



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

GENEALOGÍA MODERNA DE LA CRUELDAD COMO
EXPERIENCIA. TRANSFORMACIÓN TÉCNICA Y ORGANIZACIÓN
SENSIBLE

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A:

NATALIA ELIZABETH TALAVERA BABY

TUTORA

DRA. ANA MARÍA DE LAS MERCEDES MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
LORENZO (FFYL UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. ERIKA REBECA LINDIG CISNEROS (FFYL UNAM).
DRA. SILVANA RABINOVICH (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOLÓGICAS, UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., NOVIEMBRE DE 2023



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.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. CONCEPCIONES MODERNAS DE LA CRUELDAD Y LA VIOLENCIA	9
1. SEMÁNTICA DE LA CRUELDAD.....	9
1. 1. <i>Etimología y significado de la violencia y de la crueldad</i>	11
2. DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA VIOLENCIA Y LA CRUELDAD	13
2. 1. <i>Violencia instrumental, fuerza y poder</i>	13
2. 2. <i>Crueldad, violencia y lucha de clases</i>	16
2. 3. <i>Violencia, fantasmagoría y crueldad</i>	27
2. 4. <i>Violencia de género y crueldad feminicida</i>	32
2. 5. <i>Psicoanálisis o el discurso por venir sobre lo propio de la crueldad</i>	44
3. USOS RETÓRICOS DE LA CRUELDAD.....	52
4. BREVES CONCLUSIONES	66
CAPÍTULO II. EXPERIENCIAS CONTEMPORÁNEAS DE LA CRUELDAD.....	69
1. ESPECIFICACIÓN DE LA NOCIÓN DE “EXPERIENCIA”	69
2. EL ANTI-ESPECTÁCULO DE LA CRUELDAD.....	74
3. NARRATIVAS DE LA CRUELDAD.....	83
4. RÉGIMEN ESCÓPICO DE LA CRUELDAD	89
5. FANTASÍA Y SÍNTOMA. PERFORMATIVIDADES DE LO IMPOSIBLE.....	93
6. FANTASÍA E IMAGINACIÓN. POSIBILIDADES DE UNA CRUELDAD (IN)DECI(DI)BLE.....	102
7. DESIMAGINACIÓN Y ESPECTÁCULO	109
8. ACONTECIMIENTOS LÍMITE Y EXPERIENCIA TRAUMÁTICA	113
8. 1. <i>Elaboración performativa del trauma</i>	121
9. LA CRUELDAD Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN	124
10. BREVES CONCLUSIONES	141
CAPÍTULO III. TECNOLOGÍAS DE LA CRUELDAD.....	145
1. TECNOLOGÍAS DE LA CRUELDAD	145
1. 1. <i>Especificación de la noción de “tecnología”</i>	145
1. 2. <i>Tecnología y repetición</i>	147
1. 3. <i>Tecnología y prótesis</i>	151
1. 4. <i>Tecnología instrumental</i>	154
1. 5. <i>Tecnología y discurso</i>	156
2. TÉCNICAS DE LA CRUELDAD. BREVE GENEALOGÍA DE EXPERIENCIAS COLONIALES.....	158
3. BREVE GENEALOGÍA DE LA CRUELDAD MODERNA	165
3. 1. <i>Crueldad concentracionaria</i>	176
3. 2. <i>Crueldad femigenocida</i>	190
4. PARADOJAS DE LA CRUELDAD.....	201
4. 1. <i>Entre la falla y la efectividad, la crueldad</i>	201
4. 2. <i>Visibilidad-invisibilidad de la crueldad</i>	206
5. BREVES CONCLUSIONES	214
CONCLUSIONES.....	217
1. PROCEDIMIENTO SINECDÓQUICO DE LA CRUELDAD	226
2. PROCEDIMIENTO DE NEGACIÓN DE LA CRUELDAD	230
3. LA CRUELDAD COMO UNA FORMA DE EXPERIENCIA EMPOBRECIDA	232
4. ¿ES POSIBLE UNA POLÍTICA DE LA CRUELDAD?	234
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237
BIBLIOGRAFÍA	243

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi mayor agradecimiento a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera por su entera disposición, compromiso y solidaridad para orientarme desde el primer día en que comencé a delinear el problema de investigación. Agradezco el rigor de sus lecturas, que enriquecieron mi búsqueda y la atenta escucha a mis inquietudes, que orientó mi camino en la ardua tarea de la investigación. Agradezco también la paciencia con que me ayudó a desentrañar los misterios y las dificultades del problema de la crueldad y el apoyo y la confianza con que me dirigió en todo momento.

Agradezco especialmente a la Dra. Erika Lindig Cisneros y a la Dra. Silvana Rabinovich por su valioso acompañamiento durante este proceso, por brindarme nuevas perspectivas para abordar los temas, por sus agudas observaciones y preguntas y por compartir generosamente su tiempo conmigo.

También quiero agradecer a la Dra. Zenia Yébenes Escardó y al Dr. Bily López González, quienes amablemente aceptaron leer mi trabajo y aportaron su valiosa retroalimentación.

Quiero agradecer especialmente al Dr. Armando Villegas Contreras por su invaluable compañía y por los fértiles intercambios que abonaron de una manera muy importante en el desarrollo de esta investigación.

También quiero agradecer al Dr. Pablo Veraza Tonda por compartir su amplio saber conmigo, por sus agudas observaciones y comentarios que posibilitaron giros interesantes en los planteamientos de algunos problemas contenidos en esta tesis.

La presente investigación fue posible gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT) para la realización de estudios de posgrado.

INTRODUCCIÓN

Como las feministas me han enseñado, comenzaré narrando una experiencia personal porque condensa gran parte de los temas y problemas que se desarrollan en esta tesis. Hace algún tiempo, mientras esperaba en una vulcanizadora la reparación de una llanta, noté muy cerca de ahí una manada de perros callejeros que descansaba bajo la sombra de un árbol. Algunos de ellos caminaban con dificultad por una extraña cojera, no sabría decir si provocada por un accidente, una malformación o por violencia intencional. Otros tenían signos de extrema desnutrición, enfermedad y maltrato. Uno de ellos llamó mi atención. Se trataba de un perro joven que tenía la piel desgarrada en todo el costado izquierdo, desde la parte inferior del cuello hasta su pata trasera, de tal forma que era posible ver todos los músculos, costillas y tendones al descubierto. Mi reacción inmediata fue taparme los ojos con terror; el gesto parecía exagerado si se lo comparaba con la naturalidad con que los encargados de la vulcanizadora convivían con dicha situación. Al parecer, era bastante habitual verlos maltratados.

Al recordar y analizar cuidadosamente dicha experiencia comencé a preguntarme acerca de las razones que me hicieron reaccionar de esa manera y de lo que hace posible cierta habituación a la crueldad. Decidí descartar respuestas apresuradas y moralizantes que intentan responder desde la suposición de una bondad o malignidad intrínsecas a los sujetos implicados y partir de otros criterios delineados por un acercamiento crítico-genealógico. En este sentido, en esta investigación me preocupo por analizar el discurso en su práctica, poniendo en cuestión el carácter absoluto de los valores y del origen. Me intereso por el elemento diferencial que introduce un distanciamiento entre la causa y la finalidad. Así, partiré de la suposición de que todo cuanto se despliega históricamente no es el resultado de un progreso lineal sino el efecto de una variedad de interpretaciones y reinterpretaciones que se imponen por la fuerza y que reconfiguran el sentido dado a las cosas y a las relaciones que entablamos con ellas. En consecuencia, no pensaré a la crueldad como un fenómeno sin impurezas, sino como una complejidad que puede ejercitarse de diversas maneras y en distintos ámbitos.

Con base en lo anterior, intentaré demostrar que la crueldad moderna funciona a partir de dos procedimientos que propongo llamar *sinécdoque* y *negación* o desmentida. Ambos están implicados a nivel de los discursos, de las prácticas y de las relaciones que entablamos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Para lograr expresar con

claridad lo que planteo, dividiré la investigación en tres capítulos, cada uno de los cuales se enfocará en un aspecto específico de la crueldad. Al finalizar, ofreceré mis conclusiones, mismas que deseo contribuyan a mantener un espacio abierto para el debate y la problematización entorno a la crueldad.

El primer capítulo está orientado a analizar distintos planteamientos dentro del ámbito filosófico, psicoanalítico y feminista respecto del sentido y la pragmática de la crueldad en relación con otros términos, en particular el de violencia. Con base en un vasto número de argumentos, destacaré la complejidad del término crueldad. Éste difícilmente puede ser situado en una definición clara y precisa, puesto que continuamente intercambia sus significados con otras palabras (sadismo, masoquismo, violencia, perversión, maldad). En esta investigación me interesa analizar los distintos efectos de significación que pueden producirse en los determinados usos que le son concedidos a estas dos palabras dentro de una argumentación. Lo que resultará de este análisis no será una delimitación conceptual fija de los términos. Ya sea que se permuten como sinónimos “violencia” y “crueldad”, o que se las diferencie u oponga, desde mi perspectiva se trata de estrategias discursivas que se apropian de ciertos sentidos para sostener una verdad no sólo sobre lo que ha de concebirse por crueldad o violencia, sino también sobre los sujetos que serán capaces de ejercerla, los que estarán destinados a padecerla y sobre las acciones posibles que como sociedad podemos llevar a cabo con respecto a las distintas formas de su práctica.

En algunos de los planteamientos teóricos que se analizan en este capítulo se podrá advertir el funcionamiento de cierto procedimiento que aquí llamo de negación o desmentida de la crueldad. Este mecanismo actúa mediante la construcción de estrategias de argumentación que neutralizan cualquier forma crítica de acercamiento al problema. En el caso que aquí interesa, se puede apreciar dicho proceder en aquellos enunciados que desplazan la crueldad al ámbito de lo excesivo e irracional, que la definen como un elemento de la experiencia del cual nos es imposible hablar o hacernos una representación. La negación también está presente en aquellos planteamientos que conciben la crueldad como un elemento innato o propio de la subjetividad humana o de toda forma de poder institucional. Mostraré cómo todas las concepciones de la crueldad que funcionan según la lógica de la negación cierran el campo a cualquier debate sobre su posible erradicación de las prácticas humanas, sobre políticas que puedan hacer algo con ella, al mismo tiempo que funcionan como coartada para no cuestionar nuestra propia

práctica individual y colectiva, permitiendo y justificando acciones crueles como el maltrato, la tortura o la masacre.

Según la perspectiva que ofrezco, el uso estratégico que se hace de la palabra crueldad en los espacios de debate públicos y privados puede obedecer a una denegación cruel cuando contribuye al ocultamiento de las condiciones sobre las cuales la crueldad se sostiene. Esto puede verse en muchas discusiones sobre la pena de muerte, el consumo de carne o la experimentación con animales, por mencionar algunos ejemplos incluidos en la tesis. Lo que sucede en estas discusiones es que todas ellas hacen de la crueldad el problema central. Su preocupación está enfocada en determinar si, por ejemplo, la pena de muerte es o no cruel, si consumir carne animal o experimentar con seres vivos es o no cruel. Desde mi perspectiva, con ello se efectúa un procedimiento de negación, puesto que al desviar la atención a la crueldad se ocultan los principios soberanos, antropocéntricos, coloniales, patriarcales o biopolíticos que la hacen posible. Así, en vez de interrogar el principio mismo de dar muerte, de hacer vivir o de manipular un cuerpo a nuestro antojo, nos preguntamos de qué manera podemos seguir haciéndolo sin hacer sufrir.

Ahora bien, la intención de mantener el debate abierto con respecto a lo que entendemos por crueldad y por violencia, orientando las preguntas fuera del campo ontológico y moral, se debe a que queremos resistir frente a otro procedimiento cruel que aquí llamo sinecdóquico. Como se sabe, la sinécdoque es un tropo que consiste en la sustitución de la parte por el todo. A partir de los cursos sobre retórica de Nietzsche, cabe afirmar que, junto con la metáfora, resulta fundamental para la construcción de los conceptos. Un procedimiento sinecdóquico de la crueldad supone la conformación de categorías a partir de un rasgo que es abstraído y generalizado. Dichas categorías se inscriben en un espacio de relaciones asimétricas de oposición y jerarquización, a partir de lo cual se naturalizan determinados efectos de exclusión. Así, por ejemplo, la categoría “mujer blanca” puesta en relación con la categoría “mujer indígena” queda determinada como superior y como excluida de un trabajo doméstico bajo las órdenes de ésta, de tal manera que resultaría chocante si los roles se invirtieran.

Por medio de este mecanismo de sinecdoquización, lo designado es identificado con una categoría específica que es confrontada con otra dentro de un orden de dominación (racista, eurocéntrico, heteropatriarcal, capitalista, antropocéntrico, etc.). Dicha confrontación produce una jerarquización entre las abstracciones de tal manera que una es valorada positivamente con respecto a la otra. De este modo, las identidades que

adquieren un estatuto normativo son poseedoras de cierto derecho a la crueldad, mientras que las demás se convierten en objeto de esta. Hay, a su vez, un régimen escópico (de la mirada), solidario y diferenciado del procedimiento sinecdóquico, que estratifica lo viviente y organiza un reparto de lo sensible a partir del cual se condiciona el reconocimiento de ciertas vidas como dignas y que hay que proteger y otras que son consideradas hostiles o abyectas y contra las cuales es lícito desplegar la fuerza de la violencia y la crueldad. Esto permite explicar por qué la muerte, la degradación o el sufrimiento de algunos seres vivientes (por ejemplo, los perros callejeros) no son registrados en el horizonte de perceptibilidad (no los vemos a pesar de convivir con ellos), por qué no hay suficientes leyes o acciones que protejan dichas vidas y por qué se pueden ejercer diversas formas de crueldad y de violencia sin que sean consideradas criminales o, incluso, crueles, como sucede, por ejemplo, con diversas prácticas de la industria cárnica. Se naturaliza el sufrimiento y la muerte indiscriminada de ciertos grupos y se justifica la violencia y la crueldad de otros por el sólo hecho de pertenecer a una categoría específica.

Como ya Nietzsche lo sospechó, y muchos otros junto con él, la conceptualización y la lógica oposicional de la que se nutre, corresponden a un modo de pensamiento metafísico occidental que es inseparable de las nociones de razón y soberanía. Paralelamente al desarrollo de la razón hay una proliferación y perfeccionamiento de las técnicas crueles que han mostrado su efectividad en distintas épocas históricas y contra diferentes formas de existencia. Hablamos de una razón cruel y de una crueldad cada vez más racional que encuentra refugio en la supuesta estabilidad y unidad de los conceptos y que no admite o no tolera los signos de la alteridad. Por eso, en esta investigación se insistirá en el cuidado de resistir a los procesos de categorización y de oposición que pretenden absolutizar el sentido y situar el pensamiento en el ámbito de lo calculable. Considero que es importante apelar a una problematización filosófica de la crueldad que lleve a cabo un ejercicio deconstructivo constante de la misma.

El segundo capítulo estará dedicado al análisis de experiencias narrativas, espectaculares, fantásticas y traumáticas como modalidades de la experiencia en las cuales está implicada la crueldad. Cada una de ellas será interpretada a la luz de lo que Didi-Huberman ha llamado un proceso de des-imaginación, el cual podría considerarse en estos casos como un procedimiento de negación de la crueldad. Empero, también interpretaremos estas experiencias en sus potencialidades performativas capaces de realizar aquello que aún no es. Se comprenderá a la experiencia como una forma de

relación con la alteridad que involucra un proceso transformador y tensional entre una multiplicidad de aspectos como las vivencias singulares y colectivas, la repetición y la novedad, lo consciente y lo inconsciente. Se distinguirá una experiencia cruel que, al denegar la alteridad y mantener un orden cerrado de significación por medio de la oposición metafísica de categorías, se ve empobrecida y vaciada de sentido. Aunque pueda hacer surgir nuevas identidades y transformar las relaciones sociales, se trata de una producción incapaz de crear y de potenciar la vida. Otra forma de experiencia es la resistencia a la crueldad, una fuerza política y colectiva que, por medio de la reconstrucción del tejido social y la solidaridad, recupera al otro sin reducir su alteridad mediante una escucha activa y una respuesta ética a su permanente interpelación.

En lo que atañe a la experiencia cruel, se considera que la misma está permeada, como se dijo, por un procedimiento de negación o des-imaginación consistente en hacer impensable, irrepresentable e indecible todo cuanto refiere a la crueldad. Se trata de una parálisis de la capacidad de reflexión o problematización por medio de distintos mecanismos negacionistas como la evasión, el olvido o la archivación de la memoria histórica de las minorías, la censura, la prohibición, la proliferación o la espectacularización descontrolada de información (particularmente de imágenes). Hablamos de una operación que traduce toda manifestación de crueldad en algo que no debe ser percibido en su brutalidad, en algo ante lo cual debemos desviar la mirada, tal y como yo lo hice en mi encuentro con un perro desollado. Mi reacción no fue más que un efecto del procedimiento de negación, un dejarse vencer por el horror que suspende el sentido crítico e incapacita para responder asertivamente al llamado del otro.

Desde la perspectiva que propongo, la desmentida cruel tiene una estructura espectacular. La sobreproducción de imágenes constituye sujetos incapaces de experimentar directamente sus vivencias y de apropiarse de ellas. La experiencia se convierte en pura representación y las relaciones humanas en una suerte de cosificación o mercancía mediada por la imagen. El mundo del espectáculo define marcos interpretativos y de identificación que se desenvuelven en una vida parcializada y abstraída como puro objeto de contemplación. Los sujetos dejan de estar implicados en lo que viven y experimentan día con día, la singularidad de su aprendizaje es trocada por estereotipos del buen vivir y del deber ser que convierten la actividad en una serie de reacciones preestablecidas y predecibles. Asimismo, se constituyen sujetos miopes, incapaces de conscientizar su condición de explotación y de resistir a la crueldad que atraviesa su cotidianidad, se trata de sujetos que aceptan la crueldad siempre y cuando

sea divertida y los distraiga del arduo camino del pensar crítico. Así, cuando la crueldad aparece en su crudeza, el procedimiento de desmentida la incorpora nuevamente y con prontitud al escenario espectacular produciendo un distanciamiento con efecto apaciguador que reinicia el ciclo de enajenación y dominación.

Finalmente, en el tercer capítulo abordaré distintas prácticas sociales e históricas a la luz de lo que aquí llamaré una “tecnología de la crueldad”. La misma consiste, según sostengo, en una serie de procedimientos –sinécdoque, negación, domesticación, racialización, engenerización, genocidio, tortura, producción de alimentos, etc.– que construyen formas de experiencia empobrecida y categorías dentro de las cuales se clasifican subjetividades y corporeidades producidas performativa y protéticamente, que son normalizadas, racializadas y sexualizadas en un proceso biopolítico de administración de la vida y de la muerte. Un proceso que está inscrito en una estructura de dominación que organiza un reparto diferencial de la vulnerabilidad y la precariedad, destinando ciertas vidas al exterminio y conservando el privilegio de otras que se han constituido de acuerdo a categorías hegemónicas.

La sistemática destrucción de grupos inferiorizados será ejemplificada en las formas genocidas de exterminio. Se demostrará que las mismas son producidas técnicamente por medio de un conjunto de saberes y procedimientos que se inventan y reinventan históricamente. La crueldad, en este sentido, supondrá una tecnología que, al mismo tiempo que produce categorías abyectas, las “comprueba” como formas de existencia hostiles y prescindibles en su ejercicio (por ejemplo, mediante la tortura o la domesticación), ofreciendo así una “demostración práctica” de su esencialismo cultural. Se verá cómo la aniquilación de grupos humanos y no humanos expresa un modo específico de letalidad y de reorganización de las relaciones sociales que es propio de la modernidad occidental. Las crueldades genocidas muestran cierta capacidad soberana de la tecnología de la crueldad para decidir sobre la vida y la muerte, una capacidad que se encuentra por encima de la ley y que puede fundar o conservar nuevos ordenamientos de derecho.

A modo de conclusión, plantearé la pregunta por la posibilidad de practicar una política de la crueldad encaminada al ejercicio de un pensamiento crítico y vigilante, capaz de poner al descubierto los procedimientos que hacen posible y que mantienen una lógica de la crueldad. Una política que, tomando como horizonte la historicidad, camine sobre la senda de lo imposible, de la promesa de una vida *sin* crueldad, entendida derrideanamente como por-venir.

CAPÍTULO I. CONCEPCIONES MODERNAS DE LA CRUELDAD Y LA VIOLENCIA

1. Semántica de la crueldad

La significación de la crueldad y el uso que se le ha dado a esta palabra han estado ligados con la semántica y la pragmática de otros términos, de tal manera que en muchas ocasiones se suelen generar confusiones o imbricaciones entre nociones. Es el caso, por ejemplo, de la crueldad con respecto a la violencia. Aunque muchas veces se ha utilizado a ambos términos como si se tratase de sinónimos, también es cierto que en otras ocasiones se les opone y diferencia. En esta investigación consideramos conveniente exponer el campo semántico que atañe a cada una de estas palabras no porque consideremos necesario establecer una definición de lo que debe entenderse por crueldad o por violencia, sino porque conocer todas sus significaciones nos permitirá reflexionar y debatir sobre la posibilidad de sus usos (desplazamientos, intercambios, sustituciones de sentido) y, sobre todo, sobre la posibilidad de los efectos performativos de dichos usos.

Analizar la forma en cómo son concebidas y utilizadas las palabras en las discusiones políticas, sociales o académicas permite precisar las posturas de los debatientes, los cuales pueden ser colectividades, individuos, saberes académicos o discursos institucionales. Pero, además, propicia la construcción de una lectura filosófica distinta y distante que abarque los debates históricos y culturales y que sea capaz de mostrar en qué formas deriva el pensamiento contemporáneo. Dicha deriva está lejos de ser planteada como un progreso ético o moral, más bien se trata de rastrear los desvíos discursivos que hacen de la crueldad el problema a tratar. Es el caso, por ejemplo, de los debates abolicionistas y anti-abolicionistas acerca de la pena de muerte o de las discusiones en torno a la industria cárnica y alimentaria, en ambos casos la pregunta acerca de si es aceptable o no matar pasa a segundo término, mientras que la preocupación por el grado de crueldad que supone el acto de matar es la que ocupa el lugar determinante en las decisiones éticas y políticas (de ahí que hoy en día sea aceptable en algunos países la pena de muerte por inyección letal). Asimismo, en los debates feministas actuales la crueldad es planteada como una marca más de la violencia de género que está implícita en la violación, la tortura y el feminicidio y que desempeña una función expresiva, más que instrumental, sobre el cuerpo de las mujeres (Segato, 2013b). Esta perspectiva puede

ser política, pero también es posible situarse en un contexto académico que parta de una historia de los conceptos, como hizo Reinhart Koselleck¹.

Como es sabido, Koselleck dedicó gran parte de su vida a la investigación de experiencias históricas y de conceptos a partir de su relación con la categoría del tiempo. Su metodología consistió en recurrir a datos socio-históricos, para analizar testimonios lingüísticos (políticos, filosóficos, teológicos, poéticos, escritos anónimos como refranes, enciclopedias, cuadros, sueños y, por supuesto, textos históricos²) que le permitieran descubrir y comparar las distintas experiencias y conceptos que se encuentran contenidos en dichos testimonios en tiempos históricos específicos. Tomando en consideración el análisis semántico, Koselleck fue capaz de seguir las huellas de la transformación de la historia y de la mutación de los tiempos históricos y de mostrar cómo los conceptos pueden analizarse como formas de aglutinación de las experiencias humanas. En palabras del historiador alemán, los análisis semánticos

No persiguen primariamente ninguna finalidad histórico-lingüística. Más bien deben buscar la constitución lingüística de experiencias del tiempo allí donde aparecieron en la realidad pasada. Por eso los análisis se remontan cada vez más atrás, ya sea para explicar el contexto sociohistórico, para remarcar el eje de empuje pragmático-

¹ Es bastante conocida la estrecha relación que entabló Koselleck con Gadamer, quien fue su maestro y amigo. A Gadamer se le atribuye el mérito de haber formalizado una nueva lectura de la hermenéutica como una experiencia de investigación para acercarse a la realidad. Dentro de las categorías que introdujo, tres son las que influenciaron con mayor fuerza a Koselleck, a saber, la temporalidad, el lenguaje y la hermenéutica. Una influencia que puede verse condensada en la forma en cómo el historiador alemán concebía el uso de los conceptos: “Dentro de la exégesis de los textos, la consideración sobre el uso de conceptos sociopolíticos, la investigación de sus significados, alcanza un rango sociohistórico. Los momentos de la permanencia, del cambio y de la futuridad contenidos en una situación política concreta quedan comprendidos en la adquisición del lenguaje. Así, se tematizan ya -hablando aun genéricamente- los estados sociales y sus cambios” (Koselleck, 1993: 109). Para Koselleck, la interpretación crítica de los textos se fundamenta en la idea de que los conceptos se transforman históricamente; las prácticas y el pensamiento humanos mutan, se alteran y divergen en el tiempo, por esta razón, pensar en el lenguaje desde esta perspectiva, implica suponer que “cada uno de los significados tiene vigencia más allá de aquella unicidad que podrían exigir los acontecimientos históricos. Cada palabra, incluso cada nombre, indica su posibilidad lingüística más allá del fenómeno particular que describe o denomina” (Koselleck, 1993: 123). Particularmente el lenguaje puede ser el punto de mayor consonancia entre Gadamer y Koselleck, para ambos, el lenguaje adquiere una gran importancia en el análisis filosófico e histórico y, sin duda, en el análisis hermenéutico, pues siempre ha estado presente en la historia humana. Pero el mayor aporte del filósofo y del historiador es el haber inaugurado una nueva mirada, la lectura de que “el lenguaje captura, aprehende o encapsula, en sí mismo parte del tiempo en momentos. Asimismo, el lenguaje puede cambiar, y lograr articular nuevas ideas y significados, lo cual transforma los conceptos de una y otra época” (Ramos, 2018: s. p.). No obstante, es posible encontrar diferencias substanciales entre uno y otro autor. Mientras para Gadamer el lenguaje es una experiencia encaminada a la búsqueda de la verdad epistemológica, ontológica y filosófica, para Koselleck la dimensión móvil del lenguaje es finita, está limitada a un tiempo y a un contexto determinados.

² Cfr. Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, p. 15

lingüístico o político-lingüístico de los autores u oradores o, también, para juzgar desde la semántica de los conceptos la dimensión histórico-antropológica que es inherente a toda conceptualización y acto lingüístico (Koselleck, 1993: 17).

Los aportes de Koselleck al análisis semántico y pragmático de los conceptos son una mirada diferenciada que ayuda a pensar y a profundizar en la problematización de la crueldad. En especial por la relación que el autor hace visible entre la producción del lenguaje en contextos histórico-políticos y socioculturales, sus usos y los saberes técnicos que resultan de ello, así como entre las continuidades y las rupturas dentro de la historia social y cultural que inauguran formas singulares de la experiencia histórica.

Para lograr el objetivo que nos proponemos recurriremos primeramente a la etimología de cada una de las palabras a estudiar y expondremos los aportes de algunos autores que han hecho de la crueldad y de la violencia temas centrales o, por lo menos, de gran importancia para la reflexión.

1. 1. Etimología y significado de la violencia y de la crueldad

La palabra “violencia” tiene un origen etimológico en la palabra latina *violentia*, cualidad de *violentus* (violento). Hace referencia a aquel que “actúa con mucha fuerza”. La palabra latina *vis* proviene de una raíz indoeuropea que hace referencia al vigor, la vida, la virilidad y la virtud.

El término violencia ha sido entendido de dos maneras. La primera es definida por Aristóteles como una acción que va en contra del orden de las cosas o de la disposición de la naturaleza. En su *Física*, el filósofo estagirita distingue dos tipos de movimiento, el movimiento por violencia (*bía*) y el movimiento por naturaleza (*physis*) (215^a). El primero es contrario y posterior al segundo, que es definido como el principio necesario a partir del cual son posibles los demás movimientos en los cuerpos naturales.

La segunda forma de entender la violencia tiene que ver con un sentido moral, jurídico o político. Así, en sus *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel ha opuesto una violencia dirigida a la creación de una nueva sociedad a una violencia que, como pura fuerza, es inherente a la sociedad y al estado burgueses.

De acuerdo con María Moliner (1997), la violencia está asociada con la fuerza, con maneras de proceder en las que se hace uso exclusivo de la fuerza (gobierno) y con acciones consideradas injustas, ofensivas y perjudiciales para alguien³.

Por su parte, la palabra “crueldad” proviene del latín *crudelitas* que podemos ubicar desde los inicios del derecho romano. Significa sangre derramada a diferencia de *sanguis*, que refiere a la sangre que mantiene la vida, a la sangre que circula⁴ y que permanece invisible. Crueldad deriva del latín *crutor* (crudo), raíz indoeuropea que está presente en el griego *κρέας* (*kreas*) y *Κρέατος* (*creatós*) que significan “trozo de carne”. El sentido original de *crutor* hace referencia a la sangre cuajada, la sangre que se derrama y sale a la luz a través de una herida propiciada por una violencia. Aunado a este significado, el adjetivo *crudelis* (cruel) refiere al placer en el acto de derramar sangre. Para Nietzsche (2013) la crueldad es “la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire*” (p. 94), es un sentimiento gozoso causado por el derecho de violentar a alguien en una relación económica dada entre acreedor y deudor.

Por su parte, Spinoza (2015) entiende la crueldad como aquel sentimiento que surge en un conflicto entre el amor y el odio. Cuando un individuo es amado por alguien a quien odia, dicho individuo entra en conflicto. Si el odio prevalece habrá un esfuerzo por “hacer mal a aquel por quien se es amado” (Proposición 41, p. 260) y se dirá de esta acción y de quien la comete que es cruel.

De acuerdo con la *Enciclopedia del idioma*, de Martín Alonso, en la lengua castellana, el origen del adjetivo “cruel” está documentado en el año 1200, en el libro *La*

³ Esta definición expresa en gran medida la propia perspectiva de la autora, quien durante el periodo de la dictadura franquista en España tuvo que someterse a un exilio interior. María Moliner estaba convencida de la necesidad de expandir y de posibilitar el libre acceso a la cultura, por ello inauguró el proyecto de las bibliotecas circulantes, ligadas a lo que en aquel entonces se conocía como las Misiones Pedagógicas. En 1931, Moliner se trasladó a la delegación valenciana de dichas misiones y junto a José Navarro Alcácer y Angelina Carnicer impulsó la creación de 3,151 bibliotecas rurales. En julio de 1936, con el estallido del golpe de Estado y de la Guerra Civil, María Moliner y muchos otros intelectuales que no tuvieron la oportunidad o que no quisieron abandonar la península se recluyeron en sus propios hogares. La creadora del *Diccionario de uso del español* tuvo que abandonar el proyecto de las bibliotecas circulantes y enfrentarse a la destitución de cargos y responsabilidades. En 1946 deja Valencia para emigrar a Madrid, lugar en donde comenzará la creación del diccionario, un trabajo que llevará a cabo en total aislamiento y soledad. El ambiente hostil en el que se vio obligada a trabajar influyó notablemente en la forma en cómo la autora concibió varias de las palabras del uso del idioma español. Por supuesto, una de estas palabras es la de “violencia”, insistentemente asociada con la noción de un Estado autoritario e injusto, caracterizado por monopolizar la violencia con fines a imponer su fuerza. Este es un importante ejemplo que pone en evidencia la relación intrínseca entre la semántica de los términos y sus usos sociales y políticos.

⁴ Distinción que, como veremos, está presente en las discusiones de los autores que analizaremos en este capítulo y que, en las reflexiones de algunos de ellos, tiene una gran relevancia a la hora de diferenciar la noción de crueldad del concepto de violencia.

fazienda de Ultra Mar, mientras que el sustantivo “crueldad” es mencionado por primera vez por Portaleyo de Gonzalo de Berceo en 1236 en su obra *El martirio de San Lorenzo*.

Históricamente la crueldad ha sido definida como “la dureza de espíritu en la imposición de penas”; como la “acción propia de una persona cruel”; como “inhumanidad, fiereza de ánimo, impiedad, inclinación o propensión a hacer daño” (Alonso, 1968; Dacosta, 2009; Moliner, 1994; Ruiz, 1955, 1956; Seix, 1954). Según Rosset (2008), la crueldad “designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta” (p. 22). El adjetivo cruel suele ser definido actualmente como la complacencia o la indiferencia en el hacer o el ver sufrir a otros, suele estar vinculado con lo sangriento, lo duro, lo *violento*, la perversidad y la maldad. Cruentear, que deriva de *cruentare*, es la acción de ensangrentar, de derramar sangre (del otro humano y no humano, y de uno mismo).

De acuerdo con Serge Margel, la palabra *cruentatio*, derivada de *cruor*, hace referencia a la sangre que se derrama y salpica el altar durante el ritual sacrificial. Dicho término se inscribe en el marco de una práctica jurídico-teológica en la que la emanación de la sangre de un cuerpo determina la culpabilidad del asesino ante el cual se confronta el cadáver. La aparición de la sangre, en este sentido, es el signo de una violencia que en “su manifestación visible o su presencia fuera del cuerpo viviente significa ya la muerte y transforma la *sanguis* en *cruor*”⁵. La violencia cruel antecede, en esta la lógica circular de la sangre, al principio de la vida puesto que “hay que violentar el cuerpo, destriparlo o matarlo para deducir del púrura de la sangre un principio de vida propio de la sangre”⁵.

