las circunstancias no hicieron posible que terminaran este camino conmigo. A todos ustedes, muchas gracias.

Quiero reiterar que los aciertos y posibles aportes filosóficos en este trabajo han sido gracias a todas/os ustedes. Siendo yo, por el contrario, el responsable de los errores que aquí se encuentren.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>PRIMER CAPÍTULO:</b>	
<b>Esquema “Violencia-Poder-Territorio”</b> .....	4
<b>1. Conceptos básicos</b> .....	4
1.1. Violencia ¿Cómo?.....	4
1.1.1. Concepto de Violencia Negativa.....	4
1.1.2. Tipos de Violencia Negativa.....	9
1.2. Violencia ¿Dónde?.....	15
1.2.1. Aproximación a la noción de Territorio.....	15
1.3. Violencia ¿Para qué? .....	26
1.3.1. Concepto de Poder.....	26
1.3.2. Concepto de Contrapoder.....	33
<b>2. Esquema “Violencia-Poder-Territorio”</b> .....	36
2.1 Relación social en forma Vertical.....	36
<b>SEGUNDO CAPÍTULO:</b>	
<b>Hegemonía De La Violencia Negativa</b> .....	44
<b>1. Actores Hegemónicos de la Violencia Negativa</b> .....	44
1.1. El Estado.....	45
1.2. Comunista Liberal.....	60
<b>TERCER CAPÍTULO:</b>	
<b>Violencia Positiva En La Historia</b> .....	70
<b>1. Violencia Positiva</b> .....	70
1.1. Positividad vs. Negatividad.....	70

## **2. Valoración Positiva de la Violencia**

<b>Liberadora en la Historia</b> .....	75
2.1. No-Violencia Pasiva. ....	75
2.2. No-Violencia Activa. ....	77
2.3. Violencia Activa. ....	91
<b>CONCLUSIONES</b> .....	104
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	107

## INTRODUCCIÓN

La violencia es un fenómeno que ha estado presente en las manifestaciones socio-históricas de la humanidad. En la actualidad, se detecta un impacto mayor, pues las sociedades se fragmentan debido a la diversidad de actos violentos que permean todos los niveles discursivos y sistémicos. Esta diversificación ha incitado –en México y Nuestra América- el análisis de la violencia desde diferentes círculos de investigación, teniendo a la Sociología y las Ciencias Políticas encabezando las discusiones desde sus campos de estudio.

En el campo de la Filosofía se ha tratado el tema de la Violencia desde su valoración política, ética y social. Sin embargo, surge la necesidad de replantear el problema desde nuevas directrices que planteen otras vías de acción. Y esa es la finalidad que tiene la presente tesis, proponer el análisis del concepto y fenómeno de la violencia, a partir de su dualidad y valoración: positiva y negativa.

Las preguntas rectoras son, inicialmente, ¿qué es la violencia negativa? ¿cuál es su finalidad? ¿cómo y dónde se manifiesta? La primera pregunta cuestiona las cualidades que la violencia negativa tiene; la segunda busca evidenciar su acción y diversificación, y; la tercera interroga sobre el espacio-medios, sentido y razones que orillan a los sujetos a usarla. Para lo cual, se agrega el concepto de Poder y la noción de Territorio. Todas ellas tienen la finalidad de guiar la exposición de la violencia, para conocer todas sus cualidades, en todos los niveles de manifestación. Todo esto será expuesto, principalmente, en el primer apartado del capítulo 1.

En la segunda parte del mismo, se desarrolla la manifestación de la violencia negativa y la interacción de ésta con el Poder en un espacio específico, con la finalidad de exponer el “Esquema Violencia-Poder-Territorio” –homónimo al seminario del Dr. Carlos Ordóñez, donde pude desarrollar a través de las lecturas el esquema que presento-, el cual, evidencia la manifestación sistémica de la violencia negativa.

También expondré a los actores hegemónicos de la violencia negativa. Se entiende que la acción humana puede dividirse en tres grandes rubros: Política, Economía y Sociedad. A nivel social se ubicará a sujetos aleatorios que mantienen un status a partir de la valoración

que el orden social les asigna. Es decir, que las cualidades de cada sujeto legitiman para sí un lugar privilegiado en cada una de las esferas en las que se desarrolla, y dependiendo de su valoración positiva, éste violenta a los que “están debajo” de él. El nivel es aleatorio porque, como podrá verse, los sujetos pueden ejercer la violencia negativa en algunas esferas sociales, pero ser violentados en otras. El constante cambio de posición en la escala valorativa y los beneficios que ésta otorga dependen, principalmente, del poder adquisitivo del sujeto y del medio –territorio- en que se desarrollan. Razón por la cual, no se considera a estos actores como hegemónicos, pues no ostentan el poder, ni el control total del medio en que se desarrollan. Esta exposición será abordada en el primer capítulo.

En el caso de la Política y la Economía, se pueden identificar actores hegemónicos específicos: El Estado y el Comunista Liberal. Segundo Capítulo.

El primero posee el control absoluto de la violencia, pues es quien legitima qué es legal y qué no lo es. En el caso del Comunista Liberal –término acuñado por S. Žižek para señalar a los sujetos que ostentan el control hegemónico del capital-, éste posee el control y la hegemonía del capital, lo que, como se demostrará, genera violencia negativa a nivel discursivo y sistémico.

La exposición del concepto y fenómeno de la violencia –como se señaló arriba-, tiene como finalidad un segundo objetivo: deducir a partir de las cualidades negativas de la violencia, sus cualidades positivas.

En el desarrollo de esta tesis supongo la existencia de la *violencia positiva*, partiendo de la inherencia de ésta en el ser humano. El análisis de la violencia, a través de la Historia, ha buscado eliminar la violencia de la naturaleza humana o la asume como algo ajeno a él, lo que ha derivado en sistemas éticos y políticos que tienen una construcción conceptual e ideológicamente sólida, pero que carecen de efectividad al enfrentarse al sujeto y su espacio-temporalidad, es decir, la realidad. Es por esto, que en todo momento se mantendrá un diálogo constante con la realidad, con los testimonios sociales que dan cuenta de las cualidades, la magnitud y el daño que la violencia negativa ha causado.

Razón por la cual, propongo tomar este nuevo enfoque que obliga, en principio, a responsabilizarse del actuar violento, pues sólo al asumir la violencia –positiva o negativa- como parte de nuestra naturaleza, podemos buscar una solución a los conflictos.

Para demostrar y sustentar la existencia de la violencia positiva, haré la exposición conjunta de los dos tipos, pero generando los elementos positivos a partir de la *negatividad* de la violencia negativa. Es decir, si la cualidad de la violencia negativa es *ser injusta*, en la violencia positiva *es justa*. En todo momento, la violencia negativa se manifiesta como ideología individualizadora, donde los sujetos que la efectúan tienden a generar esa relación desigual. En el caso de la violencia positiva, siempre debe tender a la inclusión de todos los sectores sociales.

Para demostrar su existencia, buscaré responder a las preguntas ¿Qué es la violencia positiva? ¿Qué principios fundamentan su existencia? ¿Cómo se manifiesta? ¿Cuáles son las diferencias entre la violencia negativa y la positiva? Todos estos cuestionamientos serán desarrollados a través del texto, pero principalmente, en el tercer capítulo. La respuesta tentativa es: La violencia positiva es una Contrafuerza liberadora, que proyecta y busca unificación y armonía Social, Política y Económica. Del mismo modo, se desarrollará el concepto de Contrapoder, expuesto en la ideología de Luis Villoro.

Finalmente, en el tercer capítulo, expondré las posturas que pueden tomarse frente a la violencia negativa, analizándolas a través de la posibilidad de acción y valorando su facticidad desde la perspectiva positiva que he planteado arriba. Éstas han sido reducidas a tres posibilidades: la No-Violencia Pasiva, la No-Violencia Activa y la Violencia Activa.

La primera representa la pasividad absoluta; la segunda es la vía propuesta por el Satyagraha Gandhiano y la tercera es la vía de la violencia revolucionaria, priorizando las manifestaciones en México y América Latina. El desarrollo y exposición de estas tres posturas, tiene la finalidad de encontrar en ellas una que sea funcional y acorde a las cualidades de la violencia positiva. Cabe mencionar aquí que los rubros en que han sido divididas, tienden a abarcar todas las posibilidades de acción y pese a que podría existir la combinación “Violencia Pasiva”, su exposición –a mi parecer- coincide con la No Violencia Pasiva, pues la única diferencia entre una y otra es sólo la forma en la que legitiman la violencia negativa.

Las cualidades de la tesis son principalmente expositivas, aunque propositivas en la proyección de la violencia positiva como vía de reflexión.

## PRIMER CAPÍTULO: Esquema “Violencia-Poder-Territorio”

Sigo viviendo en el barrio, donde  
abunda mucho el hambre y el aniquilo  
a mis hermanos.

Sigo allí donde he reído, sigo allí  
donde he llorado, sigo allí con mi  
protesta, mi lucha de veinte años.

Vuelvo a utilizar mi voz para llevar mi  
mensaje.

Siento una queja en mi barrio y es  
imposible que calle.

C. Valoy.

### 1. Conceptos básicos.

La sociedad donde nos desarrollamos y convivimos se ha visto afectada por múltiples formas de violencia. Podemos ver en el acontecer diario las extensas notas amarillistas que muestran cuerpos mutilados, asaltos, periodistas y estudiantes asesinados que sólo alimentan la creciente paranoia colectiva que sufre nuestra sociedad.

Del mismo modo, el Estado “ataca” el problema de la “violencia organizada” con más violencia, pero al observar con detenimiento, me doy cuenta que la violencia no sólo se manifiesta al matar a alguien, también en las escuelas se desata el fenómeno del “Bullying” y en la calle –de algunas sociedades- golpean a quien no piensa o viste como los demás.

### 1.1. Violencia ¿Cómo?

#### 1.1.1 Concepto de Violencia Negativa.

En este primer momento, entiendo a la violencia como *la agresión directa a otro u otros*. Sin embargo, los ejemplos arriba mencionados dan pie a una reflexión mayor y puedo ver que la violencia es un problema más grande de lo que parece.

Partamos desde la agresividad. Miguel Concha Malo, en su texto “El Catolicismo y la Violencia” acude a Marciano Vidal para decirnos que “[...] la violencia es posible por la

presencia de la agresividad en el ser humano. En términos escolásticos -precisa- podríamos decir que la agresividad es a la violencia lo que la potencia al acto.”<sup>1</sup>. Inmediatamente dice que

[...] la violencia humana tiene un apoyo biológico; está integrada en la vida psíquica a través de las pulsiones primarias de la agresividad; y que la violencia humana está condicionada por la estructura social, a la cual, a su vez, condiciona a tal grado que en la actualidad la violencia constituye uno de sus componentes elementales.

Hay que aclarar también que la agresividad humana no es por su propia naturaleza esencialmente negativa, y que, por el contrario, es necesaria y vital para la propia existencia de la especie. De hecho, la propia palabra “violencia” tiene su origen en la expresión *violentia*, cuyo elemento definidor es la fuerza. <sup>2</sup>

Analizando la cita anterior, puedo acordar que la violencia es necesariamente una agresión, y que ésta es la que impulsa al ser humano a ser violento. Ese impulso natural es el que hace que el humano sea violento, pero ello no quiere decir que la violencia se presente en la naturaleza, es decir, no puede ser aceptado que la violencia existe *naturalmente* en la Naturaleza y que ésta se ejerce bajo los parámetros que vamos a establecer en esta tesis. Entiéndase dentro de la naturaleza a cualquier otro animal –descartando al ser humano- o fenómeno natural que generalmente *catalogamos como violento*.

Si bien el impulso, es decir, la agresión es biológica, el fenómeno de la violencia no llega a presentarse en la Naturaleza porque no hay intencionalidad y, por el contrario, en el ser humano sí se presenta en todas sus interacciones, aunque ésta sea en distinta intensidad y de forma intermitente, pues el ser humano no es violento todo el tiempo. Hablar de intencionalidad, es hablar de conciencia y es evidente que la Naturaleza no actúa racionalmente.

Pienso en un maremoto o tsunami. Es un fenómeno meteorológico que genera olas de mucha altitud y fuerza que destruyen todo lo que está a su paso. Pero esta destrucción no puede ser considerada violencia, porque ésta no es ejercida con ese fin, solamente es un suceso que carece de toda intencionalidad. Lo mismo puede decirse de un animal. Estos cazan por supervivencia haciendo uso de las cualidades físicas que tienen, no por lastimar y el principio de la violencia es ese, dañar a otros.

Se llega a creer que un animal es violento, pero es sólo una interpretación que hacemos de sus mecanismos de defensa y supervivencia. Nosotros vemos y asociamos un hecho

---

<sup>1</sup> Concha Malo, Miguel. “El Catolicismo y la Violencia”, en Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología. *El Mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

aislado y lo catalogamos dentro de los conceptos que tenemos, pero sería un grave error no diferenciar la *agresión natural* de la *violencia humana*, puesto que además de la intencionalidad, podemos distinguir otro aspecto que acompaña a la violencia, y es la injusticia.

El aspecto que hace injusto un acto violento es

[...] la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia. El dolor físico o anímico es una realidad de nuestra experiencia cotidiana. Pero hay una experiencia vivida particular: la de un dolor causado por el otro. Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito.<sup>3</sup>

La cita de Luis Villoro hace una revelación importante en la investigación, pues además de dar pie a la concepción de la injusticia, también abre la posibilidad de diferenciar entre la agresión que es injusta y la que no lo es, pues inmediatamente dice “Un daño sufrido puede aducir varias justificaciones: el medio para evitar o combatir un mal mayor, la realización de un bien superior, el proyecto de una vida mejor. Pero si carece de justificación, la vivencia del daño causado por los otros es efecto de una situación de poder.”<sup>4</sup>

Como puede verse, la injustificación de un hecho violento es lo que permite distinguir su injusticia, pues sólo en él puede detectarse maldad o un deseo de satisfacción (poder), ventajoso para quien ejerce la violencia. Del mismo modo resulta que una agresión, para ser considerada violencia, necesariamente debe tener intencionalidad y una valoración justa o injusta. En caso contrario, sólo será considerada como agresión natural.

La justificación a un hecho violento también puede ser injusta o tener dentro de ella un sentido totalmente injusto. Tenemos como testimonio el uso de creencias y acciones políticas como la esclavitud –en la antigüedad-, la edad media y en todo aquel suceso histórico en el que se manifieste un discurso de servidumbre a partir del miedo al Estado, a Dios, etc.

Por otro lado, existe la posibilidad de que la violencia que resentimos o ejercemos sea realmente justificada, como la búsqueda de la paz, la defensa, la libertad, etc. Puede suponerse la existencia de una contrafuerza liberadora que se oponga a la violencia injusta (negativa).

---

<sup>3</sup> Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 16 y 17.

Para demostrar que la *violencia positiva*<sup>5</sup> o justa existe, la investigación se centrará en la exposición de la *violencia negativa* o injusta y, una vez comprendida la versatilidad y los alcances que ésta tiene, se desarrollará la contrafuerza o violencia positiva. La violencia positiva debe entenderse como una contrafuerza liberadora, que proyecta y busca unificación y armonía social. Sin embargo, se irán esbozando las cualidades que esta contrafuerza debe tener, pero teniendo presente esta perspectiva.

Teniendo esta distinción clara, debo subrayar que la violencia es natural en el Ser Humano y su alcance en la naturaleza es muy notable. Como primer ejemplo: la sobreexplotación de los recursos naturales, la contaminación del medio ambiente, la extinción de especies animales y vegetales, etc.

Incluso, la forma en que generamos y distribuimos nuestros alimentos es violenta. El primer indicio de violencia es el hecho de alimentarnos de cadáveres, es decir, animales muertos, procesados y congelados. También el transporte y crianza de los animales que consumimos, pues éstos son sobrealimentados y transportados en condiciones deficientes. Además, la existencia de Rastros, donde los procesos de muerte que tienden a la eficiencia “tiempo-ganancia”, derivan en técnicas de muerte muy sanguinarias. Todo este proceso es violento, sin importar si lo que hacemos es necesario para nuestra subsistencia, porque no sólo dañamos el medio en el que nos desarrollamos, también se afecta a otros sujetos que conviven con nosotros. Esto no sólo sucede con los animales, pues el desarrollo de la agricultura también es violento. Esto aunado a la nueva necesidad de alimentación vegana, que elimina el consumo de alimentos de origen animal. Sin embargo, esta alternativa alimenticia también es violenta, en tanto transforma el medio natural en el que se localizan las parcelas, además del uso de químicos y la sobreexplotación de la tierra, que deriva en suelos infértiles y en la modificación de la flora y fauna silvestre. Gracias a esta sobreexplotación, se han presentado fenómenos como el calentamiento global, la extinción de especies animales y vegetales, así como cambios en las estaciones.

Siguiendo el ejemplo, la violencia se genera en la explotación de la fuerza humana para obtener estos recursos, a cambio de una mala paga o condiciones de trabajo deplorables. Hay muchos elementos dentro del anterior ejemplo que deben ser considerados *violencia*

---

<sup>5</sup> El término *positivo* debe ser entendido como lo contrario a *negativo*, es decir, como su antípoda. No tiene ninguna relación, ni es referente al Positivismo.

*negativa*, sin embargo, la acción originaria “alimentarnos” es necesaria y por sí misma debe ser considerada positiva.

Podría suponerse, por otro lado, que la violencia no fuera natural en el sujeto, sino un fenómeno social. Para que esta hipótesis sea aceptada, es necesario encontrar, a mi parecer, una instancia en la que el ser humano no pueda, mediante un impulso agresivo, ejercer violencia.

Si suponemos que la violencia se presenta en sociedad –por cualquier hecho ajeno a su naturaleza-, podría deducirse que la violencia no puede ser efectuada por un sujeto que se encuentre solo en la naturaleza. Esta suposición me hace pensar en un *perfecto salvaje*. Sin embargo, suponer un sujeto en estado salvaje nos obligaría al discernimiento de su calidad de *ser racional*, lo cual no daría resultados útiles, pues un “humano no racional” no corresponde al sujeto de nuestra sociedad, ni al que aborda el presente estudio.

Pienso, por otra parte, en un sujeto racional que se encuentra solo en la naturaleza. Debido a la complejidad del ejemplo, puede tomarse a Mowgli, el personaje del *El libro de la Selva*, de Rudyard Kipling.<sup>6</sup>

Éste, al principio del relato, es tomado como presa por el tigre Shere Khan. Sin embargo, por circunstancias azarosas, la “cría humana” termina bajo el refugio de los lobos. Mowgli es presentado por los lobos como “uno más de la manada”, y después de ser aceptado como un lobo más y de crecer bajo los lineamientos del “Pueblo Libre”, éste jura que algún día matará a Shere Khan y éste a Mowgli.

Durante las travesías de Mowgli, puede verse que el humano *por sí mismo*, es decir, con su sola presencia, transforma el medio en que se desarrolla, pues los animales saben las cualidades destructivas que el humano tiene.

Él demuestra habilidades que lo colocan por encima de los demás animales: como su habilidad para tejer ramas –que los *Bandar-log* ven provechosa-; su capacidad para memorizar las lenguas y reglas de la selva o el asesinato del mismo Shere Khan.

---

<sup>6</sup> Tomo este ejemplo por practicidad, pues la intención de suponer un sujeto solo en la naturaleza tiene como único propósito evidenciar su actuar violento. Es difícil suponer un ejemplo donde la violencia exista en un sujeto sin racionalidad (perfecto salvaje) y que, al mismo tiempo, demuestre los resultados que refuten la inherencia de la violencia. Esta imposibilidad para suponer un ejemplo que abarque las dos cualidades, es la primera certeza que encuentro para afirmar que el génesis de la violencia no es un fenómeno social-histórico separado de la naturaleza del sujeto. Al respecto, existe el caso de Víctor, un niño francés que fue encontrado en estado salvaje en Aveyron y su caso fue documentado por Jean Marc Gaspard Itard. Pese al referente real, he decidido mantener el ejemplo literario, pues éste es más accesible.

Podría atribuirse que las acciones violentas –justas o no- pueden provenir de su corta estadía en la aldea cuando niño o cuando es recibido en la aldea después del destierro de la selva. Sin embargo, es necesario aclarar que –suponiendo la posibilidad real del relato- Mowgli desarrolla su importante papel por el sólo hecho de *ser humano* y por el peligro que esto representa.

Además de racionalidad, hay una intención por la cual mata al tigre: supervivencia. Necesidad que puede ser valorada como justa o injusta. Estas dos cualidades –intención y valor moral- son las que, en primera instancia, detecto como los elementos básicos que constituyen la violencia. Como el ejemplo citado arriba –dentro de sus limitantes- muestra, el ser humano es violento por esa misma naturaleza, es decir, por la agresión natural y la racionalidad que posee, las cuales, son inherentes a él. Esto no quiere decir que no hay escapatoria de ella –la violencia negativa-, más bien, el punto de partida es buscar una posibilidad de encausar esas cualidades en un sentido positivo.

Finalmente, podría suponerse que la violencia es un impulso irracional. Sin embargo, esta distinción sólo forma parte de la espontaneidad de la acción-reacción violenta, pues, como expondré en el siguiente apartado, la violencia tiene un discurso y un sistema que forman parte de estas “irracionalidades expresiones de violencia”.

Una vez aclarado este primer acercamiento con el concepto de violencia, surge la necesidad de distinguir si hay diversos tipos de violencia.

### 1.1.2. Tipos de Violencia Negativa.

Pongamos sobre la mesa cualquier caso de violencia que nos venga a la mente. Éste será inicialmente un caso de violencia física: una pelea entre dos o más sujetos, asesinatos, mutilados o, apelando a la actualidad nacional, un “narco mensaje”. Matar es necesariamente violencia, pero también el maltrato físico, la esclavitud, la explotación o la mutilación, lo que significa que hay una graduación, es decir, niveles de violencia. Cualquiera de ellos puede ser un buen ejemplo, pero no es posible que la violencia se ejerza sólo de esta manera, pues el maltrato psicológico, la extorsión o un chantaje emocional, por mencionar ejemplos aleatorios, son considerados violencia.

Como ejemplos de violencia psicológica puedo pensar en amenazas, abuso de autoridad o cualquier acto agresivo que atente contra la psique del sujeto; la estabilidad emocional también se ve afectada cuando ésta genera en el sujeto *estados alterados* (enojo, tristeza, miedo, odio, dolor, etc.). La violencia emocional es, por tanto, cualquier agresión dirigida a desestabilizar al sujeto de ese equilibrio emocional.

Podemos concluir que, además de la violencia física, la violencia psicológica y emocional son tipos de violencia en tanto que son agresión que afecta al sujeto. Cabe mencionar aquí que puede darse el caso que un tipo de violencia conlleve a otro, pues sucede que la violencia física, al establecer un estado de dominio sobre otro sujeto, lo altera mental y emocionalmente. Y así puede suceder si partimos de las otras dos.

A mi parecer, estos son los efectos primarios de la violencia, ya que, como veremos más adelante, la violencia negativa se puede analizar desde diversas perspectivas, pero siempre afectará al sujeto en, al menos, uno de estos tres estados. Cuando hablo de perspectivas, me refiero a las formas en que podemos estudiar el fenómeno de la violencia a partir del estudio de sus manifestaciones. El primer tipo es su función en la historia.

Al hablar de la expresión histórica de la violencia, podemos partir desde la visión Benjaminiana.

Benjamin, en su texto *Para una crítica de la violencia*, expone varios tipos de violencia: la *violencia fundadora* o *revolucionaria* y la *violencia conservadora* y la *violencia mítica* y la *violencia divina*. Las primeras son abordadas por Benjamin a partir de la legitimidad y la importancia que ha tenido la violencia como herramienta fundadora del derecho y la legitimidad en su uso. Esta legitimidad está dada por las condiciones del poder jurídico vigente.

[...] se ha señalado ya que el derecho positivo exige a todo poder un testimonio de su origen histórico, que implica en ciertas condiciones su sanción y legitimidad. Dado que el reconocimiento de poderes jurídicos se expresa en la forma más concreta mediante la sumisión pasiva –como principio– a sus fines, como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de autoridad es preciso suponer la presencia o falta de un reconocimiento histórico de sus fines.<sup>7</sup>

La violencia conservadora es la que legitima las condiciones de uso de la violencia con el fin de conservar el orden, restringiendo a los sujetos que se someten a ella.

---

<sup>7</sup> Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 4.

Estas relaciones jurídicas se caracterizan –en lo que respecta a la persona como sujeto jurídico- por la tendencia a no admitir fines naturales de las personas en todos los casos en que tales fines pudieran ser incidentalmente perseguidos con coherencia mediante la violencia. Es decir que este ordenamiento jurídico, en todos los campos en los que los fines de personas aisladas podrían ser coherentemente perseguidos con violencia, tiende a establecer fines jurídicos que pueden ser realizados de esta forma sólo por el poder jurídico.<sup>8</sup>

Esto es necesario para que el ordenamiento jurídico se mantenga, pues se considera en todo momento que la violencia en manos de la persona aislada es un peligro para este orden. Es aquí cuando la violencia fundadora entra, pues su función es romper un derecho anterior para fundar uno nuevo. Esta violencia es la que genera cambios en el paradigma original, transformando el ordenamiento de derecho “[...] el estado teme a esta violencia en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga”<sup>9</sup>. Sin embargo, no hay que caer en el error de ver a la violencia fundadora sólo como una contrafuerza o violencia positiva, pues ésta también es usada para legitimar un nuevo actuar del Estado que mantiene el poder. Además, esta violencia fundadora se convierte en violencia conservadora una vez que se ha establecido el derecho que, en principio, intentó fundar.

Con respecto a la violencia mítica, dice “La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser”<sup>10</sup>. Esta violencia proveniente de los dioses como castigo, no por una infracción a un derecho establecido, sino porque ésta desafía al destino. Es una pelea en la que el destino siempre saldrá victorioso. Benjamin lo ejemplifica con el mito de Niobe y de Prometeo. En estos mitos, ambos se acarrean la desgracia al desafiar la voluntad de los dioses, es decir, al destino.

A esta violencia mítica se opone la violencia divina.

La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, esta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. [...] Tal manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma perfecta, cae fuera del derecho [...] las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14.

de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución.<sup>11</sup>

Debe entenderse que la justificación de la violencia divina viene de la concepción de Dios mismo, donde se asegura que Éste es un dios justo y amoroso que dispone las condiciones para hacer el bien y nosotros somos los que decidimos si seguimos su camino, o nos alejamos. Sin embargo, al separar la creencia de los hechos, queda manifiesto que ambas –mítica y divina- funcionan de la misma manera, sólo que una se considera pagana y la otra no. Además, hay que resaltar que a través de la Historia, Dios ha formado parte de un discurso violento en el sentido más negativo. Muestra de ello, el terrorismo yihadista perteneciente al Islam, la Inquisición en Europa y el Santo Oficio en América. Todos ellos son movimientos de represión y violencia negativa en nombre de Dios.

Es de imperiosa necesidad hacer hincapié en este doble discurso, porque gracias al sentido purificador de la violencia divina, se han generado muchas matanzas. No es la intención de esta investigación reflexionar la legitimidad de la violencia divina a partir de Dios mismo, pues eso implicaría una exhaustiva exposición sobre Dios, su legitimidad, su bondad y sobre todo, su existencia. Labor que alejaría la atención de lo que importa exponer aquí, a saber, las condiciones de la violencia que sí podemos identificar y, en lo posible, disminuir o suprimir. Sin embargo, creo necesario centrar la crítica en la violencia en nombre de cualquier dios, porque de ese discurso sí es posible ejercer cierto control, pues depende de los sujetos que participan de ella: creyentes, no creyentes, creyentes de otras religiones, instituciones, etc. Incluso, podría hacerse un estudio exhaustivo a sus textos ideológicos.

Además de la violencia histórica e ideológica, apelaremos en esta investigación al estudio de la violencia a partir de su influencia en la sociedad y en cualquier relación entre sujetos que en ella se desarrolla.

Al respecto, Slavoj Žižek, en su texto *Sobre la Violencia. Seis reflexiones marginales*, aborda el tema de la violencia desde varias perspectivas, pero siempre acentuando que existen dos tipos de violencia: la *violencia subjetiva* y la *violencia objetiva*. La violencia subjetiva es visible y practicada por uno o más sujetos. Este tipo de violencia se puede identificar con suma facilidad porque sobresale del “estado normal” de cosas, del constante orden. “Tenemos muy presente que las constantes señales de violencia son actos de crimen y terror,

---

<sup>11</sup> *Op. Cit.*, pp. 15 y 16.

disturbios civiles, conflictos internacionales. Pero deberíamos aprender a distanciarnos, apartarnos del señuelo fascinante de esta violencia <<subjetiva>>, directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante”<sup>12</sup>.

Hay dos tipos de violencia objetiva: la violencia simbólica y la sistémica. La violencia simbólica es la que se genera mediante el lenguaje y la violencia sistémica es inherente al orden “normal”

En primer lugar, hay una violencia <<simbólica>> encarnada en el lenguaje y sus formas [...] esta violencia no se da sólo en los obvios —y muy estudiados— casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto sentido. En segundo lugar, existe otra a la que llamo <<sistémica>>, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político.<sup>13</sup>

La violencia subjetiva y la objetiva no pueden percibirse desde la misma perspectiva, pues la subjetiva surge como un rompimiento del orden y es netamente visible; en cambio, la violencia objetiva, sea simbólica o sistémica, siempre se gesta dentro del orden que la subjetiva rompe, lo que Žižek llama “Contraste de nivel cero de violencia”

La violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas <<normal>>. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. La violencia sistémica es por tanto algo como la famosa <<materia oscura>> de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones <<irracionales>> de violencia subjetiva.<sup>14</sup>

Podemos detectar que esta doble modalidad de la violencia se manifiesta dentro de todas las esferas sociales a las que pertenecemos. Sin embargo, podemos resaltar una en particular: la violencia represiva por parte de un grupo u organización que necesite mantener el control. “La noción de violencia indica, en rigor, el funcionamiento de ciertas instituciones de represión física organizada, como el ejército, la policía, el sistema carcelario, etc.”<sup>15</sup>. La importancia de este tipo de violencia viene del actor principal de su uso: El Estado. Éste,

---

<sup>12</sup> Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, p. 9.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Pereyra, Carlos. *Política y Violencia*, p. 17.

como veremos en el segundo capítulo, es el responsable de establecer el orden, pero también el que dentro de cualquier relación, legitima y condena el uso de la violencia.

Dentro de su legitimación y en pos de su existencia, el Estado tendrá la libertad de reprimir cualquier *contrafuerza* que se le oponga y, del mismo modo, llevará a la violencia hasta su límite: el terror.