2. Debates contemporáneos sobre la violencia y la crueldad

2. 1. Violencia instrumental, fuerza y poder

En *Sobre la violencia*, Hannah Arendt examina el concepto de “violencia” (*violence*) en un contexto caracterizado por enfrentamientos sociales entre grupos raciales (blancos, afrodescendientes y judíos), movimientos estudiantiles llevados a cabo en diferentes universidades de Estados Unidos y el mundo, y un acelerado progreso técnico que,

⁵ Conferencia inédita titulada “El goce, la sangre, la crueldad y la cuestión de lo teológico-político”, impartida por Serge Margel en la Universidad de Chile vía remota el 1 de julio de 2022.

plasmado en la elaboración de complejos armamentos bélicos como la bomba nuclear, amenaza con la destrucción de la humanidad.

Arendt propone una definición muy específica de la violencia que la distingue de otros términos los cuales, según la autora, han sido empleados como sus sinónimos, a saber, el poder, la potencia, la fuerza y la autoridad. En principio, la violencia ha de ser concebida, a diferencia de la fuerza o del poder, como algo que no puede prescindir del uso de *herramientas* y que, por lo tanto, va de la mano del desarrollo tecnológico. Para Arendt, lo sustancial de la acción violenta es que está gobernada por la categoría medios-fines, caracterizada principalmente porque “el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo” (Arendt, 2006: 10). Como elemento adicional, la violencia está acompañada de cierta arbitrariedad que hace que los resultados de su ejercicio siempre escapen al control humano. Es el factor de lo inesperado lo que la convierte en algo peligroso y fatal, y lo que impide que pueda ser eliminada por cálculos científicos.

A diferencia de autores como Passerin d'Entrèves, Weber, Clausewitz, Sartre, entre otros, para quienes la violencia es la manifestación más extrema del poder o, por el contrario, el poder es una expresión mitigada de violencia, para Arendt existe una diferencia sustancial entre poder y violencia que hace, incluso, que ambos términos se opongan entre sí. Según afirma, una de las distinciones más evidentes tiene que ver con la cantidad: mientras el poder depende del número de individuos para poder existir, la violencia puede desplegarse en la acción de una sola persona dado que su fuerza destructiva o coactiva descansa en los objetos técnicos. Así, para la autora, “la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos” (Arendt, 2006: 57).

La confusión aparente entre los conceptos de violencia, poder, potencia, fuerza y autoridad se debe, para Arendt, a una firme convicción en el ámbito de las cuestiones políticas, la cual ha girado siempre en torno a la pregunta “¿quién manda a quién?”. Los términos antes mencionados serían empleados como sinónimos porque desempeñarían la misma función: indicar los medios por los cuales se ejerce la dominación entre los hombres. No obstante, la autora hace un esfuerzo por delimitar la especificidad conceptual de cada término en función de su propio contexto histórico. De esta manera define al “poder” como una capacidad humana para actuar concertadamente. Esto implica que el poder sólo puede existir dentro de un grupo que se mantiene unido y que decide libremente. La “potencia”, por su parte, haría referencia más precisamente a una

capacidad individual, como el carácter. A diferencia de lo que se cree en el uso cotidiano (y también filosófico) de la palabra, la “fuerza” no es sinónimo de violencia, en especial si esta última se ejerce como una forma de coacción. La palabra fuerza queda reservada a las “fuerzas de la Naturaleza” o a la “fuerza de las circunstancias” para señalar la energía que se libera de movimientos sociales o físicos. La “autoridad” puede atribuirse a personas o a entidades institucionales, se caracteriza por el reconocimiento y el respeto de quienes deben obedecer y, por lo tanto, no requiere de la coacción ni de la persuasión. Finalmente, la “violencia” se caracteriza fundamentalmente por su rasgo instrumental y “fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla” (Arendt, 2006: 63).

Como se señaló anteriormente, para Arendt el poder es lo opuesto de la violencia. Mientras que el primero es esencial para todas las formas de gobierno y, en consecuencia, es un fin en sí mismo, la segunda es sólo un medio instrumental que requiere de una dirección y de una justificación (por lo tanto, no puede ser esencial) para el logro de un objetivo específico. El poder no necesita ser justificado, más bien requiere de la legitimidad (consenso grupal) para poder funcionar. En contraposición, la violencia, si bien puede ser justificable, jamás será, por estructura, legítima. Aunque se trata de dos fenómenos distintos, para la autora la forma en cómo se manifiestan en las prácticas humanas varía y tiene efectos importantes. La violencia y el poder pueden funcionar entremezclados o aparecer en estado puro (por ejemplo, en las invasiones o en las ocupaciones extranjeras) pero, lo que es importante subrayar, es que debido a su artefactualidad y a su capacidad para aumentar la potencia destructiva de los hombres, la violencia siempre puede destruir al poder. Por lo regular, suele aparecer allí donde el poder se debilita y es por ello que, para Arendt, el poder nunca podrá originarse en la violencia: “[...] del cañón de un arma brotan órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder” (Arendt, 2006: 73). Y, a su vez, la violencia tampoco podrá derivarse de su opuesto.

Debido a su carácter tecnológico, la violencia no debe considerarse una manifestación de bestialidad o de irracionalidad, tampoco un signo de deshumanización. Bajo ciertas circunstancias, la violencia puede llegar a ser el único medio para equilibrar la balanza de la justicia o para salvar una vida. Al igual que la rabia, por ejemplo, puede considerarse una emoción humana “natural” y su ausencia, por lo tanto, supondría más

bien cierta deshumanización en los hombres. Esto se debe a que, para Arendt, la ausencia de emociones no supone necesariamente la presencia de la racionalidad. La total apatía ante situaciones trágicas puede ser consecuencia de una clara incomprensión ante lo ocurrido y no el producto del autocontrol. La violencia, entonces, debido a su naturaleza instrumental “es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional solo mientras persiga fines a corto plazo” (Arendt, 2006: 107). El peligro que supone siempre la violencia es el de que los fines sean superados por los medios y de que, al no conseguirse el objetivo deseado, la violencia se instale como una práctica regular en el cuerpo político.

2. 2. Crueldad, violencia y lucha de clases

George Sorel es uno de los pensadores contemporáneos que no se pueden eludir a la hora de examinar todo lo que se ha dicho referente a la violencia. En sus *Reflexiones sobre la violencia*, el autor pone de manifiesto la centralidad que en su pensamiento otorgaba a la moral y al papel radical del proletariado como único portador de auténticos valores morales. En su obra se ve reflejado el rechazo que experimentó por la figura del intelectual –a quien consideraba productor de meras palabras vacías e hipócritas– y por la democracia (pues vaciaba el contenido de la lucha de clases al sustituir el fusil por el voto). El pensamiento de Sorel responde a un contexto de la Francia de entre los siglos XIX y XX, heredera de la Revolución, testigo del advenimiento de la burguesía y de una reactualización de las estructuras económicas, políticas y sociales que iba acompañada de la modernización europea y del establecimiento del capitalismo como sistema hegemónico.

El pensamiento de Sorel se caracterizará, entre otras cosas, por una crítica –que después podrá verse reflejada en las reflexiones de Benjamin sobre la violencia– a cierto reduccionismo de la existencia humana, que el autor concentraba en los problemas morales, a una cuestión de medios, esto es, de la técnica. Por esta razón, la crítica de Sorel hacia la Revolución Francesa y el racionalismo ilustrado, que servía de fundamento a las “ejecuciones legales” en nombre de ciertos valores abstractos separados de la acción y de las capacidades creativas del hombre, acompaña toda su obra.

Considerado un apologista de la violencia, Sorel planteará a la lucha de clases como la esencia del socialismo y a la huelga general, entendida como un fenómeno bélico, como la afirmación del proletariado que hará posible la supresión del presente régimen (estado burgués) y la creación de una nueva civilización: aquella en donde una nueva generación de productores sustituya a la actual generación de consumidores. Con base en estos planteamientos, el filósofo francés señala una distinción entre lo que podríamos llamar la violencia del proletariado y la violencia burguesa. A lo largo de sus *Reflexiones* intenta responder a la pregunta sobre la función que corresponde a la violencia de las masas obreras en el socialismo contemporáneo y sobre qué es lo que podría resultar de la introducción de dicha violencia en las relaciones del proletariado con la sociedad. Para ello, subraya una diferenciación en la concepción de la violencia ligada estrechamente a la condición de clase. Así, para la burguesía, “la violencia es rezago de la barbarie y está llamada a desaparecer por el influjo del progreso” (p. 75). Se ofrece, entonces, la recurrencia de la vieja oposición entre naturaleza y civilización, entre evolución y retroceso en el desarrollo de la humanidad. En este sentido, desde la perspectiva burguesa, lo ideal sería erradicar de manera absoluta a la violencia y al conflicto o contradicción que ella misma supone.

Contrariamente a esta perspectiva, para Sorel las violencias “carecen de valor histórico si no son la expresión brutal y clara de la lucha de clases” (1994: 87). En este sentido, la violencia proletaria surgiría en el momento preciso en que se busca pacificar los conflictos sociales, tendiendo siempre a restaurar y revitalizar la estructura de clases, cada vez que sus límites se desdibujan en el espacio nebuloso de la democracia. La violencia proletaria sería entonces el único medio viable para hacer posible la revolución socialista. En oposición a la concepción burguesa de la violencia, para Sorel, la violencia del proletariado posee cierto carácter de lo bello y de lo heroico y es capaz de salvar a la civilización de la barbarie, en la medida en que manifiesta un sentimiento de lucha de clases, cuya resolución revolucionaria es oponerse a la dominación y explotación del proletariado.

La diferenciación y oposición entre la violencia proletaria y la violencia de la burguesía hacen posible otra distinción: la de la violencia con respecto a la crueldad. Para Sorel, la violencia burguesa se caracteriza por cierta crueldad o brutalidad, la cual está ausente o, por lo menos, presente en una escala mucho menor en la violencia proletaria. Citando a Drumont, revela que “a medida que el pueblo se mezcló más íntimamente a las revoluciones, éstas resultaron menos feroces. Cuando el proletariado, por vez primera

tuvo parte efectiva en el Poder, fue infinitamente menos sanguinario que la burguesía” (1994: 104). Según el autor, la gente de letras como los filósofos, los escritores o los historiadores dedicaron sus trabajos para “mantener las ideas sobre el Estado que han provocado todas las escenas sangrientas del 93, en tanto que la noción de lucha de clases tiende a purificar la noción de violencia” (1994: 115). Sale a la luz una concepción de la violencia pura que busca actualizar la potencia de la lucha de clases y con ello realizar la revolución; y una violencia manchada por la crueldad que se propone paralizar el conflicto de clase y llevar a la civilización a una suerte de paz perpetua:

[...] no hay que confundir las violencias sindicalistas ejercidas en el curso de las huelgas por proletarios que desean el derrocamiento del Estado con los actos de salvajismo que la superstición del Estado inspirara a los revolucionarios del 93 cuando el poder estuvo en sus manos y pudieron así oprimir a los vencidos, ateniéndose a los principios recibidos de la Iglesia y de la realeza. Y tenemos el derecho de esperar que una revolución socialista, llevada a término por sindicalistas puros, no ha de mancharse con las abominaciones que macularon las revoluciones burguesas” (1994: 118).

La distinción entre una violencia pura y una violencia cruel o sanguinaria se extiende a la diferenciación entre fuerza y violencia. Para el autor, estos dos últimos términos no deben emplearse ambigualmente. Propone, por ende, reservar el término de “violencia” para hacer referencia a los actos insurreccionales y utilizar el término de “fuerza” para describir los actos de la autoridad. Se diría, entonces, que “la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el cual una minoría es la que gobierna, en tanto que la violencia tiende a la destrucción de ese orden” (1994: 178). La fuerza estaría bajo el resguardo de la burguesía para preservar una sociedad estatal y de privilegios, mientras que la violencia sería el medio por el cual el proletariado reaccionaría contra la burguesía y el Estado. La diferencia sustancial entre la fuerza y la violencia se muestra en que la primera estaría encaminada hacia la autoridad y a buscar el logro de una obediencia automática, por el contrario, la violencia tendería a quebrar dicha autoridad⁶. Para Sorel, de la eventual destrucción de las costumbres y de las

⁶ Aunque para Sorel no parece ser importante la distinción entre una violencia conservadora y otra que no lo es, muestra que las formas en que se manifiesta la violencia suponen necesariamente un funcionamiento constante con vistas a perpetuar el poder que intentan conservar (por ejemplo, en el caso de la violencia burguesa). Esta idea será retomada posteriormente por Benjamin para intentar demostrar que la ley opera con la finalidad de conservar el poder del derecho y que las violencias que hacen emerger otras relaciones

instituciones, propiciada por la violencia proletaria, restaría cierta potencia, cierta capacidad inventiva, que el autor llama “el alma del proletariado revolucionario, que no se verá envuelta en la decadencia general de los valores morales si los trabajadores tienen energía bastante para cerrarle el camino a los corruptores burgueses, respondiendo a sus insinuaciones con la más explícita brutalidad” (1994: 265). Entre la violencia y el socialismo hay, para Sorel, un lazo inquebrantable.

Las reflexiones de Sorel serán retomadas por Benjamin en el contexto de una cultura europea empobrecida por los efectos de la guerra. El tema de la violencia era una preocupación a la orden del día, por lo que no es de sorprender que un escrito de 1906 haya sido retomado poco menos de dos décadas después de su publicación. Es bastante sabido que el filósofo francés ocupaba un lugar privilegiado en la biblioteca de Walter Benjamin, inclusive, formaba parte de un largo índice de lecturas pendientes para la elaboración de ensayos y escritos filosóficos⁷.

En su texto *Para una crítica de la violencia*, Benjamin retoma los trabajos de Sorel, añadiendo su propia perspectiva. Señala que la tarea de la crítica se circunscribe al vínculo de la violencia (*Gewalt*) con el derecho y la justicia. Relación que ha sido tradicionalmente enmarcada dentro de los límites de una ética, en la que el derecho constituye el juego entre medios y fines de todo orden legal. Benjamin objeta dicha oposición señalando que la violencia no puede ser juzgada en sí misma si se la concibe como un medio con vistas a fines justos o injustos. La crítica, en este sentido, sólo recaería en la aplicabilidad de la violencia y no en la violencia como objeto de reflexión. No se podría afirmar o negar si la violencia es, en sí misma, justa o injusta, moral o inmoral. Esta cuestión habría sido expulsada, según Benjamin, de las discusiones de la tradición iusnaturalista. Según la teoría del derecho natural, el uso de la violencia como medio es ético si va dirigido a un fin justo. La violencia es un producto natural que sólo presenta problemas cuando se la utiliza para fines injustos. La violencia precede y, a su vez, posibilita al Estado. Lo precede porque antes del contrato social el hombre libre ejercía su violencia contra otros; lo posibilita porque a partir de la renuncia individual de la violencia y de su concentración en una organización de poder centralizada fue factible un

sociales (llámeselas revolucionarias o de otra índole) también buscan conservar, por medio de la fuerza, el nuevo poder instaurado.

⁷ Reflexiones sobre la violencia de Sorel estaba en el número 734 del índice y fue leído por Benjamin a principios de 1921 (Cfr. Pinto, Lucía. “La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a George Sorel”, *Revista Anacronismo e irrupción*, Vol. 10, No. 18, (Mayo-Octubre 2020): 37-62.

sistema soberano. Para la corriente natural del derecho, la violencia es lo dado, aquello que cumple con los fines de la naturaleza y que, en tanto necesaria, no se puede evitar.

De la misma manera, aunque la corriente del derecho positivo plantea a la violencia como un dato histórico, permanece en la lógica de los medios y de los fines. Para el derecho positivo, la identificación de cada forma de violencia, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación y su sanción a partir del reconocimiento de su origen histórico. Así, mientras la concepción natural inscribe a la violencia dentro de los fines (necesarios) del derecho, la corriente positiva establece juicios sobre la constitución del derecho a partir de una crítica de la violencia como medio (contingente). Aunque el derecho positivo dicta que se juzguen los medios en conformidad a un derecho que está en vías de constituirse (porque no es natural), comparte con el iusnaturalismo un presupuesto dogmático: “fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos” (Benjamin, 1999: 24). De este modo, el derecho natural justifica los medios por la justicia de sus fines y, por su parte, el derecho positivo garantiza la justicia de los fines legitimando sus medios. La posición dogmática de ambas corrientes teóricas imposibilita solucionar las contradicciones entre fines justos y medios legítimos, pues “el derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios” (Derrida, 1997: 85).

La función diferenciada⁸ de la violencia que propone Benjamin permite identificar los desplazamientos y las contradicciones en la distinción entre los fines naturales y los fines de derecho. El sujeto de derecho presenta una tendencia a renunciar a sus fines naturales y personales en todos los casos en que, para satisfacerlos, se requiera hacer uso de la violencia. Este orden legal “insiste, en todos los ámbitos en que fines personales puedan satisfacerse mediante la violencia, en establecer fines de derecho que, sólo a su manera, puedan ser consumados usando violencia legal [...]. Esto se pone de manifiesto en las leyes que delimitan las competencias de castigo y penalización” (Benjamin, 1999: 26). La monopolización de la violencia por parte de un orden legal expresa la intención de defender los fines de derecho por sobre los fines naturales. Más aún, de defender al

⁸ Como señala Derrida en *Fuerza de Ley*, es preciso interpretar la violencia como una fuerza diferencial, como diferencia de fuerza o como fuerza en tanto que diferencia; “se trata siempre de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación; se trata siempre de fuerza “performativa”, fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente” (p. 20).

derecho mismo. La fuerza aplicada por instancias ajenas al derecho pone en peligro la soberanía, en la medida en que se trata de una violencia que se aplica por fuera de sus límites. Un ejemplo de ello es el caso del “gran criminal” quien a pesar de sus crímenes despierta una secreta admiración en el pueblo. No por sus actos en sí mismos, sino por la voluntad de violencia que está representada en ellos. Lo que este caso muestra es la irrupción de una violencia que el derecho busca convertir en su aliada monopolizándola, pero que, al mismo tiempo, amenaza con ponerse en su contra a través de la simpatía que subyace en la multitud ante el crimen personal. ¿Cuál es, entonces, –se pregunta Benjamin– la función de la violencia que la convierte en una amenaza para el derecho? ¿Cómo se podría distinguir una violencia legítima y otra ilegítima? ¿Es posible establecer los límites de la violencia?⁹ Para responder a estas interrogantes, el autor recurre al análisis de cuatro ejemplos que él considera paradigmáticos en la historia de Europa: la huelga revolucionaria, la guerra, el militarismo y la policía. Ámbitos en los cuales la violencia todavía es permitida, a pesar del orden legal imperante.

Las organizaciones laborales comparten con el Estado el derecho a la violencia para fines naturales. Lo hacen en la medida en que, por medio de la huelga, tienen la capacidad de generar rupturas en las relaciones sociales y económicas. Sin embargo, cuando el derecho a la huelga es utilizado como chantaje para organizar una “huelga general revolucionaria”, esta forma de derecho a la violencia se confronta con la forma estatal. En consecuencia, al verse amenazado por lo que podría ser el anuncio de un nuevo orden legal, el Estado enfrenta, por medio de la violencia legítima, otra forma de violencia que ahora, en su generalidad, se ha vuelto ilegítima. La huelga, entonces, muestra la capacidad de la violencia para instaurar o transformar condiciones de derecho.

Es importante recalcar que no existe una oposición antagónica pero sí una tensión permanente entre una huelga revolucionaria (que introduce lo ilegítimo o lo ilegal dentro del derecho y que, sin embargo, el derecho no puede menos que reconocer este tipo de huelga) y una huelga sindical¹⁰ (que buscaría, por ejemplo, negociar sobre el salario, las

⁹ Es importante señalar que el término *Gewalt*, que figura tanto en el texto de Sorel como en el de Benjamin hace alusión, en el contexto de la lengua alemana, no sólo a la violencia como se lo suele traducir sino, además, al poder legítimo, a la autoridad y a la fuerza pública. Como señala Derrida, *Gewalt* lleva implícito un equívoco: al mismo tiempo que refiere a la violencia, da cuenta del poder legítimo (de la iglesia o del Estado) y de la autoridad justificada. Ahora bien, en este sentido, es pertinente preguntarnos de qué manera se podría distinguir “la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que debió instaurar esta autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta” (Cfr. Derrida, 1997: 17-18).

¹⁰ Ambas nociones entendidas jurídicamente y no como hechos empíricos.

condiciones laborales, las prestaciones, etc.). Aunque la primera supone la desestructuración del Estado existente, también implica la reconstrucción de uno distinto. De igual forma, aunque la huelga sindical no afecte la constitución jurídica del Estado puede llevar, mediante su proliferación y agrupación, a la formación de una huelga general. En la medida en que la huelga sindical es legítima se trata de una huelga violenta que vuelve paradójico al propio Estado en cuanto tal. Hay dentro del mismo Estado una existencia parasitaria (huelga) que lo legitima en su violencia y que, al mismo tiempo, le arrebató el monopolio de su ejercicio. Es por ello que para la lógica estatal una huelga general puede ser más violenta que cualquier huelga sindical (incluso más violenta que el propio Estado) en la medida en que puede originar una huelga revolucionaria. Como señala Derrida (1997), “una situación como esa es de hecho **la única** que nos permite pensar en la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho” (p. 89). Esta forma de pensar la violencia inaugura la posibilidad de hacer “una crítica de la violencia” en sí misma, que la desplace del lugar del ejercicio natural de la fuerza y de la idea de que se trata de un accidente externo a las relaciones jurídicas. Lo que amenaza al derecho está en el derecho mismo y la huelga lo ilustra perfectamente al ejercer un derecho que le ha sido cedido, para cuestionar el orden jurídico existente y para intentar crear un nuevo orden de derecho, un nuevo Estado quizás, a partir de una situación revolucionaria¹¹.

El derecho de guerra se basa en las mismas contradicciones prácticas de Estado que caracterizan a la violencia de la huelga general. Pero revela, además, otra cuestión fundamental: la violencia bélica es el origen y el modelo de toda violencia que persigue fines de derecho naturales y que, por lo tanto, es fundadora de derecho. Al igual que en la huelga, la violencia guerrera supone una anomalía en el interior del derecho. Aunque parecería desvincularse de la relación jurídica por una transgresión de la ley, en realidad, dicha violencia se despliega al interior de los límites del derecho.

Si bien, la huelga y la guerra son dos formas de ejemplificar la violencia *fundadora* de un nuevo orden legal a partir de la persecución de fines naturales, el militarismo permite mostrar otra función de la violencia generalizada, empleada como

¹¹ En nombre de las luchas proletarias se arrebató al Estado la necesidad de aceptar el derecho a huelga y este derecho a huelga se contraviene, a su vez, con el derecho que como propietarios tienen los dueños de las fábricas. Es decir, los capitalistas industriales se estarían oponiendo, de alguna manera, al derecho a propiedad cuando la propiedad privada es la base de todo derecho.

medio para conseguir fines estatales o de derecho. El ejercicio de esta violencia busca la sumisión de los ciudadanos a las leyes. Por esta razón, antes que cumplir la tarea de fundar un nuevo orden legal, contribuye a la *conservación* del derecho ya establecido. Aunque Benjamin hace la distinción entre la violencia fundadora y la violencia conservadora, repara en el hecho de que ninguna puede ser radicalmente heterogénea con respecto a la otra, ya que la violencia fundadora en ocasiones se encuentra representada y repetida en y por la violencia conservadora. No es posible, por tanto, pensar en una violencia fundadora ni en una violencia conservadora en estado puro. Lo que hay es “una contaminación diferencial [sic] entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir” (Derrida, 1997: 98).

La policía¹² es una institución en la cual se combinan, hasta confundirse, las dos formas de violencia previamente mencionadas: la fundadora y la conservadora. Su función fundadora recae en la imposición y administración de los mandatos y las leyes, y su función conservadora en la disposición para mantener los fines ya establecidos. A diferencia de las otras formas organizadas de violencia, en el derecho de la policía se pone en evidencia el punto en el que el Estado se siente vulnerable; es decir, el momento en que percibe su incapacidad para garantizar, por medio del orden establecido, sus propios fines empíricos y naturales. Así, en nombre de la seguridad la policía interviene sutilmente por medio de dispositivos de vigilancia y de control en aquellos casos en los que no existe una clara situación de derecho. La falta de límites¹³ que hace posible la tecnología policiaca supone, además, otra indistinción entre la misma policía y el Estado. La policía se confunde con el Estado, es “un espectro del Estado”, pues “no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza (*enforce*), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad [...] Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley” (Derrida, 1997: 107).

¹² Es importante recordar aquí la diferenciación que hace Foucault entre la ley o soberanía y la policía. Mientras la primera es una forma de poder soportada en la figura del rey, que se ejerce de manera discontinua (por ejemplo, por medio de la recaudación de impuestos) sobre el territorio y las riquezas y que remite a un sistema jurídico, la segunda, alude a un sistema administrativo en el que la racionalidad política se articula con la formación de la biopolítica, esto es, el gobierno de las poblaciones. Así, la policía es una técnica al servicio del Estado que busca fortalecerlo desde su interior mediante una vigilancia y control continuos de los individuos.

¹³ En término derridianos, la contaminación de una violencia con otra y de la policía con la figura estatal se debe en el fondo a “la paradoja de la iterabilidad”, la cual hace que “el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer como origen, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación [...] La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores” (Derrida, 1997: 108-109).

Toda violencia puede ser empleada como medio para fundar o conservar derecho. Y todo contrato, sin excepción, desde su origen hasta su disolución, remite a la violencia. Sin embargo, para Benjamin, es posible pensar en una resolución *no violenta* de conflictos. Resolución que por su estructura y lógica ha de ubicarse en un “más acá” o “más allá” del derecho y dentro del ámbito de las relaciones comunicativas y participativas. Un ejemplo claro de medios limpios es la *conversación* que, en tanto técnica de acuerdo civil, expresa la conformidad no violenta y el principio de abstención para el uso de la violencia. Esta esfera de acuerdo pacífico es la que el autor llama de “mutuo entendimiento” o *lenguaje*¹⁴. Si bien el mutuo acuerdo surge de las relaciones individuales y privadas, para Benjamin, es posible trasladarlo al ámbito de lo común¹⁵. Esto se ilustra en la confrontación de la huelga general política y la huelga general proletaria. Sobre la primera, puede decirse que “la base de sus concepciones es el fortalecimiento de la violencia del Estado” (Benjamin, 1999: 36). En ella se prepara la instauración de una violencia centralizada y disciplinada, que modifica las condiciones de trabajo, según lineamientos legales previamente establecidos. Por su parte, la huelga general proletaria tiene como único objetivo “la liquidación de la violencia estatal” (Benjamin, 1999: 36). Esta segunda forma de huelga general pone de manifiesto las contradicciones internas a la noción de violencia. Por un lado, puede pensarse como un medio *no violento* en la medida en que no plantea la necesidad de modificar las condiciones de trabajo y porque “expresa la decisión de reanudar un trabajo completamente modificado y no forzado por el Estado” (Benjamin, 1999: 37). A diferencia de la huelga que funda derecho, al mantener y fortalecer la violencia estatal, la huelga proletaria supondría cierto anarquismo no violento, separado de cualquier tipo de soberanía. Pero, por otro lado, implicaría también una fuerza violenta que tiene como objetivo liquidar, destruir, la violencia estatal. Se trata de una huelga que puede ser y no ser violenta al mismo tiempo, que puede destruir, fundar o conservar lógicas estatales

¹⁴ Según la lectura de Derrida (1997), la potencia letal del lenguaje, su fuerza violenta y destructiva, es adquirida por medio de la representación, esto es, “por medio de la dimensión re-presentativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tantas potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre” (p. 71).

¹⁵ La resolución de conflictos por medios no violentos es posible, según Benjamin, en un ámbito gobernado por la simpatía, la amistad, la cordialidad o la confianza. Pero, principalmente, cuando se suspende la relación medios-fines y “los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas (*Sachen*), y es tan sólo en esa relación, la más “realista” o la más “cosista”, donde se abre el dominio de los medios puros, es decir, por excelencia, el dominio de la “técnica”. La técnica es su “dominio más propio”. El diálogo, la conversación (*Unterredung*), como técnica de acuerdo civil, sería el “ejemplo más profundo” de ese “dominio más propio” (Derrida, 1997: 121).

simultáneamente. La oposición entre una huelga general política y una huelga proletaria jamás es pura y estable. Por esta razón, para Benjamin los fundamentos del derecho, así como los límites que distinguen una violencia legítima de otra que no lo es no están del todo claros.

Desde la perspectiva de la teoría del derecho natural y del derecho positivo la violencia, en todas sus formas, se encuentra relacionada a la problemática de la violencia del derecho, del poder y del Estado. Sin embargo, pensar desde otra posición, es decir, desde una consideración histórico-filosófica, hace necesario “formularse otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho. Simultáneamente ha de cuestionarse la veracidad del dogma que esas teorías comparten: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados para perseguir fines justos” (Benjamin, 1999: 38). Es por ello que Benjamin se pregunta sobre la posibilidad de concebir otra manera de pensar a la violencia más allá de la soberanía y del monopolio por parte del Estado, la ley y el poder nacional. Una violencia indeterminada, no instrumental, que guardara una relación distinta con los medios y los fines, con la justicia y la legitimidad; una relación tan particular e imprecisa que fuera, incluso, inasequible para la razón (por ejemplo, en su carácter paradójico o teológico). Esta otra forma de interrogar la violencia, que escaparía por completo a los límites del derecho, lleva al autor a proponer la noción de una “violencia redentora o divina”, que funciona como una ruptura en la relación de la justicia con los fines, de la legitimidad con los medios y de los fines justos con los medios legítimos, y que a su vez pone en cuestión la generalidad y la validez del derecho¹⁶. Asimismo, se trataría de pensar en una violencia inmediata y pura, sin intencionalidad, que sólo se manifiesta y que es capaz de paralizar a la violencia de Estado. Esta violencia redentora o divina es *destructora* de derecho¹⁷. A diferencia de la violencia estatal –también llamada por el autor “violencia mítica”– que propone fronteras para regular el orden y administrar su poder, la violencia redentora elimina todo límite y toda separación territorial. Pues es una fuerza violenta, letal y destructiva, ajena al castigo y a la expiación, que golpea todo a su paso sin aviso previo y sin distinción. Si

¹⁶ La emergencia de nuevas formas de violencia hace necesario el establecimiento de criterios de valoración frente a ellas. En esta medida, no solo es relevante definir la multiplicidad de violencias que pueden ser posibles, sino la forma en cómo son valoradas.

¹⁷ Y también instaura la idea de tribu o de nación, de lo político en el sentido bíblico del término: según la biblia, lo que instaura a la comunidad es la violencia divina (apertura del Mar Rojo para la liberación de los judíos del imperio egipcio; el diluvio que exterminó a todos los vivientes de la tierra con excepción de aquellos que se resguardaron en el arca de Noé, etc.). Es importante señalar que lo divino para Benjamin atañe al orden de la cultura y cosmovisión judía, no de la cristiana.

bien el ámbito de lo divino también se extiende a la violencia de derecho, es importante marcar sus puntos de bifurcación. La violencia divina está vinculada al lenguaje¹⁸ — general, no humano— y es aquel estado de armonía que funciona como principio creador de las cosas. Por su parte, el aspecto divino de la violencia de derecho, aunque no es definida como un medio instrumental de la fundación o de la conservación del poder, se manifiesta en su forma mitológica como expresión de la ira o la furia de los dioses¹⁹, como la manifestación de un destino.

Existe una diferencia importante, al menos para los intereses de este escrito, entre la noción de “violencia mítica” y la noción de “violencia divina”. Mientras la primera es planteada por Benjamin como una fuerza sangrienta y cruel, la segunda se caracteriza por ser letal pero incruenta. Es importante señalar que cada una de estas expresiones de la violencia está ligada a una tradición determinada y no deben ser concebidas como “tipos” susceptibles a la clasificación (Benjamin no está ofreciendo una tipología de la violencia sino su crítica). La violencia mítica tiene su punto de referencia en la tradición grecolatina²⁰, mientras que la violencia divina se relaciona a la tradición hebrea. Estas nociones de la violencia son formas críticas de abordaje que siempre están entrecruzadas con otros temas como el derecho, la ética o la justicia, y que en la medida en que guardan una multiplicidad de sentidos en función de sus relaciones semánticas, nunca se oponen entre sí.

Benjamin hace una distinción entre el carácter incruento, que oculta una profunda relación con su cualidad redentora, y la sangre, que define a la violencia soberana y que se vincula estrechamente con su rasgo expiatorio: “Y es que la sangre es símbolo de mera vida. La resolución de la violencia mítica [es decir, de derecho] se remite [...] a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos

¹⁸ Se trata de otra dimensión del lenguaje que se encuentra más allá de la mediación y de la noción de signo y cuya función no es meramente representativa, informativa, instrumental o convencional. Para Benjamin, el sentido del signo está inscrito en la relación medios-fines, el signo sería un medio para alcanzar un fin determinado (por ejemplo, la comunicación). El lenguaje que se vincula a la violencia divina estaría asociado, en su origen, con una verdad que pone en cuestión a la violencia como destino, que se sitúa por encima de la razón y que pertenece a Dios, el “fundamento místico de la autoridad” (Derrida, 1997: 28).

¹⁹ La función inmediata de la violencia mitológica se expresa a través de la experiencia de la cólera, que para Benjamin es una manifestación inmediata, ajena a la oposición medios-fines. La violencia de la cólera no tiene ninguna finalidad más que mostrarse a sí misma de forma desinteresada y sin premeditación.

²⁰ La manifestación de la violencia mitológica en la cosmovisión griega funda un derecho que se aplica por la fuerza y desde una posición de autoridad. Se trata de un derecho que administra los castigos y las recompensas. La fundación de un nuevo derecho proviene de un destino incierto y ambiguo que carece de un antecedente, no está regulado por ningún derecho superior que le sirva de fundamento. A diferencia de esta violencia mítica, la violencia de Dios no funda derecho, sino que lo destruye, anulando todo límite o frontera posible (Cfr. Derrida, 1997).

de la expiación para purgar esa culpa, y que, a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho” (Benjamin, 1999: 42). La violencia soberana es una violencia sangrienta que recae sobre la vida y en contra de ella. Por su parte, la violencia divina no está al alcance de los humanos, no se la puede conocer con certeza y no se puede decidir algo sobre ella, sus efectos son siempre singulares e incomparables; supone una fuerza que extermina todo a su paso: los bienes, el derecho y la vida generalizada; es la manifestación de una consumación sin derramamiento de sangre, purificadora, aplastante y redentora que, a diferencia de la violencia mítica, se ejerce en provecho del ser vivo²¹: “la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar al ser vivo, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar al ser vivo, en favor del ser vivo. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta al ser vivo” (Derrida, 1997: 128). Si la violencia mítica exige el sacrificio, la violencia divina lo acepta.

2. 3. *Violencia, fantasmagoría y crueldad*

Étienne Balibar es otro autor preocupado por reflexionar acerca de la relación entre violencia y crueldad. En *Violencia: idealidad y crueldad*, examina las paradojas que sostienen la compleja relación entre ambos términos y la ambivalencia en el deseo de erradicar sus prácticas (un deseo que parece valorar negativamente a la crueldad)²². Balibar analiza la polisemia de la palabra *Gewalt* (violencia del poder, entendida en el contexto de la dialéctica hegeliana y su posterior crítica marxista) y advierte la importancia de no confundir o de no limitar el examen de la violencia a una teorización sobre el poder. Si bien hay que reconocer que los problemas del poder forman parte del núcleo de una “economía de la violencia” (violencia del poder, violencia contra el poder,

²¹ La violencia divina es inseparable del sexto mandamiento “no matarás”. Éste ordena el respeto a la vida (no a la vida simple o biológica, sino a aquella con la potencialidad de hacer justicia, la vida justa) más allá del derecho y más allá de cualquier juicio. Debido a su carácter imperativo, dicho mandamiento no ofrece ningún criterio para juzgar o condenar sin reservas cualquier asesinato. Lo que Benjamin considera la esencia del judaísmo es la posibilidad de decisión y de responsabilidad que se abre con la ausencia de criterios universales y reglas o fórmulas de acción automática. La comunidad y los individuos deben hacerse responsables de la decisión que asuman en situaciones que siempre serán singulares (Cfr. Derrida, 1997).

²² A diferencia de Benjamin o de Sorel, quienes consideran a la violencia como un elemento necesario para la ley y para el Estado y que, por lo tanto, es monopolizado a través de sus aparatos e instituciones como la policía o la guerra, Balibar piensa en una violencia (la crueldad) que tendría un valor negativo no sólo para el derecho, sino de forma general o abstracta, y de la cual se buscaría erradicar todas sus prácticas.

poderes contra la violencia, etc.), para el autor “existen niveles de violencia que no gravitan alrededor de la alternativa del poder y del contrapoder, inclusive si, inevitablemente, ellos se devuelven y, por así decirlo, vienen a **infectarlos**²³ [...]” (2008: 6). La crueldad es esta parte de la violencia separada del poder o “inconvertible” y por tanto, desde la perspectiva de Balibar, es excesiva, destructiva y autodestructiva. Es irracional, puesto que escapa a la lógica de los medios y de los fines, a la lógica del poder y del contrapoder. Podría decirse, junto con Bataille, que este tipo de violencia obedece más bien a la lógica sacrificial o del derroche. Consideramos que pensar a la crueldad en estos términos (como exceso, como derroche o como algo inconvertible) es un problema con consecuencias importantes y que, por lo tanto, debe ser analizado a fondo. En principio, la pregunta que haríamos sería la siguiente: ¿Con respecto a qué la crueldad sería algo excesivo o desenfrenado? Con lo cual, inevitablemente tendríamos que preguntar también si ¿existe una medida aceptable de crueldad? ¿Quién o quiénes determinarían dicha medida y con respecto a qué lo harían? ¿La crueldad sería algo susceptible de ser medido? Pensar a la crueldad como exceso ¿no sería situarla nuevamente en la oposición medios-fines, utilidad e inutilidad? Si, como Balibar señaló, la crueldad es algo heterogéneo que siempre está “infectando” las lógicas del poder ¿cómo sería posible delimitar su abuso o exageración? Queda poco claro lo que “exceso” significa cuando hablamos de crueldad, en especial cuando se trata de una palabra que no puede ser encasillada en una dicotomía estable que permanezca exenta de cualquier contaminación semántica. Por otro lado, concebir a la crueldad como algo excesivo puede funcionar como una coartada que imposibilite su análisis y la toma de decisiones sobre lo que hay que hacer con su aplicación y sus efectos²⁴.

El análisis dialéctico que propone Balibar no puede limitarse al examen de la antítesis de la fuerza y de la violencia. Es necesario recurrir a un tercer elemento que complete la significación de *Gewalt*. Dicho término es, como ya señalamos, el de “crueldad”. La crueldad, en este sentido, es algo muy distinto a la violencia y al poder, y a la relación que se forja entre ambos. Es otra escena u otra realidad en la que el poder no

²³ La noción de “infección” o de “parásito” muestra la importancia de no plantear el problema de la crueldad y de la violencia en términos antagónicos. En toda clase de estructura, llámesela de poder, de violencia o de crueldad, las relaciones de cierta hegemonía o de cierta identidad se ven contaminadas por formas parasitarias (la diferencia en tanto tal) que las alteran.

²⁴ “En materia de historia, la noción de indecible aparece como una noción perezosa. Ha exonerado al historiador de su tarea, que es precisamente la de leer los testimonios de los deportados, de interrogar esta fuente capital de la historia de la deportación, hasta en sus silencios” (A. Wieviorka citado en Didi-Huberman, 2004, nota al pie. 33, p. 47).

sólo es violento o brutal, sino que “*debe*²⁵ él atraer en sí mismo y procurar en los que lo ejercitan un efecto de ‘disfrute’” (2008: 6). La crueldad podría concebirse como la puesta en escena de la violencia, como su escenificación espectacular²⁶. La crueldad desvela en su crudeza, exhibe lo que de otro modo quedaría (y debe quedar) oculto en la fuerza de la violencia y del poder.

Por otra parte, la cuestión fundamental, subraya el autor, es que a diferencia de lo que podríamos pensar con respecto al poder o a la violencia, en la crueldad no existe una centralidad o una unidad homogénea, sino algo intrínsecamente heterogéneo: “la crueldad tiene una relación con las ideas y con la idealidad (con la **ideología**) que no es del todo la del poder. Esto no quiere decir que no tenga ninguna” (2008: 6). En este sentido, la violencia del poder tiene la función de materializar y conservar idealidades (ideologías) que sirvan a intereses públicos y privados muy específicos (llámeselos estatales, capitalistas, patriarcales, etc.). Por esta razón, la *Gewalt* debe constituirse como una fuerza capaz de reprimir las resistencias a la materialización ideológica o a sus diversas encarnaciones (Dios, Nación, Mercado). La violencia del poder está mediatizada por los intereses simbólicos a los cuales sirve. Por el contrario, la crueldad, como una multiplicidad de formas heterogéneas y descentradas, tiene una relación sin mediación (interesada o simbólica) con la materialidad. Se trata de una relación “desnuda” en la que “algunas idealidades terribles se devuelven: pero están desplegadas como ‘fetiches’ o como ‘emblemas’. La idealidad cruel posee, esencialmente, no una dimensión hegemónica o ‘ideológica’, sino fetichista y emblemática” (Balibar, 2008: 6) que produce, por ende, ilusiones de sentido y sus respectivas paradojas.

La noción de fetiche que Balibar emplea en el presente texto abrevia de los aportes que Marx en su momento ofreció en *El Capital*. En el parágrafo 4 del primer capítulo, el fetiche es definido como una suerte de “sutileza metafísica” o de “resabio teológico” que toma cuerpo en la mercancía. El carácter místico del objeto convertido en mercancía descansa en la proyección antropomórfica del carácter social del trabajo sobre los objetos,

²⁵ El subrayado es mío. Es interesante que el placer obtenido en una acción violenta esté estructurado bajo la forma de un imperativo.

²⁶ Desde nuestra perspectiva, consideramos que la puesta en escena de la crueldad no se relaciona necesariamente con lo excesivo (entendido como derroche o como algo inconvertible o irrepresentable), más bien supone algo del orden de lo inerradicable. La espectacularización es una forma de visibilidad que organiza y administra la sensibilidad. El espectáculo es una estructura que pone en relación determinadas imágenes, sonidos, olores, texturas, saberes, prácticas y discursos que posibilitan ciertas formas de interpretación y, a su vez, excluyen otras. Habría que preguntar si es posible pensar a la crueldad por fuera o más allá del espectáculo, esta problemática será retomada y trabajada a fondo en el capítulo II de la presente tesis.

como si se tratase de un carácter material que les es propio, una suerte de “don natural social” de los productos humanos, “como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores” (Marx, 1987: 37). Una relación en la que “los hombres ya no reconocen ahí el carácter ‘social’ de su ‘propio’ trabajo” (Derrida, 1995a: 175). El fetiche, en este sentido, sería una fantasmagoría, “la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo” (Marx, 1987: 46), en la que los objetos se autonomizan, adquieren vida propia y se relacionan entre sí y con los hombres, tratándose de “una relación entre objetos materiales [que] no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres” (Marx, 1987: 38)²⁷. Hay, pues, una suerte de inversión en la que las relaciones materiales entre las mercancías se humanizan y las relaciones sociales entre los hombres se cosifican. La aparición del objeto como mercancía, su puesta en escena²⁸ como tal, surge en el proceso de intercambio comercial que, para Marx, es una expresión del trabajo invertido en un objeto y no una propiedad natural del mismo. En términos de Derrida, podríamos entender al fetiche como una forma de incorporación fantasmal o espectral de la idealización o mistificación del objeto mercancía; una encarnación estructuralmente paradójica, ya que “no es ni perceptible ni invisible pero que sigue siendo una carne, en un cuerpo sin naturaleza, en un cuerpo *no-físico* que podría denominarse, si nos fiásemos de esas oposiciones, un cuerpo técnico o un cuerpo institucional” (1995: 144).

Considerado todo lo anterior, la crueldad entendida como fetiche nos invita a pensar en su ejercicio espectral, que implica “procesos de autonomización, de desmaterialización que pese a su fuerza pueden ser resistidos” (Martínez de la Escalera, 2019: 25). El fetiche supone la integración de la noción de espectralidad como desmaterialización y re-materialización, como un proceso de modificación de la naturaleza que no sólo está limitada a la lógica capitalista de la mercancía, sino que también abre posibilidades de lucha, resistencia y significación sobre cualquier tipo de producción: artística, epistémica, discursiva, de sentido, etc. La espectralidad, desde esta

²⁷ Cabe señalar aquí la crítica derrideana a la concepción marxista de fetichismo como una apariencia fantasmagórica ligada únicamente al objeto como mercancía. Para Derrida, habría que cuestionar la pureza entre un objeto con valor de uso y uno con valor de cambio, pues “desde el momento en que hay producción, hay fetichismo: idealización, autonomización y automatización, desmaterialización e incorporación espectral, trabajo del duelo co-extensivo a todo trabajo, etc.” (1995a: 186).

²⁸ Esta expresión es importante porque nos remite a una estructura espectacular que inscribe al objeto como mercancía y le confiere un valor de cambio. En lo que respecta al tema que nos interesa, es posible pensar desde esta lógica que la crueldad espectacularizada se convierte en mercancía, es decir, en objeto de consumo y de intercambio.

perspectiva, debe ser pensada como una condición a partir de la cual algo se realiza performativamente. Lo espectral es una operación permanente de interrogación de las diversas formas de realización de la mismidad; una operación que no comienza ni termina, puesto que no puede reducirse a una sustancia ni a una existencia. El carácter fantasmagórico del fetiche está más ligado, según pensamos, al sentido que le adjudica Derrida, a saber, como aquello que interviene siempre en una relación: “Lo que sucede entre dos, entre los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte [podemos agregar, entre el trabajador y su producción], siempre precisa, para mantenerse, de la *intervención* de algún fantasma” (1995: 12).

Para Balibar, por otra parte, la crueldad sería un “resto inconvertible”, sin utilidad y sin sentido que emerge como resultado de todo “proceso de simbolización de las fuerzas materiales y de los intereses en la historia” (Balibar, 2008: 6). Sería aquello que se resiste a la fuerza homogeneizante de la violencia y del poder. Aquello que borra los límites que *Gewalt* intenta imponer. Y esto se ejemplifica ampliamente, según el autor, en la figura moderna del *hombre desechable*, “un fenómeno social que aparece, sin embargo, como cuasi “natural”, o como la manifestación de una violencia en la cual los límites de lo que es humano y de lo que es natural están tendenciosamente mezclados. Esto es lo que yo denominaría una forma ultra-objetiva de la violencia, o, más aún, una **crueledad sin rostro**” (Balibar, 2008: 10). Es importante señalar el desvío que hace Balibar en su argumento al desplazar la importancia de la crueldad al problema de la deshumanización o de la falta de sujeto. Al parecer a Balibar, más que la crueldad en sí misma, lo que le preocupa es la ausencia de sujeto: la deshumanización tanto de quien la ejerce como de quien la padece. Dicha preocupación, nos parece, es producto de una lectura o interpretación de la crueldad que todavía permanece encerrada en la lógica instrumental y utilitaria de los medios y de los fines. Desde nuestra perspectiva, la noción de espectralidad propuesta por Marx y Derrida permite interrogar el problema de la crueldad más allá de dicha lógica. Así, en vez de pensar (o no sólo) en una deshumanización producida por el ejercicio y el padecimiento de la crueldad –que mantendría cierta oposición y jerarquía entre lo humano y lo no humano, entre lo útil y lo inútil o excesivo– podría plantearse, antes bien, una crueldad fetichista o fantasmagórica que opera a partir de la desmaterialización, la incorporación, la virtualidad, la autonomización, la automatización y la iterabilidad. Operaciones espectrales todas ellas que muestran una relación siempre paradójica ahí donde hay dos (siempre partes de la estructura metafísica). Relación que supone una renovación permanente y una repetición

problemática que podría ser también violenta. Pensada en este sentido, la crueldad puede contribuir a la desmaterialización de los cuerpos por medio del dolor y la destrucción (calculada o no). Puede autonomizarse como objeto de consumo, emanciparse de la finalidad para la cual fue pensada y de los sujetos que se atribuían un derecho sobre ella; puede adquirir cierta automatización, cierta regularidad o sistematización que le permita habitar secretamente en la cotidianidad de las relaciones humanas y mercantiles de la modernidad. Y, a pesar de todo ello, podría enfrentarse a formas de resistencia capaces de construir relaciones a partir de otras lógicas.

2. 4. Violencia de género y crueldad feminicida

En *Una modernidad cruel*, Jean Franco analiza las particularidades de la violencia y de la crueldad que caracterizan a las sociedades modernas occidentales y coloniales. Desde su perspectiva, aunque las prácticas crueles y su explotación han estado presentes desde tiempos inmemoriales, “el levantamiento del tabú, la aceptación y la justificación de la crueldad, así como las razones detrás de actos crueles se han convertido en una característica de la modernidad” (Franco, 2016: 12). La autora reflexiona acerca de las condiciones que posibilitaron la conversión de la crueldad en una estrategia de dominio²⁹ de la milicia, el Estado y los grupos delincuenciales, especialmente en las sociedades de países latinoamericanos³⁰. Asimismo, analiza la especificidad de la crueldad sobre los cuerpos femeninos dentro de regímenes democráticos, totalitarios y coloniales.

De acuerdo con la autora, una particularidad de los estados de excepción y de sitio no sólo fue la justificación del exterminio de grupos considerados subversivos o amenazantes para los proyectos de modernización, sino la autorización de la crueldad como medio para *defender la sociedad*, pero también como un fin en sí mismo. Siguiendo

²⁹ Un dominio muy peculiar: la domesticación. Aunque se trata de un procedimiento técnico, la crueldad que domestica no limita su propósito al sojuzgamiento (como ocurriría por ejemplo con el caso específico de los procesos de colonización o en la explotación de una clase sobre otra), sino que busca hacer del cuerpo femenino, animal, infantil, entre otros, un cuerpo dócil, obediente, dependiente, productivo y reproductivo). Como señala Alejandro Castillejo (2018), la domesticación es un proceso que puede entenderse de dos maneras, según su etimología: por una parte, refiere a la idea de “tener el control” o el poder sobre otro ser, por ejemplo, la conversión de los animales para fines domésticos; por otra parte, significa también “acostumbrarse a la vida del hogar” o la “adaptación a un ambiente”. Ambos significados hacen que el término “domesticar” evoque “la posibilidad de familiarizar o introducir en la esfera privada lo que se percibe como radicalmente *otro*. Poder, control y calidez hogareña habitan este término. Domesticar es transformar algo extraño e inasible en algo familiar” (s. p.).

³⁰ Hay que subrayar el paralelismo entre el uso de la crueldad por parte del poder estatal y el uso de la crueldad por parte de organismos delincuenciales para contener y, al mismo tiempo, exterminar al otro.

a Achille Mbembe, Franco considera que la crueldad adquiere características particulares en función de su historicidad y de su geografía. Tal es así que, en el caso específico de Latinoamérica, la reflexión sobre el ejercicio de la crueldad y las diversas formas de opresión que la misma conlleva “trasplanta el debate a un terreno diferente y complejo que vincula la Conquista con el feminicidio, la guerra contra el comunismo con el genocidio, y el neoliberalismo con la violencia casual sin límites” (Franco, 2016: 17).

Con base en numerosos testimonios y datos recabados por diversas organizaciones de derechos humanos, Franco afirma que la crueldad requiere, para poder ser ejercitada en su exceso³¹, de una transformación radical tanto en el victimario como en quien está condenado a padecer los tormentos. Este último es degradado y deshumanizado para que aquél sea capaz de actuar sin culpa. La crueldad sobre el cuerpo requiere de palabras humillantes (insulto) para ser más efectiva y, aunque esto está presente en el maltrato tanto en hombres como en mujeres, es en estas últimas en las que la crueldad se lleva a niveles más extremos, pues “no sólo se sometía a las víctimas a violaciones, o a peores actos, sino que también se las llamaba putas. Además, rara vez la violación era el acto sexual *tout court*, sino que solía involucrar la inserción de armas o ramas en la vagina” (Franco, 2016: 30). Como señala Serge Margel, parecería ser que cuando hablamos de crueldad es inevitable volver a la cuestión de la animalidad del hombre en contraposición a una animalidad del animal, a una alteridad de la especie o de otro género que se encuentra por fuera del derecho, de la ley y de la consciencia. Una crueldad que, si no es propia del hombre, al menos sería un atributo propio de su especie; un acto que al tiempo que define su propia especie la reduce a otra. Se trata pues, como señala el filósofo francés, de una “especie de inhumanidad animal, que el verdugo necesita tanto para reducir a su víctima como para soportarse a sí mismo”³² (Margel, 2010: 61), sin la cual “no podrá asumir ni responder de las condiciones de existencia, de consciencia y de inteligencia de su víctima, –que es un ser consciente de su sufrimiento– a menos que pueda transformar su especie humana en una especie animal”³³ (Margel, 2010: 62).

³¹ Nuevamente aparece aquí el problema del exceso y de la crueldad. La recurrencia con que se asocian estos dos términos nos obliga a pensar en la importancia de interrogar la manera en cómo la crueldad, al mismo tiempo que se impone como una preocupación fundamental, es también desplazada al ámbito de lo impensable (lo excesivo es lo que no se puede asimilar, lo que escapa a la medida de la razón).

³² [...] *d'une espèce d'inhumanité animale, dont le bourreau a besoin, tout autant pour y réduire sa victime que pour se supporter lui-même* (la traducción al español es mía).

³³ *Plus encore, il ne pourra s'assumer, répondre de ses conditions d'existence, de conscience, d'intelligence de sa victime -qu'elle est un être conscient de sa souffrance- qu'à pouvoir transformer son espèce humaine en espèce animale* (la traducción al español es mía).

La crueldad sobre el cuerpo femenino no se limita necesariamente a la extracción del dolor, su fuerza puede atravesar los límites de la muerte y profanar lo que queda del cadáver. El cuerpo violentado adquiere un uso expresivo, la forma de un “teatro macabro”, como señala Franco, para dirigir un mensaje al otro, llámeselo público, rival o enemigo: “El drama de la masculinidad se representa en el cuerpo de la mujer indefensa”³⁴ (Franco, 2016: 33). La violación es la marca del poder soberano tallada en el cuerpo de las mujeres, que exige su reducción a lo abyecto y su eventual eliminación:

En una ocasión perforaron la lengua y las orejas de una mujer después de que varios soldados la violaran: “Le sacaron sus ojos, le quitaron los pechos y los dejaron encima de una piedra, le sacaron las plantas de los pies [...] Llevaba puyones por todo el cuerpo, la dejaron colgada de un palo; desnudo lo que quedaba de su cuerpo” (CEH, Guatemala, citado en Franco, 2016: 120).

Una de nuestras hipótesis es que el tratamiento cruel del y contra el cuerpo se caracteriza particularmente por un mecanismo de parcialización, de separación o de sinecdonización. Se separan las partes entre sí, se separa al sujeto de su cuerpo, se separa al cuerpo de su realidad vital y social. La parte sustituye al todo. Esa parte puede ser el dolor, el sexo o cualquier otro órgano que ha perdido su acostumbrada función para tener un uso distinto. La crueldad, en su operación sinecdónica revela, por una parte, que el cuerpo está articulado artificialmente y que puede desarticularse de la misma manera por medio de la técnica³⁵. Se trata de una desarticulación que muestra la multiplicidad de posibilidades que puede hacer un cuerpo desmembrado, trozado, incluso muerto. Por otra parte, al generalizar los rasgos, la crueldad produce tipos o categorías que pretenden cristalizar la identidad y determinar el porvenir de los vivientes que son clasificados en ellos. Por ejemplo, en el caso particular de la crueldad feminicida³⁶, se asesina a una mujer

³⁴ Es necesario señalar que, desde nuestra perspectiva, esta condición de indefensión comúnmente asignada a la mujer no debe concebirse como una propiedad inherente a lo femenino. La “mujer indefensa” es una forma de subjetividad que se efectúa con las prácticas crueles y violentas y a partir de cierto marco discursivo. No existe una mujer indefensa previamente a los actos verbales que la metaforizan como tal y a los procedimientos técnicos que reiteran continuamente las formas de enunciación.

³⁵ Como señala Beatriz Preciado (2016), el cuerpo es una superficie de incrustaciones técnicas, en la cual se inscribe una heterogeneidad de relaciones que posibilitan su permanente transformación. Es la complejidad técnica, inseparable de una serie de discursos políticos y sociales, la que reproduce al cuerpo como masculino o femenino, como humano o no humano, como productivo o desechable.

³⁶ Es importante señalar la gran relevancia del término “feminicidio” en el debate sobre la violencia y la crueldad en contra de las mujeres. Como señala Martínez de la Escalera (2010), el uso de esta palabra hace visible una forma particular de violencia caracterizada por sus efectos necropolíticos. El término “feminicidio” nos recuerda continuamente, por medio de la reiteración de su enunciación, que “la

por el sólo hecho de “ser mujer”, se asesina a cierto tipo de mujeres (mestizas, pobres, trabajadoras, inmigrantes, prostitutas). Asimismo, en la crueldad genocida se agrede genéricamente a todos aquellos que pertenecen a cierto grupo étnico, racial, ideológico, religioso, etc. En ambos casos, la crueldad supone la construcción de una abstracción que es producida como una diferencia a exterminar y, al mismo tiempo, implica la anulación de la singularidad del sujeto categorizado o tipificado. Es por esta misma razón que el “sujeto es despersonalizado como sujeto porque se hace predominar en él la categoría a la cual pertenece sobre sus rasgos individuales, biográficos o de personalidad” (Segato, 2013b: 36).

Para Jean Franco, la crueldad extrema es la expresión de un culto extremo a la masculinidad en todas sus formas: la divinidad, la soberanía encarnada en la figura del padre y la fraternidad. Matar se convierte en un derecho divino, violar y torturar estrecha el lazo entre hermanos. Desde la perspectiva de la autora, la crueldad no debe ser analizada como un caso individual o aislado, cometido por un sujeto enfermo o perverso, sino como una lógica que requiere de la sanción estatal o soberana (en la que bien puede estar incluida cualquier organización ilegal) y de la deshumanización del otro o de la otra. En tanto tal, la crueldad suele dirigirse hacia aquel constituido como una diferencia radical, que por lo general es un enemigo odiado y vulnerable (indígenas, campesinos, mujeres, niños, animales). Lo sustancial de esta afirmación es que, para Franco, cada una de estas figuras³⁷ de la diferencia “transgrede la masculinidad ideal que mata a la madre y exalta al padre” (Franco, 2016: 335).

La construcción de una diferencia radical en el otro nos remite a otra expresión bastante utilizada cuando de crueldad se trata, nos referimos a un proceso de “animalización” que va muy de la mano con el de “deshumanizar” o “cosificar” al otro/a

desigualdad de género no es únicamente un ejercicio de dominación sobre el cuerpo de las mujeres sino, lo que es mucho más grave, una singular política de la muerte, que no distingue entre espacios públicos y privados o entre lo individual y lo social” (Martínez de la Escalera, 2010: 9). Asimismo, desmantela los argumentos institucionales y las explicaciones policiales que encuentran en el elemento sexual (crimen pasional, por ejemplo) o en ciertos rasgos que son atribuidos a la feminidad (como la debilidad y la pasividad) las causas principales del asesinato, argumentos que intentan desplazar la atención del acto violento mismo, entendido como un acto soberano de dar muerte, y que buscan obstaculizar formas de denuncia que ponen al descubierto que “la violencia feminicida pertenece al *nomos* (ley y hábito) del espacio político que vivimos, que expresa su racionalidad y no la incapacidad de las autoridades por detener la irracionalidad instintiva o natural asociada a la violencia del sexo” (Martínez de la Escalera, 2010: 9-10).

³⁷ Entenderemos por figura del discurso a aquellas expresiones lingüísticas que “a nivel semántico proporcionan, mediante ciertos procedimientos retóricos, unidad de sentido a una serie de significados y usos más o menos determinados, produciendo además valoraciones específicas en función del sentido así inventado, que se naturalizan catacréticamente. Por otra parte, a nivel performativo, efectúan relaciones de subordinación o de sometimiento que se refuerzan en los actos de enunciación” (Lindig, 2016: 15).

contra el o la cual se dirige la crueldad. En la misma línea que Serge Margel, consideramos necesario interrogar críticamente este recurso constante a la figura del animal que, en tanto categoría, género o especie de una animalidad diferente, es utilizada con el propósito de preservar la humanidad del hombre, de ponerla bajo el resguardo de sus propias posibilidades de existencia, de sus propios principios y de su condición de animal sufriente. Por todas estas razones, se torna indispensable interrogar el uso político-jurídico del verbo “animalizar”, para “pensar la crueldad como una condición necesaria de la violencia, tanto como analizar el sistema retórico de analogías, o metáforas, que permite comparar al animal con la cosa, y considerar la animalidad de la víctima como un proceso de cosificación, que reduce todo sujeto vivo al estado definitivo de una cosa salvaje sin nombre”³⁸ (Margel, 2010: 62).

Parte³⁹ del trabajo antes citado puede considerarse un eco de los aportes de Rita Laura Segato, quien ha elaborado una importante teoría sobre los mecanismos que posibilitan la violencia y la crueldad en contra de las mujeres. Para la antropóloga argentina, es necesario hacer una distinción entre una “violencia instrumental”, que supondría la necesaria búsqueda de un fin, de la “violencia expresiva”, la cual engloba un conjunto de relaciones determinadas entre los cuerpos, los sujetos y las fuerzas sociales de una geografía específica. La violencia expresiva⁴⁰ implica, además, la producción de reglas implícitas por medio de las cuales circula el poder ejerciéndose legal o ilegalmente, visible o invisiblemente, pero a final de cuentas, de forma efectiva. La finalidad de la violencia expresiva es, como su nombre lo dice, “la expresión del control absoluto [que podríamos llamar también un proceso histórico de domesticación] de una voluntad sobre otra” (Segato, 2013b: 21). Es así que, para la autora, la violación connota una forma de crueldad específica sobre los cuerpos feminizados que excluye la participación consensuada de una de las partes, en este caso de quien padece la violación, y que conlleva

³⁸ [...] *penser la cruauté comme une condition nécessaire de la violence, tout autant qu'il s'agira d'analyser le système rhétorique des analogies, ou des métaphores, qui permet de comparer l'animal à la chose, et de considérer l'animalité de la victime comme un processus de chosification, qui réduit tout sujet vivant à l'état définitif d'une chose sauvage sans nom.* (La traducción al español es mía).

³⁹ Es importante señalar el énfasis que Franco hace con respecto a la dimensión insultante del lenguaje y su estrecha relación con la crueldad sobre los cuerpos feminizados, un abordaje que se presenta de forma diferente en Segato, para quien la violencia y la crueldad expresivas están estructuradas como formas de enunciación que dejan huella en la medida en que se repiten automáticamente.

⁴⁰ De acuerdo con Martínez de la Escalera, consideramos conveniente entender a la violencia y a la crueldad como “*medios de expresión y de formas* que pueden ser refuncionalizadas y dirigidas a propósitos conscientes” (2019: 20) gracias a su plasticidad. Por lo que el análisis debe centrarse más en sus modos de proceder que en su esencialización, pues se trata de tecnologías múltiples que constituyen a los cuerpos y que son, a su vez, puestas en funcionamiento por ellos.

al aniquilamiento de su voluntad y al uso abusivo de ese cuerpo por parte del agresor. La víctima es expropiada de su propio cuerpo concebido como un territorio en disputa. Es por esta razón que para Segato la violación puede concebirse como “el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (2013b: 20). La violación no se limita únicamente a la violencia física o a la destrucción del otro, supone además una violencia psicológica y moral por medio de las cuales se impone una relación de subordinación. La soberanía implica, como ya lo ha planteado Foucault, el acto de “hacer vivir o dejar morir”, el dominio recae sobre la vida en tanto que vida, de lo contrario sólo sería un “poder de muerte” como afirma Segato. La muerte de algunos tiene una función muy particular y es la de marcar el cuerpo como una forma de mensaje para aquellos que han quedado vivos, especialmente en procesos como el de la colonización: “En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder soberano grave su marca; en este sentido, la muerte de estos elegidos para representar el drama de la dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria” (2013b: 22)⁴¹. Cabe agregar que la crueldad es incorporada a través de las instituciones estatales y jurídicas, por lo que sería un error pensar que la relación entre el cuerpo y la crueldad se reduce a una cuestión instrumental en la que aquél es la herramienta por medio de la cual ésta puede expresarse, o que se trata simple y sencillamente de una relación articulada por el padecimiento. Más bien la crueldad toma cuerpo de otra manera: se inscribe en lo corporal “interceptando, interviniendo sus propósitos inconscientes y generando un solo propósito: el sometimiento a la regla, a la ley. Una intervención propone otra ley, y lo hace de manera continuada, sin detenerse a descansar” (Martínez de la Escalera, 2019:

⁴¹ Sobre esta cuestión vale la pena tomar prestado un concepto de Hannah Arendt para subrayar cierta “banalidad de la crueldad”. Esto por dos razones principales. Por una parte, la posibilidad de la crueldad en las formas en cómo se manifiesta actualmente tiene sus raíces en una serie de prácticas anteriores que han existido durante siglos y que, en su continua reiteración han producido y perpetuado cuerpos para ser deleznable y violentados. Por otra parte, la banalidad de la crueldad radica en el hecho de que es posible multiplicar el poder soberano al grado de que éste no sea apropiado por un solo ejecutor sino por varios. Siguiendo a Arendt, no se trata de un mal o de una crueldad “radical”, sino *extrema*, que “no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede evadirlo todo y arrasarlo el mundo entero precisamente porque se propaga como un hongo. Como he dicho, ‘desafía el pensamiento’ porque el pensamiento intenta alcanzar el fondo, llegar a las raíces, y en el momento en que se ocupa del mal queda frustrado porque no encuentra nada. Esa es su ‘banalidad’. Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (Arendt, tomado de Traverso, 2001: 105). La banalidad de la crueldad, en este sentido, consiste en la posibilidad de que alguien ejerza la crueldad sin, necesariamente, ser cruel, sádico, perverso o malvado. El poder de cepear al otro radica, no en una naturaleza particular del o de los ejecutores, sino en una lógica, en un proceso que implica “el funcionamiento de una máquina organizadora, burocrática y administrativa extremadamente compleja y ramificada”, que extiende “la trama de responsabilidades y complicidades al conjunto de la sociedad” (Traverso, 2001: 106).