El terror, como forma extrema de la violencia, busca destruir toda oposición organizada al sistema. Cuando se implanta el terror en una sociedad, ello se debe a la insuficiencia de los aparatos legales de control: un Estado policial sólo surge cuando los procedimientos habituales de dominación se ven rebasados.<sup>16</sup>

Finalmente, este tipo de violencia no es exclusivo del Estado, pues también hacen uso de él las instituciones –públicas o privadas- que forman parte de la sociedad y que tienen cierto control sobre ella. Esto no quita al Estado como actor hegemónico de la violencia, sino que las instituciones privadas y públicas sirven como medios para ejercer esa violencia.

La característica del Estado a este respecto es, pues, que detenta el monopolio de la represión física organizada –aun en aquellas formaciones sociales en que el privilegio del ejercicio de la violencia lo comparten instituciones como la Iglesia, aparentemente desvinculadas del estado-, por lo que la represión reviste un carácter estrictamente político.<sup>17</sup>

Como podemos observar, la violencia tiene formas muy dinámicas de presentarse, pues la encontramos manifiesta en todos los aspectos de nuestra cotidianidad. En este primer acercamiento, puede percibirse la versatilidad de la violencia en su manifestación, acción y alcance con respecto al sujeto. Además de la dualidad que la violencia tiene, ya que puede destruir o crear; reprimir o liberar, siempre que su finalidad y sentido de justicia sea manifiesto o no.

Adentrándonos en este hecho, surge la necesidad de profundizar en la forma en que ésta se manifiesta en la sociedad, demostrando que la violencia negativa permea todas las esferas que constituyen nuestra sociedad. Para esclarecer el panorama, creo conveniente partir desde mi propia experiencia y mi lugar en cada una de las esferas que conforman mi sociedad.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 25 y 26.

## 1.2. Violencia ¿Dónde?

Al espacio en donde se gesta el fenómeno de la violencia negativa, le denominaré *Territorio*. Éste debe ser entendido como *el espacio en el cual se manifiesta lo humano*, ya sea geográficamente -país, casa, Estado, comunidad, esferas sociales, instituciones, etc.-, o inherente a éste -cuerpo, ideas, creencias, deseos, etc.-. El siguiente desarrollo tiene un doble propósito. En primer lugar, ejemplificaré la forma en que la violencia se desarrolla en la sociedad y en las instituciones que la regulan y; en un segundo, ayudará a distinguir el alcance que la violencia negativa tiene dentro del espacio en que los sujetos se relacionan.

### 1.2.1. Aproximación a la noción de Territorio<sup>18</sup>.

Al ser sujetos sociales, somos agregados a una sociedad que ya está estipulada. No es una sociedad que construyamos desde cero, ésta ya existe y sólo se *nos arroja* a ella, donde somos catalogados y nos asignan roles sociales: socio-económica, “étnica”, sexual<sup>19</sup>, educativa. También se nos asignan valores por nuestra apariencia física: el color de la piel y rasgos faciales, estereotipos de belleza que nos dicen cómo vernos y vestirnos.

Pensando en las esferas que conforman mi sociedad, puedo construirme una identidad a partir de la asignación de roles: soy *hombre, mexicano, estudiante, clase media, empleado, ciudadano, hijo, novio, adulto y católico*, además de mi *aparición física*: tono de piel, rasgos faciales, etc.

A partir de estas características, me asignan un rol social<sup>20</sup>. El rol social es el papel que desarrollo en la sociedad o lo que me caracteriza, y pueden dividirse en tres grupos: de

---

<sup>18</sup> En este apartado ampliaremos el panorama de la violencia negativa, haciendo alusión al espacio en que ésta se manifiesta, el cual, son las esferas sociales. Me parece más fructífero exponer su desarrollo en estas esferas, que exponer un concepto, pues como veremos, territorio es todo aquel espacio en donde se manifiesta la violencia negativa. Razón por la cual, hago uso de mi papel en esta sociedad y mi interacción en las esferas sociales, para ejemplificar su alcance.

<sup>19</sup> Si bien la sociedad no determina el sexo, sí le asigna un valor con determinados roles y tareas a cumplir. Además de una valoración negativa o positiva, dependiendo del caso.

<sup>20</sup> Los roles sociales no son estáticos ni se asignan todos al nacer. Son otorgados por la sociedad de acuerdo a mi desenvolvimiento en estas esferas.

*pertenencia a un lugar, de pertenencia a un sujeto o grupo de ellos y de pertenencia a una institución.*

*Mexicano* es de pertenencia a un lugar, esto es, que yo nací en un lugar llamado México, el cual pertenece al continente *Americano*, pero al ser un país de habla hispana, también soy *latinoamericano*. De forma más específica, debo decir que no sólo soy mexicano, también soy *capitalino* y de ésta se desprende una colonia que está adscrita a una delegación, con características específicas.

Como pertenencia a un grupo de sujetos clasifico: *hombre, clase media, hijo, novio, adulto*, así como mi *apariencia física*. Cada una de ellas señala que pertenezco a un grupo clasificado por similitudes asociadas a características específicas. Ser *hijo* me marca como miembro de un grupo social llamado familia, donde no sólo soy hijo, también soy *hermano, sobrino*, etc. y en el cual, cumplo funciones específicas, pero siempre dentro de una jerarquía. Tengo menor jerarquía que mi madre, pero mayor que mis hijos.<sup>21</sup>

*Clase media* es referente a mi nivel económico, puede ser *media alta* o *media baja*, pero pertenezco a ese grupo. Como *novio* estoy inmerso en una relación directa con una persona, con quien comparto mi tiempo, emociones y experiencias. Del mismo modo, con la *apariencia física* y *adulto* cumplo características que son comunes con otros sujetos, como la edad, rasgos faciales o el color de piel. En el caso de *hombre*, pese a que también es una condición física, tiene un significado específico en la sociedad, que es la de mantener económicamente a cada uno de los integrantes y proteger el hogar. Lo mismo pasa con *mujer*. Ellas tienen la obligación de instruir a los hijos, la administración de alimentos y la limpieza del hogar.

En *pertenencia a una institución* se encuentra *estudiante*, que pertenece a una institución educativa; *empleado* a una pequeña, mediana o gran empresa; *católico* a una institución religiosa y *ciudadano* al Estado. Ahora bien, es cierto que todas se generan a partir de la agrupación de individuos, pero el referente inmediato es una institución que depende de varios sectores y normas. Existe una conexión con los sujetos que las conforman, pero la pertenencia es institucional. Es decir, pertenecen a la empresa, no al grupo de trabajadores; a Dios y su Iglesia, no necesariamente a los feligreses.

---

<sup>21</sup> Al respecto, Hobbes trata ampliamente el tema cuando habla del soberano por adquisición, del cual, hablaremos más adelante.

En el caso del Estado, hay que especificar que como ciudadano formas parte de la sociedad, pero ejerces y eres regido por el Estado. Sin embargo, esa misma sociedad tiene sus normas independientemente del Estado que la rija, una especie de reglas, tradiciones y convencionalismos específicos que son conocidos por todos, pero no siempre están escritos.

Cada elemento que conforma mi Identidad es un referente que señala mi procedencia física, espacial y social, pero esos elementos no son neutrales, ya que tienen una carga valorativa. Según la esfera social a la que pertenezco, tengo un *valor*<sup>22</sup>. Por ejemplo, si creo en un dios, sin importar cuál sea, *soy mejor*, ante la sociedad, que alguien que no cree en dios. Sin embargo, tengo más valor ante esta misma sociedad, porque soy católico y es la religión con más creyentes en el país. Lo mismo sucede con un noviazgo, soy mejor que quien no tiene uno. El contraste se distingue cuando esta misma sociedad resta mérito al lugar que ocupó. Es mejor y más útil para la sociedad, un Licenciado en Derecho o en Medicina, que uno en Filosofía; un rico que un pobre o clase media; mejor un hombre que una mujer; o un europeo o estadounidense, que un mexicano o latinoamericano.

Este valor depende del lugar que ocupes en la escala valorativa que la sociedad genera y quien la otorga son los que están en la cima de la pirámide social –la clase dominante-, pero, no hay que caer en la falsa idea de que son ellos lo que exclusivamente tienen el derecho de valorar, también los que estamos debajo de la clasificación otorgamos un valor, el de “mejor”. Cuando ansiamos estar en ese estado de confort, les asignamos ese valor.

Cabe preguntarnos ahora ¿dónde está la violencia? La violencia se genera desde el momento que me asignan ese valor que dice si soy “mejor” o “peor” a otros<sup>23</sup>. Cuando mi país y continente están tipificados – ¿obligados?- como una región pobre y tercermundista; cuando no puedo autodenominarme *americano*, pues *América es para los americanos* y los ‘verdaderos’ americanos son los estadounidenses. Cuando a nivel mundial, si digo que soy mexicano, les sorprende que no sea moreno, no vista huaraches, sombrero y tenga bigote.

---

<sup>22</sup> Esta valoración es positiva o negativa y su carga depende de mí actuar ante la sociedad, se basa en si cumplo o no, las normas y convencionalismos. Este concepto será desarrollado ampliamente cuando hablemos de Poder.

<sup>23</sup> Žižek habla de la violencia objetiva y, si bien no ejemplifica su existencia en cada esfera, me parece que este desarrollo desenmascara una de las muchas formas en las que la violencia objetiva se encuentra dentro de la “normatividad nivel cero”.

Mi color de piel me hace ‘mejor’ que un indígena con la piel más oscura. Históricamente, tiene una carga negativa el color de la piel. Se le relaciona con la conquista y todo el proceso histórico donde el rechazado es el conquistado, el perdedor<sup>24</sup>.

Del color de piel, paso a la apariencia física. Veo en revistas y en la televisión actores y modelos de *tipo* europeo o norteamericano, delgados y ‘blancos’ que son referente de cómo debo verme y vestirme. Pero al confrontar ese estereotipo de belleza con mi sociedad, sólo una pequeña cantidad de la población tiene el ‘privilegio’ de cumplir con esas cualidades. Este estereotipo de belleza, también está lleno de cargas positivas como: ‘bueno’, ‘bonito’ y ‘mejor’ como si la belleza otorgara tales dotes; en cambio, el feo es el ‘malo’, el que mata y asalta, el ‘peor’. Se relaciona la belleza física con la inteligencia y la bondad sin fundamento alguno, muestra de ello, los héroes de comics, las estrellas televisivas o nuestro actual Presidente.

Del mismo modo, sucede con la condición económica e intelectual, donde me valoran a partir de mi poder adquisitivo. Valgo por la marca de ropa que uso, el automóvil que conduzco -si tengo-, los lugares que visito, la gente que frecuento o la zona en que vivo. No importa si las condiciones sociales me permiten procurarme esos lujos, *si no consumo lo mejor, no soy el mejor*.

Siendo trabajador de mantenimiento, limpieza o de construcción, seré considerado de lo más bajo en esa escala valorativa: por mi salario, por lo ‘despreciable’ que parece mi trabajo o por mi nivel educativo. No importa si soy explotado por la empresa que me contrata o la dificultad que el trabajo tiene, siempre perteneceré al eslabón más bajo.

Intelectualmente, no importa si tengo licenciatura o carrera técnica, siempre seré menos que los doctores o maestros que hay en las universidades, peor aún si no tuve la oportunidad de estudiar. En el mismo sentido, encuentro que sólo en algunas esferas de la Universidad, tiene importancia la filosofía y que dentro de éstas, se demerita el estudio de la Filosofía Mexicana y Latinoamericana. Es la institución la que nos dice qué debemos aprender y cómo lo aprendemos y no sólo eso, también nos dice qué y cómo pensar. Entonces, soy el

---

<sup>24</sup> Al respecto, *Vid.* Gallardo, Helio. *500 años. Fenomenología del Mestizo. Violencia y Resistencia*. Costa Rica, DEI, 1993. Helio trata ampliamente el término *ladino* en el segundo capítulo, llamado “Fenomenología del ladino de mierda”, donde se ve el fenómeno de la discriminación étnica en América Latina, específicamente en Guatemala.

‘rechazado de los rechazados’ al dedicarme a estudiar algo que ‘no sirve’ dentro de lo que ‘no sirve’.

Si hablamos de fe, las instituciones religiosas no sólo dicen lo que debo creer, también determinan mi actuar, condicionándome por miedo al castigo. Sus normas y mandamientos fueron constituidos para crear una “convivencia tranquila”, sin embargo, estas instituciones religiosas han usado su poder para beneficiarse, poniendo jerarquías, no sólo en la institución, también entre sujetos.

Para la religión católica, hombres y mujeres tienen diferentes beneficios y deberes. Se valora más al hombre que a la mujer. Esto lo podemos observar dentro de su propia estructura. A la mujer, en su papel de monja, se le asignan trabajos de servidumbre, mientras al hombre se le asigna el de Padres y Pontífices.

Pero no es sólo dentro de la institución religiosa, esta valoración puede verse en la sociedad. Exceptuando casos específicos, a la mujer siempre se le asignan labores de servidumbre. Es su deber dar mantenimiento al hogar, procrear y supervisar el crecimiento de los hijos. No importa si trabaja y aporta a la manutención, ella debe cumplir con estas tareas. Además, sucede que si una mujer no cumple con sus objetivos: casarse y tener hijos, entonces falló como *mujer*.

En el caso de *hombre*, a éste se le beneficia mediante labores específicas. Él sólo debe trabajar para proporcionar el sustento económico y la protección del hogar. Esta disparidad en los roles se asigna desde la familia, donde la mujer debe servir a los hombres, ya que de ellos depende la estabilidad familiar. Incluso el término es usado de forma despectiva, asociándolo con la debilidad. Cuando un hombre demuestra alguna ‘debilidad’ como los sentimientos o la cobardía, se le dice que es poco hombre, mujer o *niña*.

Dentro de la esfera Familia, encontramos la asignación de roles por género, edad o título familiar. Siempre tendrán más autoridad las cabezas de familia: padres, abuelos, etc. que los menores: hijos, nietos, etc. Esto es, principalmente por edad, ya que ésta es sinónimo de experiencia de vida. No importa si las ideas son diversas, siempre se hace lo que la cabeza familiar ordena.

Esto se mantiene hasta el momento en que crezco y me convierto en *Adulto*, pues es cuando uno se desprende de su núcleo familiar para crear uno propio. Iniciamos una relación con otra persona y entramos a otra esfera, llamada *noviazgo* o *matrimonio*, donde creamos

una nueva familia en la que volvemos a obtener roles. Aquí también es mejor quien se casa y crea una familia. En caso de no lograrlo (y peor si eres mujer), fallas en tu propósito vital.

Podemos observar, que esta asignación de roles es violenta en tanto que me asigna un valor menor a otros y, por el otro lado, me obliga a cumplir con las expectativas del lugar en que me encuentro, mermando mi posibilidad de decisión a partir de mis propios intereses, deseos o posibilidades. Mi “obligación” es escalar posiciones y no descender en la escala valorativa vigente, lo que genera dentro de la sociedad una intolerancia tal, que nos obliga a rechazar al que está debajo de nosotros y a quienes ascienden o están arriba. Este rechazo se convierte en represión. La sociedad nos obliga a rechazar lo que no comparte nuestra visión, creencia o posición social, lo que crea conflictos y lucha de poder, deseo y sometimiento sobre los demás.

Dentro de la relación mujer-hombre, noviazgo-matrimonio y familia, se genera, inicialmente, el machismo como forma de violencia. En el aspecto físico, se genera el racismo y la discriminación sexual. Encontramos discriminación laboral, económica, social, religiosa e ideológica ejercida por los sujetos que controlan las empresas -los comunistas liberales que menciona Žižek-, las instituciones religiosas, educativas o el Estado, respectivamente.<sup>25</sup>

Ahora bien, he analizado mi papel e interacción social para ejemplificar la forma en que se manifiesta la violencia en la sociedad. Puede decirse que estas esferas son el terreno o territorio en el que se desarrolla la violencia negativa. La violencia identificada en estas esferas siempre es objetiva, la cual da origen a la violencia subjetiva como síntoma de su existencia y que, al mismo tiempo, genera o conserva un estado de derecho. Cabe mencionar que desde esta perspectiva, la violencia positiva buscará nulificar la violencia negativa que se ejerce en las esferas sociales, mediante la creación de acciones inclusivas y desarrollando discursos y sistemas de relación.

Me he dado cuenta que existen muchas formas de ejercer la violencia: física, psicológica, emocional, económica, social, ideológica, política, religiosa y que ésta se desarrolla dentro de las esferas sociales. La pregunta que surge ahora es ¿la violencia es siempre constante en

---

<sup>25</sup> Debe quedar claro que la violencia dentro de las esferas no es absoluta, ni homogénea. Es decir, que no es regla que todos los sujetos son violentados en la misma forma e intensidad. Puede existir el caso de un sujeto que sea violentado en una esfera y en otra sea quien la ejerce. Algunos pueden ser violentados de forma integral (física, social, económica, educativa, ideológica, sexual, etc.) mientras que otros sólo en ciertos aspectos. Esta aclaración en forma alguna le resta importancia y, sin importar el caso, estamos dentro del esquema de violencia negativa, del cual, hablaremos más adelante.

su acción o se ejerce gradualmente? Esta pregunta se puede entender desde dos perspectivas: desde quien ejerce la violencia y, por otro lado, de quien es violentado.

Si hablamos desde el punto de vista del violentado, el efecto e intensidad pueden ser variados. Físicamente, podemos valorar la intensidad de la agresión a partir de las secuelas que ésta deja, pero debo aclarar que en los demás tipos de violencia, la intensidad del daño hecho en el sujeto es relativo, es decir, que la intensidad no sólo depende del acto violento, sino del estado emocional y psicológico en el que se encuentre el sujeto cuando es violentado. Adentrarnos en este punto, implicaría hacer un estudio más detallado a nivel psicológico y social, que nos alejaría del camino que esta investigación se propone. Sin embargo, es necesario mencionarlo para hacer énfasis en el efecto y magnitud que la violencia tiene.

Si partimos de la perspectiva de quien ejerce la violencia, podemos ver que todos somos partícipes de ella, pues somos nosotros, como sujetos inmersos en la sociedad los que ejercemos y legitimamos la violencia, ya sea objetiva o subjetivamente. Subjetivamente, es cuando ejercemos la violencia de forma activa. Cada vez que discriminamos, reprimimos o dañamos a quien no piensa, es o se ve como nosotros, nos encontramos dentro de ésta forma, la violencia subjetiva.

La violencia objetiva -simbólica y sistémica- es cuando somos partícipes de la violencia, pero sin ser quien la ejerce directamente. Al ser testigo de un hecho violento, cuando lo justificamos, aceptamos o ignoramos, legitimamos su uso en contra de otros y, al mismo tiempo, su uso en contra nuestra. Muestra de esto, el uso de la fuerza pública para reprimir una marcha, la explotación laboral o cualquier ejemplo de violencia ejercida dentro de las esferas sociales.

Si analizamos cualquier acto violento en busca de la identificación de estos tipos de violencia negativa, expuestos en el apartado anterior, podremos darnos cuenta que son varios factores los que la generan.

Tomemos como ejemplo a las comunidades de Buenavista Tomatlán, Tepalcatepec, Coalcomán, Chinicuila y Aguililla, pertenecientes a la zona de Tierra Caliente, en el estado de Michoacán. Éstas tienen desabasto de gasolina debido a que el cártel de Los Caballeros Templarios formó un cerco para impedir el suministro de combustible. Las condiciones en que se encuentra la región es precaria, los habitantes dicen vivir con miedo, ya que el cártel

constantemente los amenaza con matarlos. Hasta el cierre de la emisión, fechada el lunes 7 de octubre del 2013, se reporta que la situación cumplirá dos semanas.<sup>26</sup>

Sin embargo, esto no es nuevo para Tierra Caliente, pues es el segundo cerco que el cártel les impone. Anteriormente, entre mayo-junio, el cerco impedía que además de gasolina, alimento y medicamento entrara a la región. Éste cerco fue combatido por el gobierno a través de la fuerza pública. Haciendo uso del ejército, la marina y la policía federal, el Estado logró romper el cerco, dejando un saldo de 50 muertos sólo en este enfrentamiento.

En mayo pasado el crimen organizado cercó cinco municipios (donde habitan 88 mil personas), en los cuales habían surgido grupos de autodefensa contra el cártel de Los caballeros Templarios: en ese entonces los delincuentes impidieron el suministro de gasolina, de gas, así como el abasto de alimentos y medicinas. También bloquearon la venta de productos de los campesinos, como el limón. Era eso: un cerco de guerra que produjo varios enfrentamientos entre los narcotraficantes, las autodefensas, así como emboscadas a fuerzas federales, lo que dejó un saldo de más de 50 muertos. Semanas después el gobierno federal, con tropas del Ejército, la Marina y la Policía Federal rompió el sitio. Todo parecía volver a la normalidad. Pero no: en la Tierra Caliente la guerra simplemente se niega a desaparecer...<sup>27</sup>

Este primer cerco, que tuvo lugar en los meses de mayo-junio, es el antecedente del cerco que existe desde septiembre-octubre. El reportaje de *Milenio*, transcrito y difundido por el periódico *Cambio de Michoacán*, inmediatamente da el reporte del segundo cerco.

Este martes se cumplirán dos semanas de que los templarios volvieron a impedir el suministro de gasolina y diésel en Buenavista Tomatlán, Tepalcatepec, Coalcomán, Chinicuila y Aguililla. En este último, un enclave serrano, la situación es peor: el cerco tenía ya tres meses hasta hace una semana, cuando el empresario gasolinero del lugar logró hacer llegar un par de pipas de gasolina. El combustible duró dos días.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> En el momento de la redacción de este ejemplo, el hecho era visto de forma unilateral, pues en todo momento se veía al cartel como victimario, al Estado como salvador y a la comunidad con sus autodefensas, como las víctimas. Actualmente, siendo el 27 de junio del 2014, el dirigente de las autodefensas ha sido encarcelado, al igual que 82 integrantes que fueron detenidos por el uso de armas y se les relaciona a éstos con el narcotráfico. La sociedad en general, considera que su defensa es ilícita y se les tacha de vándalos que quieren quitar al cartel actual, para tomar su lugar (lo cual, no le resta mérito como ejemplo con respecto a la violencia). Gracias a esta situación, parece que he escogido a la víctima equivocada.

Žižek, cita el caso de la revista *Time*, respecto a su reportaje sobre la violencia en la República Democrática del Congo, pues no pudo “producir un efecto mayor en nuestro espacio simbólico”, tal como lo hubiera producido “La muerte de un niño palestino de Cisjordania, por no mencionar un israelí o un estadounidense, [que] vale para los medios mil veces más que la muerte de un congoleño desconocido”. Este rechazo al ejemplo que escogí, no existiría si hablara del mortal ataque de Israel a Palestina, lo cual es otra muestra del efecto simbólico que tiene la violencia en nuestra sociedad. Cfr. Žižek, Slavoj. *Óp., Cít.*, p. 11.

<sup>27</sup> *Diario Cambio de Michoacán*. <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota-208030> consultado el 10 de Octubre de 2013. 19:30.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

El segundo cerco tiene una nueva modalidad, en vez de cerrar todas las carreteras que conectan la región, el cártel ha amenazado a los dueños de las gasolineras, a los choferes de las pipas e incluso, a los directivos de PEMEX. En la entrevista al Dr. Jorge Manuel Mireles, líder de la autodefensa en Tepalcatepec, narra los hechos:

—Tenemos entendido que las amenazas de muerte, aparte de las que le hacen a los gasolineros y piperos, se las hicieron ya a directivos (gerentes) de Pemex, a los que autorizan los envíos a las gasolineras de esta región. Y es una amenaza terminal contra quien autorice cualquier movimiento de gasolina a la zona de conflicto. Les dicen que ni una pipa para acá. Este directivo que nos dio la información está amenazado, él y toda su familia. Además, en Apatzingán (zona de templarios) ya prohibieron que vendan gasolina en garrafones, gasolina suelta para que nos surtan. Y a los piperos les han dicho que si vienen van a encontrar a sus familias muertas en sus casas.<sup>29</sup>

En un primer plano, se observa la violencia ejercida por el cártel de Los Caballeros Templarios con el fin de controlar la región a través del miedo y del cerco. Pero la violencia no sólo se puede observar en el actuar del cártel, también podemos ver que la sociedad genera violencia al defenderse y no sólo ellos, el Estado ocupa al ejército, la marina y la policía federal para romper el primer cerco y liberar a la sociedad del cártel. En este primer plano puede verse claramente el uso de la violencia subjetiva.

En un segundo plano, podemos ver que este cártel tiene un gran armamento que ha conseguido gracias al tráfico, las influencias y contactos que tiene en el gobierno que los ayuda y protege, dándoles el poder suficiente para amedrentar a la población y controlar la región. También cuenta con sujetos para hacer efectivos el poder y el control mediante la violencia. Sujetos que prefirieron integrarse al cártel, en vez de ir a trabajar a una empresa o al campo en donde serían explotados sin recibir el dinero que realmente vale su trabajo. Jóvenes que no tienen la oportunidad de ir a la escuela o que vieron más posibilidades económicas delinquiendo, que estudiando.

Si aceptamos esto, debemos señalar al Estado como el principal culpable de esta situación, en tanto que es su deber el salvaguardar a los ciudadanos y mantener el orden de la sociedad. Su incapacidad y culpa quedan demostradas no sólo con la creación del segundo cerco, sino con la creación de un primero y de los cárteles que los generan. Si el Estado no proporciona condiciones para que su sociedad se desarrolle de forma “sana”, los sujetos que la conforman crean estas salidas. El Estado es directamente culpable de la violencia que el cártel, la fuerza

---

<sup>29</sup> *Ibidem.*

pública y los grupos de autodefensa generan en sus enfrentamientos, pero es por su incompetencia que surgieron estos grupos delictivos y de autodefensa en tanto que no actúa, de forma preventiva, en la generación de opciones que permitan a la sociedad un correcto desarrollo. En vez de esto, sólo interviene para frenar momentáneamente el crecimiento de éstos grupos mediante la fuerza pública.

Ahora bien, estos grupos no surgen aleatoriamente, todos ellos pasan por un proceso de crecimiento. Aunado a esto, tendremos que señalar que este cártel es el sucesor de otro, llamado “La Familia Michoacana”.

Hablando específicamente de Michoacán, la sociedad siempre ha tenido grupos delictivos dentro de ella. En un principio, estos grupos fueron aceptados por los beneficios que proporcionaban: la creación de escuelas, vivienda, trabajo, iglesias y la protección del territorio a cambio de permitirles actuar e incluso, trabajar para ellos. La sociedad los vio como una opción más eficaz que el Estado, pues si estos grupos delinquían, también los beneficiaban.

También es culpa del Estado la injusticia que hay en la explotación y el mal pago a los trabajadores por parte de las empresas, de los dueños de las tierras y del aumento desproporcionado en los precios de compra-venta de los insumos que producen, pues son estos factores la principal razón por la cual, ven mayor beneficio en los cárteles y se unen al crimen.

Sobre el mismo punto, la sociedad también es culpable, en tanto que no forma a sus integrantes bajo principios sólidos. La mala formación de hombres y mujeres dentro de las esferas “familia”, “escuela”, “comunidad”, etc., es una pieza fundamental para que estos grupos se gesten. Merma a la formación que la expresión general sea “el gobierno está cada vez peor, pues siempre han robado, pero antes dejaban robar”. Estamos inmersos en una apatía general y legitimamos esta violencia en tanto no exigimos que las cosas cambien. Razón por la cual, la violencia objetiva y subjetiva también son culpa nuestra, pues somos partícipes de la lógica violenta que se gesta en las relaciones sociales.

Uniendo cada uno de los puntos arriba mencionados, podemos comprender las diversas formas en que empleamos la violencia negativa y cómo ésta permea todas las esferas sociales donde nos relacionamos. Del mismo modo, vemos que su desarrollo es de forma gradual y hacen uso de ella no sólo quienes están en la cima de las esferas sociales, pues todos somos

partícipes -pasivos o activos- de ella. El concepto de violencia “agredir a otro u otros” se amplía a niveles que no contemplaba al inicio, pues la agresión ya no sólo es directa – subjetiva-, sino que se manifiesta discursivamente en nuestra sociedad como parte del estado de normatividad cero -violencia objetiva- y, se presenta en todas las esferas sociales, en las instituciones y sujetos que la conforman como parte de un devenir histórico, demostrando que el daño que genera es tan diverso como efectivo.

En este punto de la reflexión, es necesario hablar sobre el sentido y finalidad concreta de la violencia. Sé cómo funciona, pero no he dilucidado aún el *fin mismo* de la violencia. Si se pregunta sobre el sentido y la finalidad de la violencia, se hable de poder.

## 1.3. Violencia ¿Para qué?

### 1.3.1. Concepto de Poder.

Thomas Hobbes, en su texto *El Leviatán*, en el capítulo X, al respecto del *poder* nos dice

EL PODER *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser *original* o *instrumental*.

Poder *natural* es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos. Sin liberalidad no lo es, porque en este caso la riqueza no protege, sino que se expone a las asechanzas de la envidia.<sup>30</sup>

Esta definición nos habla del poder desde dos perspectivas: la *natural* y la *instrumental*. Por poder natural entendemos las cualidades inherentes en el sujeto: belleza, inteligencia, aptitud, etc., condiciones que éste desarrolla y utiliza como herramientas para relacionarse socialmente. El poder instrumental son las condiciones dadas al sujeto por el medio en que se desarrolla: amistades, familia, dinero, etc. Hobbes dice que el poder radica en las herramientas que el sujeto posee, pero estas herramientas no son por sí solas las que lo otorgan. El poder se obtiene cuando éstas nos permiten relacionarnos con otros sujetos -tener unión de fuerzas-, para tener control del entorno y la paz entre los sujetos. Tan es así, que en la cita se resalta al Estado como el poder más grande.

---

<sup>30</sup> Hobbes, Thomas., *El Leviatán*., Capítulo X, p. 69. (cursivas en original).

En el apartado anterior, preguntábamos sobre la utilidad de la violencia, pues ésta se ejerce con un propósito: obtener poder. Si el poder del sujeto son los medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro, entonces su finalidad es satisfacer una necesidad<sup>31</sup>.

Las necesidades humanas las podemos dividir en dos tipos: mociones *naturales* y *sociales*<sup>32</sup>. Las necesidades naturales son las fisiológicas: comer, beber, dormir, excretar y todas aquellas apetencias que permiten al cuerpo mantenerse en funcionamiento. Del mismo modo, contemplo en las naturales aquellas funciones que necesitan del uso de la conciencia: caminar, hablar, las emociones y todo lo que el cuerpo genera a voluntad. Las necesidades que denomino sociales son aquellas que forman parte de la existencia del sujeto, es decir, que éstas se satisfacen de la recreación –el goce del arte y de espacios donde puede desarrollar actividades de recreación-, del contacto con otros sujetos –amistad, amor, fraternidad, etc.- y todas aquellas que no son vitales para el sujeto, pero llenan de sentido su existencia.

El *deseo* es la sensación que el sujeto tiene cuando es consciente de la carencia que posee. Deseamos a alguien o algo porque creemos que tiene las cualidades para satisfacer nuestras apetencias. La pregunta que surge es ¿por qué lo deseamos, es decir, qué tiene o representa el objeto o sujeto que lo hace tan especial y al mismo tiempo lo diferencia de los demás? Todo lo que deseamos es necesariamente valioso. Sin embargo, esta primera definición es muy superficial y, al poner atención, nos damos cuenta que el término *valor* es más complejo de lo que parece.

Luis Villoro, en su texto *El Poder y el Valor*, aborda de forma amplia el término. Nos dice que “En una primera aproximación, podemos entender por “valor” las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable.”<sup>33</sup> Villoro da una primera definición que aclara un punto crucial: el valor está dado en el objeto, esto es, que residen las cualidades valiosas en lo que deseamos, no en nosotros. Esto queda claro ya que, inmediatamente aborda el término *Actitud*.

---

<sup>31</sup> La tesis principal de Hobbes debe leerse teniendo en cuenta que el ser humano es violento por naturaleza. Razón por la cual, en todo momento dice que el ser humano está en actitud de guerra.

<sup>32</sup> Hobbes las nombra mociones *vitales* y *animales* (voluntarias). Yo las llamo *naturales*, porque me parece que este término abarca todas las cualidades y apetencias que abordaremos en este trabajo. Las que él llama voluntarias (porque éstas se efectúan a voluntad del sujeto): caminar, hablar, movernos, etc., si bien son diferentes a las *vitales*, en conjunto, forman parte de las necesidades naturales de todo sujeto, sean impulsadas por la voluntad o no. Cfr. *Ibid.*, Cap. VI, p. 40.

<sup>33</sup> Villoro, Luis. *El Poder y el Valor. Fundamentos de una ética política*, p. 13.

La actitud es la cualidad que tiene el sujeto para distinguir lo favorable –valioso- en el objeto o situación objetiva. Al partir de la interacción con un objeto, podemos entender las cualidades que éste tiene, del mismo modo, las estimamos y, de ello, obtenemos el valor del objeto o situación objetiva. Cuando decimos que algo es valioso, asumimos que tiene cualidades con las que somos afines.

En toda actitud, podemos distinguir el aspecto cognitivo (creencia) del afectivo y el valorativo. El primero puede darse sin el segundo, éste, en cambio, no existe sin el primero. Siento una atracción hacia algo porque es hermoso o placentero, pero, en verdad, sólo me atrae porque creo que posee ciertas propiedades a las que dirijo mi inclinación positiva; la actitud favorable hacia un objeto no se daría sin esa creencia.

Así, un enunciado evaluativo puede expresar a la vez una creencia en las propiedades de un objeto y una tendencia afectiva hacia él. “S es inteligente”, por ejemplo, puede analizarse como: “S tiene las propiedades *a, b, c... n* “y” *a, b, c... n* son apreciables”. La primera proposición es descriptiva, la segunda, una valoración que presupone la anterior.<sup>34</sup>

Debo aclarar que, si bien el valor es inherente al objeto, éste tiene sentido sólo si el sujeto lo aprecia o no. Esto depende de la capacidad del sujeto para observarlo o de su necesidad. Ponemos interés en alimentarnos sólo cuando tenemos hambre o procuramos el alimento sabiendo que pronto necesitaremos comer. Pero, también procuramos ciertos platillos no sólo porque sabemos que son buenos para nuestro organismo, sino porque también son deliciosos y el que sean valorados de ambas formas no depende del objeto, sino del sujeto que desea y procura ingerirlas. Si, por el contrario, no necesitáramos alimentarnos, la comida carecería de valor. Lo mismo sucede con las vacunas, las usamos para prevenir enfermedades, pero hay personas que no las usan porque no las consideran útiles. El objeto o situación objetiva en sí tiene cualidades positivas y es el sujeto quien las considera valiosas y por eso las desea. Del mismo modo, el deseo que sentimos por algo valioso es pasional, en cambio, los motivos por los cuales lo deseamos son completamente racionales. Deseamos algo porque sentimos necesidad y esa necesidad va a describirse por razones<sup>35</sup>.

Sabemos que algo o alguien tienen valor por experiencia previa o por una proyección a futuro. Al tener contacto con un objeto, sujeto o situación objetiva, comprendemos las cualidades y las valoramos, almacenando en la memoria esas cualidades y el valor que en ellas percibimos. En el caso de la proyección a futuro, partimos de una carencia. Esta carencia nos impulsa en la proyección de un estado mejor en el que ésta es satisfecha. La proyección

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 34 y ss.

no se hace pensando en un objeto o sujeto, sino en el estado específico en que nos proyectamos, es decir, el resultado final. Es este fin el que rige, en cada uno de los casos, nuestro actuar.

La relación de la acción con el valor es diferente en uno y otro orden. Podemos considerar dos situaciones. En un primer género de casos, la acción parte de la experiencia de un valor o de una carencia. Entonces, la percepción de cualidades dadas en un objeto genera una actitud positiva hacia él, la cual, a su vez, unida a ciertas creencias, impulsa a proyectar el fin de una acción que satisfaga esa actitud positiva.<sup>36</sup>

Deseamos todo aquello que da seguridad y estabilidad para tener la certeza y el control del tipo de vida que tendremos o deseamos tener, no sólo en las necesidades inherentes a mí, también las sociales que dan sentido a mi existencia. Si poseo las condiciones sociales necesarias, puedo decidir libremente cómo vivir.

Es un hecho irrefutable que todos deseamos esa libertad. El problema consiste en la forma en que la obtenemos. Hobbes dice que el ser humano, por naturaleza, tiende a buscar su propio beneficio. Esto sucede cuando comparamos nuestros talentos con los demás. Siempre tendemos a sobreestimar los nuestros.

[...] la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes [sic.], es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.<sup>37</sup>

De esta igualdad se desata la desconfianza. Los talentos son las herramientas con las cuales aseguramos satisfacer nuestras apetencias y, si por estos mismos talentos, otro tiene las mismas posibilidades sobre los mismos objetivos, se desata una batalla por conseguir aquello que deseamos antes que el otro lo haga. La enemistad surge por el peligro que sentimos al saber que no somos los únicos que buscamos ese fin, ya sea dinero, una pareja o

---

<sup>36</sup> *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>37</sup> Hobbes *Ibid.*, Cap. XIII, pp. 100 y 101.

el reconocimiento de los demás. La humanidad está en constante pelea por lograr sus objetivos, pues éstos son el camino a la felicidad, la previsión del futuro y la tranquilidad.

Sin embargo, cuando esta disputa se genera, su desconfianza se desata en guerra, en dominar a todo contrincante, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Razón por la cual, Hobbes sostiene que el ser humano es violento por naturaleza.

[...] es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. [...]En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza [...]<sup>38</sup>

Las Leyes de Naturaleza son las que todo sujeto sigue fuera del estado de derecho. Estas leyes comprenden, en conjunto, al derecho natural. El derecho natural es la libertad que tenemos para usar nuestro propio poder como queramos, para conservar nuestra vida y hacer todo lo que nuestro juicio y razón considere como medios aptos para lograr ese fin.

Del mismo modo, la libertad es la ausencia de impedimentos externos que reduzcan nuestro poder de decisión, nos da derecho de acción y elección.

La ley y el derecho son contradictorios si se dirigen al mismo punto. Derecho es la decisión de omitir o actuar a partir de nuestros deseos y una ley nos obliga a escoger y obedecer sólo un camino.

---

<sup>38</sup> *Op. Cit.*, Cap. XIII, pp. 102, 104 y 105. Cursivas y mayúsculas en original.

El derecho de la humanidad siempre tiende a la guerra. El uso del derecho natural me permite no sólo actuar sobre mí, sino sobre los demás. Bajo este precepto, nadie está a salvo (primera ley fundamental de la naturaleza).<sup>39</sup>

Razón por la cual, cada hombre debe actuar en busca de la paz. De no ser posible, debe usar todas sus ventajas en la guerra (segunda ley fundamental de la naturaleza).

Para conseguir la paz, es necesario “*que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.*”<sup>40</sup> Pero, si nadie se despoja del derecho de hacer cuanto desee, entonces nos encontramos en estado de guerra. Si decidimos continuar con la disposición de paz en estas condiciones, nos encontraremos posicionados como presa ante los demás, condición a la que nadie está obligado.

¿A qué nos referimos con renunciar al derecho? Renunciar a ejercer nuestro derecho natural a beneficiarnos, por nuestros propios medios, de las condiciones necesarias para nuestra existencia a partir del sometimiento del otro, es decir, renunciar por mutuo acuerdo con los demás, al derecho de hacer la guerra. Esta acción no implica cancelar el derecho al otro. Renunciar es no interferir en el derecho *del* otro.

Sin embargo, Hobbes dice que podemos renunciar por transferencia a otro, esto es, aceptar que el beneficio recaiga en determinadas personas. Cuando se renuncia, se está obligado a no impedir el beneficio resultante a quien se concede el derecho. Éste se cede a cambio de la paz, pues es esta persona o grupo de personas quienes, a partir del acuerdo, deciden y regulan la relación de los sujetos que han cedido su derecho.

El derecho siempre es cedido a cambio de otro derecho, razón por la cual, no todos los derechos se pueden ceder: el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, etc., ya que de la cesión de éstos no se obtiene ningún beneficio y la razón de la transferencia del derecho es por la seguridad de nuestra vida.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Cfr. *Op. Cit.*, Cap. XIV *passim*.

<sup>40</sup> *Op. Cit.*, p. 54. Cursivas en original.

<sup>41</sup> Pues como mencionamos arriba, el ser humano busca la paz por miedo a morir, en el constante estado de guerra.

Cuando cedemos un derecho, se hace sabiendo que damos nuestra palabra a cumplir con las condiciones del beneficiado por nuestro derecho y, al mismo tiempo, que el beneficiado cumpla con las condiciones en las que tal derecho fue cedido.

Respecto a este punto, el pacto sólo puede hacerse entre hombres, un pacto con Dios es imposible, pues Dios es superior a todos. Se puede hacer un pacto por Dios, por temor a Él.

Una vez que el pacto ha sido hecho, no puede deshacerse. Esto es, que no podemos romperlo o incumplirlo cuando queramos, pues de ser así, los pactos serían vanos y no contendrían más que palabras vacías y con ello vendría el derecho de todos sobre todo y nos encontraríamos en un estado de guerra (tercera ley fundamental de la naturaleza). Sin contratos no hay transferencia de derechos, lo que significa que todos los hombres mantienen su derecho y estado de guerra, en el que nada puede ser injusto, pues no hay nada –ni nadie– que regule y especifique qué es o no una injusticia.

La injusticia es inicialmente el incumplimiento del pacto, pues la justicia y la propiedad comienzan con la creación de un Estado, porque éste es el que crea el orden de lo justo.

Por otro lado, la rebelión es injusta, pues no se puede, ni debe aspirar al poder por este medio, porque en ese momento se rompe el pacto y al mismo tiempo, la tercera ley.

Respecto a la justicia, ésta se entiende de dos formas: justicia conmutativa y justicia distributiva. La primera consiste en una proporción aritmética, la última en proporción geométrica.<sup>42</sup>

La justicia conmutativa regula la igualdad en el valor económico de las cosas: compra-venta, trueque, etc. La justicia distributiva regula la repartición equitativa de los beneficios, dando a cada hombre los mismos derechos. El soberano funge como árbitro, definiendo lo que es justo.

Esta obligación de árbitro da el beneficio de representante de una multitud, pues éste tiene la autoridad de actuar libremente por el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular.

He expuesto una postura inicial con respecto al poder. Sin embargo, creo conveniente hacer una contra postura a partir de esta definición, es decir, el concepto de *contrapoder*.

---

<sup>42</sup> Cfr. Cap. XV, p. 123 y ss.

### 1.3.2. Concepto de Contrapoder.<sup>43</sup>

Volvamos a Villoro. Él define el poder como

[...] la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad. Un hombre o una mujer tiene poder si tiene la capacidad de satisfacer sus deseos y cumplir sus fines, cuales quiera que éstos sean. Una sociedad tiene poder si tiene la capacidad de explayarse en el medio natural, dominarlo y trazar en él sus fines. Poder es dominación sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. La sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder.<sup>44</sup>

Villoro hace la definición a partir del comparativo del concepto de Hobbes y la postura Platónica del poder. Platón dice, en la voz de Sócrates, que el deseo de poder es el deseo de lo injusto y que siempre debemos escapar de él. La alternativa que se plantea es la búsqueda del no-poder. “El contrario del hombre ansioso de poder no es pues el impotente; no es el que carece de poder, según Sócrates, sino el que se rehúsa a hacer de la voluntad de poder su fin. [...] El hombre de bien no es esclavo del afán de poder que mueve a los demás hombres, esta movido “por escapar al poder”.”<sup>45</sup>

Sabemos, de acuerdo a la exposición de Hobbes arriba desarrollada, que todo sujeto busca el poder por supervivencia, es decir, al estar en constante estado de guerra, necesita asegurar su existencia y el poder es el medio por el cual puede ejercer su derecho.

Por el contrario, la búsqueda del no-poder no significa pasividad, sino acción en su contra: resistencia.

Escapar del poder no equivale a aceptar la impotencia sino no dejarse dominar por las múltiples maniobras del poder para prevalecer; es resistirlo. Al poder opone entonces un contrapoder. Podemos llamar “contrapoder” a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder. [...] Puede ser una resistencia pasiva<sup>46</sup>: grupos de la sociedad dejan de participar, se mantienen al margen, no colaboran en acciones comunes. Frente a los poderes, prefieren ausentarse, como una forma de resguardo y defensa táctica. La resistencia al poder puede revestir varios grados y pasar por distintas actitudes, sociales, políticas, ideológicas. Lo mismo sucede con las formas variables de la sumisión a la dominación. Una manera de

---

<sup>43</sup> Cabe destacar que la noción de contrapoder es abordada con anterioridad por Joaquín Sánchez Macgrégor. Al respecto, puede consultarse: Sánchez Macgrégor, Joaquín. *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*. México, FFyL-UNAM, 1991. y Sánchez Macgrégor, J. *Tiempo de Bolívar. Una Filosofía de la Historia Latinoamericana*. México, Porrúa-UNAM, 1997.

<sup>44</sup> Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*, “Una vía negativa hacia la justicia”, p. 17.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>46</sup> La referencia a la *resistencia pasiva*, es en el sentido de la No-Violencia Activa que propone Gandhi. Como veremos en el tercer capítulo, la *resistencia pasiva* es un término que puede confundirse con la pasividad o la no-acción. Sin embargo, el sentido que se le otorga en esta cita es acorde con el *Satyagraha* Gandhiano.

contemplar la historia es verla como una permanente contienda entre la voluntad de dominación y los intentos de escapar de ella.<sup>47</sup>

La resistencia a la dominación que genera la búsqueda del poder mediante la violencia negativa, es la contrafuerza que busca la liberación. El escapar del dominio es la labor de la violencia positiva. Ésta, la contrafuerza, es el medio para establecer una postura de contrapoder en pos de la justicia y es bajo este postulado, que empieza a fundamentarse la violencia positiva como un precepto justo.

Finalmente, pueden señalarse algunas diferencias entre el poder y el contrapoder. El primero es su origen y su finalidad. El poder se origina en la posición de un sujeto o grupo de ellos sobre muchos, legitimando esa posición injusta de superioridad –clase dominante- y, por el contrario, el contrapoder surge de la necesidad de liberación justa de las clases dominadas.

Además, el poder siempre buscará ostentarse entre la cantidad menor posible de sujetos, mientras que el contrapoder pretenderá siempre alcanzar al mayor número de sujetos posible, incluso a niveles universales, como *Humanidad*. La movilidad del poder será por medio de la violencia negativa manifestada en diversos grados de la misma y desde un mismo sector – la clase dominante- y, por el contrario, el contrapoder surge de varias directrices de la población –las clases dominadas- que se unen en un mismo punto –el contrapoder-, por medio de diversos niveles de contrafuerza o violencia positiva.

La resistencia contra el poder no puede atribuirse a un solo sujeto ni presenta el mismo carácter en todos los casos. Sólo por abstracción podríamos imaginarla como una fuerza múltiple que tiene una dirección común. Aunque está formada por innumerables acciones concretas, podríamos conjugarlas bajo un mismo concepto en la persecución de un fin común. Ese fin común sería la abolición de la dominación.<sup>48</sup>

En este capítulo, he abordado la naturaleza de los sujetos, asimismo, su relación y los diversos estados por los que pasan en guerra y en paz. Del mismo modo, he conceptualizado cada uno de los elementos que conforman el fenómeno de la violencia negativa y han quedado asentados los parámetros del concepto de violencia positiva –contrafuerza- y acción liberadora que ésta ejerce: contrapoder. La conceptualización de la violencia positiva como “contrafuerza liberadora, que proyecta y busca unificación y armonía social” –que mencioné

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 18 y 19.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 19.

en el primer apartado- queda establecida bajo los parámetros del contrapoder y de la búsqueda de justicia en cada acción que pretenda liberar y unificar a la sociedad.

En un primero momento, hemos desarrollado el concepto de violencia a partir de su origen y funcionalidad; en un segundo momento, se ha desarrollado las condiciones del territorio sobre las que se manifiesta, las cuales son, las esferas sociales y en un tercer momento, se expuso la finalidad de la violencia negativa, la cual es otorgar y preservar el poder. Todo el desarrollo es una respuesta al *cómo, dónde y para qué* de la violencia.

Teniendo claro los conceptos que responden a estas preguntas, el siguiente paso es el desarrollo de su interacción.

## 2. Esquema “Violencia-Poder-Territorio”<sup>49</sup>

Expuestos los conceptos por separado, es necesario describir cómo se relacionan y funcionan entre sí. Para ello, extraeré el conjunto de interrelaciones violentas mediante las cuales se justifica el sistema desigualitario que fundamenta nuestro actual modelo social, al que llamo “Esquema Violencia-Poder-Territorio” y lo desarrollaré para mostrar la forma en que cada uno de los elementos funciona y complementa.

### 2.1. Relación social en forma vertical.

El esquema funciona así: supongo la existencia de un sujeto o grupo específico al que denomino “A” -el dominador-, quien tiene el deseo de satisfacer u obtener una necesidad física o social -riqueza, placer sexual, alimento, reconocimiento, etc.-. “A” desea obtenerlo mediante otro(s), denominado “B” -el sometido-. “A” no desea compartir las ganancias o satisfacciones con “B”. Entonces “B” es obligado a acceder a las necesidades de “A” y se somete. Este sometimiento puede darse mediante chantajes, engaños, por la fuerza, “porque así es...”, etc., -recordemos que la violencia se presenta de diversas formas-. Asimismo, “B” es sometido sin obtener nada a cambio o mucho menos de lo que debería recibir.

Esta interacción violenta se da en o por un espacio específico: la posesión del cuerpo del otro, aprovechamiento de sus habilidades, ideas, de los recursos que posee o el lugar que ocupe en las esferas sociales. Cabe añadir aquí que para los fines que busca “A” no sólo puede ser usado “B”, pues aniquilarlo también puede servir a sus fines.

El esquema se desarrolla a partir de los deseos de “A” y las posibilidades de “B” para satisfacerlos.

Ahora bien, el esquema puede abarcar cualquier relación individual o colectiva: trabajadores-empresa; estado-pueblo; hombre-mujer; indígena-no indígena; rico-pobre, etc.

---

<sup>49</sup> El siguiente esquema lo desarrollé a partir de las exposiciones de diversos ponentes que participaron en el seminario “Poder-Violencia-Territorio”, impartido en la UACM por el Dr. Carlos Ordóñez. Es necesario aclarar que cada una de las observaciones y objeciones al esquema deben caer sobre quien escribe y en ningún modo, responsabilizan al Dr. Carlos, ni a los ponentes y participantes del citado seminario.

El esquema subyace en toda relación donde hay al menos un sujeto que agrede a otro, ya sea para mantener el poder o para quitarlo haciendo uso de la violencia negativa, lo que se traduce en este esquema. Es necesario aclarar que en esta primer figura “A” y “B” son estáticos, siempre funcionan uno sobre el otro, pero los sujetos que se encuentran dentro de las variables no lo son, ya que pueden ser dominadores en una situación, pero ser dominados en otra. Por ejemplo, un empleado es sometido en el trabajo, pero es dominador en su casa -matrimonio machista-. Como puede verse, la relación que ejemplifica el esquema es vertical, pues pone a un sujeto debajo de otro en tanto que éste le sirve al primero, generando en todo momento una relación desigual y, por tanto, injusta.

Asimismo, el esquema sustenta la manera en que se presentan las relaciones de los contrarios, a través de sus posibilidades de acción contra el otro.

Analicemos primero las posibilidades de “A”. Éste tiene la opción de ampliar sus necesidades y las características en que quiere obtenerlas. Puede ser sutil en su actuar violento -violencia objetiva- o diversificar la violencia misma -de la violencia física, a la emocional, psicológica, económica, discursiva, ideológica, sistémica, etc.-; dando la falsa idea de generar oportunidades de un “mayor crecimiento y libertades” -ascensos, honorarios, regalos, flores, etc.-. También puede convencer a “B” de que *es su deber* seguir sirviéndole -tienda de raya, poder divino, epístola de Melchor Ocampo- o darle distracciones baratas y crearle necesidades falsas -televisión, prototipos de belleza, productos tecnológicos, etc.-. Todas estas opciones tiene “A” para legitimar el poder que posee, asegurando su superioridad dentro del esquema y al esquema mismo.

En este momento de la reflexión, podemos distinguir la primer figura del esquema, donde “A” ocupa la punta superior de la relación vertical. “B”, por su parte, al estar sometido a los deseos de “A”, se encuentra en la parte inferior de la relación.

La segunda figura se distingue a partir del actuar de “B”. Podemos ver que “B” tiene inicialmente dos opciones. La primera es mantenerse así y aceptar su condición espacio-temporal o rebelarse e invertir el “círculo vicioso”<sup>50</sup> en que ha caído. El cambio de lugares se da usando la violencia negativa. La primera opción de “B” asegura la permanencia de la primera figura del esquema; la segunda lo transforma.

---

<sup>50</sup> Es un círculo vicioso, porque mientras se mantenga ahí se verá obligado a permanecer y servirle, lo que generará que el dominador lo obligue a hacer más y así sucesivamente.

Esto nos muestra consecuencias que puede tener el actuar de “B”, porque si permanece aumentará la violencia, su explotación y a la larga su destrucción. Si se rebela podría romper la relación desigualitaria o morir en el intento. Pero que “B” rompa la relación desigualitaria y el yugo que lo somete, no implica que rompa el esquema, ni que erradique la violencia negativa, pues en ese momento cambia su lugar en el esquema y será él quien genere la violencia ocupando el lugar de “A”. Esto sólo intercambia el papel del sometido con el dominador y nos llevaría a caer en un *radicalismo*.

Entiéndase aquí radicalismo como la manifestación de la violencia en sentido contrario, cuando el sometido es el dominador, donde “B” se vuelva “A”: pueblo que niega toda posibilidad de política; Feminismo radical como Machismo a la inversa; o el ser un indígena racista con todo lo “No Indígena”. Debe suprimirse esta salida porque, por un lado reproduce el esquema, pero por el otro, crea una visión codiciosa de venganza, al mismo tiempo que genera nuevas jerarquías.

Esta segunda figura supone, necesariamente, la aniquilación de “A”, pues su permanencia significa futuras represalias y su intento de regresar a la primer figura.

Suponiendo que “A” no sea aniquilado o sublevado, se generaría una tercer figura.

La tercera figura surge de la constante pelea de “A” y “B” por mantenerse en la punta de la verticalidad, ya sea por someter al otro o en disputa por los mismos objetivos, que se traduce en la supresión del contrario. Esta tercera figura se esquematiza como una espiral de violencia donde cada sujeto intentará ocupar la punta del esquema.

Lo que diferencia esta figura de las otras dos es la permanencia del conflicto y de los sujetos que ocupan las variables, porque en la primera figura se supone la permanencia estática del orden establecido, donde “A” está en la punta; en la segunda figura hay sólo un conflicto y éste rompe el orden establecido poniendo a “B” en la cima de la verticalidad. Esta figura también es estática en tanto que “A” es aniquilado.

Puede darse el caso que “B” tenga, posteriormente, otro conflicto por la supremacía de la verticalidad, pero ésta será contra otro agente que no estaba dentro del primer ni del segundo esquema, es decir, que este nuevo agente ocuparía el lugar de “B” y “B”, en este nuevo conflicto, ocuparía el lugar de “A” y los transportaría a la primera figura.

La tercera figura es dinámica, es decir, es el conflicto el que mantiene en constante cambio el lugar y la permanencia de “A” y “B” en el esquema, que necesariamente es de forma vertical.

Este dinamismo sólo permite la interacción de estas dos variables y en caso de existir sujetos ajenos al conflicto, éstos serían añadidos a un bando. Si hubiera otro sujeto con posibilidades e intereses propios para entrar a la disputa, sólo se duplicaría el esquema con ese nuevo agente, asignándole “A” o “B” respectivamente, pues el esquema se genera en cuanto hay un conflicto y, como dijimos arriba, un sujeto puede tener más de un conflicto al mismo tiempo y ocupar la misma o diferente variable en cada uno.

A partir del análisis de las tres figuras que he expuesto aquí, puedo destacar el siguiente desarrollo.

Durante el enfrentamiento que dos sujetos o grupos mantienen en el proceso de las figuras en que se diversifica el sistema de violencia, se genera en las esferas cercanas o afectadas por el conflicto una *polarización* de posturas. Esta polarización es un proceso social en el que los integrantes del conflicto y sus allegados toman una postura negativa hacia el rival. Al respecto, Ignacio Martín-Baró nos dice que es

[...] aquel proceso psicosocial por el cual las posturas ante un determinado problema tienden a reducirse cada vez más a dos esquemas opuestos y excluyentes al interior de un determinado ámbito social. Se da polarización social cuando la postura de un grupo supone la referencia negativa a la postura de otro grupo, considerado como rival. Se trata, por tanto, de un fenómeno dinámico, un proceso de fuerzas sociales donde el acercamiento a uno de los polos arrastra no sólo al alejamiento, sino al rechazo activo del otro [...].<sup>51</sup>

Acercarse a uno de los polos que conforman el conflicto obliga a tomar una postura, rechazar la postura opuesta y a los sujetos que la sustentan, lo que reduce la percepción del grupo rival a categorías simplistas con una fuerte carga negativa a nivel moral.

Tener una percepción tan cerrada del otro grupo limita también la objetividad del conflicto, porque al estar del lado de un bando, conferimos cualidades éticas a nuestro actuar y legitimamos los medios de los que nos valemos para enfrentarlo. Martín-Baró cita a William G. Summer y su Tesis del etnocentrismo, la cual dice

[...] la lucha por la existencia produce la división entre grupos y así cada persona puede distinguir entre un endogrupo o “nosotros”, que es el grupo al que pertenece, y un exogrupo o “ellos”, que son todos los demás. [...] La polarización social constituye un proceso de

---

<sup>51</sup> Martín-Baró, Ignacio. “Polarización Social en El Salvador”, p. 130.

agudización en la ruptura y oposición entre dos grupos rivales, cada uno de los cuales constituye un “nosotros” frente al “ellos” del grupo opuesto. De ahí que uno de los fenómenos característicos de la polarización social sea una “imagen especular”: de un lado y otro, las personas atribuyen al propio grupo las mismas características formales positivas y los mismos rasgos negativos al enemigo [...].<sup>52</sup>

Ambos grupos tienen sobreestimada su postura, pues cada uno se adjudica el lugar del “bueno” y el “malo” o equivocado al enemigo. Esto sucede, simbólicamente, en la misma proporción sin importar de qué lado partamos. Es decir, cada grupo concede a su postura las mismas cargas positivas (bondad, rectitud, justicia, etc.) y, al mismo tiempo, llena de cualidades negativas al rival (maldad, injusticia, subversión, tiranía, etc.).

Sin embargo, la equivalencia que se da en la conceptualización no siempre se refleja en la realidad, pues sucede que la perspectiva de uno de los grupos está más cerca de la realidad que el otro. “Que ambas imágenes se correspondan formalmente no significa que ambas sean igualmente verdaderas o falsas; es posible que una de ellas se acerque más a la realidad objetiva que la otra y, por tanto, que las imágenes que tiene uno de los grupos sean objetivamente más verdaderas que las que tiene el otro”<sup>53</sup>.

Aquí debo aclarar un punto importante en esta investigación. Que alguno de los grupos que se enfrentan pueda tener la postura correcta o más cercana a la verdad, no quiere decir que siempre está justificado su actuar violento, pues si su actuar tiende a la manifestación del esquema en la segunda figura, implica que hace uso de la violencia negativa en busca del poder negativo que la sustenta.

El conflicto puede existir. Lo que legitima la acción de los sujetos es la forma en que enfrentan el conflicto y si ésta es en pos de la segunda o tercer figura, desestima sobremanera la legalidad y la justicia de su causa. Una forma de alejarse de esta esquematización sería buscar una forma de enfrentar el conflicto, sin buscar la destrucción o el sometimiento del otro. Es aquí donde entra la cualidad de inclusión que tiene el contrapoder, pues éste rompe la verticalidad en la relación social y propone la relación social de forma horizontal.

Ahora, esta imagen especular, además de generar una categorización de la postura contraria, también llena de estereotipos sociales a los sujetos que la sustentan. Estos

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 131.

estereotipos sociales hacen que la polarización sea más rígida, no sólo para los sujetos que se encuentran dentro del conflicto, sino también para el resto de la población que los rodea.

Martín-Baró cita el análisis de Henri Tajfel y a Daniel Heradstveit, quienes desarrollan por separado y en circunstancias diferentes, un análisis del uso de estereotipos sociales. El primero, nos dice que los estereotipos cumplen cuatro funciones sociales.