20). Pero se trata de una inscripción, es importante señalarlo, que no viene a desviar, deformar o transformar una naturaleza corporal previa, la crueldad es una fuerza que configura las relaciones entre los cuerpos, que produce jerarquías entre ellos y relaciones de servidumbre y soberanía. Es por ello que el “antes” de cierta forma de crueldad “es únicamente el escenario de otras violencias múltiples que se han ido desplazando unas a otras” (Martínez de la Escalera, 2019: 21).

La crueldad sobre el cuerpo violado de una mujer está estructurada, para Segato, en la forma de un enunciado. Como consecuencia de un “automatismo de la enunciación”, la huella dejada como firma en el cuerpo señala a un sujeto que ocupa una posición determinada y que es reconocible en lo que dice y en lo que hace. Un sujeto reconocible en un enunciado que “se dirige necesariamente a uno o varios interlocutores que se encuentran físicamente en la escena o presentes en el paisaje mental del sujeto de la enunciación” (2013b: 22). La crueldad de la violación y del feminicidio, en este sentido, es un mensaje que se pronuncia en sociedad; un mensaje del que toda la sociedad participa como consciencia práctica e inmediata. Para la autora, la crueldad feminicida se ha constituido como una forma de lenguaje estable y cristalizada que se comporta como cualquier otro idioma y que tiene como una de sus finalidades la ejemplaridad amenazante y espectacularizada, dirigida a cualquier indicio de subversión o desobediencia. Una ejemplaridad que tiene una función pedagógica y central en las prácticas crueles, pues “ella permite el ejercicio de una soberanía, de un control territorial, que se expresa en su capacidad de acción irrestricta sobre los cuerpos” (Segato, 2013b: 56). La sistematicidad con que se lleva a cabo la toma de decisión soberana sobre la vida y la muerte de las mujeres, más allá de su función o de su finalidad instrumental (económica, clasista, racista, sexista, etc.), es lo que hace posible afirmar que “el feminicidio es una tecnología” (Martínez de la Escalera, 2010: 10), esto es, una serie de prácticas, de saberes y de procesos de subjetivación –como enseña Foucault– que tiene efectos prácticos y que no debe reducirse a la idea de un aparato u objeto (como comúnmente se suele entender a la tecnología).

Es importante puntualizar, siguiendo la propuesta de Martínez de la Escalera, que la noción de crueldad debe ser tratada cuidadosamente para evitar su generalización e ineficacia a la hora de analizar las problemáticas de género. Se torna, por tanto, necesario hacer una distinción entre una violencia letal (como la que describen las autoras anteriores) que supone el ejercicio de una fuerza aniquiladora, y una violencia productiva, en el sentido en que instituye la asimetría y jerarquización de los géneros. En el caso

específico de las mujeres, ambas violencias funcionan según la lógica del racismo pero su operación técnica es diferente en cada una: La violencia feminicida “actúa una vez que la segunda, presente en la división social, ha conseguido ser eficaz” (Martínez de la Escalera, 2013b: 15). Para la filósofa mexicano-uruguaya se torna necesario, entonces, un debate que mediante un análisis minucioso muestre toda una “tecnología de la vulnerabilidad” que se esconde detrás y sirve como fundamento para la crueldad feminicida. Entendida en estos términos, la vulnerabilidad supone una condición construida históricamente⁴² por medio de “prácticas institucionales de apropiación de fuerzas corporales (reproductivas) específicas, acompañada de una suerte de política monopolizadora de la instrumentación o al menos de los resultados de la apropiación, a la que podríamos caracterizar como racismo de estado” (Martínez de la Escalera, 2013b: 20). Un racismo que, desde la perspectiva de la filósofa, es también una tecnología muy compleja, por lo que no puede reducirse simplemente a un sentimiento de odio hacia los otros. Las prácticas institucionales de exclusión tienen su soporte en la estructura familiar, escolar y religiosa y son normalizadas por las políticas públicas del Estado. En este sentido, la vulnerabilización de las mujeres no es una condición natural sino construida e impuesta por medio del ejercicio de la crueldad, de una crueldad que “instaura el género como normalidad y estereotipo, mediante la producción permanente de formas de decir/hacer la división del género, que resulta así una realidad bipolar, heterosexual, asimétrica y jerárquicamente androcéntrica” (Martínez de la Escalera, 2013b 21).

La vulnerabilidad también ha sido un tema ampliamente estudiado por Judith Butler. En su texto *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, ha propuesto pensar el problema de la violencia a la luz de lo que ella llama “marcos epistemológicos”, esto es, condiciones de posibilidad discursivos que, por medio de mecanismos específicos de poder, producen a ciertas vidas como vidas dignas de ser lloradas y a ciertas otras como

⁴² Esta afirmación puede ser confrontada con la postura de Silvana Rabinovich, para quien la vulnerabilidad es una parte constitutiva de lo humano. Para la filósofa argentina, el sujeto se define como un ser vulnerable, es decir, como un ser expuesto a la herida (*vulnerus*), “en una pasividad que no se entiende como inacción sino como capacidad de ser afectado y que, en términos temporales, se traduce en paciente y senescente diacronía” (Rabinovich, *Vulner(h)abilidades cosmopolíticas*, 32). La vulnerabilidad, según esta perspectiva, no sería una carencia que debiera ser subsanada por algún medio, sino que se trata de una característica intrínseca al sujeto, su intimidad. La vulner(h)abilidad, término que utiliza la autora, supondría el aflojamiento o el combate en contra de la virilidad con vistas a combatir la crueldad y a hacer más fecundo el campo de las divergencias. Así, siguiendo la propuesta de Levinas, “la h intermedia es la irrupción de la pasividad, un ‘recurso de amparo’ en la paciencia que interponen conjuntamente, heridos, el pasado y el porvenir en su juicio contra las injusticias y las crueldades perpetradas por el presente” (Rabinovich, 2020: 34).

vidas no vivibles y por lo tanto prescindibles⁴³. La capacidad epistemológica para aprehender una vida hace surgir, por un lado, el problema ético sobre el reconocimiento del otro como alguien precario que es necesario proteger y, por el otro, una biopolítica a partir de la cual unas vidas son resguardadas a costa de otras. Esto involucra distintas modalidades de violencia que es importante analizar en su diferencia, pues contribuyen a la organización de la experiencia y constituyen, a su vez, formas específicas de subjetividad.

La ontología del sujeto está definida dentro de un marco normativo que funciona como “condición de reconocibilidad”, mediante el cual un sujeto es reconocido como sujeto y una vida es reconocida como vida, pues “no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado” (Butler, 2010: 22)⁴⁴. En la medida en que el marco es producto de una reiterabilidad histórica siempre está contaminado por aquello que excluye de sus límites e invariablemente rompe consigo mismo debido a su necesario desplazamiento espacio-temporal. Esto significa que las normas no actúan de forma determinista, que las identidades o las subjetividades que se producen en determinado contexto nunca son fijas o estables y que dentro del mismo marco epistemológico se pueden originar modos críticos de pensar y de aprehender la vida:

El marco no mantiene todo junto en un lugar, sino que él mismo se vuelve una especie de rompimiento perpetuo, sometido a una lógica temporal mediante la cual pasa de un lugar a otro. Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica (Butler, 2010: 26).

⁴³ Cabe destacar aquí una diferencia entre el argumento de Segato y la propuesta de Butler. Mientras para la primera es posible pensar en cierta indiferencia en el ejercicio de la crueldad (las acciones del o de los perpetradores no están determinadas por sentimientos de odio o resentimiento hacia sus víctimas) y en cuerpos que son dispuestos precisamente para ser violentados porque la sociedad y las instituciones lo posibilitan, para la segunda hay vidas que simple y sencillamente no entran en ningún registro simbólico que de cuenta de su existencia. Estas vidas son violentadas en la medida en que no son consideradas vidas, son inexistentes socialmente y la violencia que se ejerce sobre ellas no tiene, necesariamente, una finalidad expresiva, sino que se reproduce porque la posibilidad de un trabajo de duelo que la denunciaría y eventualmente le pondría fin está vetada.

⁴⁴ En este sentido, como señala Derrida (2012c), tanto la vida como la muerte son dos conceptos, dos palabras o dos nociones absolutamente deconstruibles y, por lo tanto, complejas y problemáticas (y lo mismo vale para la noción de crueldad).

El marco delimitará una experiencia sensible de la vulnerabilidad: definirá qué vida habrá sido vivida en tanto que vida y, en consecuencia, qué vida merece ser valorada y llorada cuando es perdida. Condicionará la capacidad de condolerse ante ciertas pérdidas y la capacidad de ser totalmente indiferentes ante otras. Pues “la vida exige apoyo y unas condiciones capacitadoras para poder ser una vida ‘vivable’” (Butler, 2010: 40). Dichas condiciones no se reducen a una cuestión orgánica o funcional, sino que involucran también las dimensiones social y política. La afirmación de los derechos de protección de una vida se origina en el contexto de una normatividad que delimita la toma de decisiones y que hace posible, incluso, que algo como la idea de un “derecho a la vida” sea posible. Aunque, para Butler, la condición generalizada de la vida es la precariedad, la “precaridad” es una condición políticamente inducida, consistente en la negación de un disfrute igualitario de la distribución de las riquezas y de los bienes, y de una exposición diferencial de la violencia de ciertas poblaciones que han sido conceptualizadas desde perspectivas racistas, nacionalistas, homofóbicas, misóginas, etc. En la medida en que cada cuerpo comparte con los otros la precariedad hay una insistente sensación de amenaza que produce formas de dominación. En vez de existir un reconocimiento recíproco de la condición de precariedad hay, por el contrario,

Una explicación específica de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como ‘destructibles’ y ‘no merecedoras de ser lloradas’. Tales poblaciones son ‘perdibles’, o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de ‘los vivos’ (Butler, 2010: 54).

El afecto que se experimenta ante la pérdida de una vida, ya sea en la forma del dolor o de la indiferencia, ya sea como una reacción moral de rechazo o de aprobación, está regulado por marcos interpretativos. Son los contextos o las condiciones políticas y sociales las que determinan una experiencia del duelo. Lo que sentimos está regulado por la forma en cómo interpretamos la realidad que nos rodea. No es la misma sensibilidad la que se tiene ante la pérdida de un hombre blanco que ante la pérdida de un hombre mestizo

o de un hombre indígena; no se percibe el mismo dolor o la misma indignación ante el asesinato de un hombre que ante el feminicidio de una mujer; la tragedia ocurrida en un país colonizador resulta ser más horrorosa e inaceptable que el sometimiento continuo de países colonizados; el exterminio de ciertas poblaciones humanas preocupa más que la extinción de innumerables especies animales no humanas⁴⁵; las violencias ejercidas sobre determinados grupos sociales se perciben de manera diferenciada con respecto a las violencias ejercidas sobre otros grupos. Y así, en cada uno de estos ejemplos podríamos segregar más y más relaciones diferenciales que organizan y administran nuestros afectos y supeditan nuestras acciones. Para ser capaz de sentir, el afecto debe apuntarse en lo social: “llegamos a sentir sólo con relación a una pérdida percibible, la cual depende de estructuras de percepción sociales; y sólo podemos sentir afecto, y reivindicarlo como propio, a condición de estar ya inscritos en un circuito de afecto social” (Butler, 2010: 80). Si ciertas vidas no son incluidas en nuestro rango de percepción como vidas, entonces estarán exentas también de la prohibición moral de la violencia. Ésta se aplicará de manera selectiva en función de nuestra propia capacidad para sentir, la cual, a su vez, se moverá también selectivamente. Nuestra capacidad para reaccionar con enojo, para sentirnos ofendidos o para desplegar un pensamiento crítico ante lo que sucede depende en gran medida de la forma en cómo se nos comunique, mediante marcos sensibles y discursivos, la norma diferencial de lo humano: “habrá maneras de enmarcar que pongan a la vista lo humano en su fragilidad y precariedad, que nos permitan defender el valor y la dignidad de la vida humana [...] Y luego habrá otros marcos que forcluyan una capacidad de respuesta, en cuyo caso esta actividad de forclusión es realizada por el propio marco de manera efectiva y repetida” (Butler, 2010: 113). Por esta razón, para Butler la crítica de la violencia no puede prescindir de la pregunta por la “representabilidad de la vida como tal” (Butler, 2010: 80), debe interrogarse acerca de los mecanismos que hacen posible que una vida se vuelva visible como una vida precaria, necesitada de cobijo y protección, y cuestionar aquello que impide ver y percibir a otras vidas de la misma manera. Asimismo, debe polemizar de qué manera definimos la letalidad, la violencia y la crueldad y cómo estas definiciones particulares circunscriben una “justificabilidad” de los medios y de las acciones. Dicho en otros términos, cómo nuestras concepciones de la violencia y de la crueldad, sean estas justificadas o no, están

⁴⁵ Aunque se pueden encontrar ejemplos contrarios en los que algunos grupos valoren más la vida de los animales que la de los humanos, la cultura ajena más que la propia, etc., me refiero aquí a las formas hegemónicas de percepción y valoración de la vida.

incluidas en la idea que tenemos respecto a cómo debería ser la cultura y la comunidad en la que vivimos, cómo se constituye el Estado y quién o quiénes pueden ser reconocidos como sujetos y, en consecuencia, qué tipo de respuestas morales y normativas formamos al respecto.

En lo que atañe a la violencia de género en específico, podríamos decir, junto con Butler, que la posibilidad del feminicidio sistemático (por ejemplo, en Ciudad Juárez) o del asesinato de personas pertenecientes a comunidades LGTBQ+, se debe a un marco normativo que recorta a esas vidas en particular como “no vidas”, como “vidas prescindibles” o, incluso, como amenazas a cierta forma de vida y que, por lo tanto, pueden y *deben* ser exterminadas con fines a “defender la sociedad” heteropatriarcal. De acuerdo con la filósofa norteamericana, las formas más crudas de violencia social están vinculadas con la desigualdad. La toma de decisión acerca de si es pertinente o no emplear la fuerza, así como el grado de intensidad de la misma está condicionada por el valor otorgado a la vida contra la cual va dirigida esa violencia. La planificación de la violencia se da en un contexto en el que las vidas son valoradas de forma diferenciada y en el que el ejercicio de la fuerza afirma el valor negativo de esas vidas que se desea asesinar y a las cuales se las priva de su valor en cuanto que vidas dignas de ser vividas y de ser lloradas. Tal es así que, como afirma Butler, habría que pensar que “la desigual distribución de la llorabilidad podría servir de marco para entender la producción diferencial de seres humanos y otras criaturas en el seno de una estructura de desigualdad o, de hecho, de una estructura de violenta negación” (Butler, 2020: 56).

Las mujeres son asesinadas por la percepción que se tiene de ellas. En cuanto mujeres, sus vidas son valoradas como propiedad de los hombres y son ellos quienes ostentan el derecho soberano para matarlas o dejarlas vivir. La masculinidad, en este sentido, se constituye como un ejercicio de poder sobre el cuerpo de las mujeres: ser hombre lleva implícito el derecho de matar la feminidad. Las mujeres trans en particular, se vuelven objeto de la violencia viril porque están feminizadas, “se las castiga no solo por rechazar el camino de la masculinidad sino por abrazar abiertamente su propia feminidad” (Butler, 2020: 46).

El feminicidio no se reduce simplemente a la forma de un golpe o de un insulto, no es solamente el asesinato activo y reiterado, supone más precisamente una reproducción estructural y social de la violencia. Una violencia que, además de ser una institución y una práctica, es un clima permanente de terror en el que cualquier mujer, trans o no, corre el peligro de ser asesinada.

2. 5. Psicoanálisis o el discurso por venir sobre lo propio de la crueldad

En el psicoanálisis freudiano la noción de crueldad ha mostrado una interesante y problemática relación con otros términos que en muchas ocasiones son utilizados como sus sinónimos⁴⁶. En varios de sus trabajos más importantes, Freud asocia a la crueldad con otras expresiones tales como “sadismo”, “masoquismo”, “agresividad”, “destruictividad” y “violencia” para plantear un mismo tema o problema. En *Tres ensayos de teoría sexual*, por ejemplo, la pulsión cruel es homologada con el sadismo y el masoquismo para dar cuenta de la relación del sujeto con el objeto sexual. En *Más allá del principio de placer*, la crueldad es intercambiada por las nociones de destructividad y pulsión de muerte. En calidad de hipótesis provisional, en la presente investigación proponemos la siguiente lectura. En la primera tópica freudiana, reunida en los trabajos previos a *El yo y el ello*, el término de la crueldad es vinculado al erotismo e incluye al sadismo y al masoquismo. De esta forma, Freud explica (con una marca falogocéntrica que no hay que pasar por alto) el placer sexual que resulta de la violentación del otro y de uno mismo. A partir del “giro de 1920” con *Más allá del principio de placer*, la introducción del concepto de “pulsión de muerte” permite plantear la existencia de pulsiones agresivas separadas de la sexualidad. El sadismo es propuesto como representante de la pulsión de muerte, como una pulsión ligada a la energía libidinal y como la parte activa de la crueldad. Finalmente, en el *Yo y el ello* y en *El problema económico del masoquismo*, se produce una diferenciación entre agresividad, destructividad y crueldad. Aquéllas pertenecerán a las pulsiones de muerte, mientras que la crueldad, en su modalidad activa (sadismo) y pasiva (masoquismo), será testimonio de la *mezcla pulsional* entre Eros y Tánatos.

En el capítulo VI de *El malestar en la cultura*, Freud esboza un breve resumen sobre los avances en la investigación psicoanalítica con respecto a la pulsión. Dentro de lo que nos interesa, cabe subrayar la vinculación que hace el psicoanalista entre el sadismo y las pulsiones de apoderamiento, carentes estas últimas de un propósito libidinoso. La pulsión cruel articulada a la destructividad puede ser proyectada al mundo exterior con fines a aniquilar al otro (animado o inanimado) para proteger la propia vida⁴⁷

⁴⁶ Retomo aquí un trabajo previamente expuesto en mi tesis de maestría en filosofía.

⁴⁷ Como señala Martínez de la Escalera, si la pulsión de muerte se vuelve violenta y cruel contra el otro cuando es proyectada al exterior para la auto-preservación del yo, “si el organismo protege su propia vida al destruir la ajena, entonces el problema es cómo ello sirve de coartada biológica a toda acción destructiva, lo que sin duda nos obliga a considerarlo con detenimiento” (2015: 26).

o puede ser introyectada hacia el yo al enfrentarse a los límites que impone la cultura. Dado que la crueldad es testimonio de la mezcla pulsional entre Eros y Tánatos, para Freud, no es posible concebir la destructividad, la sexualidad y el poder de maneras separadas. Es justamente por su ligazón con el erotismo, que la destructividad, muda y silenciosa, puede ser percibida y vivenciada por el sujeto: “Corresponde admitir que cuando esta última [pulsión de muerte] no se trasluce a través de la liga con el Eros, resulta muy difícil de aprehender; se la colige sólo como un saldo tras el Eros, por así decir, y se nos escapa” (2007u: 117). Esto nos permite suponer que desde la perspectiva psicoanalítica la soberanía, la crueldad y el placer sexual guardan una estrecha relación entre sí. A diferencia de Nietzsche, para quien la crueldad es la esencia de todo lo viviente y, por lo tanto, carece de término oponible y es ilimitada, para Freud, aunque interminable⁴⁸ y también vital, la crueldad expresa la mezcla pulsional entre lo que serían dos pulsiones opuestas: Eros y Tánatos. No obstante, ambos pensadores coinciden en plantear la inerradicabilidad de la crueldad a partir de desvíos y de metamorfosis que siempre potenciarían sus cualidades inventivas para burlar su extinción:

Podemos detener la crueldad sangrienta (*cruor, crudus, crudelitas*), podemos poner fin al asesinato con arma blanca, con guillotina, en los teatros clásicos o modernos de la guerra sangrienta, pero según Nietzsche o Freud, una crueldad psíquica los suplirá siempre inventando nuevos recursos. Una crueldad psíquica seguiría siendo desde luego una crueldad de la *psyché*, un estado del alma, por lo tanto de lo vivo, pero una crueldad no sangrienta (Derrida, 2010: 10-11).

Se trata, para Freud y para Nietzsche, de una irreductibilidad propia del aspecto psíquico de la crueldad. Una crueldad psíquica que Derrida distingue de una crueldad sangrante y que revela un estado del alma: una disposición al placer cruel. Pero no un placer que resulta de ver o de hacer correr la sangre, sino, como señala Margel (2010), un placer de *la souffrance pour la souffrance*. Un placer que determina aún hoy la oposición tradicional entre violencia y crueldad. La crueldad psíquica ha sido definida por algunos (Schopenhauer, Bataille, Sofsky) como una “violencia suplementaria” configurada por una lógica de la invención que le permite multiplicar sus posibilidades de manifestación. Lo irreductible de la crueldad psíquica consiste en la capacidad de prescindir de la sangre, del espectáculo o del crimen, siendo ella, más bien, la condición de posibilidad de todas

⁴⁸ Cabría aquí preguntarse cómo una pulsión indestructible, interminable, puede tener un término oponible.

estas formas sangrantes de la crueldad. “Siempre podrá alimentarse de sí misma, encontrar en ella sus propias fuentes. Y si esta crueldad del alma puede decirse inagotable, irreductible, es precisamente que pertenece a la *psique*, o que constituye los recursos más propios”⁴⁹ (Margel, 2010: 70). Esta modalidad psíquica de la crueldad representa hoy en día un importante problema al interior de los debates jurídicos, filosóficos, económicos, médico-psicológicos y teológicos respecto a la comprensión de su ejercicio, de sus causas o razones y de lo que se *puede* o no, de lo que se *debe* o no hacer con ella⁵⁰.

Como decíamos más arriba, la propensión a la agresividad es, para Freud, un elemento constitutivo de lo humano (y de lo viviente en general). El hombre siente una “natural” inclinación “al «mal», a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad” (Freud, 2007u: 116). Es este carácter constitutivo, originario y autónomo de la pulsión de muerte el que se presenta como obstáculo o, mejor dicho, como amenaza para la cultura. Mientras la pulsión erótica busca agrupar a los individuos en familias, a las familias en etnias y a las etnias en poblaciones para constituir una unidad llamada humanidad, la pulsión de muerte se dirige en sentido contrario, apelando a la recuperación de aquel estado originario de la materia viva: su inorganicidad. Así, toda cultura o civilización carga consigo el parásito de su propia amenaza (el fantasma, la *différance*): “la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de unos contra todos y de todos contra uno” (Freud, 2007u: 118). El contenido universal del proceso de la vida estaría representado en la lucha interminable entre sí de estas dos pulsiones. De tal manera

⁴⁹ *Elle pourra toujours se nourrir d'elle-même, trouver en elle ses propres sources. Et si cette cruauté de l'âme peut se dire intarissable, irréductible, c'est justement qu'elle appartient en propre à la psyché, ou qu'elle y constitue les ressources les plus propres.* (La traducción al español es mía).

⁵⁰ Como señala Margel (2010), la dimensión psíquica de la crueldad está estrechamente vinculada con el placer del sufrimiento, eso que Nietzsche definía como “el placer de hacer sufrir por el placer de hacerlo” y que el psicoanálisis freudiano retomó después con el concepto de pulsión de crueldad (sadismo y masoquismo). Como el filósofo francés lo muestra a partir de sus análisis del juicio a Gilles de Rais, el crimen por placer se presenta como un problema irresoluble en el ámbito jurídico, como una acción injustificada imposible de juzgar, de condenar o de atenuar, más aún de perdonar. De ahí, por tanto, la dificultad para juzgar a la crueldad cuando la noción de placer no entra como un motivo válido en ninguna categoría jurídica del derecho, puesto que no puede ser estimable y calculable de la misma manera en que lo sería un crimen pasional, un crimen por robo o por defensa propia. El placer de hacer sufrir por el placer de hacerlo no tiene una razón legítima y, por tanto, no puede inscribirse en la economía de la ley. En consecuencia, “*il n'y aurait aucune loi qui puisse accuser quelqu'un d'avoir commis un crime par plaisir*” (Margel, 2010: 30). La crueldad es, entonces, un término que se encuentra en el límite de toda significación jurídica (y no solamente) y que, por ende, dificulta a toda ley la tarea de juzgarla, tampoco puede haber un concepto claro que la describa ni una práctica específica que la instituya. La crueldad siempre será juzgada por otra cosa diferente a ella misma, por razones y motivos distintos, será pensada a partir de otros conceptos (violencia, mal, perversión, sadismo, masoquismo) y reducida a otras prácticas como la tortura, la masacre o el exterminio. Como señala Margel, ciertamente la crueldad puede ser todo eso y aún más y peor, pero ella muestra antes que nada un punto de ambigüedad en el discurso o un cierto límite del discurso jurídico, conceptual y práctico para dar cuenta de ella (Cfr. Margel, 2010: 31).

que todo término oponible a la crueldad, en tanto pulsión irreductible de lo humano, sólo podría manifestarse como una diferencia más de la crueldad, como “diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la *misma* crueldad” (Derrida, 2010: 68). Pues al ser la pulsión un principio o un movimiento para Freud, la crueldad representará “esta capacidad psíquica, este poder del alma para encontrar en ella misma su propia fuerza, para sacar de ella misma con total autonomía sus fuentes o recursos” (Margel, 2010: 70). En este sentido, la crueldad no debería ser examinada desde el paradigma teológico del bien y del mal, sino desde “la consideración de su inevitabilidad, tan necesaria como amenazante” (Martínez de la Escalera, 2015: 24).

Ahora bien, si la pulsión de destructividad es un elemento originario y constitutivo de lo humano, más original incluso que la pulsión de vida, ¿de qué manera es posible inhibirla o volverla inocua para el desarrollo cultural? La respuesta que nos brinda Freud es un eco interesante de los planteamientos nietzscheanos acerca de la mala conciencia. Según el psicoanalista vienés, la pulsión de muerte es “introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio” (2007u: 119). Ahí es organizada por el superyó o conciencia moral que ejerce contra el yo toda la agresividad que éste habría satisfecho con objetos o individuos del mundo exterior. La culpa sería la tensión dada entre el yo y la conciencia moral, que se exterioriza bajo la forma de una necesidad de castigo (crueldad contra uno mismo)⁵¹. De esta manera, el

⁵¹ Como agudamente advierte Margel (2010), en *Tres ensayos de teoría sexual* Freud vincula la pulsión cruel con la pulsión de dominio o de poder. La necesidad de capturar y de dominar al objeto se presenta como una fuerza indiferente al sufrimiento o al dolor del otro, en otras palabras, como una pulsión carente de culpabilidad y previa a toda moral, educación o restricción cultural. En lo que atañe al principio de la economía pulsional, no es posible hablar de una conciencia de culpabilidad en la crueldad fundamental de la pulsión de apoderamiento. Para Freud, la conciencia del dolor y del sufrimiento en el otro y la eventual culpabilidad que pueda resultar de los ejercicios crueles emergen cuando la pulsión de dominio es ejercida sobre uno mismo. Cuando el sujeto experimenta por sí mismo el dolor, el sufrimiento y la opresión. Esto supone un problema a la hora de pensar el lugar que tiene el reconocimiento de la alteridad radical del otro. Ahora bien, esto también obliga a interrogar por qué la conciencia del sufrimiento debe suponer necesariamente el advenimiento de un sentimiento de culpabilidad. Para Nietzsche, este acoplamiento entre culpa y sufrimiento, entre conciencia y culpabilidad será lo que estructure la historia de Occidente. Más aún, esta pulsión originaria, ancestral y arcaica que es la crueldad está históricamente determinada e inscrita en la génesis de Occidente. A diferencia de Freud, para quien la pulsión de crueldad es indiferente al otro pero que al mismo tiempo se articula con una conciencia moral, para Nietzsche es posible pensar en una crueldad inocente, ignorante, sin culpabilidad y al acto consciente como aquello que “*dit oui à la cruauté*” (Margel, 2010, 84). Para Nietzsche, esta conciencia que se libera a la crueldad tiene desde el principio una conciencia del otro y de su sufrimiento, pero no una culpabilidad por el placer del sufrimiento en el otro ni en sí misma. Como señala Margel (2010), la intuición nietzscheana abre y a la vez cierra este discurso sobre sí mismo cuando pone de relieve la existencia de otra forma de conciencia, una conciencia del otro, del sufrimiento del otro, de un placer posible en el sufrimiento del otro, independientemente de toda implicación entre la culpa y el sufrimiento. Esta conciencia nietzscheana no necesita de ningún sentimiento de culpabilidad para percibir el sufrimiento del otro y gozarlo. Con tal de vivir, esta conciencia sólo necesitará satisfacer su necesidad de crueldad. En suma, “*elle n’aurait qu’à ouvrir son cœur, pour «dire oui» à la cruauté*” (2010: 86), más allá de la ley, más allá del bien y del mal.

superyó sería aquella instancia moral que vigila, sanciona y castiga el gusto destructivo del individuo en beneficio del desarrollo cultural. Debido a que se trata de una instancia psíquica la distinción entre querer hacer el mal y verdaderamente hacerlo desaparece; “en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos” (Freud, 2007u: 121). Además de alimentarse de la pulsión destructiva introyectada por el yo, el superyó se configura a partir de la interiorización de figuras de autoridad ante las cuales el sujeto experimenta sentimientos ambivalentes de amor y odio. En este sentido, el proceso de introversión que posibilita la generación de una conciencia moral involucra tanto la agresividad cuanto la pulsión de dominio y la pulsión de Eros. En dicho proceso, la culpa adviene “como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte” (2007u: 128); el sujeto renuncia a su satisfacción agresiva por amor, es decir, con fines a pertenecer a una comunidad y ejerce sobre sí el papel de verdugo y juez: vigila en sus propios actos cualquier signo de anomalía, estima y castiga con dureza sus pensamientos, fantasías, deseos y sueños. Así, “el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (Freud, 2007u: 130). Freud se pregunta, entonces, hasta qué punto es viable abogar por una cultura que mantiene al hombre en la infelicidad y si el desarrollo cultural lograría –y de ser así, de qué manera– salvaguardar la convivencia humana de su innata pulsión de agresión y autoaniquilamiento.

La preocupación acerca del progreso cultural y el innato gusto humano por la sangre es retomada y reflexionada por Freud en un breve diálogo por correspondencia que entabla con Einstein en 1932 y que se encuentra publicado en un texto llamado *¿Por qué la guerra?* En dicho intercambio se parte de una pregunta que el físico alemán eleva a un nivel esencial: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?” (2007v: 183). Einstein advierte que los progresos en la ciencia moderna han contribuido a la proliferación de la destrucción entre los hombres y que, hasta el momento, ningún intento de solucionar dicho problema ha sido exitoso. Desde su perspectiva, la creación de un cuerpo legislativo y judicial consensuado internacionalmente y capaz de resolver los conflictos que tienen lugar entre las naciones puede ser una posible respuesta al problema de la guerra y de la violencia. Esto supone la renuncia incondicional de los Estados a su soberanía y la concentración del poder y del derecho en dicho organismo internacional. No obstante, los factores psicológicos a los que apela Einstein y a partir de los cuales interpelará a su interlocutor, son los decisivos para que dichos esfuerzos sean posibles y fructíferos. Así, en sintonía con la teoría

freudiana, Einstein supondrá la existencia de un afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones y que es adverso a cualquier limitación de su soberanía, incluida la libertad para hacer la guerra. Si la guerra, la destrucción y el autoaniquilamiento son posibles, esto se debe, dice el físico, a que “el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción” (2007v: 185). Ahora bien, si se trata de un carácter innato de lo humano, cabe preguntarse si “¿Es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad?” (2007v: 185). Para responder a las inquietudes de Einstein, Freud retoma una de sus premisas, a saber, que el derecho y el poder están intrincados. Sustituye la noción de poder por la de violencia, entendiendo a esta última como el fundamento del derecho. El poder y el derecho surgen con la comunidad, particularmente del establecimiento de sentimientos fraternos o de intereses comunes entre sus miembros. Tales lazos de sentimiento son los responsables de mantener cohesionado al grupo por largos periodos de tiempo. La comunidad monopoliza la violencia y la dirige en contra de la violencia individual. Se trata, pues, de una “fuerza contra fuerza, economía diferida de la fuerza, eso es el derecho” (Derrida, 2010: 66-67). Pero dicha cohesión se ve constantemente amenazada por la violencia que está implícita en la propia estructura desigual de la comunidad. Ésta comporta desde el comienzo “elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se transforman en amos y esclavos” (2007v: 189). Así, el derecho comunitario se convierte en la expresión de la desigualdad implícita en las relaciones de poder que funcionan al interior de la sociedad.