En primer lugar, los estereotipos orientan cognoscitivamente a la persona determinando qué datos de la realidad va a captar, cómo los va a recibir y cómo los va a interpretar. En segundo lugar, los estereotipos contribuyen a que la persona preserve sus valores, precisamente al sesgar su percepción de la realidad descartando la información conflictiva y privilegiando la información más confirmadora. En tercer lugar, los estereotipos contribuyen a la ideologización de las acciones colectivas explicando sus “verdaderas” causas y ofreciendo su justificación moral. Finalmente, los estereotipos mantienen la diferenciación social de bondad y maldad, de “buenos” y “malos” en una referencia mutua y dinámica de los grupos sociales, que incluso puede cambiar según las circunstancias y necesidades.<sup>54</sup>

Son estos estereotipos sociales los que impiden el acercamiento con los rivales para generar acuerdos, pero no sólo eso, también generan otros conflictos, pues cuando la sociedad se polariza, surgen enfrentamientos entre los sujetos que no se encuentran dentro del conflicto inicial.

Además, el análisis de Tajfel añade a nuestro desarrollo de la valoración de los sujetos en las esferas sociales un nuevo uso, pues además de generar discriminación y establecer el orden social, también predispone al sujeto al conflicto ya existente o genera uno nuevo.

Los distintos estereotipos, que los sujetos a través de la historia han usado, tienen diferentes orígenes y alcances, pues dependen de la región y la época en que se generaron. También su significado depende de la evolución de su uso a partir de su gestación.

Sin embargo, todos pueden ser abarcados por uno en específico que contiene dentro de su conceptualización todas las cualidades negativas que conferimos a los rivales o a quienes rechazamos por el lugar que ocupamos en las esferas sociales: *enemigo*.

El estereotipo de enemigo es el más general de todos en sentido negativo. Lo referimos a todo aquel que está en disputa con nosotros o que contiene cualidades que despreciamos, no sólo porque demuestra nuestro rechazo hacia una persona o grupo específico, sino porque también legitima nuestra postura y acción, que de otro modo resultaría inaceptable en cualquier instancia. Además, permite la identificación de aquellos que representan un peligro

---

<sup>54</sup> *Ibidem*.

para “nosotros” -el endogrupo-, lo que permite afianzar nuestra identidad grupal y legitimar ética, social y políticamente cualquier acción que elimine la amenaza latente que representa el enemigo.

El estereotipo de enemigo desempeña un papel significativo para el desarrollo de un conflicto, pues éste agudiza su fuerza y dificulta llegar a una solución no violenta.

Daniel Heradstveit hace un análisis sobre el conflicto entre árabes e israelíes, donde el estereotipo de enemigo imposibilita que obtengan la paz por tres razones:

1) atribuyendo lo malo del enemigo a sus características estables y lo bueno a factores o presiones circunstanciales, es decir, a condiciones transitorias, poco confiables (“la oferta de diálogo es sólo una táctica y, en el fondo, una trampa”); 2) mostrando que el enemigo tiene muchas opciones posibles mientras que uno mismo actúa forzado, como reacción a los movimientos enemigos (“la guerra nos ha sido impuesta desde fuera”); 3) psicologizando las causas del conflicto, al enfatizar las creencias o palabras del enemigo más que sus intereses y acciones objetivas (“los comunistas sólo buscan llegar al poder para luego deshacerse de sus compañeros de viaje”).<sup>55</sup>

El primer punto demuestra que el endogrupo tiene una predisposición negativa hacia el exogrupo, pues atribuye a sus integrantes una cualidad negativa inherente al exogrupo: maldad. Además, esa maldad del enemigo justifica la desconfianza en cualquier acto que el rival haga para conciliar el conflicto.

El segundo punto otorga legalidad a su actuar violento, pues éste es sólo una reacción de la que el endogrupo no puede escapar, como si fuera “obligado” a actuar así –aniquilar al enemigo-. Este punto justifica al primero, pues el exogrupo sí tiene opciones y una de ellas es “decidir hacer daño y atacar” al endogrupo, es decir, que éste decidió *ser* malo.

El tercer punto es la unión del primero y del segundo, porque son éstos la razón por la que el endogrupo cierra su perspectiva del conflicto, generando la polarización social.

Haciendo hincapié en este punto, debo aclarar que la polarización social se genera sólo dentro de los simpatizantes de algún grupo del conflicto y en sus integrantes, es decir, que pueden -y de hecho los hay- existir sujetos que no apoyan a ningún grupo y que, incluso, pueden considerar como innecesario el conflicto y categorizar a ambos grupos con las mismas cargas negativas. El esquema desarrollado aquí sólo se cumple cuando en la relación de sujetos existe una disputa por la punta de la verticalidad.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

Si analizamos cualquier conflicto social, en cualquier esfera y con un diverso número de integrantes, nos daremos cuenta que tanto la polarización social como el esquema “Violencia-Poder-Territorio” se manifiestan en cualquier conflicto que dispute el poder negativo, por medio de la violencia negativa. Puedo concluir con total certeza que esta violencia se manifiesta con estas características, pues no hay ningún fenómeno dentro de esta esquematización que no las cumpla.

A modo de propuesta, debemos asentar las bases del esquema que contraponemos al esquema vigente.

En principio ideológico, debemos buscar una forma de relación horizontal, es decir, que las interrelaciones sociales se manifiesten sin el poder de dominación, sin hacer uso de la violencia negativa. Del mismo modo, que la ruptura del esquema no derive en radicalismo, pues la finalidad de la liberación debe ser la destrucción del esquema, no del contrario. La nueva propuesta debe contener dentro de sus bases la inclusión de las contrapartes, no su exclusión, y que el señalamiento de la contraparte no degenera en la asignación de estereotipos que radicalicen el conflicto y a los agentes secundarios o ajenos a él.

Finalmente, la necesidad y la responsabilidad de la ruptura del esquema “Poder-Violencia-Territorio” es de las clases dominadas y, por consiguiente, la creación de esta nueva forma de relación inclusiva. La proyección de un “esquema de relación en forma horizontal” deberá ser el móvil de la liberación y la transformación de las relaciones sociales, pues de lo contrario, sólo será un cambio de figuras dentro del mismo esquema. Desarrollar aquí las bases y los medios con los que debe desarrollarse la horizontalidad, sería muy complicado. Sin embargo, es necesario señalarlo para incitar la reflexión al respecto.

Ya que hemos desarrollado cada uno de los conceptos que componen el esquema “Violencia-Poder-Territorio” y al esquema mismo, el siguiente paso a seguir será la identificación de los sujetos o grupos que poseen la hegemonía de la violencia.

## SEGUNDO CAPÍTULO: Hegemonía De La Violencia Negativa

El decide lo que va, dice lo que no  
será, decide quién la paga, dice  
quién vivirá.  
Esa y esa tierra y ese mar son  
propiedad, son propiedad del Señor  
Matanza.

Ska-P

### 1. Actores Hegemónicos de la Violencia Negativa

En este capítulo se desarrollarán los principales actores sociales que ostentan la hegemonía de la violencia negativa. Para la detección de éstos, divido las instancias donde se desarrolla en actuar humano en tres rubros: Política, Economía y Social.

En Política se identifica al Estado como el actor hegemónico de la violencia negativa, pues éste legitima y regula las condiciones sociales y ostenta la capacidad de legitimación violenta.

En Economía identifiqué al ‘Comunista Liberal’ como hegemónico, porque cumple la función represiva a partir del control de los recursos y medios de producción. Este sujeto que señala Žižek –como se verá en el apartado siguiente- es el nuevo prototipo de empresario, el cual, hace uso de nuevos argumentos para justificar su enriquecimiento y su ‘necesidad indiscutible’ dentro de la economía mundial.

En Social tal como lo expuse en el punto dos del primer capítulo, los sujetos se mantienen en constante cambio a partir de su posición en las esferas sociales. Por tanto, no he identificado un actor que posea la hegemonía de la violencia negativa a este nivel. Todo aquel que pueda ser comprendido como un actor hegemónico social es, por principio, parte de alguno de los rubros anteriores.

## 1.1. El Estado.

Como decíamos en el capítulo anterior, el Estado es un gran aglomerado de personas que tienen, por común acuerdo, elegir a una persona o grupo de ellos para que regule la relación entre los pactantes. Para que este acuerdo tenga efecto debemos someternos a su voluntad, para que bajo su criterio conduzca nuestro actuar y el camino a seguir.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. [...] es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.<sup>56</sup>

Una vez que se ha hecho el pacto, se asignan dos roles: súbdito y soberano.

Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO Suyo.<sup>57</sup>

Hobbes justifica la necesidad de su creación en que el ser humano se encuentra en constante *estado de guerra*, pero también nos dice que los pactos, cuando no están respaldados por una autoridad, tienden a ser vulnerables a las pasiones naturales. Razón por la cual, dice “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> *Op. Cit.*, Hobbes, Thomas. *El Leviatán*, Cap. XVII, pp. 140 y 141. Cursivas y mayúsculas en original.

<sup>57</sup> *Op. Cit.*, p. 141. Cursivas y mayúsculas en original.

<sup>58</sup> *Op. Cit.*, p. 137.

La cita anterior nos deja claro que no se puede establecer el orden si no hay una fuerza que la respalde. Esta fuerza surge, inicialmente, del número de personas que conforma al Estado, porque al ser mayor el número de integrantes es mayor la fuerza de la que puede hacer uso el soberano para establecer o mantener el orden y la paz. Hablar de ‘número’ no se refiere a una cantidad específica, basta con que la comparación numérica entre nuestro Estado y el enemigo no sea tan marcada, como para alentarlos a un ataque.

La fuerza también depende de la unión y concordia que tengan, porque los grupos unidos por los mismos objetivos y opiniones son más fuertes que uno dividido por necesidades y aspiraciones individuales.

El Estado cumple su función en tanto da seguridad y mantiene el orden interno y externo de sus súbditos, esto es, asegurando la paz entre sus ciudadanos y con otros Estados. Por tanto, un Estado es fuerte mientras sus súbditos tengan una visión enfocada al mismo fin. En caso contrario, el Estado se debilita y es susceptible a un ataque o ser sometidos por un Estado en perfecto acuerdo y sincronía, sin importar su número.

Ahora bien, se puede llegar a ser soberano por dos conductos. Por *adquisición* o por *institución*.

Por adquisición es por naturaleza, como en el caso de un hijo a su padre, que se ve obligado a someterse a él, o por acto de guerra, donde se somete al enemigo y le es perdonada la vida a cambio de sumisión. Por institución, cuando hay hombres que por mutuo acuerdo, deciden someterse a algún hombre o asamblea de forma voluntaria, con la confianza de ser protegidos por estos de todo peligro.<sup>59</sup>

Cuando alguien obtiene el poder y se vuelve soberano por institución, se forma un Estado. Las consecuencias de esta institución son las normas que, sin importar si fueron explícitamente decretadas o no, el súbdito debe cumplir.

La primera norma dice que, una vez instituido el Estado, los súbditos no pueden cambiar la forma de éste. Es decir, que no puede -legalmente- deshacerse el pacto ni hacer uno nuevo que contradiga el primero. Tampoco puede regresar de un Estado a una multitud disgregada, ni rechazar un Estado para obedecer otro sin la aquiescencia del soberano o instaurar un nuevo soberano, pues no se puede transferir la personalidad de quien sustenta la soberanía.

---

<sup>59</sup> Cfr. *Op. Cit.*, Cap. XVII p. 141. Por *institución*, hay dos tipos de soberanos. De ellos hablaré más adelante.

La segunda norma dice que no puede ser roto el pacto por el soberano, porque el soberano no hace un pacto. Son los súbditos los que pactan entre ellos, no con el soberano. Bajo ninguna circunstancia, los súbditos pueden librarse de la sumisión fundando sus razones en infracción alguna, pues son ellos los que eligieron al soberano mediante el mismo pacto.

En la tercera norma, si el soberano es electo con votos, los que disienten deben consentir con la mayoría, de lo contrario, deberán ser eliminados del grupo y quedarán expuestos a la voluntad de los demás, pues el Estado instituido asegura la paz y el bienestar entre sus súbditos, pero no regula su actuar respecto a los externos.

Cuarta norma. Los actos del soberano no pueden ser acusados de injusticia, pues éste ha sido electo por todos los súbditos, entonces el soberano actúa para y por el súbdito. Por esta razón no puede acusarse de injuria al soberano, ya que al actuar con nuestra autorización, actúa bajo nuestra responsabilidad y por ello no hay delito.

De la cuarta norma, se desprende la siguiente. No puede ser castigado por ningún súbdito, pues intentar castigar al soberano implicaría autocastigarnos, pues éste actúa con nuestro consentimiento y voluntad.

La sexta norma, especifica que el soberano es juez máximo respecto a la paz, seguridad y de las doctrinas adecuadas para la enseñanza.

La novena regla declara que el soberano tiene el derecho de hacer la guerra y la paz a otros Estados como considere más conveniente.<sup>60</sup>

Como podemos observar, el soberano tiene absoluto poder sobre cada aspecto que al Estado concierne: la paz, la guerra, las costumbres, enseñanzas, la creación y acuñación de moneda, castigos y recompensas, etc. Aunque pueda ceder a otros la enmienda de estas labores, siempre guardará para sí la protección de los súbditos. Por tanto, las únicas labores que no debe ceder son la milicia, ni la capacidad de juzgar, porque de su juicio dependen las leyes y su ejecución, pues necesita de la fuerza para establecer y mantener el orden.

Ahora bien, hay tres tipos de Estados y la diferencia radica en la diversidad de soberanos. Cuando el representante es un solo hombre, se llama monarquía. Si es una asamblea de cuantos quieran incurrir en ella, se llama democracia o gobierno popular y cuando la

---

<sup>60</sup> Son un total de 12 normas que Hobbes explica detalladamente en el Capítulo XVIII, p. 142 y ss. Sin embargo, resalto y resumo las que, a mi parecer, sirven mejor a los fines de la investigación.

asamblea es de un grupo selecto, se denomina aristocracia. Estas son las únicas formas de gobierno, pues no hay otra combinación.

Se han denominado negativamente a estos tipos de Estados, cuando los súbditos no están de acuerdo con el gobierno vigente. A la democracia, anarquía; a la aristocracia, oligarquía y a la monarquía, tiranía.

Hobbes considera un error el uso de estas denominaciones negativas, pues

[...] no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la *monarquía* la denominan *tiranía*; a quienes les desagrada la *aristocracia* la llaman *oligarquía*; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una *democracia* la llaman *anarquía*, que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie cree que la falta de gobierno sea una especie de gobierno; ni, por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes.<sup>61</sup>

Hobbes, en todo momento, está a favor de la monarquía, pues dice que la asamblea, al ser una pluralidad de sujetos, puede tener discordia y disidencias al momento de tomar decisiones y, por el contrario, el soberano no puede tener ese conflicto, pues no puede contradecirse a sí mismo. Por esta razón, para Hobbes, la monarquía es el más sólido de los Estados posibles.

Aunado a esto, la monarquía tiene ventaja al ceder el poder, pues el soberano lo hereda a su hijo. La asamblea, por el contrario, tendría que acordar por unanimidad a quien cederlo, lo que crea disidencia.

Ya que tenemos un conocimiento amplio del concepto de Estado, sus funciones y tipos de gobiernos, sólo nos resta hablar de los tipos de soberanos y de los derechos que tiene el súbdito dentro del Estado.

Como mencionamos arriba, hay dos tipos de soberanía: por adquisición y por institución y en cualquiera de estos, existe un dominio del soberano hacia sus súbditos.

La soberanía por adquisición es un Estado en que “[...] el poder soberano se obtiene por la fuerza. Y por fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad”.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Op., Cit.*, Cap. XIX, p. 151. (cursivas en original)

<sup>62</sup> *Op., Cit.*, Cap. XX, p. 162.

En la soberanía por institución se escoge al soberano por unanimidad y, si bien también la elección es por miedo, la diferencia radica en que este miedo es a los demás, no al soberano. Al soberano por adquisición sí se le teme, pues ejerce su dominio a través del miedo a su fuerza y poder.

De aquí se desprenden dos tipos de dominio: el paternal y el despótico. El dominio paternal es ejercido generacionalmente, por los padres sobre sus hijos y los hijos de éstos. Este dominio no se ejerce por los padres al haberlos creado, sino que es cedido por el hijo. Incluso, puede darse el caso que el dominio le pertenezca a uno solo, cuando no hay un contrato matrimonial o en la sublevación de un padre al otro.

El dominio despótico se consigue por conquista, esto es, en la victoria de una batalla.

[Despótico] que significa *señor* o *dueño*, y es el dominio del dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. Y una vez hecho este pacto, el vencido es su siervo, pero antes no, porque con la palabra SIERVO [...] no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, hasta que el propietario de quien lo tomó o compró, de alguien que lo tenía, determine lo que ha de hacer con él (ya que tales hombres, comúnmente llamados esclavos, no tienen obligación ninguna, sino que pueden romper sus cadenas o quebrantar la prisión; y matar o llevarse cautivo a su dueño, justamente), sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste.<sup>63</sup>

Una vez que se consuma el dominio, se asignan los roles de vencedor y vencido. El señor o dueño se reserva el derecho de mantener al siervo a cambio de su lealtad. Debo resaltar que siervo y esclavo no significan lo mismo, pues el siervo tiene obligación de lealtad a su amo y el esclavo sólo es un reo sin obligación, ni libertad.

Al respecto del Siervo y el Señor, Hegel, en su libro titulado *Fenomenología del Espíritu*, aborda en el capítulo IV algo que se conoce como *Dialéctica del Señor y el Siervo*, en donde desarrolla el origen de la cultura en la Historia. Podemos distinguir que hay dos tipos de deseo: el deseo humano y el deseo animal. El deseo animal es deseo de cosas naturales, necesidades como comer, beber, dormir, etc.

La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar

---

<sup>63</sup> *Op. Cit.*, Cap. XX, p. 165. Cursivas y mayúsculas en original.

al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. Pero, al mismo tiempo, la autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. [...] Pero esta naturaleza universal independiente [la autoconciencia], en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como autoconciencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.<sup>64</sup>

El deseo humano es un deseo de sometimiento, el *deseo del deseo del otro*, o sea, su conciencia.

Este deseo de la conciencia del otro genera, en un primer momento, un enfrentamiento por el “reconocimiento del otro”. En este momento se enfrentan dos autoconciencias, contrapuestas cada una en un extremo. El término medio entre ellas es la conciencia de sí. Sólo manteniendo el enfrentamiento, cada autoconciencia se mantiene libre, pues éste es a muerte y ambas partes lo saben.

Pero la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro.<sup>65</sup>

El resultado depende de quién cede al miedo a morir. El que tiene miedo a morir afirma al otro sometiéndose. Una vez terminado el enfrentamiento, el Señor es afirmado y el Siervo negado: “[...] son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra es la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo.”<sup>66</sup>. Aquí, se notan las coincidencias que tienen Hobbes y Hegel.

En un segundo momento, se muestra el proceso de relación. El siervo trabaja la materia, es un actor activo; por el otro lado, el amo queda confinado a la pasividad, al ocio y al goce. Éste ya no tiene contacto con la materia y su autonomía se reduce al disfrute de las cosas. El siervo tiene, por el contrario, el contacto y la labor de transformar la materia, su autonomía niega la autonomía del amo cuando, en un tercer momento, el siervo crea la cultura y la

---

<sup>64</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV, p. 112.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 115 y 116.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 117.

Historia. Son ellos los que generan el progreso de las sociedades y las formas de producción, dejando al amo en un estado parasitario.

El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. [...] Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. [...] el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma. En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella.<sup>67</sup>

Estructuralmente, vemos en estos tres momentos que: en el enfrentamiento inicial hay una afirmación, que se da cuando uno se somete a otro; en el segundo momento hay una negación del amo al siervo cuando éste se somete y, en un tercer momento, hay una negación a esa negación cuando el siervo se vuelve activo y crea la cultura (conciencia que fue negada, niega a la conciencia negadora), porque cultura es el trabajo que el hombre ejerce sobre la naturaleza, es decir, la materia. A esto, Hegel lo llama Dialéctica, ya que los antagónicos son conciliados mediante una síntesis que supera las contradicciones.

Podemos ver claramente que esta “síntesis” legitima la relación desigualitaria entre sujetos -el esquema-, ya que justifica el papel de cada uno de los elementos como necesarios. Esto es, que se necesita someter al otro para obtener cultura y que éste (el siervo) ‘obtiene beneficio’ dando poder a otro para afirmarse como sujeto autónomo.

---

<sup>67</sup> *Op. Cit.*, pp. 117 y 118.

Ahora bien, en la realidad no sucede esto. Nuestra realidad está marcada y regida por las normas y estatutos que el soberano impone. No somos nosotros, como sometidos, lo que creamos esa cultura, es decir, que no hay una negación afirmadora, sino que es el dominador quien nos da las reglas y tendencias a seguir. Continuamos sometidos y cada vez de formas más diversas y efectivas. Ya no es sólo el fuerte, también el ‘blanco’, el intelectual, el predicador, el Estado, la burguesía y la clase dominante quienes dictan cómo debemos ser, qué debemos querer, pensar o creer y todo sin llegar a esa *negación de la negación*.

Por ello, debo subrayar que el Estado es quien rige, regula y legitima cada una de estas acciones. Es la falla en el sistema lo que permite que la desigualdad de trato se dé en nuestra sociedad y, con ello, surge la dominación entre sujetos, lo que gesta el esquema “Violencia-Poder-Territorio”. Incluso, podría aventurar que no es una falla, sino la forma en la que realmente funciona el Estado, pues todo parece indicar que éste tiene por “superestructura” ese doble discurso en el que, por un lado, es justo y parcial y, por otro, un discurso de sometimiento y desventaja en contra de las esferas que son dominadas, no sólo por el Estado mismo, sino por los otros grupos sociales y económicos que forman parte de nuestra realidad.

Muestra de ello, la reflexión que hace Carlos Pereyra al respecto de la violencia del Estado.

Un examen incluso superficial de la historia reciente muestra hasta qué grado la violencia es un factor omnipresente. 20 millones de muertos en la primera Guerra Mundial y 50 millones en la segunda; un millón de muertos en la Revolución Mexicana y cifras semejantes para la Guerra Civil Española, la lucha de liberación argentina, la formidable resistencia victoriosa del pueblo vietnamita [...] De 50 a 100 mil asesinatos en las pugnas entre conservadores y liberales en los cuarentas y cincuentas, en Colombia; más de 10 mil muertos en Guatemala desde la caída de Árbenz, ¿cuántos en la invasión norteamericana de la República Dominicana en 1965? El conflicto de Irlanda casi llega al millar de muertos y no hay contabilización posible de la Barbarie de los militares chilenos.<sup>68</sup>

Éstos son sólo algunos ejemplos de la forma en que la violencia del Estado se manifiesta en relación con otros Estados, pero visto desde la perspectiva de las pérdidas humanas que esa represión generó a partir de movimientos de liberación. También se puede ver que las pérdidas humanas y los asesinatos se presentan dentro de las esferas en las que debe preservar el orden.

Además, hay que hacer referencia no sólo a las formas extremas de violencia –guerras y revoluciones- sino a la más sorda y sórdida violencia cotidiana en épocas de supuesta paz

---

<sup>68</sup> Pereyra, Carlos. *Política y Violencia*, p. 9.

social. ¿Cuántos estudiantes han muerto en los últimos años en las calles de México, Venezuela, Uruguay, y otros tantos países? ¿Cuántos obreros desaparecidos al reprimirse huelgas y manifestaciones en España, Bolivia, Perú, y en otras tantas naciones? [...] es necesario considerar además de estos efectos límite de la violencia política –asesinatos y torturas- aquellas otras modalidades menos bárbaras que van desde el encarcelamiento hasta la pérdida de trabajo, la censura y las amenazas.<sup>69</sup>

Hay que remarcar aquí dos puntos cruciales en esta crítica. El primero es la diferenciación del uso de las herramientas del Estado para preservar el orden. No es, por ejemplo, que la condena a prisión por sí sola sea una forma de violencia negativa, sino que la injusticia existe cuando el Estado hace uso de ella para reprimir a las clases dominadas y a todo aquel que se manifieste en contra de sus decisiones. Del mismo modo, es injusto e injustificado cuando los encarcelados son puestos en confinamiento sin hacer uso de las normas establecidas, en beneficio de la clase dominante o del Estado mismo.

El segundo punto es la inherencia de la violencia negativa a la naturaleza del Estado, es decir, que el Estado no puede existir ni preservarse sin tener la fuerza para mantener el estado de dominio. Muestra de ello, la cita antes mencionada de Hobbes que sostiene que los pactos que no descansan en la espada, no tienen fuerza alguna.<sup>70</sup>

Aunado a este punto, Pereyra dice que “[...] la violencia es inherente al sistema político capitalista, como es, en general, consustancial a todo modo de producción en el que se establece una relación de dominio de unas clases por otras.”<sup>71</sup>

Queda claro que la creación del Estado es a partir de sujetos segregados que están en constante estado de guerra, pero las complicaciones no terminan allí, porque la violencia negativa se gesta de forma inversa a su creación. Cuando el Estado se instaura, la violencia la ejerce sólo contra los grupos opositores a la institución y, conforme su gestión pasa y los desacuerdos crecen, la violencia represiva aumenta. En el lapso intermedio, sólo hay manifestaciones aisladas de su actuar violento.

Estas manifestaciones aisladas no sólo se presentan directamente contra el Estado, también son contra la clase dominante que ejerce su poder contra las clases dominadas mediante las herramientas estatales.

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> Cfr. Hobbes, Thomas. *El Leviatán*, Cap. XVII, p. 137.

<sup>71</sup> Pereyra, Carlos. *Ibid.*, p. 10

Este proceso siempre se cumple en un Estado de producción capitalista y, pese a que podemos encontrar naciones con Estados de este tipo que no están en conflicto, es un hecho que, en algún momento, ese estado de paz puede romperse.

Podemos estar seguros de que cuando en una formación social la violencia es un fenómeno ausente, ello se debe a: 1) la existencia de formas pacíficas que garantizan el mantenimiento de las relaciones de dominación [violencia sistémica]; 2) la existencia de un aparato institucional –democracia política, organizaciones sindicales, etc.- que debilita esa dominación; 3) la existencia de una tradición liberal-democrática que hace inconcebible que en Noruega se sucedan, por ejemplo, los actos aterradores que se viven en Haití; 4) un desarrollo de la educación y de la cultura en general, que resta posibilidades a la acción violenta; 5) un crecimiento económico que beneficia, así sea limitadamente, incluso a los sectores dominados; 6) unas relaciones sociales estables que determinan sin fricciones notables el lugar de cada grupo o clase en la producción; 7) la presencia de una oposición al poder político establecido, con la fuerza necesaria para imponer reglas de respeto mutuo, pero no con la fuerza suficiente como para representar un peligro real e inmediato para ese poder. Sin embargo, ni siquiera un país en el que confluyan algunos de estos elementos o la totalidad de ellos, está definitivamente a salvo de una recaída en la violencia.<sup>72</sup>

En esta cita se encuentra, en primer lugar, la manifestación establecida de un modelo político que tiene bien asentadas sus políticas de dominación social en cada una de las esferas y clases sociales. Del mismo modo, existen instituciones gubernamentales que diversifican, controlan o regulan su acción –como los sindicatos y la ideología demócrata-. También hay dentro del orden establecido una engañosa asimilación de “beneficios”, en cuanto hay una vida más aceptable que la del promedio de otras naciones, además de un *status* cultural que da la sensación de una estabilidad social y económica. Sin embargo, es un hecho que el letargo en que se encuentra la violencia negativa está sujeta a desestabilizarse al menor cambio.

Al comparar la exposición Hobbesiana con la visión de Pereyra respecto al Estado, puedo resaltar las grandes diferencias que hay entre ellas.

Para Hobbes, el Estado tiene una asignación ética positiva y su estructuración depende sólo del buen juicio del sujeto o sujetos que sustentan el poder. Además, la acción del gobernante está fundamentada en la confianza y legitimidad que le otorgan los gobernados.

En Pereyra, el Estado tiende a corromperse progresivamente dentro de su gestación debido a la influencia y crecimiento de la clase dominante –pues éste representa las relaciones entre clases y, por tanto, a la clase dominante-. La finalidad de esta violencia institucionalizada es

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 16 y 17.

la de interiorizar, en las clases dominadas, su condición y lugar dentro de la escala valorativa de la sociedad en la que se encuentran y, al mismo tiempo, los incita a ignorar y rechazar cualquier manifestación de inconformidad. Esta es la legitimación social de la represión que usa para suprimir a los sujetos inconformes.

El Estado tiene diversos medios para evitar que las clases dominadas sean conscientes del sitio que ocupan en las relaciones sociales establecidas. Esto no quiere decir que el Estado cumple únicamente la voluntad de la clase dominante, sino que ejerce acción a partir de las condiciones que la interacción social le presenta, pues llega a suceder que la acción política beneficia a la clase dominada con la finalidad de reforzar su poder y fuerza de dominio. Estas acciones son efectuadas a conveniencia del Estado.

Al mismo tiempo, su violencia es legítima porque éste actúa con el consentimiento de los gobernados, pues son ellos quienes lo eligieron y, por consiguiente, los crímenes del Estado no pueden ser considerados como tales, porque éste actúa como su representante.

Los medios ilusorios muestran en la estructura del Estado dos aparatos que administran el uso y la legitimación de la violencia: los aparatos represivos y los aparatos ideológicos.

Estos son complementarios uno del otro, es decir, que la relación y permanencia depende de la capacidad que el Estado tiene para hacer uso de cada uno de los aparatos en la manipulación de las circunstancias que se presentan con relación a las clases dominadas. También, puede verse que la manifestación de un aparato y otro es inversamente proporcional a la efectividad del otro. Siempre será visible el uso de los aparatos ideológicos y, en la medida en que pierden efectividad, los aparatos represivos intentarán reinstaurar el orden. Sin embargo, esta combinación no es gradual, pues se intercalan dependiendo de las circunstancias y la efectividad que cada una tenga en relación al conflicto:

[...] la acción represiva organizada subsana las deficiencias de la dominación ideológica y el discurso ideológico legitima la acción violenta represiva. La primera –la acción represiva– se presenta como un recurso excepcional que altera sólo provisionalmente el orden, la paz social y la estabilidad política; más aún, se presenta como una acción positiva por cuanto no tiene más finalidad reconocida que la de restablecer ese orden, esa paz social y esa estabilidad política. El segundo –el discurso ideológico– se empeña en presentar la acción represiva como “violencia constitucional”, sometida a la normatividad del “Estado de derecho”, es decir, se empeña en justificar la represión obligando al reconocimiento de la legitimidad del monopolio que detenta el Estado como aparato de coerción.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup>*Op. Cit.*, p. 18.