Al igual que Einstein, Freud considera que la prevención de las guerras sólo puede estar garantizada por la institución, acordada por los hombres, de “una violencia central” (monopolio de la violencia por una instancia jurídica superior) o “autoridad unificadora” encargada de atender todos los conflictos de intereses entre naciones y a la cual se le otorgue todo el poder requerido para hacerlo. Dado que para Freud el derecho se funda en la violencia no puede prescindir de ella para existir y mantenerse. Es evidente que tanto Freud como Einstein no pueden pensar más allá de las categorías estatales para plantear posibles soluciones al problema de la violencia y de la crueldad. Esto acarrea dos problemas: por un lado, si la crueldad y el poder están vinculados, entonces ninguna soberanía o principio de poder estatal podrá ser puesto en entre dicho⁵²; por otro lado, si

⁵² Como veremos más adelante, los debates en lo que respecta a la pena de muerte nunca atacan el principio del derecho soberano de matar en cuanto tal, antes bien, el problema es desviado a la crueldad o humanidad

ambas, violencia y crueldad, son el principio sobre el cual se erige el derecho, ninguna política podrá erradicarlas, puesto que no habrá manera de instaurar nuevas relaciones jurídicas o, más aún, nuevas relaciones por fuera del aparato estatal, que prescindan de la crueldad y de la violencia. Sólo podrán ser paliadas por violencias y crueldades por venir que siempre prometerán ser peores⁵³. En ningún caso se podrá vivir jamás sin estar predispuesto compulsivamente a la crueldad. Antes que erradicarla de las prácticas humanas, se podrá intentar “desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra” (2007v: 195). Por consiguiente, las guerras y cualquier otra manifestación de la pulsión destructiva, sólo podrán combatirse por vías indirectas, apelando a la pulsión de Eros, interiorizando (renuncia de satisfacción) la inclinación a agredir con todas las ventajas y desventajas que ello implica y, sobre todo, sometiendo la “vida pulsional a la dictadura de la razón” (2007v: 196).

Como lo muestra Derrida, este “racionalismo desilusionado” de Freud mantiene al discurso psicoanalítico en una “economía de lo posible” (2010: 76), en una calculabilidad que puede dar razón de la pulsión de muerte y de la crueldad. Para Derrida, Freud reduce a esta economía de lo posible los saberes sobre la ética, la política y el derecho en una estrategia de la condicionalidad económica que supone “apropiación, lo posible como poder del “yo puedo” (*I can, I may*), el dominio de lo performativo que domina todavía y por lo tanto neutraliza (simbólicamente, en el orden de lo “simbólico”, justamente) el acontecimiento que produce, la alteridad del acontecimiento, el advenimiento mismo del que viene” (Derrida, 2010: 76). Sobre esto, el filósofo francés plantea la necesidad de pensar en la incondicionalidad sin soberanía y, por lo tanto, sin crueldad como condición de posibilidad que determina la economía condicional y económica de lo posible. Entendiendo la posibilidad como “la profunda incalculabilidad del acontecimiento que por ser contingente, no puede ser anticipado o previsto, sólo prometido y esperado” (Martínez de la Escalera, 2015: 23), una promesa y una espera que, como actividades responsables, “responden siempre al valor diferencial del otro” (Martínez de la Escalera, 2015: 23). Hay que pensar, dice Derrida, más allá de todo

del castigo. Esta cuestión abre una importante pregunta acerca del papel de los Derechos Humanos y de las posibles consecuencias que los mismos puedan tener para pensar la crueldad que recae sobre aquellos que no tienen derechos.

⁵³ En todo discurso sobre la crueldad de lo que se trata siempre es de la cuestión de lo peor: lo peor más allá del bien y del mal, lo peor más allá incluso del mal radical. Un mal abismal, sin fondo, sin origen ni fundamento, lo peor del mal, un peor que constituirá el objeto indeterminado de la crueldad. Un goce peor o lo peor del goce que aliena al otro y lo reduce a su propio sufrimiento y que permite al sujeto cruel gozar del uso de esa alienación (Cfr. Margel, 2010: 14).

principio, más allá de toda posibilidad, más allá de la soberanía, del poder y, por supuesto, más allá de toda crueldad en una suerte de intercambios sostenidos en la escucha del otro y de lo otro que está por venir, “pues ahí parece poder existir lo que deseáramos que sobreviva” (Martínez de la Escalera, 2015: 27).

Ahora bien, aunque el discurso psicoanalítico freudiano se limita al plano de la condicionalidad performativa o de una calculabilidad de la crueldad, también es cierto que introduce nuevas posibilidades para pensarla por fuera del marco ético-moral del bien y del mal o por fuera de una patologización u ontologización que la reducen a una propiedad inherente a ciertas formas de subjetividad. Al introducir al placer como la cualidad de una crueldad psíquica que es, ante todo, irreductible, el psicoanálisis se distingue y distancia significativamente de aquellos discursos (antropológicos, etnológicos, históricos, filosóficos, teológicos, etc.) que, apelando siempre al principio del exceso, de la desmesura, de los medios y de los fines, sólo buscan negarla, minimizarla, arrebatarle algún sentido y excluirla del registro de lo político y de toda la racionalidad del saber. Según Derrida, el único discurso que podría reivindicar hoy en día el tema de la crueldad psíquica como un problema que le sería más propio o más cercano, sería el psicoanálisis. Ese discurso que “sin coartada teológica ni de otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio” (Derrida, 2010: 12). A saber, el sufrir *por* sufrir, el hacer el mal *por* el mal o *el placer* en el sufrimiento, y que sería algo para lo cual “ningún otro saber estaría preparado” (Derrida, 2010: 13). En este sentido, el psicoanálisis se plantaría frente a lo que con Margel podríamos llamar “discursos de denegación de la crueldad” que, mediante diversas estrategias retóricas, rechazan cualquier reflexión, cualquier decir o cualquier saber acerca de lo que se juega en la posibilidad psíquica de la crueldad. El psicoanálisis sería, entonces, una forma de desciframiento o de desvelamiento de “un discurso críptico, que borra la memoria, que hace desaparecer de la historia, toda huella, inscripción, signo, prueba o supervivencia, que puedan hacer visible o manifiesto el menor vínculo entre el ejercicio del poder y la crueldad de la psique”⁵⁴ (Margel, 2010: 77).

⁵⁴ “[...] un discours cryptique justement, effaçant de la mémoire, faisant disparaître de l'histoire, toute trace, toute inscription, toute signe, preuve ou survivance, qui pourraient rendre visible ou manifeste le moindre lien entre l'exercice du pouvoir et la cruauté de la psyché”. (La traducción al español es mía).

3. Usos retóricos de la crueldad

La crueldad es una palabra cuyo carácter complejo ha representado siempre un problema en el ámbito del saber filosófico. En tanto que tropo⁵⁵, su sentido y significación han sufrido transformaciones múltiples y desplazamientos diversos. Por una parte, la crueldad ha sido situada en una realidad propiamente humana, ligada con conceptos tales como la razón, la intención, el placer y la voluntad: el hombre es cruel porque se complace en ver o en hacer sufrir. Por otra parte, la crueldad ha sido rápidamente apartada de lo humano para ser denunciada como una especie de “bestialidad” que atañe a cierta forma de entender la animalidad o de pensar la enfermedad: quien es capaz de ejercer la crueldad debe estar afectado por la locura o no participar verdaderamente de lo humano.

En el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles enlista tres tipos de disposiciones morales que deben ser evitadas: el vicio, la incontinencia y la bestialidad (ἡ θηριότης) o brutalidad. Mientras el vicio se opone a la virtud y la incontinencia a la continencia, la bestialidad encuentra su antagónico en una “sobreabundancia de virtud” reservada a los dioses. En este sentido, así como es raro encontrar hombres divinos, también es raro encontrar a un hombre brutal. Éste, en todo caso, “se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad sobrepasan los límites humanos” (Aristóteles, *Ética*, VII, 1145^a, 30). Aristóteles enumera algunas acciones que hoy consideraríamos crueles, para ilustrar lo que él concibe como actos de brutalidad o bestialidad:

Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer *carne* (κρέας) *cruda*⁵⁶, o carne

⁵⁵ Pensamos a la palabra crueldad como un tropo en la medida en que sus múltiples sentidos constantemente sufren sustituciones y desplazamientos. Estas transformaciones, mutaciones, traslados o desvíos de significación están sujetos a usos sociales que, a su vez, están determinados por relaciones de poder. En “Violencia, luto y política”, Butler esboza un claro ejemplo del funcionamiento tropológico de las palabras. La filósofa norteamericana utiliza el término “feminismo” para mostrar de qué manera esta palabra puede ser apropiada y utilizada como una coartada estratégica para justificar la intervención bélica de un país sobre otro: “La repentina conversión feminista de parte de la administración Bush, la que transformó retroactivamente la liberación de las mujeres en una razón para sus acciones miliares contra Afganistán, es un signo del extremo al cual el feminismo, como un tropo, está desplegado al servicio de la restauración de la presunción de la impermeabilidad del Primer Mundo” (Butler, 2003: 94).

⁵⁶ El subrayado es mío. Enfatizo esta frase para mostrar el vínculo que el significado de bestialidad o brutalidad en Aristóteles tiene con el significado de *crueldad*. Aunque el origen de este último término se

humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Falaris. Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero) (Aristóteles, *Ética*, VII, 1148b, 20-30).

Para Aristóteles, la brutalidad, en la medida en que sobrepasa los límites del vicio y, por lo tanto, de la moral, no pertenece a la naturaleza humana. No puede ser explicada como una forma de incontinencia, morbosidad o perversidad. Tampoco como una acción que se ejerce racional y conscientemente, con vistas a un fin (hacer el mal, obtener placer, etc.). La brutalidad es, más bien, una especie de anomalía que sobrepasa a la razón pero también al instinto. No es humana, ni animal, en todo caso supone cierto extravío de la naturaleza “como los hombres-lobo” (Aristóteles, *Ética*, VII, 1150a). La brutalidad, entonces, no puede ser explicada a partir de la categoría ética de la maldad. Dicha definición aristotélica abre una paradoja en la que el término de la bestialidad se pierde y, al mismo tiempo, se desvanece la posibilidad de pensar en un sujeto de la brutalidad, ya que no puede ser atribuida ni al hombre ni al animal.

Séneca es otro autor que toca de cerca el problema de la crueldad. En sus *Diálogos* aborda el tema de la ira, la cual ubica por fuera de los límites de la naturaleza humana. Es propio de la ira el impulso irracional al exterminio, al perjuicio y a la destrucción; la fuerza de la ira busca el castigo de la venganza y está sedienta de sangre. El hombre, por el contrario, se esfuerza por mantener los lazos sociales, por fortalecer la sana convivencia entre sus iguales y rechaza con vehemencia la pena y el daño del prójimo. En consecuencia, la ira no es natural (cfr. Séneca, p. 136). Uno de sus efectos perversos es la crueldad, que Séneca define como una forma de salvajismo por dos razones principales. En primer lugar porque, a diferencia de la ira, la crueldad se produce prescindiendo de las motivaciones que la venganza a un ultraje puede ofrecer; en segundo lugar, porque la disposición para hacer daño⁵⁷ o para recibirlo (específicamente en el contexto de los espectáculos sangrientos) está alentada por el placer. Debido a estos dos rasgos particulares, para Séneca, la crueldad debe considerarse como una forma de barbarie,

remonta al siglo XIII con Berceo, pensamos que existe una equivalencia semántica entre la palabra griega *θηριότης* y la crueldad.

⁵⁷ “Ante todo ten presente que es repulsiva y execrable la capacidad de causar daño, y completamente extraña al hombre, gracias al cual se amansan incluso los seres salvajes” (Seneca, 2008: 195).

como una “perversión peor e incurable” (Séneca, *Diálogos*, II, p. 165) que atrofia todo vínculo entre los hombres.

La forma en cómo el filósofo estoico define a la ira y, particularmente, a la crueldad es problemática por varias cuestiones. En primer lugar porque la crueldad es concebida como el grado extremo de la ira y, por lo tanto, ya no como cólera sino como bestialidad. Con este término, Séneca expulsa a la crueldad del campo de lo humano para trasladarla al ámbito de la animalidad. Pero, al mismo tiempo, afirma que la ira no es en absoluto algo que pertenezca al animal, dado que éste sólo obedece a sus instintos, siendo las pasiones malvadas lo propio del hombre. Asimismo, Séneca afirma que la ira no es algo natural, ni que forma parte de la naturaleza humana⁵⁸, pues no hay nada más “dulce” que ésta, ni nada más cruel que aquella. La cólera y, en consecuencia, la crueldad, se inscriben en una paradoja: como rasgos del hombre y, al mismo tiempo, como cualidades ajenas a su naturaleza.

Tanto en Séneca como en Aristóteles es posible advertir el eco de un discurso filosófico dominante sobre el hombre y su proceso de hominización. Un discurso que ha sostenido cierto imaginario sobre el animal, basado en incompatibilidades y contradicciones: “bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal, el animal sin culpa ni defecto (ésta sería su superioridad como inferioridad) pero asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino” (Derrida, 2008: 81). A este respecto cabría preguntarnos si podemos hablar de la crueldad sin interrogar la cuestión de la animalidad. Y, sobre todo, si podemos pensar la crueldad sin cuestionar previamente “los vínculos posibles, las fronteras, pasajes, rupturas y discontinuidades entre el hombre y el animal, entre la animalidad del hombre y la animalidad del animal”⁵⁹ (Margel, 2010: 65). Como su etimología lo dice, la crueldad siempre será un asunto de sangre. La crueldad revela siempre una historia de sangre en la que el animal no humano

⁵⁸ “¿Qué hay más amable, mientras se mantiene en su estado de ánimo normal? En cambio, ¿qué hay más cruel que su ira? ¿Qué, más amante de sus semejantes que el hombre? ¿Qué, más hostil que su ira? El hombre ha nacido para la ayuda mutua, la ira para el exterminio; él quiere agruparse, ella separar, él beneficiar, ella perjudicar, él socorrer incluso a los desconocidos, ella acometer incluso a los más queridos; él está dispuesto a desvivirse por la conveniencia de otros, ella a arrojarse al peligro, con tal que los arrastre consigo. Luego ¿quién desconoce más la naturaleza que quien a su obra óptima y más perfeccionada le atribuye este vicio fiero y pernicioso? La ira, como hemos dicho, es ávida de castigo: que este deseo sea innato en el muy pacífico pecho del hombre no es en absoluto conforme con su naturaleza. Pues la vida humana está fundada en los favores y en la armonía, y no por el terror, sino por el mutuo amor se obliga a la alianza y a la ayuda recíproca”. (Séneca, 2008: 134).

⁵⁹ *Et peut-on surtout penser la cruauté sans se demander au préalable ce qu'il en est des liens possibles, des frontières, des passages, des ruptures et des continuités, entre l'homme et l'animal, entre l'animalité de l'homme et l'animalité de l'animal?* (La traducción al español es mía).

no ha cesado de ser el modelo, la figura o el ejemplo por excelencia. El animal ha sido asociado con la figura del animal salvaje que se alimenta de la carne cruda, de la carne indigesta, como diría Rosset, al devorar los cuerpos de otros animales o del hombre mismo. El animal salvaje que come la carne ensangrentada carece de piedad, de compasión, no transfiere ningún afecto a su presa, no es empático con ella ni siente remordimiento alguno. El animal salvaje no puede ser, por tanto, culpable de su crueldad puesto que carece de una conciencia moral. Lo que caracteriza a este animal cruel, devorador de la carne y de la sangre, es, antes que cualquier cosa, su falta de saber acerca del sufrimiento ajeno:

El animal hace correr la sangre de otro animal, sin saber que lo hace sufrir, sin tener inteligencia de los dolores que le inflige a su presa, por tanto sin ser consciente de sus sufrimientos.

De un lado, el animal representa el modelo de la crueldad –¡no se dice del cruel que es bestial ni de la crueldad que es bestialidad!–, del otro lado, no obstante, su indiferencia moral le hace de alguna manera incapaz de crueldad⁶⁰ (Margel, 2010: 65-66).

En *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer establece una relación entre la conciencia de la voluntad y el dolor. De acuerdo con el autor, la esencia de la vida oscila entre el querer y su imposible satisfacción, por un lado, y el sufrimiento y el aburrimiento, por el otro. La carencia que motiva el querer abre lugar también al sufrimiento, que no puede ser apaciguado con nada, dado que el deseo es irreductible⁶¹. Para el filósofo alemán la condición natural de todo ser vivo, incluido el hombre, es la del sufrimiento: sufrir y hacer sufrir. En una naturaleza que define como inmoral, así

⁶⁰ *L'animal fait couler le sang d'un autre animal, sans savoir qu'il fait souffrir, sans avoir l'intelligence des douleurs qu'il inflige à sa proie, donc sans être conscient de ses souffrances. D'un côté, l'animal représente le modèle de la cruauté –ne dit-on pas du cruel qu'il est bestial, et de la cruauté qu'elle est bestialité!–, mais d'un autre côté, son indifférence morale le rend en quelque sorte incapable de cruauté.* (La traducción al español es mía).

⁶¹ [...] la voluntad, en todos los grados de su fenómeno, desde los más altos a los más elevados, carece de mira final; que *aspira* siempre, porque su esencia es únicamente una aspiración perpetua a la cual no puede poner término fin alguno que consiga; que, por tanto, no puede ser finalmente saciada, y que sólo los obstáculos pueden suspenderlas, mas en sí se prolonga hasta el infinito” (Schopenhauer, 2002, §56, p. 127). Como el mismo Freud lo reconocerá posteriormente en su autobiografía, la filosofía de Schopenhauer influirá profundamente en sus propias conceptualizaciones sobre el psiquismo humano, particularmente en lo que atañe a la teorización sobre la pulsión en general y a la pulsión de crueldad en particular. Como se mostró más arriba, para Freud, la destructividad es un rasgo constitutivo e inerradicable del proceso de la vida. Nunca alcanza su plena satisfacción y sólo puede ser contenida por medio de obstáculos o sublimaciones.

como inmoral es también la voluntad, no hay distinción entre la maldad, el dolor y el odio del verdugo y la víctima. Tampoco hay un antropomorfismo del sufrimiento sino, antes bien, un naturalismo del hombre, que es identificado esencialmente con el resto de los seres mundanos.

Para Schopenhauer el dolor se manifiesta cuando el querer se enfrenta a algún obstáculo para alcanzar su fin, esto es, cuando se mantiene insatisfecho. Particularmente el animal (humano y no humano) es consciente de dicha insatisfacción y por eso sufre. Pues hay, para el autor, una correlación entre el grado de saber sobre la propia apetencia y el grado de dolor. Desde esta perspectiva, el hombre sería el animal que experimentaría un mayor sufrimiento, pues “a medida que el conocimiento se hace más claro y que la conciencia crece, el dolor aumenta y llega a su grado supremo en el hombre. En él es tanto más violento cuanto más lucidez de conocimiento y más elevada inteligencia posea” (Schopenhauer, 2002, §56, 128). Así, para Schopenhauer, cada forma de existencia presenta distintos grados de padecer según sea su grado de conciencia. Aunque el hombre es quien más sufre, el dolor es una condición, un modo de ser y de estar en el mundo que comparte con otros vivientes, lo cual demuestra, según el autor, que “en esencia, *vivir es padecer*” (Schopenhauer, 2002, §56, 129).

Ahora bien, ¿qué relación hay entre la conciencia, el sufrimiento y la crueldad, según Schopenhauer? Para el filósofo, la crueldad es un *goce gratuito* independiente del egoísmo que hace del sufrimiento ajeno un fin en sí mismo. ¿Cuál es el origen de este goce? Según el autor, dicho fenómeno encuentra explicación en la diferencia que observa el hombre entre la satisfacción real de su voluntad y la satisfacción posible que imagina su inteligencia. De dicha diferencia nace como resto la envidia, esto es, la certeza de que la propia privación se agrava con el goce ajeno y se alivia con la privación de los otros. De ahí que los propios dolores sean calmados por el recuerdo o el testimonio de que el dolor ajeno es aún mayor. Para el individuo cruel, saber acerca de la propia falta, es decir, tener el conocimiento de que su querer jamás podrá alcanzar una satisfacción plena, se convierte en un tormento y en una agitación excesivos e incurables. En consecuencia, busca alivio en medios *indirectos*, como dirá después también Freud, que no puede encontrar dentro de sí ni por sí mismo. Trata de mitigar su dolor y de desmentir su falta de poder testimoniando el sufrimiento del otro. Así “el dolor ajeno se convierte de este modo, para él, en un fin, en un espectáculo cuya vista le deleita, y he aquí cómo se produce el fenómeno de la crueldad propiamente dicha, de esa sed de sangre que la historia nos muestra con tanta frecuencia en los Nerones y Domicianos, en los déspotas de África, en

Robespierre, etc.” (Schopenhauer, 2002, §65, 174). Si para Schopenhauer no existe sufrimiento sin conciencia, tampoco existe crueldad en la ausencia de un saber acerca del sufrimiento del otro. La crueldad consistirá en ver, en testimoniar, en saber finalmente que el otro sufre y en creer que su sufrimiento, su mal, es efecto del propio poder. Se trata, por tanto, de “compensación, de reparación, de reconstitución de una potencia, una fuerza, un poder, un «dominio soberano», ante su propia pérdida, su degradación o su colapso”⁶² (Margel, 2010: 19).

Desde la perspectiva de Schopenhauer, la fuerza de la crueldad no depende de una cantidad cuantificable de dolor sino del tipo de saber o grado de conciencia que el sujeto mantiene con su propio sufrimiento. Esta afirmación abre dos cuestiones importantes: por una parte, plantea un concepto de sufrimiento distinto al postulado por la medicina, la psicología, la filosofía o la teología, que, como señala Margel, permite abrir el campo de una crueldad posible o de una práctica posible de la crueldad. Por otra parte, siguiendo al filósofo francés, se trata de un grado de conciencia que reinstala la singularidad del hombre y, en cierto modo, su privilegio con respecto a la animalidad, al animal sufriente y a todo viviente en general.

El lugar intersticial de la crueldad muestra su marginalidad como concepto dentro del juego de binarismos que sostienen el andamiaje filosófico. Su constante inclusión y exclusión del engranaje de los conceptos parece provenir de la imposibilidad de inscribir la idea de la crueldad en el juego de oposiciones que estructuran al pensamiento metafísico. Este carácter paradójico de la crueldad expresa su rasgo tropológico, es decir, su ser siempre *en relación*, su carencia de sentido propio, unificado y estable. Continuamente desplazable y sustituible, el significado o, mejor dicho, la multiplicidad de significados posibles de la crueldad ha sido objeto de disputa, como coartada, como justificación, como reprobación o como incitación en la toma de decisiones en los debates públicos y privados. En varias ocasiones, la crueldad se torna el factor decisivo para aprobar o rechazar una ley, para atenuar o intensificar un castigo, para aceptar o para resistirse a un estilo de vida, para justificar o deslegitimar una práctica. Ejemplos de ello pueden ser ilustrados con las actuales discusiones sobre la pena de muerte, el consumo de carne animal y humana, la penalización del aborto y la preocupación sobre los feminicidios. Como expondremos a continuación, el lugar de la crueldad como estrategia

⁶² “[...] *mais de compensation, de réparation, de reconstitution d’une puissance, une forcé, un pouvoir, une «maîtrise souveraine», devant sa propre perte, sa déchéance ou son effondrement*”. (La traducción al español es mía).

para argumentar a favor o en contra de algo al interior de los debates sobre temas de interés público, sigue conservando su lugar paradójico con respecto a las viejas oposiciones metafísicas de “naturaleza-civilización” y “humanidad-animalidad”.

En su *Seminario sobre la pena de muerte*, Derrida esboza una serie de discusiones que abogan a favor o en contra de la pena capital. Tanto en el discurso abolicionista como en el mortífero, la crueldad adquiere un papel relevante para fundamentar las razones de por qué la pena de muerte debería erradicarse de las prácticas humanas o, por el contrario, de por qué debería perpetuarse. Platón, Kant y Hegel defenderán el derecho a la pena de muerte en la medida en que justifica la dignidad humana al estar inscrita en un marco legal. Este orden legal distingue a la pena de muerte del asesinato como crimen y del suicidio, por cuanto aquella trata al hombre como sujeto de derecho, como un ser humano con dignidad, que se eleva por encima del animal y de la naturaleza. En este sentido, la pena de muerte “marca el acceso a lo propio del hombre y a la dignidad de la razón o del *lógos* y del *nómos* humano”, por lo que no puede considerársele una práctica cruel, un “salvajismo natural o bestial” (Derrida, 2012b: 21). Desde esta lógica hay algo peor, más cruel que la condena a muerte “es el caso de los hombres que son como bestias, que ya no son hombres y ni siquiera tienen ya derecho a la condena a muerte, ni derecho a la sepultura, ni derecho a las visitas del Consejo nocturno” (Derrida, 2012b: 21). La pena de muerte se presenta en este contexto como un concepto relativo al derecho, como aquella sanción que es ejercida por un derecho dentro de los límites estatales.

La muerte legal se inscribe en un espacio de racionalidad fría y mecanizada, tecnologizada y mediatizada, ante el cual el discurso abolicionista opone el *pathos* de la afectividad, el sentimiento inmediato y la sensibilidad. Así, el motivo de la crueldad⁶³ que se supone implícita en la ejecución de la pena de muerte desempeñará un papel fundamental en la lógica y en la retórica de la argumentación abolicionista, a tal grado que el principio mismo de la muerte legal será menos cuestionado que la crueldad en su aplicación. En consecuencia, si la crueldad lograra esfumarse del panorama de la ejecución, si lograra desaparecer de la escena, el principio de la pena de muerte, ahora anestesiado, incapaz de herir sensibilidades, continuaría funcionando sin mayor problema. Esta lógica abolicionista que inicialmente buscaría oponerse a la racionalidad de la muerte legal estaría, contrariamente a su propósito, favoreciendo el mantenimiento

⁶³ Una crueldad que por su asociación con la máquina de matar (guillotina, cámara de gas, silla eléctrica, inyección letal, horca, etc.) es fría y racional, dura y sin corazón, pero que, en otro momento, por ejemplo el de la teatralidad del suplicio, era una crueldad sangrienta, ritual, incluso festiva.

del principio de la pena de muerte, ya que en su argumentación no cuestiona la posibilidad misma de la condena capital, sino sólo el grado de crueldad manifiesto en las modalidades técnicas de su aplicación; aboga por una muerte menos cruel (dolorosa) sin atacar el fundamento mismo de dar muerte. Este argumento en contra de la crueldad es fuerte, por una parte, porque “conmueve y, por lo tanto, motiva, da una buena motivación psicológica para la abolición de la pena de muerte” (Derrida, 2012b: 53); y débil, por la otra, porque “se vuelve impotente ante una presunta dulcificación progresiva, ante una anestesia tendencialmente general, incluso ante una humanización de la pena de muerte que evitaría la crueldad tanto al condenado como a los testigos, sin dejar de mantener el principio de la pena capital” (Derrida, 2012b: 53). Es por ello que pueden sustituirse los modos de ejecución de la muerte legal (la silla eléctrica por la inyección letal, por ejemplo) sin que eso ponga en cuestión –más aún, incluso reforzando– la legitimidad del derecho de los Estados soberanos en dar muerte.

La crueldad como tropo no está exenta de equívocos. Concebirla como un rasgo inaceptable puede alentar el deseo de erradicarla junto con las prácticas humanas de las que forma parte. Puede, por el contrario, contribuir a la permanencia de dichas prácticas o, bien, introducir otras nuevas. Como señalamos anteriormente, el argumento de la crueldad puede favorecer la toma de decisiones que anulen por completo la aplicación de la pena de muerte, que modifiquen solamente sus métodos o que introduzcan otras alternativas de castigo que sustituyan la pena capital o no. Un ejemplo de esta última posibilidad es aportado por Beccaria, uno de los abolicionistas más reconocidos en la historia de occidente. En su argumentación es posible encontrar un equívoco: por una parte, denuncia la crueldad de la pena de muerte, de las leyes y del castigo en general por considerarla la causa de la impunidad y por darse como ejemplo para motivar en el pueblo el deseo de derramar sangre⁶⁴. Pero, por otro lado, emplea a la crueldad como referencia para proponer el reemplazo de la pena de muerte por la cadena perpetua y los trabajos forzados. Éstos disuadirían mejor a la gente para pensar antes de cometer un crimen, ya que el sufrimiento que prometen sería más terrible que morir. Se trata de un sufrimiento muy particular caracterizado más por su duración que por su intensidad. Así, al golpe sorpresivo y momentáneo de la crueldad espectacular del suplicio público, Beccaria

⁶⁴ “Si las pasiones o la necesidad de la guerra han enseñado a derramar la sangre humana, las leyes, moderadoras de la conducta de los hombres, no debieran aumentar el fiero ejemplo, tanto más funesto cuanto que la muerte legal se da con estudio y con formalidades. Me parece un absurdo que las leyes, que son la expresión de la voluntad pública, que detestan y castigan el homicidio, lo cometan ellas mismas y, para alejar a los ciudadanos del asesinato, ordenen uno público” (Beccaria, 2005: 63).

opone la regularidad de impresiones repetidas que dejan marcas permanentes en la memoria de los hombres: “No es el terrible pero pasajero espectáculo de la muerte de un criminal, sino el largo y penoso ejemplo de un hombre privado de libertad, que convertido en bestia⁶⁵ de servicio recompensa con sus fatigas a la sociedad que ha ofendido, lo que constituye el freno más fuerte contra los delitos” (Beccaria, 2005: 60).

Más que por un principio de bondad compasiva o de respeto por el derecho a la vida, lo que motiva a Beccaria es “una preocupación por la eficacia en el mantenimiento del orden. Y para eso, insiste en apelar a la crueldad” (Derrida, 2012b: 89):

Por tanto, la intensidad de la pena de la esclavitud perpetua sustituyendo a la pena de muerte, basta para disuadir a cualquier ánimo resuelto. Añado que hay más aún. Muchísimos miran la muerte con rostro tranquilo y firme; algunos por fanatismo, otros por vanidad, que casi siempre acompaña al hombre más allá de la tumba, otros por un último y desesperado intento de no vivir más o salir de la miseria; pero ni el fanatismo ni la vanidad permanecen entre los grillos o las cadenas, bajo el palo, bajo el yugo, en una jaula de hierro; el desesperado no termina sus males, sino que los empieza (Beccaria, 2005: 61).

Es importante matizar dos cuestiones. En primer lugar, si bien Beccaria rechaza la pena de muerte por considerarla un castigo cruel e inútil en sus propósitos (desalentar la comisión de crímenes y delitos por medio del ejemplo), eso no significa que desaprobe la crueldad del todo. Más bien, propone sustituir una forma de crueldad por otra: la crueldad espectacular que derrama sangre, que se manifiesta en un parpadeo culminando en la muerte del desafortunado y que puede ser posteriormente olvidada por los espectadores como si se tratara de un mal sueño, por una crueldad menos intensa pero reiterativa, duradera, tallada pacientemente en las mentes y en los corazones tanto de los testigos como del mismo reo: “A quien dijese que la esclavitud perpetua es tan dolorosa como la muerte y, por tanto, igualmente cruel, le respondería que quizá incluso lo sea más sumando todos los momentos infelices de la esclavitud; pero éstos están repartidos

⁶⁵ Es importante recalcar el uso de esta palabra en el argumento de Beccaria, ya que a diferencia del discurso de otros abolicionistas como, por ejemplo Victor Hugo, e incluso del pensamiento de filósofos a favor de la pena capital como Platón, Kant o Hegel, el autor de *De los delitos y de las penas* no defiende la humanización del presidiario sino que apela a su animalización, la cual está determinada por el grado de crueldad de la pena. En la supuesta oposición entre los argumentos abolicionistas y los argumentos mortíferos se hace evidente el carácter ambiguo y paradójico de la crueldad en los usos estratégicos (lo cual pone en entredicho a la oposición misma) al ser un elemento válido tanto para defender la humanización de los presos (muerte legal) como para devolverlos a un estado de naturaleza (esclavitud perpetua).

durante toda la vida y aquélla ejerce toda su fuerza en un momento” (Beccaria, 2005: 61-62).

Esta misma relación de la temporalidad con la crueldad puede encontrarse en los argumentos del Dr. Guillotin, quien al presentar su más famosa invención, la guillotina, hace gala de la eficacia con que la cuchilla de su máquina separa *al instante* la cabeza del cuerpo del condenado, disminuyendo hasta su más mínima expresión, incluso anulando completamente toda manifestación de sufrimiento o dolor: “con mi máquina les hago saltar la cabeza en un abrir y cerrar de ojos y sin que experimenten ustedes el menor dolor [...] El suplicio que he inventado es tan dulce que no sabríamos qué decir si no esperásemos la muerte, y nos parecería que solo habíamos notado una ligera brisa en el cuello” (Derrida, 2012b: 193). La guillotina, en este sentido, no sólo sería una máquina de matar, sino también una máquina para suprimir la sensibilidad como tal, una máquina anestésica, no cruel⁶⁶, pues, desde esta lógica, la crueldad estaría necesariamente sujeta a una temporalidad que transcurre parsimoniosamente. Más que el derramamiento de sangre, lo que convierte a un artefacto en un instrumento cruel del suplicio es el tiempo que tarda en matar a su víctima y no la forma en cómo lo haga.

Ahora bien, hablar de los distintos grados de intensidad de la crueldad en el contexto de la pena de muerte y, más generalmente, en el contexto del derecho supone, como señala Derrida (2012b), pensar en el despliegue de una filosofía de la crueldad en la que la relación de oposiciones entre conceptos está ausente. De lo que se trataría sería de diferentes modalidades de crueldad, diferentes intensidades de crueldad, de crueldades que se desempeñan activa y reactivamente. En suma, de una lógica diferencial y no de una lógica oposicional de la crueldad (crueldad-no crueldad⁶⁷), una lógica diferencial en la cual “no hay verdadero lugar original para un debate a favor o en contra de la pena de

⁶⁶ Albert Camus se opone rotundamente a la idea de que la guillotina es una forma anestésica de matar. Basado en informes médicos sobre las autopsias del cuerpo de las víctimas, para el escritor argelino la realidad que se esconde detrás de las cuchillas antisépticas, eficientes y rápidas del invento del Dr. Guillotin es más cruel, más inhumano, de lo que parece: “Si podemos permitirnos dar nuestra opinión al respecto, semejantes espectáculos son atrozmente penosos. La sangre sale de los vasos al ritmo de las carótidas seccionadas, luego se coagula. Los músculos se contraen y su fibrilación es pasmosa; el intestino ondula y el corazón tiene movimientos irregulares, incompletos, fascinantes. La boca se crispa en algunos momentos en una mueca terrible. Es cierto que, en esa cabeza decapitada, los ojos están inmóviles con las pupilas dilatadas; afortunadamente, no miran, y si bien no muestran ninguna turbación, ninguna opalescencia cadavérica, tampoco tienen ya movimiento; su transparencia está viva, pero su fijeza es mortal. Todo esto puede durar minutos, horas incluso, en individuos sin taras: la muerte no es inmediata... Así, cada elemento vital sobrevive a la decapitación” (Camus, *Las reflexiones sobre la guillotina* citado en Derrida, 2012b: 200).

⁶⁷ Incluso, en caso de que se pensase en algo así como la aparición de un fenómeno de la no-crueldad, éste sólo sería “una crueldad disimulada, incluso una sobrepuja de la crueldad” (Derrida, 2012b: 142).

muerte” (Derrida, 2012b: 133). El discurso nietzscheano, especialmente el que se esboza en la segunda disertación de *La genealogía de la moral*, sirve de inspiración a ambos postulados (abolicionistas y mortíferos). Para Nietzsche la vida es cruel, tiene el deber de serlo allí donde resguarda la memoria y la verdad sobre sí misma. El castigo, el hacer sufrir, el derramar sangre y el dolor no responden en primera instancia a un dispositivo jurídico, sino que forman parte del movimiento de la vida que, como una forma de escritura, imprime *al rojo vivo* el pasado en el cuerpo para recordarlo. La vida “sabe hacerse sufrir para resguardarse, y para resguardarse del olvido, para conservarse en la memoria” (Derrida, 2012b: 134). La pena de muerte pierde su originalidad con respecto a la tortura o al suplicio de los espectáculos crueles. En todo caso, la pena de muerte es un grado más en la intensidad de la crueldad o una forma más de su estrategia que, en el texto nietzscheano, debe ser interpretada por fuera del marco jurídico, pues se trata de un libro compuesto por “genealogías del derecho y del derecho penal que se remontan a movimientos de la vida animal-humana prehistóricos, o en todo caso anteriores al derecho, más antiguos y más profundos, más irreductibles que el mismo derecho, y siempre dispuestos a dejar síntomas irrecusables en el derecho mismo” (Derrida, 2012b: 133). En este sentido, la crueldad de la condena a muerte no sería un problema que sólo concierna al ámbito jurídico.

De la misma manera, la crueldad y la violencia en contra de los vivientes no humanos debe ser analizada y discutida en un orden alternativo al del derecho. Y, especialmente, en un orden que exceda los límites oposicionales entre lo que históricamente se ha entendido por “lo propio del hombre” y “lo propio del animal”. Una separación que, como señala Derrida (2009), ha sido uno de los pilares sobre los cuales se ha sostenido la conceptualización sobre el porvenir de la humanidad, la ética, la política, los “derechos humanos”, “los genocidios” y los “crímenes de lesa humanidad”, cuestiones todas ellas que han contribuido en mayor o en menor medida, intencional o inconscientemente, a la proliferación y al recrudecimiento de la violencia en contra de los animales⁶⁸. Aunque la historia muestra desde tiempos ancestrales la puesta en marcha de

⁶⁸ Es importante señalar, como lo hace el filósofo francés antes citado, que el primer gesto violento en contra de los vivientes no humanos tiene lugar cuando los categorizamos en un concepto singular, el de “animal”, borrando con ello todas las distinciones que hay entre ellos (por ejemplo, entre los caballos y las lagartijas, entre los gatos y las avestruces, entre las serpientes y las abejas, etc.). Como respuesta a esta primera forma de violencia Derrida propone utilizar la palabra “*l’animot*” (animote) que en francés permite condensar dos significados: *animaux* (animales en plural y no en singular) y *animot* (animal palabra, para dar cuenta, por un lado, que “animal” se trata de eso, de una palabra sin referente natural ni significación propia y, por el otro, para problematizar el papel que el logos, el acto de nombrar, ha tenido en la separación

distintas formas de crueldad hacia vivientes no humanos (por ejemplo, aquellos relatos bíblicos sobre el sacrificio) es posible identificar una especificidad moderna de la crueldad (industrial, científica, técnica), sostenida y legitimada en axiomas filosóficos del discurso –cuyo origen está representado en el pensamiento cartesiano– que marcan cierta forma de relación (oposicional, homogénea y jerárquica) entre los humanos y los demás vivientes. Cierta filosofía del derecho y de los derechos humanos, en nombre de los cuales se infligen múltiples crueldades a innumerables especies⁶⁹, descansan sobre axiomas cartesianos en los que el animal es excluido⁷⁰ de la dimensión del lenguaje (sólo puede reaccionar, pero nunca responder por sí ni de sí, por lo tanto, también se lo excluye del ámbito de la responsabilidad y de la soberanía) y en los que el *cogito* se presenta como la condición de posibilidad para la configuración del concepto moderno de derecho. Por lo que el intento de transformar las relaciones entre humanos y animales, mediante la puesta en marcha de una nueva legislación de los derechos del hombre y de los animales sin cuestionar y sin deconstruir el origen mismo del concepto de derecho y su estructura, sería una contradicción que sólo “reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso del poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación” (Derrida, 2009: 77). Asimismo, es determinante la puesta en cuestión de la estabilidad de los límites entre lo “Humano” y lo “Animal” y de la homogeneidad de dichas categorías, ya que la permanencia de esa oposición puede suscitar la proliferación de nuevos argumentos que favorezcan la puesta en marcha de nuevas crueldades⁷¹. La estrategia deconstructiva que propone Derrida y a la cual nosotros suscribimos consiste, por lo tanto, en multiplicar las diferencias entre los vivientes, incluidos los humanos, y en hacer aparecer la fragilidad y la permeabilidad de

entre el hombre y el animal. La palabra “animote” buscaría pensar de otro modo que como una privación la ausencia del nombre o de la palabra en el animal) (Derrida, 2008: 65).

⁶⁹ “Es en el interior de ese espacio filosófico jurídico donde se ejerce la violencia moderna para con los animales, una violencia contemporánea y a la vez indisoluble del discurso de los derechos del hombre [...] Por eso es preferible no hacer entrar esa problemática de las relaciones entre los hombres y los animales en el marco jurídico *existente*” (Derrida, 2009: 84).

⁷⁰ Se trata de una exclusión que no se limita únicamente al *logos* sino que involucra otros rasgos o cualidades que se reservan a lo humano como por ejemplo la risa, la mentira, el trabajo, el juego, la técnica, la muerte, etc. Se trata de una multiplicidad de exclusiones que intentan, por un lado, marcar y enfatizar una separación, una oposición y una jerarquización entre el hombre y el animal (ambos pronunciados en general) y, por el otro, que intentan borrar, a partir de dicho límite, todo rastro de animalidad en el hombre.

⁷¹ No está de más recordar el argumento de Luc Ferry en su texto *El nuevo orden ecológico* que, recurriendo a las leyes nazis que defendían la vida de los animales y que penaban severamente la crueldad pública y privada en contra de cualquier especie (doméstica o salvaje), deslegitima las iniciativas de las personas que defienden el vegetarianismo y que abogan por los derechos de los animales. Desde su perspectiva existe, por un lado, una estrecha relación entre el amor a los animales y el fascismo y, por el otro, un fuerte vínculo entre el humanismo y la democracia. Dicho en otros términos, para Ferry quien ama a los animales odia a la humanidad y viceversa.

las supuestas fronteras de lo “propio” o de lo “esencial” de cada una de estas categorías. De este modo, más allá de invertir la oposición y la jerarquización entre “lo humano” y “lo animal”, devolviendo a éste todas las cualidades que se le han expropiado, la deconstrucción debilita la seguridad de la “animalidad” del animal (en general) y de la “humanidad” del hombre. Se trata de “preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso indivisible* en cuanto tal” (Derrida, 2008: 162). Pues lo esencial no es determinar y establecer de una vez y para siempre si el animal comparte con el hombre la posesión del logos, de la razón o del lenguaje, la cuestión crucial es cómo la distinción arbitraria entre una generalidad y otra nos distrae de otra cuestión decisiva, a saber, si en principio el animal puede sufrir y si, en consecuencia, es *necesario* que los seres humanos hagamos sufrir al animal (Derrida, 2005), con todas las implicaciones éticas, políticas y sociales que estas preguntas conllevan⁷².

Es bastante común escuchar la justificación del sufrimiento o de la muerte animal para un bien mayor como, por ejemplo, la supervivencia humana. En su entrevista con Derrida, Élisabeth Roudinesco no pudo evitar manifestar su preocupación al esbozar la pregunta sobre “¿cómo hacer para conciliar esa voluntad de reducción del sufrimiento animal con la necesidad de una organización industrial de la cría y la matanza que también permita liberar a tantos humanos del hambre [como si el hambre fuera la consecuencia de una escasez de los recursos y no el efecto de una repartición desigual de los mismos]?” (2009: 82). Ante el cuestionamiento de Roudinesco, es necesario hacer la pregunta sobre lo que hace posible, en primera instancia, la organización de una industria cárnica y si es la necesidad de proteínas una explicación suficiente. De acuerdo con Derrida, la matanza masiva de animales obedece, al igual que la pena de muerte, a una estructura sacrificial⁷³,

⁷² “Se puede hacer sufrir a un animal, pero no se dirá jamás, en sentido propio, que es un sujeto lesionado, víctima de un crimen, de un asesinato, de una violación o de un robo; y esto también es cierto *a fortiori*, se piensa, con respecto a lo que llamamos vegetal o mineral o especies intermedias, como por ejemplo la esponja. Ha habido y todavía hay en la especie humana «sujetos» no reconocidos como tales y que reciben tratamiento de animal (es toda la historia inacabada a la que me refería hace un momento). Lo que se llama confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a aquél. Ya se trate de procesos a animales (los ha habido) o de procedimientos contra los que infligen ciertos sufrimientos a los animales (ciertas legislaciones occidentales lo prevén y hablan no sólo de derechos del hombre sino del derecho de los animales, en general), pensamos que se trata o bien de arcaísmos o bien de fenómenos todavía marginales y raros, no constitutivos de nuestra cultura” (Derrida, 1997: 43).

⁷³ Respecto al tema de lo sacrificial y su relación con la crueldad, es recomendable la lectura de “La violencia y lo sagrado”, de René Girard. En dicho texto, el autor plantea que entre la violencia y lo sagrado existe una lazo inquebrantable. Los medios rituales, técnicos y jurídicos que intentan domesticar o aplacar

a “un fenómeno ‘cultural’ ligado a estructuras arcaicas que persisten y que se deben analizar” (Derrida, 2009: 82). Se trata de una lógica que deja un espacio libre para “un matar no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver” (Derrida, 2005: s. p.) y que es esencial para la subjetividad, para el sujeto con intencionalidad y consciencia, inscrito en un orden jurídico. El sacrificio carnívoro es una forma de matar (y de morir) que para la cultura occidental capitalista es fundamental, dominante y vital, y que está regulado por la tecnología industrial y por la experimentación biológica en sus múltiples formas. Hablamos de una “guerra”⁷⁴ en contra del animal que ha sido, hasta el

la fuerza destructiva de la violencia son, en sí mismos, violentos. Si bien el sacrificio tiene la función de amedrentar a la violencia, paradójicamente se trata de un acto cruel que arremete contra un cuerpo hasta su aniquilamiento. El sacrificio tiene como finalidad poner fin a la escalada de la violencia, manifiesta muchas veces en la forma de la venganza o de los desastres naturales. Se trata, en otros términos, de “concebir y de ejecutar una violencia que no resulte a las violencias anteriores lo que un eslabón más, en una cadena, es a los eslabones que le preceden y a los que le siguen; se piensa en una violencia radicalmente distinta, en una violencia realmente decisiva y terminal, en una violencia que ponga fin, de una vez por todas, a la violencia” (2005: 34). El derramamiento de sangre que propicia el sacrificio, a diferencia del que se suscita en la violencia de la guerra, de la venganza o de los enfrentamientos entre miembros de un mismo grupo social, es puro. Sirve para limpiar los rastros de impureza que la violencia a trazado por medio de la sangre coagulada y putrefacta de la muerte. Pero, a su vez, la sangre que es derramada en el sacrificio con el tiempo adquiere la misma consistencia fétida que en un principio se intentaba conjurar. Tal es así que lo puro y lo impuro conviven sin excluirse y que “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (Girard, 2005: 38). Es posible que este temor, que el autor llama universal, por el derramamiento de sangre y lo que éste anuncia (la muerte y la destrucción) puedan servir para explicar algunas de las posturas adoptadas con respecto a la crueldad. Las mismas pueden ser manifestaciones de huellas históricas inscritas en el cuerpo y en la psique que estructuran ciertas lógicas o ciertas prácticas sacrificiales. La sangre, tanto en el ámbito artístico y estético cuanto en el terreno de lo político y de lo económico ha tenido un papel importante: su color es el signo de la vida y de la muerte, en ella transita la herencia de una genealogía familiar y, por lo tanto, la garantía de ciertos privilegios o de ciertas exclusiones; en algunas ocasiones, si no es que en la mayoría, ha servido como moneda de cambio para el pago de algunas faltas cobradas con creces. La sangre, en su visibilidad explícita o en su ocultamiento, se constituye como signo de la violencia: “mientras los hombres disfrutaban de la tranquilidad y de la seguridad, no se ve la sangre. Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible; comienza a correr y ya es imposible detenerla, se introduce por todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia. Su presencia denuncia el crimen y provoca nuevos dramas. La sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y de la muerte. A eso se debe que ‘clame venganza’” (Girard, 2005: 40). La sangre, en este sentido, sería el signo de la condición parasitaria de la violencia y de la crueldad.

⁷⁴ Cabe señalar que para Derrida se trata de una violencia predominantemente machista, más precisamente, carnofalogocentrista, asendada por el hombre en tanto que *homo* y en cuanto *vir*. “El mal le viene al animal por el macho [...] en su forma fenoménica más general, desde la caza hasta la corrida, desde las mitologías hasta los mataderos, y salvo excepciones, es el macho el que la emprende con el animal, lo mismo que fue Adán a quien Dios encargó asentar su autoridad sobre los animales [recordemos que la violencia en contra de los animales se origina en su abstracción en la palabra “animal”, pues borra las diferencias que hacen a cada viviente una singularidad]” (Derrida, 2008: 125). Esta misma idea es desarrollada en una entrevista con Jean-Luc Nancy titulada “Hay que comer o el cálculo del sujeto”. En dicho encuentro, Derrida argumenta que “La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne [...] Como nosotros no tenemos ni mucho tiempo ni mucho espacio, y a riesgo de hacer aullar (ahí se sabe más o menos a quién), te pregunto: en nuestras regiones, ¿quién tendría alguna posibilidad de llegar a jefe de Estado, y de acceder así “a la cabeza”, declarándose públicamente, y entonces ejemplarmente, vegetariano? El jefe debe ser devorador de carne (en vistas a ser, por otra parte, él mismo “simbólicamente” —ver más arriba— devorado). Por no decir nada del celibato, de la

momento, parte del proyecto de “un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas” (Derrida, 2008: 122). Siguiendo a Foucault y a Mbembe podemos decir que también se trata de una lógica biopolítica cuyo objetivo es gestionar la vida y la muerte de las poblaciones humanas y no humanas. Lo que hay que analizar para en un futuro lograr transformar son “los usos y las mentalidades” de la producción, la venta y el consumo de carne animal que, como sabemos, no se limitan a la alimentación sino que están presentes también en la industria indumentaria, cosmética y farmacológica.

4. Breves conclusiones

La crueldad es una noción que ha sido incluida en un escenario de lucha por la apropiación de sus significados y de sus usos. Como palabra, se la emplea estratégicamente para argumentar a favor o en contra de algo (por ejemplo, a favor o en contra de la pena de muerte, de la violencia estatal o de la violencia ilegal, de la resistencia subversiva, de la penalización del aborto, de la eutanasia, de cierta clase social, de la industria alimenticia, etc.). Nos parece importante que todas estas cuestiones se sigan discutiendo en el terreno jurídico, pero también deben expandirse al terreno de lo social y de lo biopolítico. Existe una evidente preocupación por el grado de crueldad con el que se llevan a cabo distintas prácticas de experimentación científica y de producción industrial: si los animales sufren o no al ser sometidos a múltiples pruebas que involucran mutilaciones, mutaciones, injercciones, etc. Pero se soslaya otro problema aún más profundo y, por supuesto, mucho más molesto: la puesta en cuestión del derecho del Estado para quitar la vida. Y no solamente del Estado sino de cada uno de nosotros y de nosotras que todos los días nos enfrentamos a innumerables situaciones en las que tenemos que decidir consciente o inconscientemente si matamos o le perdonamos la vida a otro viviente, o bien, si intervenimos o no el cuerpo de otros para nuestra propia comodidad (por ejemplo, la esterilización de nuestras mascotas). Si bien los grados de crueldad implícitos en muchas de nuestras prácticas soberanas son un tema que no debe dejarse de lado, se debe enfatizar y tener muy presente que el problema no se limita solamente allí, es necesario poner en

homosexualidad, e incluso de la feminidad (que solamente es admitida por el momento, y lo es raramente, al frente de lo que sea, y sobre todo del Estado, si ella se deja traducir en un esquema viril y heroico.” (s. p).

cuestión el derecho de matar y no permitir que el uso (visión pragmática) de la crueldad se convierta en una simple coartada o en una pantalla de humo que desvíe nuestra atención de los fundamentos que hacen posible a la crueldad y de los cuales ella misma es solidaria. Pues la decisión biopolítica de hacer vivir y de dejar morir (hoy en día tan presente con la pandemia, que mostró con *crudeza* el acceso desigual de los servicios de salud, de las vacunas, etc.), en suma, toda la lógica de gestión de la vida que permea cada una de nuestras relaciones está atravesada por el espectro de la crueldad. De esta manera, más allá de preguntarnos si la pena de muerte o la producción de alimentos de origen animal suponen cierto grado de crueldad para las víctimas, habría que cuestionar los actos de dar muerte y de consumo en sí mismos, es decir, nuestro derecho a hacer uso de otros cuerpos en nombre de la vida. Cuando inscribimos la crueldad en un campo crítico, de observación o de debate, se hace visible lo que está en juego: la soberanía, la monopolización y la instrumentalización de la violencia por parte del Estado. Pero también se clarifican los límites de dicho poder, límites que nos ayudan a interrogarnos si la crueldad sólo sería posible en relación con la vida y con la muerte y si no puede extenderse a otros ámbitos en los cuales el Estado no tenga tanta injerencia como, por ejemplo, el espacio de lo psíquico y el horizonte de la sexualidad, si puede haber una crueldad identitaria (contra sujetos que se autodenominan LGTBQ+), una crueldad mental más ligada a instituciones como la iglesia o la familia.

Desde nuestra perspectiva la problematización de la crueldad y sus múltiples alcances es un debate que debe quedar abierto y que debe, asimismo, ser retomado por las generaciones siguientes, porque es un problema importante que atañe a nuestra relación con los demás vivientes (humanos y no humanos) y con nosotros mismos. Cerrar la reflexión en una definición abstracta sobre lo que es o debería ser la crueldad obtura la posibilidad de replantearnos la realidad en la que queremos vivir. No sólo porque se puedan modificar los ejemplos o los casos cotidianos donde la crueldad puede ejercitarse, sino porque cada nueva generación puede ser conservadora o no, y puede enfrentarse a nuevas prácticas de lo humano con lo no humano y de lo humano consigo mismo. Distinción que, al igual que la crueldad, se ve invariablemente transformada por el espacio y el tiempo.

Consideramos que el análisis de la crueldad y de la violencia no debe consistir en el mantenimiento de oposiciones binarias y jerárquicas. Es verdad que una distinción entre crueldad y violencia puede ser necesaria para determinados contextos de argumentación, pero lo que es necesario cuestionar son los motivos y las estrategias

discursivas que sostienen tal distinción. La crueldad supone, desde nuestra perspectiva, una diseminación de marcas: marcas de género, de clase, de especie, marcas históricas, morales, religiosas, ideológicas, económicas, socioculturales y políticas. La crueldad no se opone a la violencia, más bien, entre ambas nociones existe una contaminación, una suplementación, una diferenciación y una complementación semántica que afecta la dimensión pragmática y performativa en la que ambas palabras se despliegan. Se ha pensado a la crueldad como un resto irreductible de la violencia y del poder, como una violencia gratuita que se presenta sin mediación, al desnudo, como algo completamente heterogéneo y excesivo. Pero se olvida que la crueldad también participa, al igual que la violencia, de una racionalidad que la hace posible, de un saber hacer que diseña la materialidad con la que se efectúa, que traza las direcciones de su ejecución y que define los objetivos para los cuales y contra los cuales es empleada. Se olvida, finalmente, que la crueldad forma parte de todo aquello que organiza la experiencia. El siguiente capítulo estará dedicado a recordar esta cuestión.

CAPÍTULO II. EXPERIENCIAS CONTEMPORÁNEAS DE LA CRUELDAD

1. Especificación de la noción de “experiencia”

La noción de experiencia presenta una gran complejidad a la hora de precisar su sentido. Esto se debe en gran medida a que se trata de un término bastante abarcativo, tanto en su uso cotidiano y común como en su uso académico. Su definición suele ser vaga y, en ocasiones, contradictoria. De acuerdo al *Diccionario del uso del español* (Moliner, 1997), la palabra “experiencia” alude al “hecho de presenciar, conocer o sentir alguien una cosa él mismo, por sí mismo o en sí mismo”, por ejemplo, cuando afirmamos saber algo por experiencia propia. También hace referencia a la práctica, es decir, a la “circunstancia de haber hecho repetida o duraderamente una cosa, lo que da la habilidad para hacerla: tiene mucha experiencia en cuidar niños”; involucra además un “conjunto de antecedentes, ejemplos o precedentes que se tienen en general o que tiene alguien sobre cierta cosa: les falta experiencia política”. La noción de experiencia también está asociada a cierto “conocimiento de la vida adquirido viviendo: Déjate aconsejar por una persona de experiencia”; asimismo, supone una “situación o suceso por los que se pasa y con los que se adquiere conocimiento de la vida: Fue una experiencia dolorosa, pero útil”. Otros diccionarios como el *Oxford English Dictionary* (OED) definen a la experiencia como un ensayo en el que se pone algo a prueba (un objeto, uno mismo o el otro), como una demostración práctica y real, un experimento que sugiere, según LaCapra (2006), una participación activa y performativa en la que la intervención de quien observa afecta y modifica lo observado. El OED define la experiencia también como una observación real (objetiva) de hechos o de acontecimientos vistos como fuentes de conocimiento; como el hecho de ser afectado conscientemente (individual o colectivamente) por un estado o condición, ya sea por un periodo determinado de tiempo o en general (esta definición vincula las experiencias directas de una serie de acontecimientos con una memoria comunitaria y transmisible históricamente).

En las definiciones antes mencionadas se advierte el funcionamiento de distintas oposiciones: 1) vivencias objetivas y subjetivas de los hechos; 2) exclusiones que omiten –por mencionar un ejemplo– los procesos inconscientes y sólo toman en consideración el conocimiento consciente; 3) jerarquías entre la vivencia directa y la vivencia indirecta del

hecho, esta última vivida, ya sea a través de la herencia de una memoria colectiva, ya sea por medio de la identificación empática con la experiencia de otros.

En la presente investigación nos basaremos en concepciones de la experiencia propuestas por algunos autores y autoras de la tradición crítica: Ana María Martínez de la Escalera, Michel Foucault, Jacques Derrida y Dominique LaCapra. De acuerdo con Martínez de la Escalera, la noción de “experiencia” ha de entenderse como “un conjunto de relaciones transmisibles, orientadas por ciertas reglas, que supone un conjunto de ejercicios repetibles y de estrategias de resistencia” (Martínez de la Escalera, 2013: 199).

En *Historia de la sexualidad* Michel Foucault considera a la experiencia como una forma histórica de subjetivación, como un *efecto singular* de un conjunto de relaciones históricamente determinadas en las que funcionan, de modo articulado, formas de saber, formas de hacer, y formas de ser que, aunque mantienen cierta regularidad en el tiempo, son susceptibles de cambios contingentes y radicales.

Para Derrida, la experiencia es resultado de la repetición o iterabilidad, por lo que nunca es igual a sí misma. Dicha repetición, en tanto elemento estructural, es la condición de posibilidad para todo saber-hacer o técnica. La experiencia es, en este sentido, efecto de un proceso escritural, esto es, de un conjunto de impresiones, huellas o marcas que son impuestas en⁷⁵ el cuerpo y que, en su articulación en cadena, lo recortan, lo organizan, lo moldean, lo transforman y lo singularizan. En tanto un conjunto de impresiones, la experiencia puede suponer cierta continuidad y cierta unidad (que se logra a través del lenguaje), en la medida en que sus marcas son préstamos o restos del pasado, pero también puede suponer ruptura, cambio o novedad, pues una huella nunca es, por estructura, igual a sí misma, está alterada por la diferencia y abierta al porvenir.

Para LaCapra (2006), la experiencia es el proceso de “pasar por algo”, un proceso que “implicaría una respuesta afectiva –y no solamente acotadamente cognitiva– donde la afectividad estaría significativamente relacionada con el intento (cauteloso, constitutivamente limitado, no nivelador, imperfecto y en ocasiones fallido) de comprender al otro [...]” (p. 68). Esta definición permite entender la relación entre quien ha vivido directamente un acontecimiento, los efectos posteriores que pueda experimentar a lo largo de su vida a raíz de otras experiencias (por ejemplo, traumáticas) y la respuesta dada por terceros a dichas experiencias. Asimismo, la idea de “pasar por algo” hace

⁷⁵ Cabe hacer el señalamiento de que estas marcas, impresiones y huellas en el cuerpo no son únicamente superficiales, sino que se dan, más que nada, en su interior transformando sus gestos, su comportamiento, sus maneras de ser y de hacer.

posible pensar a la experiencia como una capacidad de acción, una forma de aprendizaje situada en un contexto, como la admisión de errores y los cambios de opinión. Pero también, como una suerte de desempoderamiento e inhibición, como descontextualización, falta de sentido y desorientación, como la incapacidad para aprender cosas nuevas, la fijación en el pasado y como cierta predisposición al fanatismo o a ideas dogmáticas. La razón por la cual la definición de LaCapra nos parece interesante y sumamente enriquecedora para nuestros objetivos de investigación es que reinscribe la lógica del inconsciente (en especial de procesos tales como la repetición compulsiva, la represión, la negación, la condensación y el desplazamiento) y de la afectividad en la construcción de la experiencia, a partir de acontecimientos límite o extremos que inevitablemente nos acercan a la crueldad y a la violencia. Por otra parte, la propuesta de Martínez de la Escalera, Foucault y Derrida nos permiten plantear una concepción de la experiencia que revela formas de crueldad menos obvias o extremas, más cotidianas y sutiles, y por ello mismo, más peligrosas. Nos referimos a crueldades que son puestas al servicio de la domesticación, la normalización y la administración de la vida, que pasan desapercibidas, no se las reflexiona o se las problematiza, antes bien se las minimiza por el efecto de acostumbramiento que produce su repetición. La crueldad no sólo irrumpe en acontecimientos límite, habita secretamente en varios de nuestros gestos, actitudes, comportamientos, pensamientos y conductas. Consideramos que la desnaturalización de esta “crueldad de la vida cotidiana” nos abrirá paso, si no para su futura erradicación, al menos para su posible gestión o sublimación.

Ahora bien, al estar enmarcada por la historia, la experiencia tiene un vínculo particular con la ficción, en tanto “es algo que se fabrica para uno mismo, que no existe antes y que existirá después. Esta es la difícil relación con la verdad, la manera en que ésta se encuentra comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta cierto punto, la destruye” (Foucault, 1994: 45)⁷⁶. En la misma línea, desde Derrida es posible concebir a la experiencia como una fabulación –o memoria recuperada en términos de LaCapra (2006: 72)– esto es, como una forma narrativa que tiene el ser humano para construir(se), representar(se) y contar(se) su propia historia o su propio origen. La experiencia como fábula es una ficción que *hace saber* y que supone un *saber*

⁷⁶ “*Une expérience est toujours une fiction; c’est quelque chose qu’on se fabrique à soi-même, que n’existe pas avant et qui se trouvera exister après. C’est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n’est pas liée à elle et qui, jusqu’à un certain point, la détruit*”. (La traducción al español es mía).

hacer (reproducibilidad técnica) del hacer saber en tres sentidos posibles: 1) dar a conocer o informar algo a alguien; 2) dar la impresión o hacer efecto de saber, tener la apariencia de un saber allí donde no lo hay, hacer un simulacro de saber, un “como sí” de saber, un falso saber o una máscara de saber; 3) producir saber en la forma, por ejemplo, de una moraleja, de una enseñanza o pedagogía, etc. (Derrida, 2001: 57-58). Desde esta perspectiva, la experiencia implica la articulación entre un orden lingüístico y una organización de los actos, los gestos y las acciones; la articulación entre el discurso y la acción política.

En la misma línea que Foucault y que Derrida, LaCapra plantea que la formación de la identidad en grupos e individuos muchas veces está sostenida en lo que el autor llama una “experiencia traumática fundante”, que puede ser un acontecimiento real o imaginario caracterizado por una violencia o crueldad extrema (por ejemplo, masacres, genocidios, violaciones, etc.) que, al mismo tiempo que desafía la estabilidad de la identidad, puede, paradójicamente, constituirse como su fundamento. Tal es así que algunas experiencias extremas y traumáticas pueden transfigurarse como los cimientos de la vida de una persona o de una colectividad. “De allí que la esclavitud y el Holocausto se hayan convertido en marcas de identidad grupal y en quizás discutibles traumas fundantes para los grupos que conviven con su pesada herencia” (LaCapra, 2006: 85).

Concebir a la crueldad como un conjunto de saberes, prácticas y discursos incorporados a una experiencia histórica y social implica problematizar la forma en cómo la palabra crueldad ha sido apropiada estratégicamente para dar cuenta de cierto tratamiento del cuerpo en una relación en la que determinados sujetos o grupos sociales son designados para ejercer la crueldad y otros (individuos o poblaciones) para padecerla; para descalificar la irrupción de acontecimientos singulares, o bien, para denunciar y visibilizar conductas ajenas y lesivas, y resistir a ellas. También entendida como una ficción o fábula, la experiencia tiene una estructura narrativa que nos permite plantear la relación que entablamos con nosotros mismos (por ejemplo, en los sueños o mediante una conciencia moral) y con los otros (por ejemplo, con los chistes, los refranes, las moralejas), y que posibilita, a su vez, el despliegue de una serie de tácticas para hacer frente, individual y/o colectivamente, a la crueldad.