El uso de estas herramientas puede justificar, incluso, que el Estado renuncie a su actuar legítimo. Un estado puede erigirse mediante el uso de la fuerza, y del mismo modo, mantener el poder. Lo que demuestra que la violencia y la legitimidad se presentan en sentido contrario, pues cuando se pierde la legitimidad, la violencia surge como la herramienta que intenta restaurarla al Estado. Esto sucede porque la legitimidad no es inherente al Estado, pero la violencia y el poder sí. Muestra de ello, la existencia de dictaduras, porque éstas son instituidas mediante el uso de la violencia armada y en ello no hay legitimidad alguna, pero sí poder.

Cuando el Estado pierde su legitimidad, pierde poder y es ahí cuando la violencia se manifiesta, porque la legitimidad es poder:

[...] si bien es cierto que el dominio de la violencia pura aparece cuando el poder se está perdiendo, no es menos cierto que la finalidad de las soluciones de fuerza es precisamente recuperar el poder perdido.

De ahí que [...] deba reiterarse que tanto el poder como la violencia son realmente la esencia de todo gobierno, pero no así la legitimidad. [...] Violencia y legitimidad son términos contrarios; donde una domina por completo, la otra está ausente. Violencia y poder son términos complementarios; cuando éste flaquea, aquélla se dispone a respaldarlo.<sup>74</sup>

Teniendo esto claro, surge la necesidad de especificar cuáles aparatos son ideológicos y cuáles son los represivos. Los aparatos ideológicos son aquellas instituciones que establecen el orden mediante un discurso. Este discurso surge de la ilusoria apariencia de representación universal –violencia objetiva-, es decir, que el Estado, mediante estas instituciones, otorga universalidad a las necesidades de la clase que representa, la clase dominante. Las instituciones que cumplen esta función no sólo son aquellas que constituyen al Estado mismo, como las secretarías y el poder ejecutivo y legislativo; también forman parte las que gestan una ideología y orden dentro de la sociedad: instituciones religiosas, educativas, sindicales, familiares, culturales, informativas, etc. “Con independencia de que estas instituciones puedan considerarse públicas o privadas, su funcionamiento las define como aparatos ideológicos de Estado, en la medida en que constituyen los canales a través de los cuales una determinada ideología, a saber, la ideología dominante, se impone al conjunto social”<sup>75</sup>

Los aparatos de represión son aquellos que se manifiestan mediante la acción violenta visible, son la espada que sustenta el orden. Si me es permitida una alusión, los aparatos

---

<sup>74</sup> *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>75</sup> *Op. Cit.*, p. 21.

represivos son “los puños” del Estado. Entre ellas contamos al ejército, la marina y la policía en todas sus modalidades: federal, estatal y municipal. Además de los espacios de confinamiento, las prisiones. “La noción de violencia indica, en rigor, el funcionamiento de ciertas instituciones de represión física organizada, como el ejército, la policía, el sistema carcelario, etc. Se trata de instituciones socialmente organizadas que constituyen una de las características de toda relación de dominación”.<sup>76</sup>

Para finalizar la exposición del Estado como aparato represivo y todas las cualidades que posee para ejercer la violencia, es necesario resaltar que la postura que debemos asumir con respecto al Estado no es su aniquilación. Debe descartarse toda postura anarquista, porque dadas las circunstancias actuales, sería contraproducente desequilibrar el triángulo del que nos habla Horacio Cerutti en su ensayo “¿Violencia es destino?” Donde expone una relación histórica entre el Estado, el mercado y la sociedad.

Cerutti dice que la crítica al Estado no debe resultar en su aniquilación, pues incluso su debilitación implica el desequilibrio de los componentes del triángulo que se suponen separados. “Me refiero a la tendencia a hipostasiar, aislándolos, cada uno de los componentes del triángulo Estado, mercado, sociedad. Impulsando, de este modo, la tendencia a ocultar o, simplemente, a desestimar que la distinción entre ellos es puramente analítica pero que de *facto* se encuentran inextricablemente unidos”<sup>77</sup>.

La postura de suponerlos aislados e independientes nos deja ver el peligro de debilitar alguno de los componentes, pues se generaría un estado de caos. Si eliminamos al Estado de la relación, los otros elementos del triángulo quedarían en un estado de paranoia donde cada cual ejercerá la fuerza para mantener su status.

La suposición de un mercado libre y autorregulado o una sociedad sin gobierno, terminará por buscar hacerse del poder que el Estado ya no ostenta. De hecho, en cuanto al crecimiento del mercado en las relaciones sociales y políticas, puede verse que su influencia –no sólo nacional, sino internacionalmente- sobrepasa y modifica las leyes y estatutos nacionales a su conveniencia. Muestra de ello, los beneficios que obtienen las transnacionales en los países tercermundistas.

---

<sup>76</sup> *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>77</sup> Cerutti, Horacio. “¿Violencia es destino?” en Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología. *El Mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998, p. 225.

Los aprendices de brujo (léase tecnócratas) dedicados a introducir modificaciones en el delicadísimo engranaje en equilibrio inestable del triángulo de referencia, optaron por debilitar al Estado según diagnóstico simplista. El resultado ha sido constatable: se ha debilitado la totalidad de los componentes del triángulo: Estado, sociedad y –en contra de todas las previsiones del pensamiento pretendidamente único- mercado. Este debilitamiento, como era también de esperar, ha propiciado la proliferación de violencias en los tres puntos de intersección.<sup>78</sup>

Lo mismo sucedería si quien toma la batuta es la sociedad, pues la violencia se intensificará dentro de las esferas sociales.

La exposición de la violencia ejercida por el Estado no tiene la finalidad de exigir su desaparición, sino de señalar las deficiencias que ostenta y las cualidades que deben modificarse para una buena función.

¿Alternativas? Quizá no sea una salida retórica o menos moralista pretender el diseño de un proyecto de convivencia [...] compartible y generoso que dé cabida a todos y todas. [...] la alternativa no es siquiera concebible, ni apenas el diagnóstico que a ella conduce como se ha visto, sin incluir en la misma conceptualización la dimensión política. [...] Pero reinventar la política exige reinventar todos los componentes del triángulo. Quizá así se cerraría la metáfora y la figura compuesta por esos tres ángulos delimitarían los confines de lo político como su elemento viabilizador. [...] Sin embargo, cabe observar que ni siquiera en el plano metafórico aquí insinuado es suficiente la geometría clásica. Parece más pertinente apelar a un tercer plano e introducir un cuarto elemento; quizá desplazar la metáfora del triángulo hacia un prisma para incluir el aspecto más delicado: una dimensión utópica o el horizonte axiológico de todo proyecto, más indispensable todavía, si se pretende alternativo.<sup>79</sup>

En esta última cita, Cerutti abre el panorama, no solamente en lo que refiere a la investigación actual, sino también en una proyección que daría pie a una tesis posterior, pues la finalidad de este trabajo es el conocimiento de las causas y fines de la violencia en todas sus escalas y la creación de un proyecto marcaría el camino a seguir en una transformación de todas las esferas y del triángulo mismo.

Como puede verse, he expuesto las deficiencias del Estado actual y sus cualidades negativas y positivas a partir de las posturas de Hobbes y Pereyra. Han quedado asentadas las cualidades que necesita la violencia para manifestarse y las herramientas que tiene el Estado para ejercerla: los aparatos ideológicos y los represivos; también la finalidad por la que busca el poder: mantener la hegemonía de la clase dominante.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 226 y 227.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 227 y 228. El concepto de Utopía, Cerutti lo desarrolla ampliamente en el libro titulado *Filosofía desde Nuestra América. Ensayo Problematizador de su Modus Operandi*. México, Centro Regional de Investigación Multidisciplinario-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000.

Pero, también encontramos que dentro de su institución existen cualidades que pueden ser necesarias dentro de las relaciones sociales, siempre y cuando, el Estado cumpliera las funciones por las cuales fue instituido y, del mismo modo, queda evidenciado el peligro de prescindir de su existencia y la necesidad de reinventar no sólo al Estado, sino al mercado y a las sociedades que se relacionan dentro de la interacción del supuesto triángulo, con miras a transformarlo en un prisma que rijan no sólo su orden y dirección, sino también el camino para llegar a él.

Finalmente, cabe aclarar que la necesidad de cambiar la forma del Estado capitalista no infiere, en ningún momento, mi apoyo a su contraparte socialista. Esto tiene claro fundamento en todas las fallas que su manifestación histórica ha tenido, las cuales, a mi parecer, distan mucho de la ideología que partieron. La teoría y la práctica de la ideología marxista tienen un valor muy diferente y criticar su manifestación no infiere mi apoyo al capitalismo. Tal como dice Pereyra “Es por ello perentorio romper con el círculo hipnótico del chantaje según el cual toda crítica al pretendido socialismo de la URSS significa hacer el juego del capitalismo”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Pereyra, Carlos. *Op. Cit.*, p. 10.

## 1.2. Comunista Liberal.<sup>81</sup>

El Estado, como dijimos anteriormente, no es el único que tiene el poder y lo ejerce legítimamente mediante la violencia, pues encontramos en la actualidad mundial un sujeto que surge a partir de la globalización económica, política, tecnológica y de información. Estamos hablando del empresario mundial, de ese ‘Comunista Liberal’ que controla la economía y en ocasiones la política y los status sociales. Para entender a este sujeto, regresemos a Žižek.

El Comunista Liberal es otro actor hegemónico de la violencia sistémica. Es el que, por un lado, explota los recursos naturales y a los sujetos que los transforman, con la finalidad de acumular riquezas que afiancen el poder de sus empresas y, por otro lado, dice cambiar al mundo al generar ‘soluciones’ a problemas que en principio generó. Desde esta perspectiva, puede apreciarse el peligro de creer este discurso, porque esta doble labor sitúa al Comunista Liberal no sólo como el problema, también como la solución.

Pero, ¿quiénes son estos comunistas liberales? “Los nuevos comunistas liberales son, desde luego, nuestros sospechosos habituales: Bill Gates y George Soros, los directores generales de Google, IBM, Intel, eBay [...] Lo que hace a este grupo interesante es que su ideología se ha hecho indistinguible de la nueva generación de radicales izquierdistas [...]”.<sup>82</sup>

Ellos usan la violencia objetiva. Simbólicamente, sus slogans y campañas generan terror entre la sociedad, apelando a la urgencia de solucionar problemas y a la sensibilidad de cada sujeto. Éste pánico colectivo genera caos en la sociedad y no sólo eso, nos bombardean con una falsa idea, pues esas mismas campañas publicitarias y slogans “concientizadores” nos señalan la “única solución”: comprar sus productos. Lo que hacen es vender no sólo un

---

<sup>81</sup> Como se mencionó anteriormente, el ‘Comunista Liberal’ es un término que acuña Slavoj Žižek para asignar al nuevo sujeto que ostenta el poder económico. Como se expondrá en este apartado, el Comunista Liberal ha desarrollado nuevas herramientas y métodos para generar capital. Además, le da un ‘giro’ a su figura pública, pues éste se presenta como un sujeto ‘con buenas intenciones’ que sólo quiere hacer el bien al mundo. Sin embargo, como se mostrará, este nuevo sujeto ocupa este discurso para, no sólo alejarse de la figura rígida del capitalista codicioso, sino también como medio para incursionar en nuevos mercados que beneficien al crecimiento de su capital.

<sup>82</sup> Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. p. 27.

producto, sino una idea, una identidad y un status y, del mismo modo, la solución a un problema que, en sentido estricto, ellos ocasionaron directa o indirectamente.

Pensemos en el falso sentido de urgencia que domina el discurso humanitario liberal-progresista sobre la violencia: en él la abstracción y la (pseudo) concreción gráfica coexisten en la representación de la escena de violencia –contra mujeres, negros, vagabundos, gays, etc. —: <<en este país se viola a una mujer cada seis segundos>> y <<En el tiempo que te lleva leer este párrafo morirán de hambre diez niños>> son ejemplos de ello. Precisamente hace un par de años la cadena comercial Starbuds instrumentalizó este tipo de pseudourgencia cuando, en la entrada de las tiendas, unos carteles de agradecimiento al cliente señalaban que aproximadamente la mitad de los beneficios de la franquicia se destinaban a mejorar la salud de los niños de Guatemala, de donde procedía su café, de lo cual se infería que por cada taza que te bebías salvabas la vida de un niño. [...] No hay tiempo para reflexionar: debemos *actuar ahora*. A través de esta falsa sensación de urgencia, el millonario postindustrial que vive en su retirado mundo virtual no sólo no niega o ignora la cruel realidad, sino que se refiere a ella constantemente. Como lo expresó no hace mucho Bill Gates: << ¿Qué importan los ordenadores cuando hay millones de personas que mueren innecesariamente de disentería?>>.<sup>83</sup>

Sistemáticamente, hacen uso de un doble status. En un primer momento, son despiadados empresarios que explotan el medio en que desarrollan su empresa y amasan su fortuna y, al mismo tiempo, venden su imagen en pos de la paz, el cambio social y todo aquello que la filantropía abarca. Son una nueva élite de empresarios multimillonarios que afirman que las prácticas anticapitalistas y el éxito empresarial son afines, incluso, imposibles si no van de la mano.

Su fuerza e innovación radican en la forma en que se presentan a la sociedad, dándole al estereotipo de millonario un giro drástico. Ya no son los ancianos avariciosos de rasgos duros y fríos; ahora son adultos jóvenes, libres y responsables que no están esclavizados en aburridas y monótonas oficinas.

Bill Gates es el icono de lo que ha denominado <<capitalismo sin fracciones>>, una sociedad postindustrial en la que somos testigos del <<fin del trabajo>>, en que el software está ganando frente al hardware y los jóvenes informales frente al empresario trajeado. En el cuartel general de su empresa hay muy poca disciplina externa. Los antiguos *hackers* que dominaron la escena trabajan largas horas y disfrutaban de refrescos gratuitos en ambientes ecológicos. Una característica crucial de Gates como icono es ser percibido como el *ex hacker* que tuvo éxito. Hay que dar al término <<hacker>> todas sus connotaciones subversivas, marginales y antisistema. [...] En un nivel fantasmático, la noción subyacente es en este caso que Gates es un *hooligan* subversivo y marginal que se ha hecho con el poder y se ha disfrazado de respetable presidente.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> *Op. Cit.*, pp. 15, 16.

<sup>84</sup> *Op. Cit.*, p. 28.

Este actor de la violencia y dueño de un poder mundial no es algo nuevo. Su nueva presentación está dotada de un dinamismo que lo despoja de su máscara, haciéndolo parecer más humano y sensible a las adversidades sociales. Su lenguaje se basa en términos como el de ‘inteligente’, el cual es activo, enérgico y se adecúa a las circunstancias actuales, haciéndole frente a la autoridad, la rutina y a la producción industrial antigua.

Encerrados en sus mansiones y disfrutando de los beneficios que les proporciona la gran esfera en la que se encuentran, buscan ‘hacer la diferencia’ combatiendo todos los males sociales con respuestas premeditadas que trabajan a su favor. Sus ‘buenas y desinteresadas’ intenciones se alejan de cualquier problema profundo que requiera de un esfuerzo mayor. Parece que un ejemplo rápido aclararía el problema: dice un ‘dicho’ popular que “no hay que dar pescado al hambriento, sino enseñarle a pescar, porque al enseñarle a pescar éste no tendrá hambre nunca”. En este ejemplo, el problema es el hambre de los sujetos y la solución –de por sí superficial- es enseñarle a conseguir alimento. Una solución profunda sería cambiar las condiciones que hacen que el sujeto no tenga alimento y, al mismo tiempo, buscar alternativas que aseguren el alimento a todos.

La cuestión aquí es ¿qué haría el Comunista Liberal? Éste no ‘desperdiciaría’ sus esfuerzos en cambiar las condiciones sociales, políticas o económicas que imposibilitan al sujeto para conseguir alimento, pues tales condiciones le son benéficas. Tampoco le enseñaría a pescar para satisfacer su hambre. Lo que sí haría es venderle el pescado o peor aún, lo contrataría para que al capacitarlo, éste aprenda a pescar y le pagaría un sueldo con el que podría comprar el pescado que antes pescó. Y sin embargo, el discurso que ‘vende’ es que su verdadero interés se centra en

[...] problemas concretos que deben resolverse: la hambruna de África, la condición de la mujer musulmana, la violencia religiosa fundamentalista. [...] Comentan que la decisión de algunas grandes corporaciones internacionales de ignorar las reglas de *apartheid* en sus sucursales sudafricanas —aboliendo toda segregación, pagando a blancos y negros el mismo salario por el mismo trabajo y demás— fue tan importante como la lucha directamente política. ¿No es éste un caso ideal de la superposición entre lucha por la libertad política e intereses económicos? Aquellas mismas compañías pueden ahora prosperar en la Sudáfrica *postapartheid*.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> *Op. Cit.*, pp. 30 y 31.

La crítica es a su falsa preocupación ante estos conflictos, por la forma en que enfrentan estos problemas, cómo los ven y de qué forma actúan. No hay filantropía, pues en realidad ven en estas crisis una gran posibilidad de beneficios: expandir sucursales y su mercado, aumentar las ventas de productos y servicios, etc., pero esos son sólo los efectos físicos visibles. Los efectos indirectos se encuentran en el status que las campañas humanitarias le dan a su marca y a los mismos empresarios, y es aquí en donde se encuentra la maldad, pues, por un lado, su actuar ya no es desinteresado, sino con el fin de agrandar su capital y, por otro, su acción realmente no busca solucionar el problema, pues sus planes de acción realmente no aminora el daño que, en casi todos los casos, ellos ocasionaron.

Además, sólo se centran en la superficialidad de la situación, esto es, sólo en el fenómeno visible. No atacan el problema a fondo, ni buscan solucionarlo desde su base, sólo intentan agrupar personas que hagan algo por cambiar o erradicar un mal social –lo que vulgarmente se conoce como “agitar las aguas”- y casi siempre, su herramienta es vender un producto y donar una cantidad de las ganancias recaudadas (recordemos aquí el ejemplo, arriba citado, de la campaña de Starbucks).

Podemos verlo en un ejemplo muy controversial y nacional. Televisa, cada fin de año tiene una campaña llamada Teletón. Por la cual, durante meses bombardea con comerciales los medios de comunicación y, en conjunto con muchas otras empresas, venden productos y piden donativos para construir centros de rehabilitación y tratamiento a distintas enfermedades. Podemos ver que en realidad los centros son ocupados por personas que lo necesitan ¿dónde está la maldad? En la forma en que se consiguen los fondos.

La diversidad de empresas se unen en un solo punto: por cada producto vendido, cada una “donará” dinero para el centro de rehabilitación. El dinero se recauda en un fin de semana, por medio de un programa televisivo. La televisora sabe que en ese tiempo al aire, tendrá más espectadores, lo que se traduce en dinero, pues los comerciales que pasan en esa transmisión los venden más caro. Esos ingresos superan por mucho la cantidad que “donan”. Esto es sólo la parte de la televisora, en el caso de las empresas, éstas mantienen una publicidad constante que aumenta sus ventas considerablemente.

También está un factor oculto: el pago de impuestos. Hacienda deduce impuestos y descuenta a ese cobro el dinero donado a la beneficencia. El cual, deja de contribuir al sector salud, educación, vivienda, etc., para llenar las arcas del sector privado. Lo que le permite a

todas las empresas reducir su pago de impuestos. Debe señalarse que estas empresas tienden a subir sus precios antes de que la campaña empiece. De esto se deduce que las empresas facturan nuestra compra y, además, se ahorran el capital destinado a pagar esos impuestos. Todo esto es violencia sistémica.

La más deplorable es la violencia simbólica. Durante las 48 horas que dura el programa, vemos desfilar a niñas y niños enfermos que son mórbidamente exhibidos para apelar a la sensibilidad de los televidentes. Una vez más, viene la retórica del terror. Pues siempre que esos niños son exhibidos mediante una breve entrevista, inmediatamente aparece un representante empresarial con un cheque y después de hablar de la cantidad a donar, se menciona la cantidad recaudada y, finalmente, las horas que quedan antes de cerrar las donaciones. Lo que genera, aunado a la conmiseración, una sensación de urgencia y desesperación, pues “no hay tiempo que perder, hay que actuar ahora”. Si realmente su interés fuera ayudar a la sociedad, lo llevarían a cabo sin necesidad de ‘tanto teatro’, pues tienen el capital para hacerlo. Y con esto me refiero no sólo a la solución somera que ofrecen, pues beneficiarían más si no causarían todo el daño y caos que crean.

Nos hacen creer que la responsabilidad social es lo que rige su vida y que ésta es la razón de sus empresas. Ya no es su objetivo el mero enriquecimiento, sino tener las herramientas necesarias para cambiar el mundo “[...] aunque si ello les proporciona más dinero como consecuencia colateral, ¿qué hay de malo? [...] La justificación de los comunistas liberales es que para ayudar realmente a la gente has de tener los medios para hacerlo, y, [...] el modo más eficiente es la iniciativa privada.”<sup>86</sup>.

Ya no se limitan a esta monótona actividad de hacer dinero, pero tampoco son “filántropos” de tiempo completo. Ellos buscan darle un significado profundo a su vida, no más. Por eso pelean contra la discriminación de cualquier tipo y atacan cualquier acto injusto. Todo parece venir de manos bien intencionadas y de una conciencia responsable, pero no es así. Siguen destruyendo vorazmente a cualquier competencia o a quien obstruya su camino. Mientras, por el otro lado, construyen escuelas, instituciones de beneficio público, donan grandes cantidades económicas a instituciones médicas para curar enfermedades, pero esta práctica de doble moral tiene un principio muy claro “[...] los comunistas liberales de hoy

---

<sup>86</sup> *Op. Cit.*, pp. 31 y 32.

dan con una mano lo que antes tomaron con la otra”<sup>87</sup>. El comunista liberal, es en principio el problema y después la solución. Esconden detrás de la caridad, su culpa y complicidad al daño hecho a todos los actores secundarios.

[...] el gesto soberano autonegador de la infinita acumulación de riquezas es el gesto de gastar esa riqueza en cosas sin tener en cuenta su precio y ajenas a la circulación mercantil: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc. Este concluyente gesto <<soberano>> permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción infinitamente ampliada, del ganar dinero para ganar más dinero. Cuando dona su riqueza acumulada al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como mera personificación del capital y de su circulación reproductiva: su vida adquiere sentido. El objetivo ya no es la reproducción ampliada. Además el capitalista alcanza así el cambio de *eros* a *thymos*, de la lógica <<erótica>> perversa de la acumulación al reconocimiento y el prestigio públicos. [...] Sincera o hipócrita, es el punto de conclusión lógico de la circulación capitalista, necesario desde el punto de vista estrictamente económico, puesto que permite al sistema capitalista posponer su crisis.<sup>88</sup>

Cabe preguntar a partir de esta aproximación ¿qué es lo que realmente hace tan poderoso a los Comunistas Liberales? Si analizamos el impacto que el movimiento económico tiene en la sociedad actual, veremos varios factores. En un primer momento, puedo distinguir la distribución desigual que el capital tiene, donde somos muchos los que tenemos carencias económicas reflejadas en: un salario deficiente, limitación de las prestaciones y un excesivo aumento en el precio de insumos como gasolina, medicinas y alimentos y, por otro lado, encontramos un pequeño grupo que goza de un excedente económico que sobrepasa la cobertura de sus necesidades básicas hasta la posibilidad de ostentar una vida llena de lujos.

En un segundo momento, la sociedad actual se encuentra sumergida dentro de una enajenación tecnológica, donde somos orillados a consumir productos que tienen inherente a su marca un status que nos identifica como mejores a quienes no los poseen.

Estos factores demuestran que en la ideología económica en la que nos encontramos inmersos, hay una sobrevaloración de las mercancías sobre la satisfacción real de una necesidad. Es más, puedo agregar a esta afirmación, la sentencia de que “son productos que a partir de su invención, establecen su oferta en la creación de una necesidad”.

Esto me remite al concepto de “Fetichismo de la Mercancía” del que habla Marx en el primer tomo de *El Capital*, pues es por él que puede entenderse la visión económica de la burguesía y el discurso que sustenta las condiciones de la acumulación del capital.

---

<sup>87</sup> *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>88</sup> *Op. Cit.*, p. 35. Cursivas en original.

Este Fetichismo se desata en el momento en el que se ve, por un lado, a la mercancía como superior al humano que lo genera, como si el sentido de la creación de la mercancía lo diera la mercancía misma y no la necesidad a satisfacer; por otro lado, el trabajo se vuelve una mercancía y el valor de ella sólo depende de la hora de trabajo (salario), dejando fuera el hecho del valor íntegro de la mercancía que fabrica.

De allí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar un amparo de las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano de obra. A esto llamo Fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina [...] en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.<sup>89</sup>

Los sujetos otorgan cierta misticidad a la mercancía, creyendo que es el objeto el que rige la creación de la mercancía y no la necesidad de ésta como satisfactor humano. Marx le otorga un “aura” mística al fetichismo. Esa misticidad es la que hace revuelo y que las críticas a la teoría Marxista crezcan. Ya que son los positivistas, junto a los científicos y economistas, los que defienden que en la Era moderna no existe el misticismo de las mercancías, que eso lo demuestran la ciencia y el Modelo económico Capitalista. “‘Ser fetichista’ significa necesitar, para la consecución de determinado efecto, la intervención de un objeto milagroso, es decir, de un instrumento mágico cuya efectividad no puede ser explicada por el entendimiento racional ni puede ser producida por la actividad técnica que se guía de éste”<sup>90</sup>.

Desglosemos esta referencia que tomamos de Bolívar Echeverría. Dice que ser fetichista es necesitar de algo mágico para ejercer –obtener- un efecto y que es inexplicable, irracional. Resulta de lo más extraño que sea en esta época moderna, totalmente científica, en la que las mercancías obtiene una cualidad de misticidad que rige a los sujetos en su relación. De la misma forma, es este fetichismo en la mercancía la que condiciona al trabajo, como si la razón de la fuerza de trabajo humano socialmente necesario dependiera de la mercancía y no ésta de esa fuerza.

En esto el dinero ocupa un lugar importante, ya que es éste el que genera la finalidad del fetichismo de la mercancía. La fuerza de trabajo va a depender de la necesidad de crear

---

<sup>89</sup> Marx, Karl. *El Capital, Crítica de la Economía Política*, Libro primero, tomo I p. 89.

<sup>90</sup>Echeverría, Bolívar. *El Discurso Crítico de Marx*, p. 196.

mercancía, la cual después va a satisfacer una necesidad. Este producto se intercambia por mercancía dinero que refleja el valor de cambio en cualquier otra mercancía. El capitalismo genera estrategias para que esa “necesidad” sea satisfecha.

Invirtiendo un capital para los insumos en la fabricación de un producto, el patrón contrata obreros que trabajan jornadas medidas por tiempo (hora), de las cuales recibe una remuneración de *mercancía dinero* por su Fuerza de trabajo (sueldo), alejándose de la posibilidad de percibir el valor real de su fuerza de trabajo cristalizada en la mercancía, ya que es el patrón quien se lleva las ganancias –las acumula- sin generar la fuerza de trabajo que se halle en la mercancía. Lo que genera un acumulamiento de mercancía dinero y, por tanto, de poder sobre los demás.

Trasladémonos ahora de la radiante ínsula de Robinson<sup>91</sup> a la tenebrosa Edad Media Europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos aquí con que todos están ligados por lazos de dependencia: ciervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción.<sup>92</sup>

Hay un tercer caso mencionado por Marx. La de “trabajo colectivo” o “directamente socializado”<sup>93</sup>. Como ejemplo ocupa una familia campesina que ejerce fuerza de trabajo humana para generar cereales, vestimenta, ganado, etc. La familia, en conjunto, genera los productos –no mercancías-, distribuyendo las labores por medio de capacidades y de las circunstancialidades naturales (clima, tipo de producción, sexo y edad). El gasto de fuerzas individuales se une como parte de un conjunto de fuerza colectiva. “Imaginemos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, constantemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. Todos los productos de Robinson se reiteran aquí, sólo que de *manera social*, en vez de *individual*”<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Marx dice que la mayoría de los estudiosos en economía hacen un simil a la novela *Robinson Crusoe*, un naufrago que llega a una Isla, en la cual trata de vivir creando objetos que satisfacen sus necesidades y facilitan su supervivencia. Este personaje escribe en una bitácora todo lo que hace, el tiempo de trabajo y el de recreación. Se le considera un hombre que ejerce libremente su fuerza de trabajo y crea objetos que satisfacen sus necesidades.

<sup>92</sup> Marx, Karl *Ibid.*, p. 94.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 95.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 96.

En la actualidad, me parece que el fetichismo de las mercancías rige a la sociedad hasta nuestros días, ya que se ha generado una relación de valor del *ser sujeto*, en la que *eres* (vales) siempre y cuando tengas poder adquisitivo.

*Vales* como persona para los demás, en tanto que vistes o compras mercancías caras y novedosas. Esta “necesidad” de *ser alguien, de valer*, la desempeña el cúmulo de mercancías, volviendo al sujeto en consumistas que no piensan si es necesario –o correcto- y, de serlo, hasta qué punto lo es.

Por ejemplo, si hacemos una reflexión objetiva, no necesitamos celulares. Hace 50 años no se tenían y se sobrevivía. No parece tener una necesidad a satisfacer. Pero supongamos que el tener celular no es la necesidad a satisfacer, sino la de estar comunicado todo el tiempo. Entonces, en un celular básico debería estar la satisfacción de esa necesidad. Sin embargo, cada vez se crean celulares más compactos, con aplicaciones, mensajes multimedia, táctiles, etc., pero esto no termina aquí. El sujeto que adquiere la mercancía celular con mercancía dinero, constantemente desechará el celular previo para conseguir uno nuevo.

Hablando de un caso específico: aproximadamente 40 conocidos cambiaron el Iphone4 por el Iphone5. Las 40 personas se quejaron que contiene menos aplicaciones y servicios que el Iphone4, pero eso no les impidió sentirse orgullosos de ser las primeras personas que lo traen consigo, ya que demuestra el poder adquisitivo que tienen y eso les da poder y control sobre quienes no lo tienen –la mercancía y el poder adquisitivo-.

El papel del Comunista Liberal es crucial para que este proceso se efectúe, pues son ellos los que aportan los insumos para que la creación de mercancías sea posible, al mismo tiempo que genera una nueva “necesidad”. Todo con la finalidad de acumular capital.

Para ellos no es viable ni conveniente otra forma de producción –producir y vender más de lo que se gasta, lo que permite la acumulación monetaria-, pues éstas los suprimen del proceso y con ello a su objetivo principal: el enriquecimiento.

Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son por consiguiente sus virtudes cardinales; vender mucho, comprar poco, la suma de su economía política.

Junto a la forma directa del tesoro, discurre su forma estética, la posesión de mercancías de oro y plata, que crece a la par de la riqueza de la sociedad burguesa.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> *Op. Cit.*, p. 163.