¿Por qué sería importante analizar a la crueldad no sólo como práctica sino también como palabra? La respuesta a esta pregunta encuentra parte de su sustento en un planteamiento hecho por Koselleck (2012) y que aquí resulta sumamente pertinente, y es el hecho de pensar a toda vida humana como el resultado de múltiples experiencias que

pueden ser sorprendentes por su novedad o tan familiares por su estructura repetitiva. Dichas experiencias no pueden prescindir de los conceptos para poder fijarse, acumularse e incorporarse como elementos vitales. Los conceptos son necesarios para anclar dichas experiencias, para darles un sentido o varios y para conservar el pasado en la forma de nuestro lenguaje y de nuestro comportamiento. Sin lenguaje no habría experiencia y sin experiencia no se podría hablar de vida humana. Para Koselleck la experiencia, la realidad y el lenguaje están estrechamente vinculados a través de los significados conceptuales. Y es a partir de ellos que es posible hacer un acercamiento hermenéutico e histórico de las cosmovisiones del mundo. La historia y experiencia humanas son algo que pertenece al orden de lo narrable. Lo que las caracteriza y define como tales es el hecho de que puedan ser contadas, compartidas, transmitidas a lo largo del tiempo por medio de palabras cuyo sentido se construye colectivamente. Un sentido que siempre está sujeto a la transformación histórica y que obliga continuamente a reconstruir, recomponer y relatar de formas diferentes las historias o experiencias humanas.

Con base en lo anteriormente expuesto, proponemos entender a la experiencia como un proceso dinámico, caracterizado por una tensión entre vivencias singulares (la forma en como cada individuo incorpora e interpreta lo vivido) y vivencias colectivas (la transmisión generacional de una memoria histórica). En dicha tensión se pone en juego una relación conflictiva entre la repetición y la novedad, entre la vivencia directa y la vivencia indirecta, entre la objetividad y la subjetividad, entre la cognición (aspecto consciente) y el afecto (aspecto corporal y mayormente inconsciente). La experiencia supone un efecto singular que estructura formas de subjetividad por medio de acciones reguladas por ciertas normas y saberes que se reproducen técnicamente a lo largo del tiempo. Dada su estructura repetitiva, la experiencia cambia todo el tiempo, se recontextualiza una y otra vez y por ello nunca es idéntica a sí misma, implica un movimiento perpetuo entre la escritura y el borramiento de marcas que hacen cuerpos y relaciones. Sólo por medio del lenguaje, específicamente de la conceptualización, la experiencia puede fijarse en identidades temporales y en la construcción de una memoria colectiva, pero nunca será inmutable. Finalmente, consideramos a la experiencia como una forma de hacer con el/lo diferente, con lo desconocido, con la ajenidad; como un proceso mediante el cual cada sujeto (individual y colectivo) se ubica de determinada manera en ese borde en el que lo extraño y lo familiar estrechan sus manos. Sobre este último aspecto cabría hacer una distinción importante entre una experiencia empobrecida

y una experiencia de la resistencia⁷⁷. En la primera estaría operando una lógica de la crueldad que vaciaría a la experiencia de su fuerza interpretativa y de producción de sentido. Se trata de un procedimiento en el que el otro es producido como una diferencia cosificada y abyecta que debe ser exterminada. En otras palabras, se trata de una experiencia empobrecida en la medida en que niega la alteridad. Por el contrario, llamamos experiencia de la resistencia a aquella que hace frente a la crueldad y sus procedimientos negacionistas. Se trata de una forma de acontecimiento que, por medio de la memoria y la reconstrucción del tejido social, busca rescatar la singularidad del otro y construir nuevas formas de ser y de hacer.

2. El anti-espectáculo de la crueldad

El libro *Vigilar y Castigar* de Michel Foucault podría considerarse, como en algún momento lo hizo Derrida, un estudio sobre “la transformación histórica del espectáculo, de la visibilidad organizada del castigo, de lo que llamaré [...], el *ver-castigar*, un *ver-castigar* esencial al castigo, al derecho a castigar como derecho-a-ver-castigar, incluso como deber-de-ver-castigar [...]” (Derrida, 2012c: 48). Aunque la crueldad no es el tema central del libro mencionado, sí ocupa un papel importante en las relaciones de visibilidad-invisibilidad que Foucault plantea con respecto a las técnicas punitivas.

En las primeras páginas del capítulo titulado “El cuerpo de los condenados”, Foucault expone a detalle la descripción del suplicio de Damiens, llevado a cabo el 2 de marzo de 1757. Condenado a muerte por cometer parricidio, el sentenciado es sometido a una serie de tormentos regulados por instrucciones muy precisas que deben ser llevadas al pie de la letra. Su cuerpo, poco a poco cercenado, es expuesto en la plaza pública ante la mirada del pueblo, de sus ejecutores, del rey y de sí mismo. Se trata de una puesta en escena teatral, espectacular y ritualizada de la crueldad, cuya finalidad, entre otras, es la de edificar a los espectadores y al supliciado por medio del ejemplo sobre la grandeza del poder soberano y la benevolencia del párroco en turno. La crueldad del suplicio está inscrita en un juego de miradas que convergen sobre el cuerpo parcializado y que

⁷⁷ Por supuesto, además de estas dos formas de experiencia que señalamos aquí existen muchas más (por ejemplo, la experiencia mística) que pueden aportar, restar o conservar sentidos, saberes y prácticas.

estructuran, como señalamos más arriba, un “derecho de ver castigar”⁷⁸, privilegio que no exenta al condenado sino que lo incluye en la escena como espectador distanciado de su propio cuerpo:

Después de estos atenaceamientos, Damiens, que gritaba mucho aunque sin maldecir, *levantaba la cabeza y se miraba* [...] El señor Le Breton, escribano, se acercó repetidas veces al reo para preguntarle si no tenía algo que decir. Dijo que no; gritaba como representan a los condenados, que no hay cómo se diga, a cada tormento: ¡Perdón, Dios mío! Perdón, Señor. A pesar de todos los sufrimientos dichos, *levantaba de cuando en cuando la cabeza y se miraba valientemente* [...] Los caballos dieron una arremetida, tirando cada uno de un miembro en derechura, sujeto cada caballo por un oficial. Un cuarto de hora después, vuelta a empezar, y en fin, tras de varios intentos, hubo que hacer tirar a los caballos de esta suerte: los del brazo derecho a la cabeza, y los de los muslos volviéndose del lado de los brazos, con lo que se rompieron los brazos por las coyunturas. Estos tirones se repitieron varias veces sin resultado. *El reo levantaba la cabeza y se contemplaba*⁷⁹ [...] (Foucault, 2002a: 12).

En esta estructura escópica del castigo la conciencia o el saber del sufrimiento es un elemento indispensable para que la lógica de la crueldad se sostenga. Más allá del placer que pueda experimentar el público o el verdugo al ver correr la sangre, es indispensable que el supliciado sea capaz de saber en qué consiste su sufrimiento, de llegar él mismo a la inteligibilidad de la situación sin salida, sin retroceso y sin fuga en la que se encuentra. Dicho en términos de Margel (2010), este estado de conciencia representa, para la víctima, “no el conocimiento de un dolor, que lo hace sufrir, sino el saber de una situación, que lo aprisiona, lo crispa, o que lo sumerge en la necesidad, haciéndole todo horizonte sin salida –y todo posible imposible”⁸⁰ (pp. 51-52).

La estructura teatral del suplicio responde, además, a la lógica del ritual político. Es un ceremonial a través del cual el poder se manifiesta en toda su grandeza. El delito no sólo ataca a la víctima inmediata, sino también a la persona del rey, ya que la ley es

⁷⁸ En la relación de Occidente con el resto del mundo, el otro queda excluido del derecho a ver y a ejercer la crueldad. Como señala Susan Sontag, “al otro, incluso cuando no es un enemigo, se le tiene por alguien que ha de ser visto, no alguien (como nosotros) que también ve” (2003: 86).

⁷⁹ Los subrayados son míos.

⁸⁰ “*non pas la connaissance d'une douleur, qui le fait souffrir, mais le savoir d'une situation, qui l'emprisonne, le crispe, ou qui le plonge dans la nécessité, lui rendant tout horizon sans issue –et tout possible impossible*”. (La traducción al español es mía).

equivalente a la voluntad del soberano. La atrocidad del suplicio, por una parte, devuelve a la mirada la atrocidad del crimen, por otra parte, constituye al crimen como un hecho ocurrido, como una forma de violencia dirigida hacia el soberano. El suplicio pone en escena una suerte de enfrentamiento bélico entre el soberano y su enemigo, así como la legitimidad de su derecho a castigar mediante su poder absoluto de vida y muerte. El castigo, entonces, expresa una venganza que es tan personal como pública. Mediante dicho ceremonial comienza el proceso de reconstitución de la soberanía dañada, al mismo tiempo que el poder del rey expresa toda su potencia destructiva sobre el cuerpo del infractor. El objetivo del suplicio es “menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley, y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza” (Foucault, 2002a: 54). El espectáculo del suplicio más que la medida, muestra el desequilibrio y el exceso que afirman enfáticamente el poder y la superioridad del rey. Una superioridad que no es exclusiva del derecho, sino que involucra también la fuerza física del soberano que arremete poderosamente sobre el cuerpo de su adversario hasta su completa destrucción. Se trata de una política del terror que busca hacer sensible al pueblo sobre el cuerpo roto del criminal y el poder ilimitado del soberano. Sensibilidad que es producida por un proceso mnemotécnico de inscripción corporal que es posibilitado por medio de la crueldad: “«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria»” (Nietzsche, 2013: 88). El castigo suplicante no tiene el propósito de restablecer un orden justo, antes bien, busca la reactivación del poder que ha quedado interrumpido por la realización del crimen.

El pueblo también tiene un papel relevante en el desenvolvimiento del suplicio como espectáculo. Y es que es preciso que la gente no sólo tenga conocimiento sino que además vea, que sea testigo de la fuerza del rey. Es preciso que el pueblo se atemorice, pero también que de fe de la ejecución del castigo y forme parte de él. El pueblo reivindica su “derecho a la crueldad” (Nietzsche, 2013: 94) y es compensado por una cuota de goce al ver la impartición de la pena y al verificar que efectivamente se realice sobre la persona del culpable. El pueblo debe saber no sólo que el supliciado sufre, sino que éste es completamente consciente de su irremediable situación. Pero también, el pueblo es un elemento que dota de ambigüedad al ceremonial del suplicio. Por una parte, está sujeto a los efectos aterrizantes del espectáculo pero, por la otra, –y dado el aspecto carnavalesco o festivo que acompaña a la crueldad y que hace posible la inversión de los

papeles: el criminal se convierte en héroe⁸¹—, es susceptible de crear lazos de solidaridad con los delincuentes. Después de todo, “[...] el espectáculo de la violencia tiene algo de ‘contagioso’. A veces es casi imposible sustraerse a este contagio” (Girard, 2005: 37). Esta última posibilidad, junto con otros factores que veremos más adelante, dio lugar a que poco menos de un siglo más tarde, el suplicio público fuera reemplazado por el encarcelamiento oculto del individuo. Se substituyó, así, el sufrimiento y el dolor por el tiempo y la libertad.

¿Qué pasa entonces con la crueldad? ¿Desaparece totalmente de la escena o sólo cambia su modalidad de ejecución? Aunque el suplicio deja de desempeñar un papel relevante en la impartición de las penas, la crueldad permanece como un elemento indispensable en la economía del castigo, pero la estructura a partir de la cual se efectúa ya no responde a la teatralización, a lo visible y al contacto directo sobre el cuerpo. La crueldad acompaña ahora “castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible” (Foucault, 2002a: 15). Se trata de “reordenaciones más profundas” de la forma de castigar en las que el cuerpo desaparece como blanco de la represión penal para ser substituido por otro objeto: la vida del condenado. Así mismo, el secreto y la administración institucional desplazan al espectáculo ritual y festivo de la pena. El condenado es trasladado del centro de la plaza pública a la oscuridad de una celda y el castigo, junto con la crueldad que lo acompaña, “abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en el de la conciencia abstracta; se pide su eficacia a su fatalidad, no a su intensidad visible; es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen” (Foucault, 2002a: 17). Así, la crueldad implícita en el castigo se vuelve invisible en la presencia de lo cotidiano. Está implícita en los más inofensivos gestos del diario vivir, funcionando silenciosamente con mayor efectividad para forjar subjetividades sumisas y normalizadas que la que en su tiempo tuvo el espectáculo encarnizado del poder soberano.

⁸¹ A este respecto, cabe recordar los estudios de Mijail Bajtin sobre el carnaval. De acuerdo con el autor, dos de los elementos indispensables que acompañaban a las fiestas populares y a la crueldad festiva o ritual durante la Edad Media —y que se han mantenido como huellas históricas hasta nuestros días— son el disfraz y la permutación de las jerarquías. Con respecto a la segunda, era muy común el intercambio de papeles entre los altos mandos y las clases más bajas y excluidas de la sociedad: “se proclamaba rey al bufón; durante la fiesta de los locos se elegía un abad, un obispo y un arzobispo de la risa, y en las iglesias sometidas a la autoridad directa del papa, se elegía un papa de la risa [...] Era la misma lógica topográfica que presidía la idea de ponerse la ropa al revés, calcetines en la cabeza, la elección de reyes y papas de la risa: había que invertir *el orden de lo alto y lo bajo*, arrojar lo elevado y antiguo y lo perfecto y terminado al infierno de lo «inferior» material y corporal, donde moría y volvía a renacer” (2003: 78).

Junto con esta transformación en la impartición del castigo, la pena también cambia su sentido: su finalidad ya no es la de castigar y expiar al condenado de cualquier mal, sino la de curar, reformar, corregir y mejorar al infractor. Hay, pues, un desplazamiento importante en el funcionamiento del ejemplo en el arte de castigar: en el suplicio, el ejemplo era una reproducción del crimen, su réplica, cuya finalidad más importante era la de poner al descubierto el crimen y de mostrar, a su vez, el poder soberano que lo vencía. La repetición operaba –y aún hoy lo hace– como una técnica de la memoria en la que la soberanía se reproducía a sí misma en cada tormento. Como agudamente lo intuyó Nietzsche (2013), los sistemas de crueldades que hacen del “dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica” (p. 89) son formas de construir una historia de lo humano y de resguardarla de su aniquilación, prometida por el olvido de sí misma. Por medio de la crueldad se producen “ideas fijas”, omnipresentes e inolvidables que mantienen la ilusión de una cierta estabilidad de la existencia en el sentido y en la razón, esta última posibilitada por un proceso de humanización desarrollado por prácticas de crueldad. Habría que decir, siguiendo a Nietzsche, que la razón es un efecto de la crueldad y, al mismo tiempo, que la crueldad es cada vez más racional en su ejercicio⁸².

En la nueva modalidad del castigo calculado, el ejemplo debía aludir al crimen pero con la mayor discreción posible, debía advertir la intervención del poder de una forma más económica con el objetivo de impedir la reinserción. El ejemplo, entonces, “no es ya un ritual que manifiesta, es un signo que obstaculiza” (Foucault, 2002a: 98). Del dolor y del sufrimiento físicos evidentes en la escenificación del suplicio, se pasa a la idea⁸³ de un desagrado o de un inconveniente de la pena. En esta nueva economía de la penalidad, “el castigo no tiene que emplear el cuerpo, sino su representación. O, más

⁸² “¡Con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»! –Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!” (2013: 90).

⁸³ “Beccaria ha ilustrado esta paradoja en el castigo que proponía en lugar de la pena de muerte: la esclavitud a perpetuidad. ¿Pena físicamente más cruel que la muerte? De ningún modo, decía: porque el dolor de la esclavitud está dividido para el condenado en tantas parcelas como instantes le quedan que vivir; pena indefinidamente divisible, pena eleática, mucho menos severa que el castigo capital que, de un salto, se empareja con el suplicio. En cambio, para quienes ven o se representan a esos esclavos, los sufrimientos que soportan están reunidos en una sola idea; todos los instantes de la esclavitud se contraen en una representación que se vuelve entonces más espantosa que la idea de la muerte. Es la pena económicamente ideal: es mínima para aquel que la sufre (y que, reducido a la esclavitud, no puede reincidir) y es máxima para aquel que se la representa. ‘Entre las penas y en la manera de aplicarlas en proporción a los delitos, hay que elegir los medios que hagan en el ánimo del pueblo la impresión más eficaz y la más duradera, y al mismo tiempo la menos cruel sobre el cuerpo del culpable’ (Foucault, 2002a: 99-100).

bien, si debe utilizar el cuerpo, es en la medida en que éste es menos el sujeto de un sufrimiento, que el objeto de una representación” (Foucault, 2002a: 99).

Las prácticas punitivas se volvieron más públicas, el dolor y el sufrimiento del cuerpo dejaron de constituir a la pena en tanto tal. El contacto físico dejó de ser una parte fundamental del castigo puesto que el cuerpo había cambiado su estatuto: de objeto o blanco del tormento ahora era un instrumento por medio del cual se intentaba herir algo más profundo todavía. Se intervino sobre el cuerpo encerrándolo, sometiéndolo a trabajos forzados y a una rutina disciplinaria, a innumerables formas de coacción y de prohibición para privar al individuo de un bien: su derecho a la libertad. En consecuencia, se puso en funcionamiento todo un conjunto de técnicos científicos (médicos, psiquiatras, pedagogos, psicólogos, vigilantes y burócratas) que con su presencia y su actuar garantizaban la ausencia de dolor y de sufrimiento pero, al mismo tiempo, invisibilizaban otras formas de crueldad presentes en las instituciones de encierro: “quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos ‘desconectantes’ fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad “incorporal” (Foucault, 2002a: 19). Formas de crueldad que apuntan a un nuevo objetivo: el control y la normalización del alma, la voluntad, los pensamientos y las disposiciones de los individuos. El alma, en este sentido y en contraposición a las afirmaciones cristianas, no nace culpable, sino que se hace como tal, es un efecto de procedimientos crueles y punitivos, de un sistema de vigilancia y de coacción permanentes. El alma culpable o “mala conciencia” surge como una forma sublimada y sutil de la crueldad que se ha desplazado del mundo físico y corporal al ámbito de lo imaginativo y anímico. Supone un proceso de interiorización en el que todos los instintos agresivos, crueles y violentos que no se desahogan en el mundo exterior se introyectan, volviéndose contra el hombre mismo. Más que desaparecer del mundo humano, la crueldad logró forjar una nueva dimensión en donde proliferar. Así, junto con la invención del alma y su mala conciencia

se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos

instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad (Nietzsche, 2013: 123).

La sustitución del espectáculo y del dolor por una pena anestesiada contribuyó a lo que podríamos llamar una “democratización del castigo”. Una misma muerte era aplicada para todos independientemente de cuál haya sido la particularidad del crimen, una muerte que se presenta en el instante de un parpadeo y no en largos procesos de interrupciones calculadas que la aplazan, multiplicándola en cada tormento. Surge, así, una nueva invención técnica de matar sin hacer sufrir, pero no por ello menos cruel: la guillotina. Se trata de un artefacto que marca un antes y un después en la historia occidental del castigo, en la medida en que elimina o, mejor dicho, supone un proceso de “des-espectacularización, puesto que reduce la muerte a un ‘acontecimiento visible pero instantáneo’, ‘casi sin tocar el cuerpo’” (Derrida, 2012c: 48). El condenado y su crimen dejan de tener un rostro y el castigo se convierte en un secreto de la justicia. Pero el castigo corporal no desaparece del todo, permanece un “fondo suplicante” en las modalidades de impartición de la pena: privación sexual, golpes, aislamiento, violaciones, encierro, hambre, frío, etc.

La humanización o benignidad de los castigos, esto es, la supuesta disminución de intensidad de la crueldad, oculta, de acuerdo con Foucault, el desplazamiento dado entre los puntos de aplicación de las penas que, al mismo tiempo, inaugura un nuevo régimen de la verdad, la invención de nuevos objetos y nuevos roles a desempeñar en lo que atañe al ejercicio de la justicia: “Un saber, unas técnicas, unos discursos ‘científicos’ se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar” (Foucault, 2002a: 29). La benignidad del castigo responde a una tecnología política del cuerpo, a una técnica del poder que produce una sustitución: el hombre, el individuo o el alma han venido a ocupar el lugar del crimen como objetos de intervención y de análisis tanto de la instancia jurídica como de otros discursos con estatuto científico. La nueva figura del “hombre” o de la “humanidad” se convierte en una unidad de medida que busca limitar los excesos del poder soberano, no porque sean crueles y aberrantes, sino porque ya no responden suficientemente a las demandas económicas que comenzaban a abrirse camino con el crecimiento y la expansión del modelo capitalista de producción⁸⁴: “Lo que se ataca en

⁸⁴ Cabe señalar, además, que la transformación del modelo económico tuvo una simultánea injerencia en las formas de cometer crímenes y, en consecuencia, en las formas de castigar: “Desde finales del siglo XVII, en efecto, se nota una disminución considerable de los crímenes de sangre y, de manera general, de

efecto en la justicia tradicional, antes de establecer los principios de una nueva penalidad, es indudablemente el exceso de los castigos; pero un exceso que va unido a una irregularidad más todavía que a un abuso del poder de castigar” (Foucault, 2002a: 82). Dicha irregularidad descansa en la multiplicidad de instancias y en la arbitrariedad de su designación para el cumplimiento de la justicia. Más que de la crueldad o de la debilidad de espíritu, de lo que se trata para los reformadores de la época es de una deficiente economía del poder, de un “sobrepoder monárquico” que paraliza a la justicia debido a una distribución desordenada, a su aglutinación injustificada en cierto número de puntos y a su discontinuidad. La reforma penal era más bien “una estrategia para el reacondicionamiento del poder de castigar, según unas modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos; en suma, que aumente estos efectos disminuyendo su costo económico” (Foucault, 2002a: 85). El interés no está en disminuir la cantidad de castigos sino en aumentar la eficacia con la cual se los lleva a cabo, de castigar tal vez con menor severidad pero con mayor universalidad hasta filtrar el poder en los huecos más profundos del cuerpo social. Por ello se consideró la necesidad de imaginar “un sistema penal como un aparato para administrar diferencialmente los ilegalismos, y no, en modo alguno, para suprimirlos todos” (Foucault, 2002a: 93).

Tiempo después, con el establecimiento de las prisiones como aparatos de castigo universales para cualquier tipo de crimen, el cuerpo vuelve a ocupar el lugar principal. El punto de aplicación de la pena ya no es la representación, es el cuerpo con su temporalidad, sus gestos, sus comportamientos, sus deseos, sus actividades y su voluntad. La prisión se constituye como un nuevo aparato de saber y de poder que interviene sobre los individuos, manipulando cada uno de sus movimientos mediante procedimientos coercitivos que son aplicados repetidamente: horarios, movimientos impuestos, actividades reguladas, distribución de los tiempos, trabajo solitario o en común, instrucción moral y religiosa, etc. Así, se construye un nuevo sujeto: no el sujeto de derecho, que en tiempos anteriores se buscaba reconstituir por medio del castigo ejemplar, sino un sujeto obediente y disciplinado, un artista de la crueldad que en su secreta autoviolencia encuentra el “placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, este siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de

las agresiones físicas; los delitos contra la propiedad parecen reemplazar a los crímenes violentos; el robo y la estafa, a las muertes, las heridas y los golpes” (Foucault, 2002a: 79).

un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer-sufrir” (Nietzsche, 2013: 126).

Junto con la prisión como nueva institución penal, el castigo cambia su estatuto: no es más la marca del poder soberano sobre el cuerpo del infractor, tampoco es un signo que el cuerpo social inscribe como representación de un inconveniente. El castigo ahora es “una técnica de coerción de los individuos; pone en acción procedimientos de sometimientos del cuerpo, con los rastros que deja, en forma de hábitos, en el comportamiento; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena” (Foucault, 2002a: 136). Su ejercicio se desenvuelve discretamente en modalidades y procedimientos menores. Su finalidad no es la de destruir el cuerpo para mostrar un poder mayor, tampoco dejar una enseñanza y evitar la reinserción. El castigo disciplinario busca corregir y enderezar conductas, reducir las desviaciones; por medio de una intervención controlada sobre el cuerpo que puede involucrar cierta violencia física leve, humillaciones o privaciones, el castigo busca normalizar, “hacer penables las fracciones pequeñas de la conducta y dar una función punitiva a los elementos en apariencia indiferentes del aparato disciplinario” (Foucault, 2002a: 183).

Como es fácil advertir, la estructura que regula el ejercicio del castigo ya no responde a la del espectáculo como sucedía durante el régimen soberano o, incluso, aún durante la reforma. Ya no se trata de poner en funcionamiento un conjunto de miradas que sostengan la escena suplicante, el castigo ha perdido su cualidad festiva, su proximidad sensual. La vida pública ya no es predominante y los rituales sangrientos han perdido su color. En la modernidad, “los elementos principales no son ya la comunidad y la vida pública, sino los individuos privados de una parte, y el Estado de la otra, las relaciones no pueden regularse sino en una forma exactamente inversa al espectáculo” (Foucault, 2002a: 220). Esta forma inversa es la de una vigilancia que invade profundamente al cuerpo con la finalidad de adiestrarlo minuciosamente y administrar sus fuerzas. El individuo no es más reprimido, amputado o destruido por un poder excesivo, sino que es producido, fabricado, de acuerdo a una técnica de poder-saber centralizada que organiza su cuerpo y gestiona su potencialidad. En este mismo sentido, la crueldad, entendida como manifestación del poder soberano y como capacidad de los cuerpos, también es administrada por mecanismos institucionales que, por medio de su racionalización y proliferación controlada, buscan lograr efectos disciplinarios eficaces. Hablamos ahora de una crueldad anímica que es administrada también por el sujeto mismo a partir de “la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí

mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa” (Nietzsche, 2013: 134).

Ahora bien, aunque los métodos de castigo se hayan suavizado en lo que al contacto físico respecta, eso no quiere decir que el cuerpo haya perdido su importancia. Todo lo contrario, para poder pensar en las particularidades de los sistemas punitivos y en la metamorfosis de los métodos crueles es necesario situar el análisis en el marco de lo que Foucault llamó una “economía política del cuerpo”. Tanto en los castigos “humanizados” como en aquellos considerados crueles y violentos, siempre se trata del cuerpo, de su utilidad, de su fuerza productiva y destructiva, de su dominación y de su sumisión. El cuerpo está inscrito en un campo atravesado por relaciones de poder que operan en él: “lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 2002a: 32).

Con base en lo antes expuesto consideramos que es necesario llevar el problema de la crueldad más allá de la economía de la penalidad. Cuando hablamos de crueldad, no sólo hablamos del momento letal que resulta de una serie de prácticas punitivas, sino de la manera en cómo dichas prácticas conducen la vida de una manera indigna. Antes de su muerte, el cuerpo es sometido a diversos tratamientos crueles que poco a poco le arrebatan la vida; después de morir, el proceso continúa hasta ver consumida su existencia material. La crueldad, por tanto, no es sólo una necropolítica en el sentido de decidir soberanamente quién muere y quien sobrevive, sino también una “metanecropolítica” puesto que, aún planteada la muerte, hay un detallado encarnizamiento posterior que destruye y modifica continuamente lo que es la vida en su presente y deniega la multiplicidad de posibilidades de lo que pudo haber sido en el futuro. En su proceder sinecdóquico, la crueldad tiene la particularidad de partir la vida, disminuirla gradualmente hasta su extinción.

3. Narrativas de la crueldad

Como señalamos anteriormente, en *Dichos y escritos IV*, Foucault concibe a la experiencia en términos ficcionales. Nos parece importante retomar esta propuesta porque permite pensar de otra manera la relación de la verdad con la experiencia de uno mismo. Así, lo que nos preocuparía más sería investigar los *efectos de verdad* que tiene una construcción fabulosa en la forma en cómo el sujeto se percibe a sí mismo y actúa en

consecuencia, antes que revelar la viabilidad de tal o cual experiencia como un hecho concreto o real. Cabe precisar que aquí no estamos negando lo real de una experiencia. Tampoco suponemos que la historia es ficción en términos absolutos. Consideramos que una postura así correría el riesgo de abogar por una relativización extrema que pondría en duda la legitimidad de cualquier acontecimiento histórico importante (guerras, genocidios, masacres, colonialismo, violaciones, etc.). En sintonía con Didi-Huberman (2007), creemos que “es fundamental recoger la crítica y la sospecha, pero no como rechazo: hay una gran diferencia entre criticar y rechazar” (s. p.). Pensamos que es importante diferenciar los documentos de las ficciones, puesto que “la afirmación de que todo es relativo es la mejor manera de no posicionarse nunca, cuando en ciertos momentos es imprescindible tomar postura acerca de una realidad histórica. En definitiva, no se trata de decir si es cierto o es falso, sino de la necesidad de posicionarse acerca de lo real” (Didi-Huberman, 2007: s. p.).

Por “efectos de verdad” entendemos aquella fuerza performativa (es decir, procedimientos y acciones ejercidos mediante instrumentos y dispositivos de poder que son puestos en marcha por las relaciones estatales y por las leyes del mercado) que las palabras tienen sobre el cuerpo y el aparato psíquico de las personas. Es la fuerza persuasiva de la creencia o del convencimiento la que dota de verdad a una historia o a una narrativa y la que hace de ella un factor determinante en la vida del sujeto que la asume como propia. Así, poco importa por ejemplo que la genealogía de un individuo esté sustentada en hechos verídicos y comprobables o en mentiras evidentes, basta con que el sujeto *se lo crea* para que la historia sobre su origen (de dónde viene, cuál es su lugar y grupo de pertenencia, quién es, si fue deseado/a o no, qué se espera de él/ella, qué significado tiene su vida para otros, etc.) dirija el curso de sus decisiones conscientes e inconscientes, presentes y futuras.

Aunque Foucault no decantó su análisis por el lado de la psique, consideramos que su pensamiento proporciona herramientas teóricas para profundizar la reflexión en esa dirección y para poder entablar un diálogo crítico con otras disciplinas como el psicoanálisis.

En *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen*, Freud cuestiona la oposición entre fantasía (en la que podemos incluir a los sueños y delirios) y realidad, y

construye un puente entre el saber literario y el saber científico⁸⁵. Las fantasías de personas neuróticas e incluso de aquellas personas consideradas “normales” tienen una estructura narrativa, se constituyen a partir de los mismos principios que regulan la creación literaria. Por medio de la actividad del fantasear, el sujeto “intenta responder a los grandes enigmas de su existencia” (Laplanche y Pontalis, 2007: 144). Las escenas originarias, las fantasías de castración o de seducción se refieren, todas ellas, a los orígenes. Son dramatizaciones de los momentos de emergencia, de los orígenes sobre los cuales se posa la historia, de lo que se presenta ante el sujeto como una realidad que exige una explicación⁸⁶. Así, “en la «escena originaria» se representa el origen del sujeto; en las fantasías de seducción, el origen o surgimiento de la sexualidad; en las fantasías de castración, el origen de la diferencia de los sexos” (Laplanche y Pontalis, 2007: 145). Asimismo, las invenciones de los poetas descansan en un fundamento inconsciente, resultan de un proceso de introspección que socializa las propias fantasías mediante ficciones novelescas plasmadas en libros o en escenas teatrales. Ya se trate de fantasías o de hechos verídicos, de delirios oníricos o de pensamientos racionales, todos tienen en común una ligazón con la verdad (más intensa en algunos, menor en otros), en todos los casos se pone en juego una fuerza que afecta y, sobre todo, determina los actos, gestos y comportamientos de los individuos y de las colectividades:

Es que la génesis de ese convencimiento en el delirio, según la hemos descrito, ni siquiera es radicalmente diversa de la manera en que se forma un convencimiento en casos normales en que no está en juego la represión. Todos prestamos nuestro convencimiento a contenidos del pensar en que va unido lo verdadero con lo falso, y dejamos que él se extienda desde lo primero a lo segundo (Freud, 2007f: 67).

Esta concepción de la fantasía y su importancia para los individuos y las colectividades es retomada en otro texto titulado *El creador literario y el fantaseo*. Ahí Freud compara la invención del escritor con la creación que puede surgir de los juegos infantiles. Pero, lo más importante a nuestro parecer, es la estrecha relación que el

⁸⁵ “[...] el poeta nos ha brindado un estudio psiquiátrico totalmente correcto, en el que podemos medir nuestra comprensión de la vida anímica: un historial clínico y de curación como destinado a recomendar ciertas doctrinas fundamentales de la ciencia médica del alma” (Freud, 2007f: 36).

⁸⁶ Como argumenta LaCapra, las narraciones ficcionales pueden implicar “reivindicaciones de verdad” en la medida en que aportan un discernimiento acerca de fenómenos o acontecimientos crueles y violentos, ofrecen múltiples posibilidades de lectura e interpretación y organizan formas de sensibilidad ante la experiencia y los afectos (Cfr. 2005: 38).

psicoanalista enfatiza entre el afecto y la fantasía y la facultad de ésta para movilizar el sentido de aquél. Así, lo que en un hecho existente, por así decir, pudo ser una experiencia dolorosa, en la fantasía el afecto displacentero puede trocarse por su contrario:

[...] de la irrealidad del mundo poético derivan muy importantes consecuencias para la técnica artística, pues muchas cosas que de ser reales no depararían goce pueden, empero, depararlo en el juego de la fantasía, y muchas excitaciones que en sí mismas son en verdad penosas pueden convertirse en fuentes de placer para el auditorio y los espectadores del poeta (Freud, 2007g: 128).