A modo de conclusión de la exposición de este actor hegemónico de la violencia –y del esquema expuesto en el primer capítulo- y haciendo referencia al triángulo del que nos hablaba Cerutti arriba, sólo me resta plantear la postura con respecto al Comunista Liberal. Éste, a diferencia del Estado, sí debe ser suprimido de la relación Estado-mercado-sociedad, pues su presencia dentro del mercado sólo vicia el desarrollo económico. Además, prescindir de su papel en la economía hace imperativo la creación de formas sanas de desarrollo económico que permitan el flujo de mercancías y la satisfacción de necesidades vitales y sociales sin la necesidad de estos intermediarios oportunistas.

Cabe mencionar aquí que desarrollar una alternativa a la economía actual, llevaría la investigación a terrenos que no podemos abordar porque nos alejaría del tema que se ha propuesto. Sin embargo, aprovecho la oportunidad para incitar la reflexión al respecto.

## TERCER CAPITULO: Violencia Positiva En La Historia

Pero señoras y señores, en medio del  
plástico también se ven las caras de  
esperanza.

Se ven las caras que trabajan por una  
Latinoamérica unida y por un  
mañana de esperanza y de libertad.

R. Blades.

### 1. Violencia positiva.

He abordado a lo largo de esta investigación los conceptos básicos que fundamentan el fenómeno de la violencia negativa, del mismo modo he comprendido diversas formas en las que estos conceptos interactúan en la sociedad y, finalmente, expuse a los actores hegemónicos de la violencia negativa. Del mismo modo, han quedado evidenciadas todas las carencias y vicios que las esferas sociales y las instituciones tienen.

Lo que compete en este capítulo es, inicialmente, especificar las cualidades que lo denominado *violencia positiva* tiene, y después, bajo esta perspectiva, examinar minuciosamente las posturas existentes para hacerle frente a la violencia negativa.

#### 1.1. Positividad vs Negatividad.

La violencia negativa es aquella que reprime -aniquila- al sujeto o grupo de ellos. De lo que afirmo que la violencia positiva libera. Mientras la violencia negativa disgrega, la violencia positiva une.

Dentro de la violencia negativa he identificado al poder como el fin por el cual, se hace uso de ella. Este poder excluye y de forma injusta busca satisfacer una necesidad, un deseo. La violencia positiva busca como fin el contrapoder. Como contrapoder entiéndase toda aquella acción propositiva que une a los sujetos dentro de una misma voluntad. “Implica desprenderse del interés personal en dominar y excluir a los demás, y convertir la propia

acción en una afirmación del bien del todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder para sí mismo.”<sup>96</sup>

También expuse las cualidades y niveles que la violencia negativa tiene. Desde su expresión más visible –violencia subjetiva-, hasta la más elaborada y arraigada en nuestra realidad, tanto discursiva, como sistemáticamente –violencia objetiva-. Éstas -la violencia subjetiva y objetiva- tienen graduaciones. Subjetivamente, es más *violento* el asesinato, la mutilación y la tortura que un golpe, la humillación pública o la discriminación; objetivamente, la injusticia en la esclavitud, el machismo o el racismo es mayor que la manifiesta en la exclusión, *regionalismos* o un insulto verbal-mímico.

La violencia positiva, para llegar al contrapoder, hace uso de una contrafuerza liberadora. Esta contrafuerza, al igual que su contraparte negativa, tiene niveles. Estos niveles también son subjetivos y objetivos, es decir, pueden formar parte de la normatividad cero de nuestra sociedad, tal como si gradualmente se arraigara esa inconformidad en la sociedad o, por otro lado, pueden ser acciones que rompan ese estado letárgico con la finalidad de denunciar un hecho injusto o suprimirlo con la acción misma.

Un ejemplo de la contrafuerza objetiva es cualquier manifestación discursiva que evidencie las condiciones de dominio, como la incredulidad ante los discursos políticos, consignas de protestas o inclusive una pregunta. La pregunta es la forma más básica de contrafuerza discursiva, pues la primera forma de evidenciar una injusticia es mediante la indagación de sus causas o su justificación.

Sistemáticamente, encontramos la contrafuerza en todas aquellas acciones de inconformidad que rompen la normatividad cero, como las marchas, huelgas o denuncias públicas.

Todas estas acciones pueden ser utilizadas o asimiladas por los actores hegemónicos para demeritar a los sujetos que las ponen en práctica. Una de las formas es, por ejemplo, los infiltrados en las marchas que hacen vandalismo o la desacreditación de los actores principales de los movimientos, asociaciéndolos a grupos delictivos.

El punto más alto –y controversial- en esta graduación es, sin duda, el uso de la fuerza física como herramienta liberadora.

---

<sup>96</sup> Villoro, Luis. “Poder, Contrapoder y Violencia” en Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología. *El Mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998, p. 175.

La contrafuerza física es justa sólo como último recurso, es decir, para que ésta sea legítima, es necesario agotar las otras vías: la negociación, la persuasión y toda aquella acción que elimine la acción injusta por los medios llamados pacíficos. Sin embargo, estas herramientas pacíficas difícilmente tienen efectividad al hacerle frente a hechos esporádicos. Es muy fácil afirmar la efectividad que tienen las huelgas, marchas y discursos apasionados frente al dominio estatal, las instituciones públicas y privadas o los gremios sociales. Pero es muy complicado suponer que acciones similares puedan ser eficaces frente a la violencia a nivel interpersonal.

A la aseveración anterior pueden contraponerse los postulados que enuncia toda ética existente. Los postulados éticos, en su afán de suprimir la violencia de la relación social, tienden a, en un primer momento, universalizarse y, en un segundo momento, a polarizarse. Esto sucede por la necesidad misma de evitar cualquier error discursivo.

Al universalizar, no sólo los conceptos, sino los esquemas de interacción, desarticulan e imposibilitan –en mayor o menor medida- la acción real del referente social, es decir, que se alejan de los casos específicos. Además, la tendencia a polarizar entre *bueno* y *malo* como únicas opciones de valoración, degenera en la ineficacia real, es decir, la limitación de la acción. Si nos preguntamos ¿por qué los sistemas éticos tienden a estancarse a la hora de su aplicación en la sociedad? La respuesta tentativa es: porque se alejaron de la realidad. Esto también sucede porque el sujeto existente no concuerda con el sujeto que, en teoría, es capaz de aplicar el sistema ético en la sociedad.

No concuerda porque, a mi parecer, estos sistemas éticos tratan de eliminar todo aquello que considera “malo” en el sujeto, lo que resulta en un esquema discursivamente perfecto, pero imposible fácticamente; un sistema conceptualmente sólido, pero sin un sujeto real que pueda regir sus actos mediante estos postulados.

Valdría hacer un ejercicio ético que partiera del sujeto al concepto y no al revés. Se trata por todos los medios posibles de *desnaturalizar* a la violencia –y cualquier otro acto que se parezca- del ser humano, cuando bien podríamos aceptar a ésta como algo inherente a él y de ahí, proponer una acción en vías de “responsabilizar y prevenir” la violencia negativa, en vez de plantear escenarios en los que el sujeto se rige por una especie de bondad universal e irrompible.

Esta reflexión no sugiere, en momento alguno, la relativización de la violencia, pues ello significaría que la única diferencia entre violencia negativa y positiva depende del planteamiento y la perspectiva del hecho analizado. Lo que aquí planteo es la necesidad de un sistema que busque encausar la satisfacción de ese deseo individual en el colectivo y que, al mismo tiempo, obligue a los sujetos a responsabilizarse de sus propias acciones. Pensar en ‘auto-responsabilidad’ implica, necesariamente, que los sujetos puedan hacer una valoración ética de sus acciones. No puedo –en este momento de la investigación- proponer un camino claro, sin embargo, parece que el medio para llegar a esa conciencia es a través de la educación y de la formación que se obtiene en las esferas ‘familia’, ‘sociedad’ y ‘escuela’ ya que es en éstas donde el sujeto aprende a distinguir cuales acciones son correctas y cuáles no.

Del mismo modo, proponer una nueva perspectiva para estudiar el fenómeno de la violencia y su valoración justa o injusta. Mi intención a través de esta investigación –en este momento- no es hacer un estudio que fundamente un sistema ético que después se instaure en la sociedad, sino estipular los planteamientos básicos de la sociedad actual y de ellos plantear, en una tesis posterior, un esquema que permita consolidar una conceptualización factible que, a su vez, evalúe mediante elementos claros y bien delimitados los hechos reales. Eso, a mi parecer, permitiría la manifestación de un sistema ético funcional y evitaría caer en relativismos éticos a partir de discursos bien elaborados.

Mi planteamiento puede ser considerado muy superficial desde la Ética rigurosa y de cierta forma lo es. Sin embargo, debo resaltar que mi necesidad de plantear esta investigación desde una arista diferente, me obliga a escudriñar caminos poco convencionales con toda la rigurosidad posible.

Y es desde esta perspectiva que propongo analizar –bajo las pretensiones de la violencia positiva- todas las posturas empleadas por la humanidad para hacerle frente al problema de la violencia negativa, las cuales, he dividido en tres rubros: la No-Violencia Pasiva, la No-Violencia Activa y la Violencia Activa. Esto con la finalidad de comprender su manifestación histórica y prevenir que, en todo momento, la contrapostura se vicie y cambie sus cualidades, generando un radicalismo estructural como el de la segunda figura del esquema Violencia-Poder-Territorio.

Este análisis tiene dos objetivos. En primera instancia, evaluar las cualidades positivas y negativas que cada una tiene y, en segundo término, proponer el uso de alguna de ellas, si responde a las cualidades que he resaltado como violencia positiva (liberadora).

Empezaré con la No-Violencia Pasiva.

## 2. Valoración Positiva de la Violencia Liberadora en la Historia.

### 2.1 No-Violencia Pasiva.

La No-Violencia Pasiva es, en principio, la menos eficiente de las posturas que podemos tomar frente a la violencia. Ésta puede entenderse como la *no-acción*, la pasividad completa frente a la violencia. Es conocida la frase célebre que dice “es mejor morir de pie, que vivir de rodillas”, pues esta postura es el arrodillamiento total, es decir, la elección de aceptar e ignorar cualquier acto violento en su contra o contra alguien más.

Esta elección no es igual a la decisión de no elegir, porque incluso abstenerse de elegir puede ser una decisión responsable. Un ejemplo claro es la declinación del voto en las elecciones gubernamentales. Puedo no votar, si ninguna de las opciones me parece confiable. Es como sentir hambre y sólo tener de opciones comerme a alguien o mutilarme y comerme. Decidir no comer puede ser una opción viable o al menos, más responsable.

Los sujetos que sustentan esta postura, frente a la violencia negativa, son aquellos que no perciben a ésta como un problema, es decir, que el estado de dominio está arraigada en su normatividad cero y, por tanto, consideran negativamente a todo aquel que se manifiesta en contra o demanda cambio.

Aquí hay que diferenciar a este sujeto de aquellos que legitiman la violencia y al esquema de forma consiente, debido a que ellos obtienen un beneficio directo o indirecto al formar parte de “A” en el esquema.

Como referencia a esta distinción, puedo pensar en todos esos sujetos que atacan a quienes se manifiestan en contra del estado de dominio. Todos los que, por ejemplo, ante una manifestación de maestros, de productores de alimentos o de cualquier grupo inconforme, agrade a éstos porque el problema que ellos evidencian “no le afecta” y, por el contrario, interfieren con sus actividades diarias: ir a un trabajo, donde son sobreexplotados. La situación aquí es más difícil, pues encontramos en ellos un estado de *confort individualizante* a partir del lugar que ocupan dentro de la escala valorativa.

Por citar a algunos sujetos destacados, pueden citarse las declaraciones de Paulina Peña Petrellini, hija de Enrique Peña Nieto, Presidente de la República, al ver las críticas hechas a su padre por la vergonzosa presentación en la FIL de Guadalajara 2011. “Un saludo a toda la bola de pendejos, que forman parte de la prole y sólo critican a quien envidian”<sup>97</sup>. Cito este ejemplo como podría citar cualquier otro en el que se denote la intolerancia a la crítica social, pero este ejemplo –además de contar con fuentes constatables- tiene una particularidad despreciable en uno de los insultos que la joven ocupa: “formar parte de la prole”. Esta connotación negativa que se le asigna al término proletario es una muestra de la división económica, educativa e incluso social entre la joven y el promedio de los sujetos que existen en la humanidad. Además, evidencia la valoración positiva que se asigna a partir del lugar que ocupa en la escala, la cual, está sustentada por el confort que posee y su postura a cualquier manifestación de inconformidad.

Es esta sumisión, o apoyo al estado de dominio que beneficia a la clase dominante, la que legitima la violencia negativa, pues con ella, establece su normatividad y todo el esquema Violencia-Poder-Territorio que ya hemos explicado en el primer capítulo.

La No-Violencia Pasiva es, por tanto, la peor postura a tomar, pues su efectividad frente a la violencia negativa es nula.

---

<sup>97</sup> Vargas, Rosa Elvira. “Hija de Peña Nieto causa ira en Twitter al renviar mensaje que insulta a críticos”, publicado en *La Jornada*, Martes 6 de Diciembre de 2011, p. 13. Como parte de las manifestaciones de inconformidad al respecto del mensaje citado, puede leerse la carta que Héctor Jesús Zagal Arreguín dirige a la joven, donde resalta la necesidad de reflexionar las circunstancias sociales que la orillaron a usar el término *prole* como insulto. Vid. <https://elneorama.wordpress.com/2011/12/07/carta-a-paulina-pena-petrellini-por-hector-zagal/>

## 2.2. No-Violencia Activa.

La No-Violencia Activa es un término acuñado a toda la ideología política que desarrolló Mohandas Karamchand Gandhi en la India, a lo que él llamaba *Satyagraha*. Éste es un término que adopta en 1906 cuando

[...] pone en marcha una campaña de movilización de la comunidad india contra las leyes racistas del gobierno sudafricano que bautiza con el nombre de *satyagraha*. El nuevo concepto agrupa dos términos sánscritos, la lengua sagrada de la India, *Satya* (verdad) y *agraha* (fuerza). La *satyagraha* es, por tanto, «la fuerza que nace de la verdad», en la visión de Gandhi el poder interior que cada persona posee para reivindicar una injusticia sin utilizar la violencia.<sup>98</sup>

Esta ideología rechaza, en toda circunstancia, el uso de la violencia como defensa de la violencia misma. Pero el rechazar la violencia no implica para Gandhi la sumisión que se manifiesta en la No-Violencia Pasiva, porque a cambio del actuar violento, éste propone acciones positivas como el convencimiento o la mediación. Para comprender mejor el alcance que tiene la No-Violencia Activa, es necesario conocer las nociones de *ahinsa*<sup>99</sup>, *sarvodaya*, *swaraj* y *swadeshi*.

*Ahinsa* es uno de los conceptos más importantes dentro del *Satyagraha*, porque su alcance es enteramente ético. Su origen y significado provienen del jainismo, el hinduismo y el budismo “[...] la palabra *ahimsa* se deriva de la raíz sánscrita *hims* que significa ‘perjudicar’, ‘dañar’, ‘herir’, ‘matar’, con el añadido del prefijo ‘a’ que le da un valor privativo vendría a significar –como ya hemos dicho– ‘no perjudicar’, ‘no dañar’, ‘no matar’, etc.”<sup>100</sup>. Sin embargo, *ahinsa* no sólo abarca el no dañar, es asumir la responsabilidad de no causar sufrimiento a ningún ser vivo por medio de la mente, la palabra o la acción del cuerpo. Esta responsabilidad obliga a combatir pacíficamente la fuente del sufrimiento, aun poniendo en riesgo la propia integridad física. Para Gandhi y el hinduismo –principalmente en la corriente del sikhismo–, es preferible aceptar el sacrificio, es decir, sufrir el daño a ser quien

---

<sup>98</sup> Campos Palarea, Rubén. “Introducción”. En Gandhi, Mahatma. *Política de la NoViolencia*, p. 11.

<sup>99</sup> La palabra se escribe –según la religión hinduista– originalmente con “n”, sin embargo, en el texto que cito, está escrita con “m”. Esta distinción de escritura no cambia, en forma alguna, el sentido y significado de la palabra, pues en ambos casos representan lo mismo.

<sup>100</sup> López Martínez, Mario. *Gandhi, Política y Satyagraha*, p. 47.

lo causa “[...] se pueden obtener los objetivos perseguidos sacrificándose uno mismo o sacrificando también a los demás. Para Gandhi el valor destacable estaba en el sacrificio propio (tapasya) y no en la demanda del ajeno, en la disposición de sufrir como una manera de testimonio de la importancia de una lucha noble y justa.”<sup>101</sup>

Gandhi dota este precepto religioso de cualidades políticas y sociales al desarrollar herramientas no violentas, como la desobediencia civil y la no cooperación.

El término *sarvodaya* habla del bienestar de todos, entendiendo este “todos” como un universal afirmativo, pues sus aspiraciones políticas no sólo tratan de un gran número de hindúes. Tampoco se limita a la India, porque las pretensiones ideológicas de Gandhi tienden a alcanzar a toda la humanidad.

Ésta se emplea desde dos visiones. La primera es respecto a las instituciones, pues éstas deben trabajar por el bienestar de todos, priorizando a los que se encuentran en las peores condiciones. La segunda forma se manifiesta en la sociedad, pues ésta debe exigir igualdad, justicia y solidaridad para cada uno de sus integrantes, al igual que las condiciones necesarias para que cada uno tenga una vida sana y las mismas posibilidades de desarrollarse completamente.

Basándose en esta postura, Gandhi desarrolla el Programa Constructivo de la India, donde se promovía la unión entre religiones y las comunidades étnicas; la abolición de la clasificación de castas y su uso discriminatorio en contra de los *harijans*; el fomento a la higiene pública; el libre desarrollo de industrias asociadas a artesanos; educación para todos y a todas edades; la preservación de las lenguas nacionales y los derechos de las mujeres.<sup>102</sup>

Como puede verse, el Programa Constructivo de la India es la piedra angular que fundamenta la postura política de Gandhi, pues es a partir de esta planeación que se establece la línea de acción, no sólo de la nación, sino de cada sujeto que la practique.

Sarvodaya era, por tanto, el Programa Constructivo gandhiano, una suerte de gran pacto social, el contrato social de la India independiente, fundamentado en el reconocimiento del poder de los «sin poder», el respeto por las tradiciones culturales pero, también, el salto hacia el final de las ataduras injustas al sistema de castas y a la exclusión de las mujeres.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *Op. Cit.*, p. 56. Esta postura gandhiana me remite a la presentada por Platón en *Gorgias o de la Retórica*, donde Sócrates afirma a Polo, que el mayor de los males es cometer una injusticia e, incluso, mejor sufrirla, que generarla.

<sup>102</sup> Cfr., Gandhi, Mahatma. *Programa Constructivo de la India*, traducción y prólogo de Pietro Ameglio, UAEM, México, 2014.

<sup>103</sup> López Martínez, Mario. *Ibid.*, pp. 51 y 52.

El *swaraj* significa autodeterminación y autogobierno. Esta autodeterminación no sólo implica la búsqueda de la independencia de la India del imperio británico, también es el nacimiento de una sociedad responsable con miras a formas de organización política más complejas, basadas en la doctrina de la no-violencia.

Para Gandhi, el auto gobierno empieza con la autodeterminación personal y grupal, pues sólo el que se autogobierna puede hacer lo correcto. Además, el que se autogobierna está dispuesto al sacrificio que conlleva el Satyagraha.

Swaraj tenía sentido si fomentaba una sociedad sarvodaya (del bienestar de todos) y si, con ello, se favorecía el propio espíritu de *swadeshi*. Swaraj pero no entendido como una forma de nacionalismo ciego y excluyente, como decía el líder indio: «queremos libertad para nuestro país, pero no a costa de la explotación de otros, ni de modo que degrade a otros países. Yo no quiero la libertad de India si ello supone la extinción de Inglaterra o la de los ingleses. Quiero la libertad de mi país con el fin de que otros países puedan aprender algo de mi país libre, y los recursos de mi país puedan ser utilizados en beneficio de la humanidad (...) aquí no hay espacio para el odio a otras razas. Que sea este nuestro nacionalismo»<sup>104</sup>

Finalmente, *swadeshi* es la autosuficiencia. Esta parte de la ideología de Gandhi tiene aportes a nivel económico y cultural, basado en las artesanías nacionales.

Ejemplo de ello, es la petición de no usar productos de manufactura extranjera, los avances tecnológicos, ni la sal que el gobierno británico suministraba con un impuesto, tal como lo explica en el discurso de la Marcha de la Sal, en la ciudad de Dandi.

Como puede observarse, la postura política de Gandhi tiene diferentes alcances y abarca toda la problemática que se manifiesta en cualquier nación sometida a otra, teniendo como principal tarea, la liberación de la humanidad sin incurrir en *la doctrina de la espada*.

Una vez expuestos los conceptos y el significado de Satyagraha, es necesario adentrarnos en su acción. Gandhi, nombró *resistencia pasiva* al movimiento político que desarrolló en Sudáfrica, pero el término ‘pasivo’ confundía con la *no acción*, con la pasividad. Sin embargo, fue en el texto *El nacimiento de la ‘Satyagraha’* donde nos da testimonio de la confusión del término, pues la pasividad generaba incertidumbre y se confundía con la inactividad y el sometimiento.

---

<sup>104</sup> *Op. Cit.*, p. 53.

Esta acción puede dividirse en tres niveles, que aumentan su intensidad de acción a partir de la reacción de quienes interpelean. La intención de cada acción no violenta tiene como finalidad la mediación y la propuesta, no la coerción.

Usar de manera gradual los instrumentos de la lucha no violenta quiere decir, en el terreno más práctico, comenzar por los métodos más livianos y sutiles, tales como la persuasión, la concientización y la protesta; para continuar escalándolos hacia otros más evidentes y vigorosos, como la no cooperación y no colaboración; y, terminar con los más contundentes, aquellos que harían referencia a la acción directa, como la desobediencia civil o la intervención masiva no violenta.<sup>105</sup>

Es esta acción organizada y gradual la que diferencia la Satyagraha de la No-Violencia Pasiva, pues no sólo trata de contrarrestar la violencia negativa y al sistema de Violencia-Poder-Territorio, sino que propone un proyecto de nación y de relación social.

Sin embargo, tengo algunas objeciones a esta postura, porque es difícil congeniar el fundamento religioso del que nace la Satyagraha, dentro de una sociedad que no siga los preceptos del Hinduismo.

Todos los conceptos que Gandhi propone tienen un fundamento religioso que él retoma y traslada a su visión política. Inicialmente, tenemos la disposición al sacrificio como acción activa, pero no violenta. Ésta se basa en la dualidad del ser humano, es decir, que está constituido por cuerpo y alma, priorizando siempre al alma sobre el cuerpo. “El verdadero ser no es el cuerpo, sino el alma, la cual es espiritual, eterna e inmutable. El cuerpo se ejemplifica como un traje que uno se pone; el alma se “viste” por la mañana (nace), ropa que luego se “quita” al llegar la noche (muerte). Pero no hay cambio para el alma. Es eternamente consiente, eternamente individual.”<sup>106</sup>

La cita anterior explica la facultad que los *satyagrahis* tienen para el sacrificio, pues el daño que sufra el cuerpo no es relevante si el alma se mantiene pura. Por eso se puede prescindir de éste y recibir el castigo que la Satyagraha pide como parte de la acción no violenta. Sin embargo, ¿cómo puede adoptar la postura del sacrificio, al nivel que exige el Satyagraha, quien no tiene la creencia de la dualidad del cuerpo? Además, retomando la exposición del concepto de violencia, es claro que la postura del sacrificio atenta violentamente contra nosotros mismos.

---

<sup>105</sup> *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>106</sup> *Bhagavad-Gita. La Ciencia Suprema*. Estudio preliminar, p. 11.

¿Cómo puedo apelar a la *no violencia* de mis actos hacia mi opresor y no considerar como violencia el daño que sufren los que somos oprimidos? En el discurso que Gandhi pronuncia en la Marcha de la Sal, se puede ver claramente como éste cree justo sacrificar a cuantos sean necesarios en pos de la libertad.

Es verdad que muchos de los líderes dentro y fuera de Gujarat han sido encarcelados, que muchos voluntarios han sido heridos porque no soltaron la sal de sus manos, y que, en ciertos lugares, algunos fueron golpeados con tanta fuerza que quedaron inconscientes. Pero permanezco inalterado. Mi corazón ahora es tan duro como la piedra. Estoy en esta lucha para el *swaraj* listo para sacrificar miles y cientos de miles de hombres si es necesario. Puesto que hemos emprendido un movimiento que enviará miles de personas a la cárcel, ¿cómo podemos llorar por su encarcelamiento? En este juego de dados que jugamos, la tirada nos salió como queríamos. ¿Deberíamos entonces llorar o sonreír? Ésta es la gracia de Dios; déjanos permanecer inalterados y mirar Sus milagros.<sup>107</sup>

Aunado a esta cita, debe recordarse el precepto de Ahinsa -el cual, como explique arriba- dice que no hay que hacer daño a ningún ser vivo por medio de la mente, la palabra o la acción del cuerpo y, dentro de la concepción de los seres vivos, debe estar, necesariamente, uno mismo. Incluso, podría ser una muy peligrosa arma de doble filo o una postura que, basada en el ámbito religioso, funda su acción en la confianza de la dualidad del alma y en la supremacía de ésta –porque es trascendental y eterna- sobre el cuerpo y de la cual no tenemos certeza.

Hágase un ejercicio reflexivo, partiendo no de la mistificación de Gandhi, sino de su parte ideológica en contraste con las circunstancias históricas, sociales y políticas. Este ejercicio podrá hacerse desde dos perspectivas: la primera radica en la condición espacio-temporal en que se encontraba la sociedad india; la segunda forma es la postura religiosa hacia el actuar violento.

Pensemos en las cualidades y alcances de la sociedad india, donde el avance y poder bélico no existen como tal y mucho menos como contrafuerza que se anteponga al poderío británico en condiciones militares. Puede considerarse que el sacrificio no funciona bajo los preceptos religiosos del sikhismo –pues es esta vertiente del hinduismo la que propone el sacrificio como purificación del cuerpo-, sino como una posición de defensa. Es decir, si la India no puede pelear al nivel de los ingleses, entonces el sacrificio y la No Violencia Activa son el

---

<sup>107</sup> Gandhi, Mahatma. “Discurso en Dandi durante la ‘Satyagraha’ de la Sal” en *Política de la NoViolencia*, p. 96.

terreno en el que ellos sí pueden ganar, pues están convencidos que su alma no morirá y que Dios está con ellos.

Esta perspectiva puede ser comparada con el proceso político que vivió Nelson Mandela con la liberación de Sudáfrica. Él proponía en todo momento la No Violencia Activa como medio para conseguir la libertad y, sin embargo, cuando las circunstancias cambiaron, es decir, cuando el movimiento tomó fuerza y consolidó una presencia política, cambió también la acción a una postura de defensa bélica con la creación del *Umkhonto we Sizwe* –lanza de la nación-. Es por la falta de estas condiciones que en el caso de Gandhi no fue necesario el uso de la fuerza armada, pues su situación histórica y política no sufrió ese cambio.

Si nos preguntamos sobre las cualidades que hicieron que la ideología y acción política de Gandhi sean contempladas como una postura contra la violencia negativa –y en esta investigación como violencia positiva<sup>108</sup>-, es porque funcionaron dentro de su situación política específica: era un gran territorio el que los británicos debían controlar; tenía una vasta población –mucho mayor que la de los británicos en India- que, pese a las diferencias ideológicas, tenían el mismo objetivo; la clase dominante que poseía el estado de domino era extranjera y por esa razón era fácilmente identificable; la ideología política compaginaba con todas las religiones que existía en la nación y era ese elemento común el que permitió incluir a todos los hindúes dentro de la Satyagraha.

¿Dónde está el peligro? Si cambiamos algunas de las variables que he listado arriba, es decir, si el territorio a controlar fuera más pequeño, la densidad de población fuera menor que la de la clase dominante o si hubiera dentro de la sociedad conflictos irreconciliables, entonces, seguramente estaríamos hablando de la aniquilación de todos los hindúes o de la necesidad de acciones bélicas.

Casos con las mismas características históricas pueden citarse a montones, pues es una condición que forma parte de las circunstancias generales del proceso de conquista y colonización que, a través de la historia, podemos conocer y por el cual, estas otras sociedades recurrieron al enfrentamiento bélico.

Esta es la principal razón por la cual no encuentro posibilidad actual en el uso del sacrificio gandhiano como contraviolencia, pues las condiciones en que la violencia negativa se

---

<sup>108</sup> El movimiento del Satyagraha es violencia positiva, por sus cualidades liberadoras y su afinidad con el concepto de contrapoder.

presenta en nuestra sociedad hacen imposible su uso, además de la violencia negativa que el sacrificio contiene dentro de sí, pues sería mentirme y mentir a los otros si afirmara –sin creerlo- que el alma es eterna y que vamos a reencarnar.

La segunda forma en la que puede hacerse este ejercicio –la postura religiosa con respecto a la violencia positiva- puede verse claramente en el *Bhagavad Gita*, donde se demuestra que el uso de la fuerza como defensa de lo justo es legítima –Arjuna es incitado por Krsna a luchar, pues su causa es justa- y, como podrá verse, ésta es sustentada por el mismo precepto: la inmortalidad del alma y la confianza de tener a Dios de su lado.

La supremacía del alma sobre el cuerpo está fundamentada por las cualidades de cada uno: su trascendencia, su durabilidad y la capacidad que cada una tiene para conocer a Dios. Incluso, su relación es explicada como si el cuerpo fuera “ropa” que el alma “viste”.

13. Así como en este cuerpo, el alma corporificada continuamente pasa de la niñez a la juventud y luego a la vejez, en forma similar, cuando llega la muerte el alma pasa a otro cuerpo. El alma autorrealizada no se confunde por tal cambio. [...] 22. Tal como una persona se pone nuevas vestiduras desechando las viejas, en forma similar, el alma acepta nuevos cuerpos materiales, abandonando los viejos e inútiles.”<sup>109</sup>.

Esta frase es la que rige y legitima el uso del sacrificio en el sentido gandhiano, pero también el uso de la contrafuerza liberadora, pues es dicha por Krsna a Arjuna, para que no tema pelear por la justicia y por Dios mismo, en la batalla que tiene lugar en Kuruksetra. “17. Sabed que aquello que penetra todo el cuerpo es indestructible. Nadie puede destruir el alma imperecedera. [...] 18. Sólo el cuerpo material de la entidad viviente, la cual es indestructible, inconmensurable y eterna, está sujeto a destrucción; por tanto lucha, ¡oh descendiente de Bharata!”<sup>110</sup>

Krsna, como Ser supremo, es la verdad absoluta y quien está con Dios, está con la verdad y por tanto es justo. La defensa de la verdad y lo justo es una obligación y el camino para acercarse a Él es apartándose de lo efímero, es decir, de todo lo material.

Con respecto al sacrificio, la postura que debemos tomar no es la del abandono de nuestra propia existencia, es decir, el sacrificio que debemos hacer no es la aniquilación de nuestro cuerpo, ni la banalización del cuerpo de otros –pues actuar así contradice al *ahinsa*-. El sacrificio que Krsna pide es alejarnos del gozo que deleita los sentidos –de los placeres

---

<sup>109</sup> *Bhagavad-Gita. Tal como es*. Capítulo Dos, pp. 30 y 37. Esta cita me remite a la tesis platónica de la transmigración de las almas que fundamenta la reminiscencia. *Vid. Menón, Fedón y Fedro*.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 33 y 36.

materiales-, pues éstos son mundanos y sólo distraen al alma de las cosas realmente importantes: la gracia de Dios. “16. Mi querido Arjuna, un hombre que no sigue este sistema de sacrificio prescrito por los vedas, lleva en verdad una vida de pecado, porque una persona que se deleite únicamente en los sentidos, vive en vano.”<sup>111</sup>

Es a partir de este entendimiento que Arjuna, como guerrero transcendental, debe luchar por la verdad y la justicia, es decir, por y en nombre de Dios, aún si como contrincantes tiene a maestros, amigos y hermanos. Además, esta consigna de pelear como guerrero transcendental implica sólo la acción, pues en ésta no debe tomarse en cuenta ni la victoria, ni la derrota; morir o matar; pues eso está ya designado por Krsna. Esto sea entendido en tanto acción designada por Dios, el cual, como lo muestra el *Bhagavad Gita*, el que Krsna esté apoyando a Arjuna es muestra de su victoria.

28. Todos los seres creados son no manifiestos en su comienzo, manifiestos en su estado intermedio y otra vez no manifiestos cuando son aniquilados. Así pues, ¿qué necesidad tienes al lamentarte? [...] 30. ¡Oh, descendiente de Bharata! El que mora en el cuerpo es eterno y nunca puede ser matado. Así pues, no debes lamentarte por ninguna criatura. 31. Considerando tu deber específico como ksatriya, debes saber que no existe para ti una ocupación mejor que la de luchar en base a los principios religiosos, así que no hay necesidad de titubear. [...] 33. No obstante, si no luchas en esta guerra religiosa, entonces ciertamente incurrirás en pecado por desatender tus deberes y así, perderás tu reputación como guerrero.<sup>112</sup>

¿De qué depende la legitimidad de la lucha justa? Específicamente de la injusticia que sufren los sujetos y de la verdad que rige los actos del defensor. Para aclarar este punto, debo exponer la noción de Karma.

El Karma es el resultado de nuestros actos, ya sean en sentido positivo o negativo y de ellos obtenemos un resultado que puede ser al momento o en un tiempo indefinido. Estos resultados se obtienen en la misma cantidad o intensidad en la que nuestros actos repercutieron para bien o mal.

Para el siguiente desarrollo, acudí a Rimpi Singh –un religioso hinduista que forma parte de la comunidad hindú en México-, el cual, explicaba del siguiente modo:

**Eduardo García [EG]:** ¿La defensa física puede considerarse violencia?

**Rimpi Singh [RS]:** No es violencia si es en defensa de la verdad y la justicia. No es violencia si es un acto en defensa propia o en defensa de los demás. Matar al indefenso es violencia. Lastimar al débil, humano o no humano, es violencia.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, Capítulo Tres, p. 65.

<sup>112</sup> *Óp.*, *Cít.*, Capítulo Dos, pp. 41 y 42.

Defender al indefenso y al débil, defendernos a nosotros mismos del agresor violento, no es violencia porque el que hace frente al acto violento está del lado de la verdad, de Dios. Y para eso, uno debe estar preparado.

El que hace violencia es malo y quien acepta violencia también es malo. Ese es un concepto que se llama Sikhismo –la religión- y otro concepto es la espiritualidad, donde tú estás aceptando pero eso no es violencia. Dos situaciones diferentes.

Si alguien viene con pistola y quiere quitarte tu dinero y tú te defiendes contra él, no es violencia, pero que no te vaya a matar, debes ocupar tu inteligencia.

**[EG]:** No es lo mismo una situación donde llega alguien a asaltarte con una pistola, a que alguien en la calle te critique por tu forma de vestir o tu apariencia ¿Puede ser una no violencia el dejar pasar el hecho y seguir mi camino?

**[RS]:** Exacto, pero si viene alguien a matarte sin razones, ahí sí debes defenderte y debes estar preparado para defenderte. Eso es no aceptar de frente la violencia y debes ser lo suficientemente fuerte, porque una cosa es no poder defenderte y otra muy diferente no querer defenderte. Por eso debes estar preparado, para tener la fuerza de defenderse y tomar la mejor decisión.

**[EG]:** Si, suponiendo, al defenderme de los demás, nuestro atacante muere o queda lisiado ¿Eso me generaría mal Karma?

**[RS]:** Mira, para bien –lo que haces con bien- no es mal karma.

**[EG]:** ¿Aunque el otro muera?

**[RS]:** Tú tienes que defenderte, si no te va a matar, porque viene haciendo violencia contra ti, porque quiere matarte. También, por ejemplo, insultar a una mujer es violencia y eso es matarla de alma. Por otro lado –y eso es espiritual-, te pasan las cosas porque en tu karma sembraste algo.

Voy a contarte algo de aquí –*Majábhārata*-. Un hombre [Yudhishtira] apostó y perdió a su esposa [Draupadī] en un juego de dados. A la mujer la jalaron del cabello hacia un cuarto en donde se encuentran muchos hombres. Ellos le quieren quitar la ropa y la mujer trata de defender, pero finalmente no puede, entonces ella empieza a hacer oración al Dios pidiendo ayuda. ¿Qué sucede? Como lo que le están quitando es tela, empiezan a quitarle y se cansan de arrancarla, pero la tela no se termina.

La mujer le hace una aclamación a Dios:

–Dios. A mí me insultaron, me jalaron del cabello y me tratan de hacer daño ¿por qué no se me defendió? Usted es el culpable.

Dios le contesta:

–No soy culpable de eso, porque todo lo que sembraste, lo debes cosechar, debes pagarlo. Usted insulto en esta vida al rey cuando se fue a una casa en donde todo era mentira. Cuando él se cayó, usted le dijo, frente a todos: hijo de ciego, es ciego. Usted se burló de él y lo dejó en ridículo, es por eso que ahora está pagando el daño que hizo.

¿Entonces por qué me salvó? –le dice la mujer. ¿Por qué la tela nunca se acabó?

– Acuérdate –hace años- del santo que estaba en el río y que, por la afluencia del agua, perdió sus prendas y él estaba en el agua avergonzado. Usted le dio mitad de su ropa y por eso él te protegió. Esa siembra que hiciste la estas cosechando, porque la tela del sari nunca se acabó.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Este es un fragmento de la entrevista a Rimpi Singh, quien amablemente expuso la postura del Hinduismo hacia la violencia y lo relacionó con lo que en esta investigación llamamos violencia positiva. La entrevista fue realizada el 15 de mayo del 2015.

Puedo, apoyado por la cita anterior, recuperar varios puntos que han sido desarrollados. En primer lugar, está la postura al sacrificio. Éste es usado en condiciones específicas, es decir, por un lado está el uso que Gandhi le da dentro de movimiento de la Satyagraha y, por otro, su utilidad como camino que nos conduce a Dios.

Las consecuencias de sacrificarse pueden ser la libertad o la muerte; la victoria o la derrota y que un sujeto pueda acceder a su sacrificio depende de condiciones ideológicas específicas. Del mismo modo, son las condiciones sociales, políticas, religiosas e históricas las que permiten el desarrollo del Satyagraha como un movimiento no violento.

Yo podría considerar el uso de esta postura, de no ser por la imposibilidad actual, es decir, las sociedades actuales no presentan las cualidades que la No Violencia necesita para su uso, además de las limitantes que se presentan en su aplicación dentro de las esferas sociales, donde la violencia negativa se manifiesta de formas más variadas y en un lapso de tiempo más corto. También debe considerarse la cuestión a partir de la reflexión hecha, con respecto a la violencia divina de Benjamin, en el primer capítulo. Esta violencia divina sugiere, en todo momento, la responsabilidad de Dios en los actos y colocando al sujeto –Arjuna- sólo como una herramienta o medio para hacer manifiesta Su voluntad. El principal problema de la justificación divina al actuar violento es la falta de responsabilidad de los sujetos. Al ser sólo herramientas de Dios, los sujetos no tienen culpa e, incluso, llegan a tomar como parte de la voluntad de Dios sus actos y deseos personales. La justificación de un acto –sea liberador o no- nunca es justo si no se tiene plena conciencia de los resultados del acto, ni tampoco sin asumir la responsabilidad de las consecuencias obtenidas.

Si se examina con detenimiento las cualidades del Satyagraha, puede verse que su desarrollo es principalmente político, muestra de ello es el uso de técnicas como la no cooperación o la desobediencia civil, que están dirigidas a contrarrestar la violencia sistémica del Estado. Pero, en casos más inmediatos, es esta misma ideología la que nos dice –según el testimonio de Rimpi y del *Bhagavad Gita*- que es necesario defender las causas justas, aún a costa de la vida del sujeto violento. Y es muy claro que el uso de estas herramientas violentas no es considerado en la Satyagraha, aunque sí en la ideología hinduista.

Legitimidad en estos actos –la defensa por medio de la fuerza física- la encontramos en muchos pensadores que han meditado el problema, pero también dentro de la perspectiva

personal del propio Gandhi. Éste, en 1908, fue atacado en Durban, Sudáfrica, por un grupo de indios que le acusaban de haber cedido en sus negociaciones con el gobierno sudafricano.

Creo firmemente que si hubiera sólo la opción de elegir entre la cobardía y la violencia, aconsejaría la violencia. Por ello, cuando mi hijo mayor me preguntó que qué debería haber hecho si hubiera estado presente cuando fui atacado casi hasta la muerte en 1908, si debería haber salido corriendo y verme asesinado o si debería haber usado la fuerza física que tendría y querría usar y defenderme, le dije que era su deber defenderme incluso usando la violencia. Por ello participé en la guerra de los Boers, la denominada rebelión zulú y en la última Guerra. Por ello, también aconsejé el entrenamiento militar para aquellos que creen en el método de la violencia. Preferiría que la India se levantara en armas para defender su honor que de forma cobarde se convirtiera en un testigo indefensa de su propio deshonor. Pero creo que la no violencia es infinitamente superior a la violencia, el perdón es más viril que el castigo. El perdón engrandece al soldado. Pero una criatura indefensa no perdonaría a su agresor con su rendición. Un ratón difícilmente perdona a un gato cuando le permite convertirlo en pedazos.<sup>114</sup>

Hay que tener mucho cuidado con la interpretación de esta cita, pues parecería que hay una contradicción en la fundamentación ideológica. Durante todo el texto, Gandhi dice que el uso de la violencia no es correcto, pues ésta destruye y hace el mal en todo momento, por ellos recomienda seguir el camino de la no violencia y las herramientas que están estipuladas en el Satyagraha. Sin embargo, cuando se han usado esos medios y sólo se pueda elegir entre la violencia y la sumisión, hay que elegir hacer uso de la violencia. Como puede verse, hay una valoración entre estos tres elementos: la sumisión (cobardía), la defensa armada y la No Violencia, donde la No Violencia es superior a la defensa armada, pero ésta es preferible que la cobardía y la sumisión.

Del mismo modo, esta opinión no reduce credibilidad al movimiento de Gandhi, sino que refuerza los resultados del ejercicio hecho anteriormente: si las condiciones sociales e históricas hubieran cambiado, entonces la acción bélica hubiera sido necesaria y justa. Es decir, en el supuesto caso que las circunstancias hubieran limitado las posibilidades de acción a dos: sublevarse o luchar, entonces debería combatir. Es necesario volver a señalar lo ejemplificado con Mandela, pues en el caso específico de Sudáfrica, las condiciones sí cambiaron e hicieron necesario el uso de la fuerza. Situación que tampoco –en mi opinión– resta mérito, ni justicia a su movimiento de liberación.

---

<sup>114</sup> Gandhi, Mahatma. “La Doctrina de la Espada”, en *Política de la No violencia*, p. 64.

Cabe aclarar aquí que las objeciones que he presentado en este apartado, no buscan desacreditar al Satyagraha, sólo señalan lo que a mi parecer, son factores que en nuestro espacio-temporalidad imposibilitan su aplicación.

Puedo, por el contrario, aceptar que si hubiera algunas modificaciones en el planteamiento, su aplicación sería considerada en esta investigación como la mejor opción para hacerle frente a la violencia negativa, pero cambiar tales fundamentos transformaría las cualidades y el valor que esta postura tiene y, por tanto, ya no podría ser considerada como Satyagraha.

Sería más correcto –y conveniente, en caso de ser necesario- el empleo de ciertos elementos del Satyagraha dentro de una nueva propuesta, en caso de no encontrar empatía argumentativa con la Violencia Activa, que es la última postura por exponer.

Finalmente, es menester la exposición de la asimilación que nuestra sociedad ha tenido de la No Violencia Activa.

Vuelvo a Miguel Concha Malo y su texto “El Catolicismo y la violencia”, donde habla del uso de la violencia como modo de defensa. Si tratáramos de forzar la amalgamación del Satyagraha en nuestra sociedad a partir de los preceptos religiosos, la suposición sería posible sólo dentro de los parámetros de la religión católica o cristiana, pues, en primera instancia, son las religiones que tienen más adeptos en la región y comparten la concepción de la inmortalidad del alma. Bastaría con cambiar la creencia de la reencarnación, con la “entrada al Cielo”. Incluso, pueden agregarse todos los discursos religiosos que condenan el uso de la violencia –pese grandes excepciones históricas- como acción liberadora, además de las cualidades que sus ideólogos encuentran al sacrificio. Para muestra de la visión del sacrificio, podemos tomar como referente la siguiente cita de Miró Quezada. “Frente al mundo, el comunista y el cristiano tienen una posición común: la necesidad de transformarlo. Los dos quieren cambiarlo. [...] Pero entre ellos hay una diferencia irreconciliable, el comunista está decidido a matar para transformar el mundo. El cristiano está decidido a dejarse matar para transformarlo.”<sup>115</sup>

Sin embargo, hay hechos históricos dentro de la religión católica y cristiana que apoyan el uso de la revolución<sup>116</sup> como fuerza liberadora legítima.

---

<sup>115</sup> Miró Quezada, Francisco. *La otra mitad del mundo. China Comunista*, t. II, p. 156.

<sup>116</sup> Uno de los principales errores que se comete al usar el término “revolución” es asumir que está inexorablemente relacionado con el movimiento armado. Deberá, en la medida que los argumentos y los

Pienso, en primera instancia, en los jesuitas criollos que jugaron un papel importantísimo en la creación de escuelas y en el adiestramiento de las ciencias y el humanismo; en Bartolomé de las Casas, quien defendió a los indígenas en todas las instancias en que le fue posible y necesario; en Miguel Hidalgo, un cura que planificó el movimiento armado que buscaba la independencia de México en 1810 y en José María Morelos y Pavón, que siguió el movimiento independentista, en lo que se conoce como segunda fase. Estos *hombres de Dios* –si se me permite la enfática expresión- usaron todos los medios a su alcance en pos de la libertad y la justicia. Sin embargo, si lo que se necesita para aceptar estos ejemplos son declaraciones, Concha Malo nos da testimonio de ellos.

El documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México (1979), condena la violencia, tanto la del poder establecido como el terrorista y guerrillera. Lo mismo hizo Juan Pablo II en Irlanda ese año.

Sin embargo, la instrucción posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre “Libertad cristiana y liberación” recoge la doctrina tradicional del paréntesis-excepción de la encíclica *Populorum progressio*, y admite la licitud del recurso a la lucha armada como último recurso para poner fin a una tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país.<sup>117</sup>

Si bien el catolicismo y el cristianismo, en su proceso histórico, tienen muchos cambios de opinión, a saber, su constante cambio de postura a favor y en contra del uso de la violencia como acción liberadora, es un hecho que la legitimidad de su uso tiene un fundamento y que ese cambio de postura sólo se debe a los conflictos conceptuales que tienen las distintas figuras que las presentan.

Como muestra de ello, la postura de Concha Malo

Por nuestra parte creemos que la violencia revolucionaria es la forma más cualificada de la violencia en la actualidad. Si es lícito en algún caso el uso de la violencia como medio de lucha por la justicia, lo será en el caso de la violencia revolucionaria, ya que ésta se opone a la otra forma más perniciosa de la violencia, la violencia estructural. El discernimiento ético que hemos hecho más arriba en relación con la violencia en general, tiene aplicación directa y prototípica a la violencia revolucionaria.<sup>118</sup>

A modo de conclusión, la No Violencia Activa contiene dentro de sus postulados cualidades positivas que permiten hacerle frente a la violencia negativa. Sin embargo,

---

ejemplos lo permitan, concederle apertura conceptual como contrafuerza liberadora. Al respecto hablaré más adelante.

<sup>117</sup> *Op. Cit.*, Concha Malo, Miguel., p. 27.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 28.

necesita de condiciones específicas y éstas se estrechan más al surgir de principios religiosos y del rechazo de toda acción que no forme parte de los postulados del Satyagraha.

Ha quedado demostrado que, dentro de los mismos principios religiosos, está legitimado el uso de la violencia liberadora que haga frente a actos y sujetos injustos.

La labor de esta exposición es la de presentar una postura que nos permita contrarrestar la violencia negativa, no sólo a nivel político, sino dentro de todas las manifestaciones que ésta tiene dentro de todas las esferas sociales y es dentro de éstas donde la No violencia Activa tiene limitantes en su acción, principalmente por la versatilidad y velocidad con que la violencia negativa actúa.

Parece imperativo la necesidad de buscar otra alternativa –pues los primeros lineamientos que he encontrado sobre la legitimidad de lo que, en un principio denominé *violencia positiva*- me orillan a creer que otra postura puede tener un mayor impacto y eficacia en la labor de contraponerse a la violencia negativa y al esquema Poder-Violencia-Territorio.

Razón por la cual, es necesario emplearse en la exposición de la Violencia Activa.

### 2.3. Violencia Activa.

La siguiente exposición debe iniciar desde la perspectiva del Estado, pues la Violencia Activa surge como respuesta a la violencia negativa que se manifiesta en su estructura.

Tal como quedó ampliamente expuesto en el segundo capítulo de esta investigación, el Estado capitalista –el cual nos rige en la actualidad- está dividido en clases, donde una –la dominante- está superpuesta sobre las demás –dominadas- y donde éste ostenta la hegemonía y la legitimidad del actuar violento. También ha quedado asentado que el Estado hará todo lo posible para, en un primer momento, legitimar su poder y asegurar el orden social y, en un segundo, recuperarlo en caso de haber discrepancias entre los gobernados, lo que implica una legitimación de los aparatos objetiva y subjetivamente represivos.

Es a partir de estas características, que la Violencia Activa surge como alternativa de acción para hacerle frente a la violencia negativa del Estado. Al respecto, Pereyra nos dice que

Ninguna transformación decisiva de la organización social ha sido posible sin enfrentar el poderoso aparato represivo del Estado constituido. [...] un debate que se ha puesto al orden del día, por lo menos a nivel continental [...] es el de la pertinencia de las acciones violentas que parten de grupos organizados fuera del poder. [...] Los argumentos en este sentido podrían organizarse alrededor de los siguientes puntos: 1) es necesario desarrollar una capacidad de respuesta a la violencia dominante; 2) la violencia organizada por esos pequeños grupos constituye un ejemplo que indica a la población la posibilidad de una lucha por la transformación de la sociedad; 3) el aparato dominante no podría ser vencido en un enfrentamiento único, sino que requiere ser sometido a un proceso continuo de desgaste; 4) la sublevación popular no podrá alcanzar éxito alguno si no se apoya en una organización de fuerza preexistente..<sup>119</sup>

La liberación a partir de la fe en la fuerza armada como único recurso ha creado controversia a nivel mundial. Su posibilidad se sustenta en la creación de grupos de choque –organizados fuera del poder- que sustentan su impacto social en la debilitación del Estado mediante ataques estratégicos.

Al analizar los cuatro puntos de la cita anterior, pueden encontrarse algunas disidencias.

---

<sup>119</sup> Pereyra, Carlos. *Op. Cit.*, pp. 36 y 37.

Es verdad que se necesita el desarrollo de una propuesta que haga frente a la violencia ejercido por el Estado, pero esa necesidad no puede gestarse fuera de la sociedad, ésta debe generarse en ella a través del desgaste mismo del estado de dominio. Además, la instancia del enfrentamiento violento a pequeña escala y de forma intermitente puede degenerar –tal como las circunstancias actuales lo demuestran- en la descalificación de las motivaciones del grupo subversivo o en su total aniquilación. Vuelvo al ejemplo de autodefensas y todo el conflicto en tierra caliente que expuse en el primer capítulo, donde los grupos de autodefensa fueron deslegitimados por los medios de comunicación, el Estado y la sociedad en general. Incluso, se les vinculó con grupos delictivos al no aceptar el desarme ordenado por el Estado, mediante el ejército y la policía federal, pues éste consideraba ilícita la defensa social y la creación de grupos que ostentaran el poder, porque ello evidenciaba su incapacidad de establecer el orden y la seguridad de sus gobernados.

A partir de la ejemplificación de las autodefensas michoacanas y de la legitimidad en su causa –pues era el único recurso que tenían para sobrevivir-, cabe preguntar ¿por qué falló? Si bien la necesidad de un grupo que hiciera frente a la violencia negativa de la que eran víctimas fue bien recibida, la falta de proyección y propuesta fueron las que terminaron desestimando su causa y recursos, terminando como otros grupos de choque que empleaban la fuerza sin sentido. Del mismo modo sucedió con el EZLN en 1994, donde se presentó una deslegitimación por parte de los medios de comunicación y del Estado mismo, cuando las propuestas del grupo ponían en riesgo el dominio sobre la sociedad general.

¿A qué me refiero cuando digo que es necesaria la proyección y propuesta de la causa? Pues a la valoración de las circunstancias en las que se genera el fenómeno violento, al estudio de las cualidades del Estado al que habrá de hacerle frente y la valoración de las herramientas sociales, políticas, económicas e, incluso, históricas de las que disponen los sujetos para obtener el principal objetivo, es decir, la liberación de las clases dominadas.

Sin la valoración de la situación, del alcance y la posibilidad fáctica de la acción, el fracaso es el único destino para esos movimientos. Debe contemplarse la posibilidad de que esa misma acción fallida sea un antecedente para el Estado y la sociedad pasiva, pues sería una muestra de la necesidad de herramientas de represión estatal, lo que genera polarización de posturas frente al conflicto.

Es cierto que mientras un estado mantiene la fuerza militar es imposible su derrocamiento, pero es igualmente verdad que una lucha sostenida sólo en términos militares, perdiendo de

vista los factores políticos que dan legitimidad a un estado, tampoco logrará jamás su derrocamiento. [...] mientras el Estado conserva una amplia base social de apoyo, la capacidad de mantener un crecimiento económico continuo y, en general, el control político de la población, el Estado opera como factor de cohesión social en una proporción incomparablemente mayor a su calidad de instrumento represivo. En estas circunstancias, es una necesidad irrefragable que los pequeños grupos aislados que deciden oponerse en forma violenta, permanezcan al margen de la historia real y caminen fatalmente a su propia destrucción.<sup>120</sup>

Esta es la razón por la cual, la gran mayoría de los movimientos armados y, en general, cualquier manifestación de inconformidad fracasa, pues la composición del Estado –su dualidad estructural- está diseñada para mantener el poder siempre y cuando alguno de sus aparatos –ideológico y represivo- tenga condiciones para recuperar el control. La debilitación de todos los aparatos del Estado es necesaria para quitarle el control social y para ello es necesario que los grupos que se manifiestan, tengan el apoyo del pueblo. De no ser así, el movimiento está destinado al fracaso, porque si el Estado se mantiene o se instaura mediante la fuerza, necesariamente mantendrá el poder sobre la población.

Es por eso que, en el caso de una dictadura, donde el Estado está sostenido por la fuerza militar, puede mantener la hegemonía del poder por el medio violento y represivo o, por el contrario, un Estado en el que no es necesario el uso de la fuerza pública para mantener el orden, porque la violencia sistémica está fuertemente establecida dentro de las esferas sociales y las clases dominadas.

Pese a esta previsión, podemos encontrar que hay argumentos que generan la ilusoria esperanza de que estos esporádicos sucesos den el resultado esperado. Si bien el desarrollo de estas eventuales expresiones de violencia con tendencias liberadoras dependen –como casi cualquier hecho histórico- del análisis de las circunstancias específicas –pues ninguna circunstancia es igual a otra-, es un hecho que hay elementos que podemos identificar como factor común dentro de su manifestación: la espontaneidad de sus actos y la planeación improvisada; la importancia que se le da a la acción militar sobre la política, como si la ruptura visible y el caos fueran muestra de que “van ganando” y la creencia de que el movimiento de liberación puede surgir fuera de la sociedad, tal cual como si pudiera ser instaurada en ésta, la conciencia de su espacio-temporalidad y del lugar que ocupa dentro de la escala valorativa, es decir, la clase dominada.

---

<sup>120</sup> *Op. Cit.*, p. 37

Y es aquí donde se presenta el principal de los errores, pues creer que el cambio puede iniciarse desde “fuera”, es decir, que no se origina dentro de la sociedad y por la sociedad misma, es la primera circunstancia que imposibilita y vicia la eficacia de la lucha armada y el derrocamiento del Estado. Por eso es necesaria la acción política, pues es por medio de ésta que se pueden gestar acciones más ordenadas y eficaces en tanto concientizadoras, como liberadoras.<sup>121</sup>

[...] la misma pretensión de incidir en el proceso a partir de acciones autogeneradas que, sin embargo, no obedecen a la dinámica propia de tal proceso, muestra en qué medida se concibe la transformación de la sociedad no como un efecto cuyas condiciones de posibilidad están inscritas en ese mismo proceso, sino como algo que se sobrepone desde el exterior del mismo.

Se puede mostrar históricamente que la lucha de clases siempre ha incluido el enfrentamiento violento, pero en todos los casos como resultado de un proceso objetivo y no como la consecuencia de una decisión particular.<sup>122</sup>

Es a partir de este punto donde puede hacerse el mismo ejercicio que hice con Gandhi y la ideología del Satyagraha, a saber, la desmitificación -¿o exorcismo?- del concepto de revolución. ¿A qué me refiero con esto? A las cualidades extremadamente positivas y negativas que a lo largo de la Historia ha ido obteniendo.

Es un hecho que, al hablar de movimientos militares que hacen frente a la violencia institucionalizada del Estado a través de la historia, estamos hablando de revolución. Sin embargo, habrá que especificar las condiciones en las que ésta se presenta.

Si iniciamos el ejercicio a partir de su condición positiva, habrá que acudir a su acción liberadora.

Es por demás apasionante –desde mi punto de vista- el estudio de la historia nacional, es decir, el conocimiento de cómo fue que llegamos a ser la nación “libre y soberana” que “actualmente somos”, donde podemos ver que en un principio la sociedad estaba harta del maltrato y la violencia que había. Es entonces cuando aparece un personaje –o personajes- valientes que son impulsados a planear una acción social que le haga frente al enemigo. Estos

---

<sup>121</sup> A esta afirmación puede anteponerse como ejemplo la Revolución Cubana. La cual, fue planeada por un grupo que, en su exilio, planificó una acción desde fuera y después fue a la isla a ponerla en marcha con el gran éxito que tuvo. Sin embargo, no sería legítimo el uso de un ejemplo específico sin hacer un análisis exhaustivo, como el efectuado al Satyagraha. La necesidad de fundamentar una propuesta debe caer sobre las condiciones generales de la realidad nuestroamericana y no exclusivamente en un hecho con específicas condiciones históricas, sociales y económicas como ese.

<sup>122</sup> *Op. Cit.*, p. 38

célebres personajes representan la voz y la voluntad de todo el pueblo que, impulsados por el brío de los dirigentes, pelean hasta la muerte por conseguir la libertad.

Sin embargo, pese a lo fascinante que puede ser el conocimiento de las tácticas bélicas, o los discursos y proclamaciones escritas que se distribuyeron a lo largo del territorio, con la finalidad de hacer del dominio público que la revolución había llegado, es un hecho que las circunstancias en la realidad son totalmente diferentes.

El primer elemento que debe criticarse es el de *caudillismo*<sup>123</sup>, es decir, el sujeto o sujetos sobre los cuales descansa no sólo la responsabilidad revolucionaria, sino la revolución misma. Es de estos personajes de los que depende que la lucha sea factible, de lo que se infiere que sin ellos el nacimiento, desarrollo y consolidación de la revolución es imposible.

Piénsese en los movimientos de liberación en México –en su versión oficial-, a saber, la Independencia de 1810 y la Revolución de 1910, ambos movimientos resultado de factores dependientes del caudillismo. En 1810, fue Miguel Hidalgo quien convocó y comandó el movimiento independentista –acompañado de muchos otros personajes célebres- en la primera fase; en la segunda fase, cuando muere Hidalgo, toma la batuta de la revolución independentista Morelos, quien a su vez, la cede a Guerrero. Todos ellos se presentan como indispensables dentro del movimiento. Lo mismo pasa en la Revolución de 1910, donde vemos claramente que hay muchos personajes que entran a escena a partir de su condición social. Como ejemplo Villa y Zapata, personajes que destacaron como cabeza del movimiento revolucionario desde su región –norte y sur, respectivamente- del país.

Sin embargo, debe hacerse notar –sin que esto demerite su compromiso y valentía- que no importa la gran maestría que tenían ellos para el diálogo, la planeación o la táctica bélica si no tenían lo más elemental: el pueblo “Para que se produzca el derrocamiento de un estado es preciso la conjugación de dos condiciones mínimas de posibilidad: que la clase dominante sea incapaz de continuar gobernando y que las clases dominadas rechacen definitivamente su lugar en el sistema de dominación.”<sup>124</sup>

Es el caso de todos los sujetos que intentaron manifestarse en contra de algún régimen sin derrocarlo: el pueblo no los respaldó. Lo que significa que, en realidad, no es que el pueblo

---

<sup>123</sup> Al respecto, puede consultarse el texto “Pueblos y líderes ¿son prescindibles?” compilado en Cerutti, Horacio. *Y Seguimos Filosofando*. Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 139-146.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

necesite de un caudillo o dirigente para planear y ejecutar la rebelión, sino de ser consciente de su posición y vulnerabilidad en el esquema estatal.

Si, por el contrario, se prescinde de la figura del caudillo como gestor único del movimiento revolucionario, el panorama se abre más allá de lo que en un principio puede verse. Si se deja de lado la necesidad de suponer la supremacía de uno sobre otro y se plantea el surgimiento e interacción de ambos, al mismo tiempo y en las mismas condiciones –como sujetos inmersos en el mismo dominio e impulsados por las mismas carencias-, entonces el paradigma de acción es el mencionado arriba, a saber, la imposibilidad del Estado para mantener el estado de dominio y el rechazo de las clases dominadas a seguir ocupando ese lugar.

¿De dónde, entonces, surgen estas condiciones y estos dos actores? De las condiciones históricas, políticas, económicas y sociales en las que se encuentren. Puede existir el germen de la inconformidad social dentro de ciertos sectores de la sociedad, pero eso no implica que la insurrección sea posible. Incluso, pueden pasar años o siglos antes de que la inconformidad y la conciencia del lugar que ocupan las clases, sean generalizadas.

Muestra de que actos de violencia por parte del Estado, no siempre incitan a la revolución, los encontramos a diario en los últimos 15 años. Ejemplos al respecto los puede aportar cualquier persona que esté mínimamente enterada de la situación del país: el incendio de la guardería ABC en Hermosillo, Sonora, el 5 de junio de 2009; el asesinato de los cuarenta y tres estudiantes de Ayotzinapa, Guerrero, el 26 de Septiembre de 2014; los estudiantes abatidos en Tlatlaya, Edo. Mex. el 30 de Junio 2014<sup>125</sup>; el ataque de militares a civiles que dejó un saldo de dos menores de edad muertos y cuatro heridos en Ostula, Michoacán el 19 de julio de 2015; o la muerte de diecisiete adultos mayores en un incendio provocado en Mexicali, Baja California el 23 de Junio de 2015. Incluso, podemos hablar de fallas gubernamentales como devaluaciones, recesiones, faltas administrativas, enriquecimiento ilícito, gastos del Erario Público en asuntos privados de gobernantes y representantes públicos, o la reciente fuga de Joaquín Guzmán Loera, alias “El Chapo”, por segunda ocasión. Todos estos sucesos tan indignantes forman parte de un desgaste contra ese letárgico

---

<sup>125</sup> Al respecto del Caso Tlatlaya, puede consultarse el informe que publicó el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro PRODH), titulado *Tlatlaya a un año: La orden fue abatir*. Consultado en <http://es.scribd.com/doc/270303269/Informe-Tlatlaya-pdf> el día 22 de julio de 2015 a las 12:25 a.m. El informe denuncia todas las irregularidades y responsabilidad que tuvo el Ejército en las acciones tomadas con respecto a los alumnos.

estado en que se encuentra la sociedad mexicana. Sin embargo, es notorio que pese a las constantes marchas, denuncias públicas y críticas nacionales e internacionales al gobierno mexicano, éste está aún lejos de ser destituido o de encontrarse en pie una posible rebelión. La razón se ha venido develando: el pueblo aún no es consciente del lugar que ocupa y en vez de unirse a estas manifestaciones de inconformidad, se dedica a criticarlas al mismo tiempo que justifica su sumisión al poder estatal. La sociedad está polarizada al nivel crítico que nos anunciaba Martín-Baró –primer capítulo- y todo parece indicar que las conciliaciones entre los grupos aún están lejos, pues los medios de comunicación –y los demás aparatos ideológicos del Estado- siguen sesgando esa brecha entre unos y otros.

Habrà que retomar los ejemplos de la Independencia y la Revolución y examinarlos bajo este nuevo panorama.

Es sabido que las condiciones en que estas insurrecciones fueron posibles son: la pobreza nacional, pues solo un grupo selecto tenía la hegemonía del capital; el poder político y militar que los respectivos gobiernos: en la Independencia era el Virreinato que no le concedía los mismos derechos a los hijos de españoles nacidos en el nuevo mundo y, en el caso de la Revolución era el Porfiriato, gobiernos que no eran representativos de la mayoría de la población y que, en su declive, fueron rechazados. A estos elementos, hay que agregar las deficientes condiciones de vivienda, servicios y educación como factores que concientizan a la clase dominada, de su lugar dentro de la escala social y de su papel económico y político.

Así como pueden encontrarse elementos similares en ambos gobiernos, también puede identificarse que un factor que hace posible la lucha armada –y que se encuentra en todos los sujetos, además de su explotación- es la condición de pobreza integral, es decir, que la gran mayoría no tenían ni poseían nada, lo que los convierte en sujetos sin *nada que perder*.

La revuelta armada es posible por estos sujetos sin rostro para la historia, aquellos que se levantan en armas porque lo único que tienen que perder es la vida y, por el contrario, mucho que ganar. Y es de estos mismos sujetos sin rostro de los que surgen o destacan aquellos que son identificados como caudillos.

Esta disposición a perder la vida a cambio de la libertad puede confundirse con el sacrificio gandhiano, tan criticado en el apartado anterior, pero cabe aclarar que ésta disposición a la lucha es acorde con la expuesta en el *Bhagavad Gita*, la cual, ha sido considerada justa y necesaria, pues ésta defiende y libera. Aquí, la violencia es positiva

porque es el sujeto el que concientiza su acción en pos de la justicia y asume la responsabilidad de las consecuencias de tal acción, lo que lo aleja de la justificación de un ser omnipotente, omnipresente e infinitamente bueno que lo expía de sus acciones, pues éste, en calidad de herramienta o móvil en que el destino se manifiesta, es totalmente irresponsable de cualquier culpa. Y el principio de la violencia positiva es la acción consciente en pos de la liberación.

Sin embargo, en este proceso el sacrificio también tiene cualidades negativas, pues el “matar o morir” se vuelve una condición injusta cuando se toma como única acción liberadora.

Es por estas condiciones que no es posible, ni factible, el movimiento armado construido desde fuera, es decir, planeado a partir de grupos herméticos tanto ideológica como territorialmente, para después ser introducidos en la sociedad como algo natural de su condición histórica y, además, es por estas mismas condiciones por las que no es fructífero el ataque a los aparatos represivos del Estado, sin atacar también a los ideológicos.

Una política de oposición que sólo contempla la violencia antigubernamental cuando las capacidades mencionadas conservan su solidez, se convierte en un duelo estéril condenado al fracaso, justo porque parte del supuesto erróneo de confundir poder y violencia. Esa política cree que al enfrentar y pretendidamente debilitar los aparatos represivos, debilita a la vez el poder dominante. Sin embargo, logra todo lo contrario de lo que pretende: no sólo deja intocado el poder social y político, que sólo se puede disputar en términos de una política de masas, sino también consigue el fortalecimiento de los órganos represivos que encuentran en la violencia terrorista la oportunidad de justificar su existencia y acrecentar su peso específico.<sup>126</sup>

Como puede apreciarse, su condición positiva nace de la creencia en su efectividad, a partir de su manifestación en la sociedad, como si se tratase de una fórmula que al ser invocada, asegura la victoria. También pueden verse las limitantes que se encuentran en su ejecución, pues el romanticismo que encierra el caudillismo sólo deteriora las condiciones ideológicas y fácticas de la revolución.

Ya que han sido expuestas –y criticadas- las cualidades positivas de la revolución, es necesario abordar las cualidades negativas.

Si bien las condiciones en que van a exponerse son similares –pues los sujetos y fenómenos de los que se originan son los mismos- la perspectiva negativa se distingue a partir

---

<sup>126</sup> *Op. Cit.*, p. 40.

de la creencia del uso de la violencia negativa como única herramienta liberadora, es decir, que sólo mediante el exterminio del enemigo se puede alcanzar la libertad, tal como si la revolución fuera sinónimo de militarismo. Para hacer este análisis es necesario tener presente la noción de “enemigo” y la “polarización social” de Ignacio Martín-Baró, -expuesta en el primer capítulo- donde dice que la polarización se genera cuando hay un enfrentamiento entre dos grupos que se consideran enemigos y que la contradicción de posturas genera divisiones sociales y enfrentamientos, incluso, dentro de los mismos grupos o en la sociedad en general.

La confrontación armada es la cúspide del fenómeno revolucionario en el sentido de una continuación política, es decir, que la acción política sólo es la antesala del movimiento armado.

La cualidad negativa de esta postura está en la imperiosa necesidad de creer a la violencia militar como única posibilidad fáctica, lo que genera en la población un rechazo al concepto mismo de revolución, pues el término se asocia sólo a la ruptura sin sentido o al asesinato masivo.

Muestra de ello, la siguiente cita de Mao Tse Tung “La guerra es la continuación de la política por otros medios. Cuando la política llega a cierta etapa de su desarrollo, más allá de la cual no puede proseguir por los medios habituales, estalla la guerra para barrer el obstáculo del camino”.<sup>127</sup>

El desarrollo de la exposición, hasta el momento, mostraba que el uso de la fuerza militar era infructífera por sí sola, pues ésta sólo debilita un aparato de los que se vale el Estado para preservar el poder y el estado de dominio. Y es a partir de la cita anterior que se puede mostrar el “otro lado de la moneda”, pues una planificación completa del movimiento revolucionario a partir de la acción política, sólo es la condicionalidad de las circunstancias para que la lucha armada sea imparabile. Sin embargo, debe diferenciarse esta postura de la que he venido desarrollando a lo largo de la tesis, es decir, que si bien la rebelión forma parte de los procesos liberadores, no es necesariamente el militarismo la condición única de la revolución.

Podemos comprender que la revolución tiene apertura a la liberación por la vía armada, pero no debe confundirse como la única instancia; ni que toda acción política, social y económica sea una antesala que deba prepararse para la acción bélica.

---

<sup>127</sup> Tse Tung, Mao. *Citas del Presidente Mao Tsetung*, p. 63.

Esa manifestación es como Antonio Salamanca expone en su texto *El derecho a la Revolución*, “Los pueblos latinoamericanos, y los del conjunto de la Tierra, tienen un derecho inalienable que posibilita todos los demás: *el derecho humano a la vida y a reproducir sus condiciones de vida.*”<sup>128</sup>. Es por este derecho que los sujetos pueden rebelarse cuando su existencia es puesta en peligro, de lo que Salamanca deduce que este derecho humano a la vida contiene el derecho humano concreto a la revolución.

Para el desarrollo del planteamiento expone tres conceptos interrelacionados: *Política, Derecho y Revolución.*

“La política, en sentido amplio, la analizamos como la praxis comunitaria que busca, proyecta y ejecuta la producción, reproducción y aumento de la vida o la muerte del pueblo.”<sup>129</sup>. La política puede presentarse desde dos perspectivas. La primera es la política crítica, es decir, aquella cuyo contenido positivo consiste en la satisfacción de las necesidades de la vida del pueblo. Es mediante esta satisfacción que obtiene su legitimidad, en tanto emancipadora, como revolucionaria.

La parte negativa es la segunda perspectiva. Ésta puede responder a necesidades negativas para los sujetos. Como ejemplo, Salamanca cita el caso de

[...] ‘*Caridad, Libertad y Diversidad*’. Ésta es la denominación que un grupo holandés quiere darse como partido político. Su programa contiene, entre otras ‘reivindicaciones’: la legalización de la pederastia, el bestialismo, las drogas blandas y duras, la posesión privada de pornografía infantil, la presencia de adolescentes desde los 16 años en el cine pornográfico, el derecho a prostituirse desde los 16 años, y la emisión de programas pornográficos en televisión en horarios diurnos.<sup>130</sup>

A esta segunda forma la considera *contrarrevolucionaria*, pues atenta contra las necesidades de la población y los valores universales como la justicia. El ejemplo antes citado, además de estar cargado de cinismo, tiene cualidades negativas que atentan contra las condiciones de vida universales, la responsabilidad y la estabilidad de los sujetos que forman parte, no sólo de los pueblos latinoamericanos, sino de la Humanidad.

Derecho, se entiende como “[...] *la positivación de la justicia por el pueblo bajo la sanción coactiva de la fuerza física.*”<sup>131</sup>. Este concepto señala al derecho positivo como la

---

<sup>128</sup> Salamanca, Antonio. *El derecho a la Revolución. Iusmaterialismo para una Política Crítica*, p. 8. Cursivas en original.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 9 y 10.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 10. Cursivas en original.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 11. Cursivas en original.

formulación normativa de la justicia. “La justicia es el dinamismo material de la praxis del pueblo que se levanta revolucionariamente porque no puede permitir un mundo donde ‘la vida del pueblo muera sola’.”<sup>132</sup>

Pese a esta connotación, el derecho puede tener una carga negativa, que se conoce como legalismo, entendiendo éste como el uso injusto y torcido del derecho. El pueblo tiene el derecho de manifestarse en contra de los legalismos que lo oprimen. Sin embargo, el pueblo no debe fetichizar ese derecho, pues éste debe estar fundado en la acción justa, no en intereses particulares.

La revolución la entendemos como

[...] la afirmación de la praxis de la vida del pueblo y la subversión de las relaciones que producen y reproducen su muerte. Si la praxis de los pueblos es constitutivamente materialidad con posibilidad de oscilación binaria entre la producción y reproducción de la vida o muerte, la revolución es la positividad del contenido de la vida; la ‘contrarrevolución’ es la negatividad de la muerte; es la cruz del pueblo. Por el mismo carácter binario de la praxis, la Revolución no es irreversible, sino que puede degenerar en contrarrevolución.<sup>133</sup>

El hacer revolución es, por tanto, obligación de los pueblos que son sometidos por los legalismos estatales. Esta obligación no es imposición, es acción asumida que libera al pueblo y le permite combatir por los medios posibles a aquellos que atentan contra su vida.

De este modo, afirmamos que el hecho (*factum*) de la *obligación* del derecho *de* revolución del pueblo se fundamenta en la imposición de la praxis de realidad de los pueblos. Esta obligación no es una imposición sino el sentido de una necesidad. Lo que se le impone a los pueblos es el dinamismo de su praxis, y con dicho dinamismo se impone a su vez la necesaria opción entre producir y reproducir la vida o producir y reproducir su muerte.<sup>134</sup>

Debe quedar clara la distinción que en esta exposición me he propuesto: Revolución no debe ser sinónimo de Terrorismo, tampoco de Guerrilla. Revolución es un cambio paradigmático de las condiciones de los sujetos que viven reprimidos por el Estado, instituciones públicas, privadas, ideológicas, etc. La revolución debe considerarse como una transición positiva de ese cambio. Incluso, debe entenderse a la revolución como la edificación de una nueva instancia social, política y económica, entendiendo esta edificación no como un cambio de las formas en que se desarrolla la temática del Estado, ni de la economía, sino como el cambio de la superestructura que reprime a los sujetos y que genera

---

<sup>132</sup> *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>133</sup> *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>134</sup> *Op. Cit.*, p. 17.

la desigualdad entre los sujetos. Revolución no debe ser entendida como ruptura, pues la revolución viene después de esa ruptura, es la creación de éstas propuestas alternativas que permiten la relación en sentido horizontal.

La revolución no es sólo ruptura momentánea, destructiva del viejo sistema, sino que por el contrario, es sobre todo construcción de un nuevo sistema orientado a la vida, así como la lucha por su duración el mayor tiempo posible. Si el dinamismo revolucionario no tiene esta vocación ‘creadora’ de la vida y de permanencia de la misma no hay ‘tal revolución’ sino mera patología destructiva.<sup>135</sup>

Esta reconstrucción del concepto de revolución es, a mi parecer, no sólo más acorde a mi postura, sino también responde a las necesidades de cambio y proyección. Es por eso que, específicamente en México, es imperativo recuperar la revolución para el pueblo. Como podemos ver, nuestra nación está en circunstancias deplorables en todos los niveles y esferas sociales. ¿Hasta qué punto hemos perdido ese derecho de revolución?

[...] el Estado es el portaestandarte de “la revolución”, y el partido oficial detentor del poder dictatorial se llama “revolucionario”. Claro que el título no altera la realidad en lo más mínimo, pero sí intensifica el engaño. La demagogia y los desplantes antiburgueses y la distribución de víveres baratos y la repartición de latifundios y la mitologización de héroes que sí fueron revolucionarios pero que ya no dan lata, todo eso y mucho más no sólo no va contra el sistema, es exigencia del mismo mecanismo de engaño que el sistema necesita.<sup>136</sup>

Hay que resaltar que esta última forma de revolución es acorde con la postura de la violencia positiva. Sin embargo, ésta no forma parte de la manifestación histórica de la Violencia Activa, pues en ella sí es necesaria la acción bélica como medio liberador y la revolución es sinónimo de militarismo.

Tal cual como pasó con la No Violencia Activa, hay muchos elementos que considero funcionales para nuestra situación actual, como el derecho a huelga y la manifestación. Pese a esto, hay algunos elementos con los que es casi imposible congeniar, como la polarización social y la condición aniquiladora de los enemigos o la proyección de la acción social, política y económica como antesala de la afrenta armada.

No digo que la acción bélica no sea justa, lo que es injusto es que el “matar al otro” sea el único medio contemplado para conseguir la libertad.

---

<sup>135</sup> *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>136</sup> Miranda, José Porfirio. *Marx en México. Política y Plusvalía*, p. 23.

Ya he examinado las tres posibles posturas contra la violencia negativa, sin poder considerar una como viable. Sin embargo, queda aún la posibilidad de construir una nueva postura que una los elementos que he considerado útiles y eficaces. Permitiendo una acción que responda a las necesidades de cambio y que, al mismo tiempo, siga los lineamientos que la violencia positiva –y esta tesis- proponen: la ruptura del esquema “Violencia-Poder-Territorio” y la búsqueda de nuevas formas de relación social, en sentido horizontal.

## CONCLUSIONES

A lo largo de la exposición desarrollada en esta Tesis, ha quedado claro el concepto y la manifestación de la violencia positiva y la negativa.

Ha quedado demostrada la existencia del esquema “Violencia-Poder-Territorio” que se manifiesta en todas las Esferas Sociales y en la interacción Política y Económica. Donde la violencia positiva es la antítesis de la violencia negativa. Pues la violencia negativa es una fuerza represora que busca Poder, con la finalidad de satisfacer un deseo, en un Territorio. Busca la disgregación de los sujetos, pues eso facilita la labor de todas las herramientas represivas con que cuenta y, éstas siempre son subjetivas y objetivas (discursiva y sistémicamente).

La violencia positiva, por el contrario, es una Contrafuerza liberadora que contrarresta esa represión, buscando ejercer un Contrapoder que unifique a las clases dominadas y el Territorio en el que se desarrollan. Ejerciendo este actuar mediante las mismas herramientas –subjetiva y objetiva- pero en sentido positivo.

Del mismo modo, que la violencia –en ambos sentidos- es inherente al Ser Humano y que ésta es el medio por el cual, se desarrolla el esquema de relación desigualitaria y sobre la que descansa su desarticulación en vías de una relación en sentido horizontal.

Es por esto que la respuesta tentativa “La violencia positiva es una contrafuerza liberadora, que proyecta y busca unificación y armonía Social, Política y Económica”, ha sido corroborada satisfactoriamente.

También ha quedado ampliamente expuestos los Actores Hegemónicos de la Violencia Negativa. Quedando clara la necesidad de revolucionar al Estado y anular del prisma “Sociedad-Política-Economía” al Comunista Liberal, pues en esta ecuación, el Estado es necesario para el actuar Político; mientras que el Comunista Liberal resulta altamente nocivo para la Economía.

El desarrollo de las posturas históricas frente a la violencia negativa ha dado grandes resultados, porque en primer lugar, queda demostrada la existencia de la violencia de la violencia positiva y su afinidad con los discursos de liberación, incluso, dentro de la

Satyagraha Gandhiana; en un segundo momento, se amplía la diversidad del actuar negativo de la violencia ejercida por las herramientas represivas del Estado y del Comunista Liberal y, en un tercero, pese a la ineficacia total de cada una de las posturas para hacerle frente a la violencia negativa, se logran rescatar elementos –como el concepto de revolución- necesarios para la liberación Social, Política y Económica y la transformación horizontal del esquema de relación desigualitaria.

Algunos apuntes que quedan pendientes –y que podrían ser retomados en una investigación posterior-, con respecto a los resultados de la Tesis son:

1) La necesidad de replantear las herramientas que debe usar la violencia positiva para dicha transformación. Entre los que se encuentran: la importancia del planteamiento de nuevas formas de Educación y la valoración de su tarea como catalizador social de nuevas alternativas.

También debe ser considerada la Formación de sujetos conscientes de su situación actual y de su deber hacia los otros. Esto con la finalidad de romper todos los “ismos” sociales (machismo, racismo, etc.) que se generan y mantienen a partir del desarrollo de los nuevos sujetos que se crían en las esferas básicas de la sociedad.

2) Siguiendo la reflexión de H. Cerutti. Es menester la proyección de acciones y de objetivos a futuro, pues esa proyección permite la evaluación de cada elemento que sea considerado para la transformación de la sociedad, en pos de una Utopía Histórica que permita el equilibrio de cada una de las aristas del prisma “Sociedad, Política y Economía”.

3) El estudio de la manifestación negativa de la violencia en algunos puntos tratados con cierta superficialidad:

a) La violencia negativa como elemento principal del entretenimiento, es decir, su manifestación en el arte, mass media, deportes, etc. Su estudio puede aportar elementos que permitan comprender el discurso que se encuentra inmerso y del uso que los Actores Hegemónicos hacen de ellos.

**b)** El impacto que tiene y tendrá en la generación de la identidad colectiva e individual y la reivindicación que tendrá una sobre la otra. También debe considerarse los cambios estructurales que sufrirá la *psique* del sujeto, con la inclusión de la violencia positiva en su actuar diario y en las fallas discursivas que ésta pueda tener en la justificación de dicho actuar.

Finalmente, queda implícito mi deseo de extender esta investigación a todos los campos de estudio que sea posible, pues sólo la reflexión colectiva –que también está presente aquí– brindará los frutos que permitirán la transformación de nuestra nación –México– y la liberación de Nuestra América.

## BIBLIOGRAFÍA

- ◆ “Cercos ‘Templario’ en Tierra Caliente impide suministro de combustible” en *Cambio de Michoacán*, <http://cambiodemichoacan.com.mx/nota-208030>, el 10 de Octubre de 2013. 19:30.
- ◆ Benjamin, Walter. *Para una Crítica de la Violencia*. Edición Electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Consultado en [http://www.dooos.org/articulos/textos/walter\\_benjamin.pdf](http://www.dooos.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf) el 12 de enero de 2015. 14:22.
- ◆ *Bhagavad-Gita. La Ciencia Suprema*. Traducción, Edición y Compilación de Suami B.A. Paramadvaiti y Atulananda D. Adhahari, México, Servicio Editorial de los Vaisnavas Acharyas, 2006. [Primera Edición].
- ◆ *Bhagavad-Gita. Tal como es*. Traducción de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, México, The Bhaktivedanta Book Trust, 1979. [Sexta Edición].
- ◆ Campos Palarea, Rubén. “Introducción”. En Gandhi, Mahatma. *Política de la NoViolencia*. Compilación. Traducción y edición de Rubén Campos Palarea. España, Los Libros de la Catarata, 2008. [Primera Edición].
- ◆ Cerutti, Horacio. *¿Violencia es Destino?* En Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología, *El mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998. [Primera Edición].
- ◆ Concha Malo, Miguel. “El Catolicismo y la Violencia” en Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología. *El Mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998. [Primera Edición].
- ◆ Echeverría, Bolívar. *El Discurso Crítico de Marx*. México, Editorial ERA, 1986.
- ◆ Gandhi, Mahatma. *Política de la NoViolencia*. Compilación. Traducción y edición de Rubén Campos Palarea. España, Los Libros de la Catarata, 2008. [Primera Edición]
- ◆ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roses, Madrid, FCE, 1985. [Sexta Reimpresión].
- ◆ Hobbes, Thomas. *Leviatán o de la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México, FCE, 1980. [Segunda Edición].

- ◆ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Biblioteca del Político, INEP AC, consultado en <http://es.scribd.com/doc/72463657/El-Leviatan-Tomas-Hobbes> el 20 de Mayo del 2013, 22:30.
- ◆ Kipling, Rudyard. *El libro de la Selva*. Versión Digital. Consultada en <http://livros01.livrosgratis.com.br/bk000310.pdf> el 8 de Agosto de 2014. 20:37.
- ◆ López Martínez, Mario. “Gandhi, Política y Satyagraha” en *Ra-Ximhai*, Volumen 8 Número 2, pp. 39-70, Enero-Abril 2012.
- ◆ Martín-Baró, Ignacio. “Polarización Social en El Salvador”, en *Revista ECA*, No. 412, pp. 129-142, Febrero 1983.
- ◆ Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Libro Primero, Tomo I, Traducción de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1980. [Novena Edición].
- ◆ Miranda, José Porfirio. *Marx en México. Plusvalía y Política*. México, Siglo XXI, 1972. [Primera Edición].
- ◆ Miró Quesada, Francisco. *La otra Mitad del Mundo. China Comunista*. Tomo II, Lima, Pamperú, 1959.
- ◆ Pereyra, Carlos. *Política y Violencia*. México, FCE, 1974.
- ◆ Salamanca, Antonio. *El Derecho a la Revolución. Iusmaterialismo para una Política Crítica*. México, Departamento de Publicaciones Facultad de Derecho (S.L.P.), 2006. [Primera Edición].
- ◆ Tse Tung, Mao. *Citas del Presidente Mao Tsetung*. Traducción Editorial del Pueblo, Pekin, Editorial del Pueblo, 1974. [Segunda Impresión].
- ◆ Vargas, Rosa Elvira. “Hija de Peña Nieto causa ira en *Twitter* al reenviar mensaje que insulta a críticos” en *La Jornada*, 6 de Diciembre 2011, p. 13.
- ◆ Villoro Luís. *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. México, FCE-El Colegio Nacional, 2006. [Quinta Reimpresión].
- ◆ Villoro, Luís. *Los Retos de la Sociedad por Venir. Ensayos sobre Justicia, democracia y Multiculturalismo*. México, FCE, 2007. [Primera Edición].
- ◆ Villoro, Luís. “Poder, Contrapoder y Violencia” en Sánchez Vázquez, Adolfo. Antología, *El mundo de la Violencia*. México, UNAM-FCE, 1998. [Primera Edición].
- ◆ Žižek, Slavoj. *Sobre la Violencia. Seis Reflexiones Marginales*. Traducción de Antonio José Antón Fernández, España-México, Paidós, 2009. [Primera Edición].

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

- ◆ “Sangat” Primera Parte en *Gurbani Vichar*. No. 78, México, Editorial Khoji, 2015.
- ◆ Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galletti. México, FCE, 1994. [Onceava Edición].
- ◆ Bambirra, Vania. *La Revolución Cubana. Una Reinterpretación*. México, Editorial Nuestro Tiempo, 1978. [Cuarta Edición].
- ◆ Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez [PROHUD]. *Tlatlaya a un año: La Orden fue Abatir*. en <http://es.scribd.com/doc/270303269/Informe-Tlatlaya-pdf> el día 22 de julio de 2015 a las 12:25 a.m.
- ◆ Cerutti, Horacio. *Filosofía desde Nuestra América. Ensayo Problematizador de su Modus Operandi*. México, Centro Regional de Investigación Multidisciplinario-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000. [Primera Edición].
- ◆ Cerutti, Horacio. *Y Seguimos Filosofando*. Cuba, Editorial de Ciencia Sociales, 2009. [Primera Edición].
- ◆ Cornblit, Oscar. *Violencia Social, Genocidio y Terrorismo*. Argentina, FCE, 2002. [Primera Edición].
- ◆ Díaz-Polanco, Héctor. *Elogio de la Diversidad. Globalización, Multiculturismo y Etnofagia*. México, Siglo XXI, 2007. [Segunda Edición].
- ◆ Gallardo, Helio. *500 años. Fenomenología del Mestizo. Violencia y Resistencia*. Costa Rica, DEI, 1993.
- ◆ Gandhi, Mahatma. *Programa Constitutivo de la India*. Traducción, prólogo y comentarios de Pietro Ameglio. México, UAEM, 2014.
- ◆ Giménez, Gilberto. *Poder, Estado y Discurso*. México, UNAM, 1989. [Tercera Edición].
- ◆ Lenin, V. I. *Sobre el Estado*. Traducción de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, Editorial del Pueblo, 1975. [Segunda Impresión].
- ◆ Lucero-Montaño, Alfredo. “Desafíos Venideros. Luís Villoro. Los Retos de la Sociedad por Venir.” En *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. No. 7, pp. 38-42, año 2008.

- ◆ Marx, Karl. *Las Luchas de Clases en Francia de 1848 al 1850*. Traducción de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, Editorial del Pueblo, 1980. [Primera Edición].
- ◆ Platón. *Diálogos*. Colección “Sepan Cuantos...”, No. 13-A y 13-B. México, Editorial Porrúa, 2005.
- ◆ Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la Cultura en México*. México, Editorial Planeta Mexicana S.A, de C.V., 2008. [Quincuagésima Reimpresión].
- ◆ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El Mundo de la Violencia*. Editor. México, FCE-UNAM, 1998. [Primera Edición].
- ◆ Stalin, J. V. *Los Fundamentos del Leninismo*. Traducción de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, Editorial del Pueblo, 1975. [Cuarta Impresión].
- ◆ Swami Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta. *Karma, Saṁsāra y el tiempo*. México, The Bhaktivedanta Book Trust, 2011.
- ◆ Tse Tung, Mao. *Cinco Tesis Filosóficas de Mao Tsetung*. Traducción y edición de Editorial del Pueblo, Pekin, Editorial del Pueblo, 1974. [Segunda Edición].
- ◆ Villoro, Luís. “Sobre el concepto de Revolución” en *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*. No. 1, pp. 69-86, 1993. en <http://hdl.handle.net/10391/2011>. 26 de Marzo de 2014 a las 05:18 p.m.
- ◆ Villoro, Luís. *Tres Retos de la Sociedad por Venir. Justicia, Democracia y Pluralidad*. México, Siglo XXI, 2009. [Primera Edición].
- ◆ Von Mentz, Brígida. *Identidades, Estado Nacional y Globalidad. México, Siglo XIX y XX*. Coordinadora. México, CIESAS, 2000. [Primera Edición].
- ◆ Zagal Arreguín, Héctor Jesús. “Carta a Paulina Peña Pretellini” en <https://elneorama.wordpress.com/2011/12/07/carta-a-paulina-pena-petrellini-por-hector-zagal/> el 15 de Julio de 2015 a las 03:35 p.m.