Ahora bien, ¿qué pensar en el caso de la crueldad? Desde esta perspectiva se podría suponer que el placer experimentado al ver o participar de algún modo de una crueldad espectacularizada no está determinado por una maldad intrínseca a los individuos, sino más precisamente por una estructura fantasiosa. El placer, la pena, el asco o la indiferencia que se experimenten ante la crueldad no dependerá de una característica propia de la crueldad sino del tipo de relación entre cuerpo y discurso en el que esté inscrita. Será la forma en cómo se estructure el relato y las potencialidades del cuerpo para actuar las que determinarán si tal o cual práctica cruel debe ubicarse, para poder ser pensada, al interior de una tragedia, de una comedia, de un drama o de algo terrorífico⁸⁷ (incluso, si algo debe valorarse como cruel o no). Y será esta misma relación entre cuerpo y discurso la que organice la sensibilidad del espectador para aceptar o rechazar el ejercicio de la crueldad. A este respecto, Freud no olvida mencionar un rasgo característico compartido por las fantasías o sueños diurnos y las creaciones literarias, a saber, el papel central del héroe, “Su Majestad el Yo” (2007g: 132). Los escritores o novelistas “tienen un héroe situado en el centro del interés y para quien el poeta procura por todos los medios ganar nuestra simpatía” (Freud, 2007g: 132). Lo mismo ocurre en cada fantasía personal, que busca satisfacer los deseos de su autor que han quedado pendientes. La estructura ficcional y narcisista de los relatos organizan cierta estética de

⁸⁷ “Tales fantasías, si nos enteráramos de ellas, nos escandalizarían, o al menos nos dejarían fríos. En cambio, si el poeta juega sus juegos ante nosotros como su público, o nos refiere lo que nos inclinamos a declarar sus personales sueños diurnos, sentimos un elevado placer, que probablemente tenga tributarios de varias fuentes. Cómo lo consigue, he ahí su más genuino secreto; en la técnica para superar aquél escándalo, que sin duda tiene que ver con las barreras que se levantan entre cada yo singular y los otros, reside la auténtica *ars poética*. Podemos colegir en esa técnica dos clases de recursos: El poeta atempera el carácter del sueño diurno egoísta mediante variaciones y encubrimientos, y nos soborna por medio de una ganancia de placer puramente formal, es decir, estética, que él nos brinda en la figuración de sus fantasías” (Freud, 2007g: 134).

la crueldad. Puesto en un escenario, con personajes principales y secundarios, el ejercicio cruel puede provocar placer, cierta identificación del espectador y, por supuesto, la repetición de la escena en una multiplicidad de formas crueles. Acaso contribuye a este resultado que “el poeta [hoy en día medios de comunicación, redes sociales, industria cultural] nos habilite para gozar en lo sucesivo, sin remordimiento ni vergüenza algunos, de nuestras propias fantasías” (Freud, 2007g: 135).

De manera muy parecida lo planteó recientemente Rita Segato en una entrevista presentada en el periódico argentino *LM Neuquén*, a propósito de la violencia contra las mujeres. Bajo el título *Rita Segato: Los feminicidios se repiten porque se muestran como un espectáculo*, el artículo expresa la preocupación de la antropóloga argentina por lo que ella llama cierta “glamorización” de la violencia de género: “Una alumna contó cuántas veces se mata a una misma mujer en la pantalla de la televisión. Se glamoriza en el sentido de que se transforma en un espectáculo. Se lo repite, se lo analiza, se buscan detalles, sin ningún cuidado para el mimetismo que produce en la gente” (2019: s. p.). Dicha glamorización está relacionada con la forma en cómo los medios de comunicación presentan la información, la cual consiste fundamentalmente en construir una escena en la cual el victimario es puesto como el personaje principal alrededor del cual se desarrolla toda la historia de violencia. También, siguiendo a Derrida, en construir una fábula que incluya una moraleja, esto es, que haga saber que las mujeres que rechacen su lugar y su función dentro de la estructura de dominación heteropatriarcal morirán. La repetición mediática de los feminicidios y del protagonismo de los feminicidas no sólo informa respecto de una muerte y de un crimen cometido, sino que instruye acerca de las consecuencias posibles que acarrea la desobediencia de género:

Quando se informa, se informa para atraer espectadores y por lo tanto se produce un espectáculo del crimen, y ahí ese crimen se va a promover. Aunque al agresor se lo muestre como un monstruo, es un monstruo potente y para muchos hombres la posición de mostrar potencia es una meta. Entonces el monstruo potente es éticamente criticado, es inmoral, pero a pesar de eso es mostrado como un protagonista de una historia y un protagonista potente de una historia. Y eso es convocante para algunos hombres, por eso se repite (Segato, 2019: s. p.).

Eso convocante podría definirse en términos freudianos como el deseo que el escenario fantasioso⁸⁸ viene a satisfacer o a cumplir y que, por lo tanto, condiciona su reiteración. Un deseo, hay que aclarar, que es producido por un orden social específico, el orden patriarcal, que, en términos de Rita Segato, profiere un mandato de masculinidad en el que el hombre debe ser predador y rapiñador, y “dar pruebas de narcisismo y crueldad todo el tiempo” (2019: s. p.). Por esta razón, es posible afirmar que la violación o el acto feminicida nunca pueden asumirse como actos consumados, sino como “la escenificación de una consumación, inevitablemente atrapada en la esfera de la fantasía” (Segato, 2003: 42). La violencia de género, en este sentido, siempre supone un proceso de metaforización, la representación de una escena previamente construida y a la cual se intenta regresar sin éxito. Como señala Segato, se trata de una “fantasía de consumación que, en rigor, acaba en una consumición. Consumición que pone en escena la saciedad pero no la alcanza. De allí su serialidad característica, su ciclo habitual de repeticiones” (2003: 42).

La relación que los sujetos entablan consigo mismos (con su malestar, con su deseo, con su carencia) y con los otros, sean estos humanos, no humanos, vivientes y no vivientes, está determinada, en parte,⁸⁹ por una estructura ficcional o narrativa. No en vano Freud (2007i) llegó a llamar “novela familiar” a la historia que los neuróticos y, podemos agregar, no neuróticos, construyen sobre su propio origen, sobre sus propias relaciones interpersonales, sobre sí mismos y sobre lo que esperan ser, tener o lograr. A diferencia de lo que en su momento planteó Freud, nosotros no consideramos a la estructura de la novela familiar como algo que pueda ser generalizable a toda la historia de lo que comúnmente denominamos “humanidad”. Pensamos que existen estructuras ficcionales que pueden proceder del rito, de experiencias pictóricas enlazadas con toda una forma de vida, de experiencias cinematográficas que incluso critican la experiencia de la novela, de experiencias virtuales posibilitadas por la internet, etc. La novela familiar, así como cualquier otra forma de experiencia, debe ser situada históricamente.

⁸⁸ La escena ficcional también encuentra su punto de comparación con los sueños, que son definidos por Freud como cumplimientos de deseo. En el último apartado de este capítulo se problematizará la relación de la realidad onírica con la representación y el teatro de la crueldad en Artaud.

⁸⁹ Por supuesto, no pensamos que todo se reduzca a una estructura narrativa o ficcional, existe una multiplicidad de factores (históricos, tecnológicos, por ejemplo) que en su conjunto sobredeterminan la configuración de las prácticas crueles en su diversidad.

4. Régimen escópico de la crueldad

Cuando hablamos de una estructura fabulosa, de las fantasías o de los escenarios oníricos hablamos también de imágenes, de aquello que es visible e invisible, de aquello que es representable, real o irreal. La crueldad mediatizada, glamorizada, obedece a cierto orden de visibilidad o “régimen de la mirada”⁹⁰. Es decir, a

Las regulaciones históricamente determinadas a través de las cuales los seres, las cosas y el lenguaje se ponen en relación y entonces al nombrarlos se vuelven algo perceptible y tratable. Se trata entonces de un orden fuera del cual lo que hay es insignificante. No todo es visible. El orden determina lo que se ve, cómo y dónde se mira y quién lo hace, así como un campo de visión, unas condiciones de visibilidad y produce también al sujeto de la mirada –que resulta un efecto y no un punto de partida anterior al orden–, tanto al que mira como al que es mirado o excluido. El orden funciona en gran medida pero no únicamente excluyendo. Por otra parte implica un sistema de regulaciones que concentran la atención (individual o colectiva, natural o tecnológica) sobre algo y la jerarquizan. Estar atento, o estar una mirada atenta o concentrada supone llevar a cabo determinadas acciones y no otras (Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera, 2013: 270).

La mirada, desde esta perspectiva, supone una tecnología que produce lo visible y lo invisible y que determina formas de accionar en los cuerpos colectivos e individuales. Se trata de una tecnología que, al mismo tiempo que produce un objeto de la mirada y excluye otros, esconde su proceder por medio de procesos repetitivos que naturalizan sus procedimientos y que desvían “la atención al objeto visto y no a los procesos de ver” (Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera, 2013: 270).

Villegas y Lindig (2015), a partir del análisis de tres imágenes⁹¹ a las que ellos llaman “síntomas de la sensibilidad social”, ponen de manifiesto los distintos procedimientos que hacen aparecer como objeto de la mirada ciertas formas de violencia (feminicida, estatal, delincencial) y, simultáneamente, ocultan una “violencia de la

⁹⁰ La política de la mirada no es la misma que puede proceder de la mirada introspectiva de la novela familiar freudiana. Se trata de una inscripción cultural de la relación con uno mismo y con los demás, inscripción en la que la cultura habla por el individuo y las colectividades.

⁹¹ La foto de los pies hundidos en la arena del desierto de una mujer trabajadora de las maquiladoras de Ciudad Juárez publicada en el semanario *Proceso* el 21 de agosto de 1999; la pancarta que sustituyó la foto del rostro desollado del normalista Julio César Mondragón y que fue publicada en el artículo de Judith Butler, titulado *Violencia, luto y política*; la pieza artística de Teresa Margolles titulada “PM 2010”.

imagen”, que los autores conciben como una “violencia del distanciamiento” (temporal y afectivo). Partiendo de la tesis heideggeriana de que el mundo “es” imagen, una imagen de la que “hay que estar al tanto”, los autores consideran que la modernidad se caracteriza por una “fase del subjetivismo capitalista”, consistente en la conformación de una estructura de dominación posibilitada por internet y por las redes sociales en la que cada individuo produce un “yo estructural” absolutamente repetible en todos los usuarios de las nuevas tecnologías y sus aplicaciones (*Facebook, Instagram, Twitter, Tinder, etc.*). Las imágenes que los autores examinan son parte de “una instancia que desplaza la experiencia sensible a los medios de comunicación, pero que conserva el sentido de la imagen del mundo heideggeriano. Los medios de comunicación, entonces, nos ofrecen un mundo que comprende todo aquello de lo cual ‘podemos estar al tanto’” (Villegas y Lindig, 2015: 53).

La primera de estas tres imágenes muestra un feminicidio ocurrido en Ciudad Juárez, México. Se trata de una mujer pobre, posiblemente trabajadora de una maquiladora y de quien sólo aparecen los pies enterrados en la arena del desierto de Chihuahua. Si bien la imagen genera un efecto de *shock* o de conmoción⁹², visibilizando con ello la violencia en contra de las mujeres, paralelamente produce un distanciamiento tranquilizador que naturaliza y hace soportable dicha violencia. Tal distanciamiento es producido por los medios de comunicación bajo tres modalidades específicas: “distanciamiento temporal (el crimen ya es noticia pasada), espacial (el fenómeno es privativo de C. Juárez), distanciamiento social (las víctimas en definitiva no son mis semejantes)” (Villegas y Lindig, 2015: 57). Los medios sólo muestran unos pies sin rostro, un cuerpo asesinado sin identidad, muestran la imagen en su *crudeza*. Son los familiares de las víctimas y los movimientos sociales quienes le devuelven su humanidad a ese cuerpo que la violencia mediática produce como desecho. Esa tensión entre la presentación mediática de la imagen como novedad y el reclamo de justicia por parte de la sociedad es lo que los autores proponen llamar “política de la mirada”:

La mirada es también una cierta tecnología de lo visible/invisible. Lo que importa no es que la demanda de visibilidad vuelve visible lo invisible o viceversa sino que debe mostrar cómo el orden o régimen produce la exclusión y lo hace oscureciendo

⁹² Con base en el planteamiento de Martínez de la Escalera (2010), la conmoción puede entenderse como la insuficiencia de las palabras habituales y cotidianas para describirnos a nosotros mismos y a los demás, una insuficiencia que nos obliga a inventar nuevas nociones y vocabularios que puedan describir y explicar la novedad del acontecimiento.

este proceso. El efecto de esta tecnología es en principio no aparecer como tecnología sino como naturaleza, a lo que llamaremos efecto ideológico. Una política de la mirada debe mostrar cómo se produce este efecto y a través de qué procedimientos lo conserva (Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera, 2013: 270).

La fotografía forma parte de una serie de procedimientos que configuran la mirada y la experiencia sensible y que obedecen a cierto orden de lo visible y lo no visible.

Al igual que en la primera imagen, en la segunda que los autores analizan los medios exponen una violencia sin mediación. Se trata del rostro desollado del normalista Julio César Mondragón cuya fotografía fue filtrada en internet y censurada tan rápidamente como fue difundida. Los familiares y una colectividad que los acompañaba en su demanda de justicia sustituyeron dicha fotografía por una pancarta en la cual el rostro desollado del joven es presentado en la forma de un dibujo junto con la consigna “me quitaron el rostro pero hoy los que marchan son mi nueva cara”. Se trata, nuevamente, de una estrategia de resistencia que opone al cuerpo presentado como desecho un cuerpo humanizado con rostro. Un rostro que en este caso es colectivo y que, en esa medida, acorta⁹³ el distanciamiento de la violencia que los medios producen: Julio César Mondragón deja de ser un caso aislado y se convierte en el posible destino de todos.

Si en las dos primeras imágenes se observa un efecto en común producido por su puesta en escena como objetos de la mirada, a saber, haberse convertido en “noticia pasada”, la tercera imagen revela otro procedimiento del régimen de la mirada: la yuxtaposición. A partir del análisis de la pieza artística de Teresa Margolles titulada “PM 2010”, los autores hacen visible la asociación que los medios de comunicación producen entre la muerte violenta y la sexualización de la mujer. La pieza de Margolles consiste en la presentación de varias portadas del periódico sensacionalista *PM* de Ciudad Juárez, publicados en 2010 y en las cuales se expone en una misma plana el asesinato del día junto con una mujer semidesnuda, de tal modo que “la yuxtaposición produce la asociación de un goce erótico de la imagen de la muerte y de la mujer” (Villegas y Lindig, 2015: 65) que podría traducirse también como la producción de un goce erótico propiciado por *ver* mujeres muertas. Asimismo, al ser imágenes totalmente repetitivas la artista pone en evidencia la ausencia de noticia, de novedad. Si el periódico pretendía

⁹³ Acorta el distanciamiento, mas no lo suprime por completo, ya que la imagen del normalista, así como el rostro de los 43 estudiantes desaparecidos invisibilizó otras desapariciones y otras muertes que nunca llegaron a ser objeto de conocimiento y de interés público.

hacer de la violencia un hecho novedoso y esporádico, Margolles visibiliza su carácter cotidiano (mas no por ello natural, ciertamente).

A diferencia de lo que plantea Rita Laura Segato, para Villegas y Lindig la estructura mediática impide una apropiación del relato de la experiencia por parte del lector o del espectador. Dicha imposibilidad se debe a tres razones distintas presentes en los tres síntomas previamente considerados. La primera de ellas se relaciona con el efecto tranquilizador que la imagen mediatizada genera en el espectador, en la medida en que convierte a la violencia (de género, de clase, de raza, de etnia, etc.) en una “noticia local”, *propia* de cierta región y de ciertas poblaciones. En segundo lugar, porque el juego de censura-visibilidad de la crueldad muestra el impedimento de lidiar con ella cuando aparece sin filtros⁹⁴ y, al mismo tiempo, su aceptación cuando no tenemos que ver detrás del disfraz. Finalmente, la tercera razón está ligada a lo que el aparato mediático produce y oculta, a saber, la administración de la crueldad, es decir, la aceptación de la violencia una vez que ésta se presenta yuxtapuesta a un objeto de goce.

Walter Benjamin también consideraba que los medios de comunicación –por ejemplo, el periódico– obstaculizaban y disminuían la aprehensión y la apropiación de la experiencia en sus lectores. El objetivo específico de la prensa no es, para el autor, lograr que la información sea asimilada por el público de tal manera que constituya parte de su vivencia personal y colectiva, sino todo lo contrario, “su propósito consiste en excluir rigurosamente los acontecimientos del ámbito en el cual podrían obrar sobre la experiencia del lector” (Benjamin, 1999b: 10), un propósito que es posibilitado por los principios de la información periodística: la novedad, la brevedad, la inteligibilidad, la desconexión entre noticias, su descontextualización, la compaginación y el estilo lingüístico en el que están escritos los artículos. Este distanciamiento entre el lector, su experiencia y la información a la que tiene acceso tiene sus raíces en la sustitución de la narración, esto es, del relato, de algo “de sí para contar” al otro, por la información y de ésta, a su vez, por la sensación. El medio periodístico se separa de la comunicación narrativa y, en consecuencia, excluye el acontecimiento presentado del conjunto de la “tradicición”. De esta manera, lo que se lee sólo manifiesta el hecho en tanto tal, sin incluirlo o, mejor dicho, sin encarnarlo en la vida misma del lector: “La narración no pretende, como la información, comunicar el puro en-sí de lo acaecido, sino que lo

⁹⁴ El problema sobre la posibilidad de lidiar con la crueldad y las múltiples formas en que es presentada o censurada será trabajado con mayor profundidad en los apartados dedicados a la imaginación y a la fantasía, incluidos en el presente capítulo.

encarna en la vida del relator para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencia. Así en lo narrado queda el signo del narrador, como la huella de la mano del alfarero sobre la vasija de arcilla” (Benjamin, 1999b: 10).

Para Segato, según una perspectiva distinta a la de Benjamin, el lector o espectador de la noticia feminicida *incorpora* la información, se apropia de la narrativa y la reproduce en una serie de acciones como si se tratara de su propia experiencia. Tal vez esto se relacione con el hecho de que la desigualdad entre los géneros, en su carácter estructural, forma parte de una “tradición” histórica, en la que el macho hace de la violencia contra lo femenino algo “de sí para contar”.

5. Fantasía y síntoma. Performatividades de lo imposible

Freud recurre a los diferentes usos de la palabra alemana *Phantasie* que designa la imaginación. A diferencia del sentido filosófico, el término aquí descrito no refiere a la actividad de imaginar, sino, más precisamente, al mundo imaginario y sus contenidos y a la actividad creadora que lo anima y le da forma.

En los inicios del psicoanálisis freudiano, la noción de fantasía surge vinculada con los conceptos de síntoma, trauma y deseo. Al revelar la estrecha relación existente entre verdad y ficción, se constituyó como un concepto fundamental para explicar la formación de diversos fenómenos anímicos inconscientes tales como los sueños, los juegos y las teorías sexuales infantiles, la creación literaria y la novela familiar de los neuróticos.

En 1897, en la “carta 69” dirigida a su amigo Fliess, Freud introduce los antecedentes teóricos de la fantasía. La idea crucial que aparece en este intercambio fue la de pensar a la fantasía como la representación de lo irrepresentable, como aquello que permite hacer presente algo que está ausente. Como una forma de organización que goza de cierta estabilidad y que impacta eficazmente la vida de los sujetos. Al afirmar ya no creer más en sus neuróticas, Freud admite no poder “distinguir la verdad de la ficción investida de afecto” (2007a: 302)⁹⁵. Descubre, por tanto, que las vivencias infantiles que se construyen durante el análisis o que son recordadas guardan una relación problemática

⁹⁵ De acuerdo con Evans (2011), el origen del psicoanálisis está vinculado a este descubrimiento. En sintonía con el autor, consideramos que este es un momento crucial en el que el psicoanálisis se distingue de la psiquiatría y de la psicología en el abordaje de la sintomatología nerviosa.

con la verdad, puesto que “son unas veces irrefutablemente falsas, otras veces son con certeza verdaderas, y en la mayoría de los casos, una mezcla de verdad y falsedad” (Freud, 2007o: 335). Esto no significa que para el psicoanalista la veracidad de los recuerdos de sus pacientes deba ser negada, antes bien, es la realidad la que debe ser planteada de otra manera: no sólo como un dato empírico que puede ser verificado objetivamente, sino como un fenómeno que es construido discursivamente. Freud descubre que la memoria tiene una estructura fundamentalmente discursiva e imaginativa y que las fantasías sobre las cuales se construye guardan una relación muy particular con la temporalidad. No se trata de figuraciones rígidas e inmutables, sino de “impresiones vitales” que constantemente sufren alteraciones en función de la variabilidad de experiencias que les ofrece la vida; de ella reciben una impresión siempre renovada, una “marca temporal” que las hace oscilar entre los tres momentos temporales del representar:

El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil las más de las veces, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el sueño diurno o la fantasía, en que van impresas las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. Vale decir, pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo (Freud, 2007g: 130).

Se trata de una temporalidad que siempre es retroactiva, no lineal, y que modifica en su movimiento el contenido mnémico de cada momento temporal. Así, los recuerdos de vivencias o acontecimientos del pasado se modifican constantemente de acuerdo con los deseos inconscientes⁹⁶. De igual manera, el posicionamiento ante el tiempo presente y las circunstancias que el mismo ofrece, así como las promesas de un futuro por venir pueden ser reconfiguradas en función de dramatizaciones imaginarias regidas por la dimensión desiderativa.

⁹⁶ Es importante señalar que muchas vivencias experimentadas en el pasado nunca quedan solo en el pasado, puesto que retornan con una demanda de justicia. La toma de la calle por diversos movimientos organizados, cuyas consignas remarcan el deber de no olvidar, son ejemplos importantes de esto. Son formas de manifestar un intento de elaboración colectivo del duelo y de los efectos traumáticos de la violencia y de la crueldad. Esta cuestión será trabajada con mayor profundidad en el apartado “Experiencia traumática y crueldad”, incluido en el presente capítulo.

Freud no se deja seducir por el presupuesto de que la fantasía sería sólo un derivado deformado del recuerdo de acontecimientos reales y azarosos; tampoco por la idea que le niega a la fantasía el atributo de poseer una realidad propia, concibiéndola simplemente como una expresión imaginaria cuyo único fin sería el de encubrir la dinámica pulsional. Antes bien, para Freud, la modalidad ficcional en que se desenvuelven las escenas relatadas por sus pacientes tiene estatuto de “realidad psíquica”, esto es, su valor de verdad es tan eficaz para el sujeto como el de un acontecimiento de la realidad material: “También ellas [las fantasías] poseen una suerte de realidad: queda en pie el hecho de que el enfermo se ha ocupado de esas fantasías, y difícilmente ese hecho tenga menor importancia para su neurosis que si hubiera vivenciado en la realidad el contenido de sus fantasías” (Freud, 2007o: 336). A partir de este descubrimiento, Freud reformula su teoría acerca de la etiología de los síntomas histéricos, señalando que la causa de los mismos no está ceñida necesariamente a hechos reales, sino a ficciones investidas de afecto o “fantasías sexuales” que vienen a ocupar el lugar de aquello que sin haber ocurrido tiene, no obstante, efectos de verdad: “poco a poco aprendemos a comprender que *en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva*” (Freud, 2007o: 336). Podría decirse, junto con Laplanche y Pontalis, que “todo el conjunto de la vida del sujeto aparece como modelado, organizado por lo que podría denominarse, para subrayar su carácter estructurante, *una actividad fantaseadora*” (2007: 142). Este aspecto de la fantasía resulta sumamente importante para el tema que compete a esta investigación, puesto que gran parte del contenido de las fantasías que son reprimidas por la instancia yoica corresponde a deseos crueles. Las mociones pulsionales de crueldad que son censuradas pueden alcanzar el acceso a la vida consciente del sujeto por medio de un proceso de transfiguración que las pone en escena en los síntomas o en otras diversas prácticas. Por lo general, dicha afectación viene acompañada de sufrimiento e inhibición, pero otras veces puede acarrear satisfacción y placer:

Las fantasías de los histéricos acerca de unos maltratos sexuales y crueles, que el análisis tiene que hacer conscientes, coinciden a veces hasta en los detalles con las quejas de los que padecen de paranoia persecutoria. Y es notable, pero no ininteligible, que idéntico contenido nos salga al paso también como realidad objetiva en las escenificaciones que efectúan los perversos para satisfacer sus concupiscencias” (Freud, 2007c: 248).

Para Freud, la crueldad implícita en las fantasías, que funciona de manera velada en el actuar consciente de los sujetos, tendría un estatuto estructural que sólo podría ser diferido o sublimado en el quehacer de lo humano. De ahí que nos preguntemos cuál podría ser el papel de la crueldad en la fantasía, si la realidad psíquica que comporta la fantasía participa en la construcción de prácticas crueles, o si el placer que hemos asociado con la práctica de la crueldad tendría un origen fantasmático.

En *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis*, Freud insiste en la importancia de las fantasías en la formación de síntomas. Abandona la hipótesis de que los mismos son “retoños directos de recuerdos reprimidos de vivencias sexuales infantiles” (p. 266). Entre los síntomas y las impresiones de etapas tempranas se intercalan las fantasías, definidas por el psicoanalista vienés como *invenciones de recuerdo*. Las fantasías inconscientes se constituyen a partir de las reminiscencias infantiles y se trasponen en síntomas que reproducen figurativa o sustitutivamente vivencias reales o fantásticas de la vida sexual de los neuróticos⁹⁷. Tanto en sujetos “normales” como en sujetos “enfermos”, las fantasías desempeñan una función defensiva ante las manifestaciones pulsionales que son estructuralmente traumáticas, dado que surgen durante la infancia, momento de la vida en el que el sujeto es incapaz de responder a la irrupción de la energía sexual. Las fantasías son figuraciones por medio de las cuales se intenta tramitar la dimensión traumática de la pulsión, articulándola a imágenes y a palabras que le proveen de un objeto fijo a partir del cual pueda organizarse el sentido.

En sus teorizaciones sobre el fantasma, Lacan llega a una conclusión similar. Aunque acepta la formulación freudiana del atributo visual⁹⁸ como guión que teatraliza el deseo, enfatiza la función protectora de la escena. Esta es comparada con la imagen en pausa de una pantalla cinematográfica que, en su detenimiento, intenta evitar la aparición de otra escena, la traumática. Así, el fantasma para Lacan, se caracteriza por su fijeza en la medida en que responde a la necesidad de resguardar al sujeto del encuentro con la castración:

⁹⁷ “Si uno se sirve de este insustituible método de indagación, se entera de que *los síntomas figuran la práctica sexual de los enfermos*, sea en su integridad, sea una práctica parcial, que procede de las fuentes de unas pulsiones parciales, normales o perversas, de la sexualidad. No sólo una buena parte de la sintomatología histérica brota directamente de las exteriorizaciones de un estado de excitación sexual; no sólo una serie de zonas erógenas se elevan en la neurosis, por refuerzo de propiedades infantiles, hasta la significación de genitales: aun los síntomas más complejos se revelan como figuraciones «convertidas» de fantasías que tienen por contenido una situación sexual” (Freud, 2007d: 269).

⁹⁸ Cabe señalar que, aunque Lacan reconoce la importancia y la fuerza de la imagen en el fantasma, insiste en que las mismas no son atributos propios de la imagen en sí, sino que le son dados por el lugar que ocupa dentro de la estructura simbólica. Dicho en otros términos, la fantasía no puede confundirse con la imaginación, puesto que toda imagen está sometida a la soberanía del significante.

Con el fantasma, nos encontraremos ante algo semejante, que fija, reduce al estado de lo instantáneo el curso de la memoria, detenido así en aquel punto llamado recuerdo de pantalla. Piensen en un movimiento cinematográfico que se desarrolla rápidamente y se detiene de pronto en un punto, inmovilizando a todos los personajes. Esta instantaneidad es característica de la reducción de la escena plena, significante, articulada entre sujeto y sujeto, a lo que se inmoviliza en el fantasma, quedando éste cargado con todos los valores eróticos incluidos en lo que esa escena había expresado –ahora es su testimonio y soporte, el último soporte que queda (Lacan, 2011: 121-122).

En *El creador literario y el fantaseo*, Freud muestra la estrecha relación, evidenciada ya por el lenguaje⁹⁹, entre el acto de fantasear y el juego infantil¹⁰⁰. Este último, al igual que el quehacer poético crea un nuevo mundo o modifica el ya dado mediante un nuevo ordenamiento sensible, práctico y semántico que satisface al niño. El fantasear del adulto comparte con el juego infantil el mismo propósito, a saber, *el cumplimiento de deseos* (eróticos, narcisistas, hostiles y crueles) de los cuales el sujeto no está dispuesto a renunciar, pero tampoco a aceptar y confesar públicamente. El fantaseador construye, dice Freud, “castillos en el aire”, *sueños diurnos*¹⁰¹ que le permiten realizar por medio de un *proceso tropológico*¹⁰² aquello que en la realidad objetiva se encuentra proscrito. Lo que posibilita la construcción y despliegue de una fantasía es, por tanto, la falta o insatisfacción del soñante: “Es lícito decir que el dichoso nunca fantasea; sólo lo hace el insatisfecho. Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la

⁹⁹ “Y el lenguaje ha recogido este parentesco entre juego infantil y creación poética llamando «juegos» {«*Spiel*»} a las escenificaciones del poeta que necesitan apuntalarse en objetos palpables y son susceptibles de figuración, a saber: «*Lustspiel*» {«comedia»; literalmente «juego de placer»}, «*Trauerspiel*» {«tragedia»; «juego de duelo»}, y designando «*Schauspieler*» {«actor dramático»; «el que juega al espectáculo»} a quien las figura” (Freud, 2007g: 128).

¹⁰⁰ Esta relación entre la fantasía y el juego infantil corre el riesgo de producir una asociación entre crueldad e inocencia. Aunque sabemos que existen prácticas crueles que no están determinadas por una intención o por un conocimiento sobre el sufrimiento del otro, regularmente presente en los niños que aún no han desarrollado sentimientos de empatía por el dolor ajeno, preferimos pensar la relación de la fantasía, el juego y la crueldad como formas de performatividad que ponen en escena la repetición de prácticas reguladas por una temporalidad y por reglas definidas, a partir de las cuales el sujeto que forma parte de la escena se produce continuamente.

¹⁰¹ Los sueños diurnos, que Freud vincula con los sueños oníricos bellamente descritos en *La interpretación de los sueños*, consisten en escenas, episodios, novelas y ficciones que el sujeto imagina y se cuenta a sí mismo durante el estado de vigilia.

¹⁰² Empleamos aquí el término en el sentido que Nietzsche le otorgó en sus *Estudios sobre retórica*, a saber, como un proceso de metaforización o de sustitución.

insatisfactoria realidad” (Freud, 2007g: 129-130). Cabe señalar, no obstante, que la relación entre deseo y fantasía es harto compleja. Aun en sus formas más simples, “la fantasía aparece como irreductible a una mira intencional del sujeto que desea” (Laplanche y Pontalis, 2007: 142). Las fantasías o sueños diurnos son expresiones del modo en como cada sujeto se posiciona inconscientemente ante sus propios deseos y, en esta medida, se constituyen como posibilidades performativas que permiten *realizar*, mediante la figuración, una puesta en escena de realidades alternativas. Esto implica que la fantasía tiene efectos en la realidad material, de la misma manera que la realidad objetiva afecta la realidad psíquica, de tal suerte que la delimitación clara del inicio y del final de una realidad y de otra se vuelve una tarea bastante compleja. Este planteamiento freudiano puede ofrecer bastante luz al problema de la relación entre una crueldad psíquica y una crueldad sangrienta. ¿Puede, acaso, ser la crueldad psíquica condición de posibilidad de una crueldad sangrienta? ¿De qué manera una experiencia empírica de la crueldad puede afectar o movilizar la economía pulsional de una crueldad psíquica?

Los síntomas guardan, como señalamos más arriba, una estrecha relación con las fantasías. Son el escenario corporal en el que los deseos reprimidos, albergados en la realidad psíquica, pueden arrogarse un lugar en la vida objetiva. Dicho en palabras de Freud, “el síntoma histérico es la realización de una fantasía inconciente al servicio del cumplimiento de deseo” (Freud, 2007h: 145). Proponemos nombrar a esta relación *performatividad sintomática de las fantasías*, caracterizada principalmente por funcionar bajo la lógica del inconsciente y por realizar deseos censurados o prohibidos que la racionalidad consciente, sometida al principio de realidad (razón, moral, legalidad, etc.), no admite. El síntoma es la exteriorización del retorno de una multiplicidad compleja de fantasías que ha sido previamente reprimida y que no encontró manera de ser sublimada: “Para toda una serie de síntomas histéricos, entonces, las fantasías inconcientes son los estadios psíquicos previos más próximos. Los síntomas histéricos no son otra cosa que las fantasías inconcientes figuradas mediante «conversión»” (Freud, 2007h: 143). El síntoma es el resultado de un proceso de metaforización en el que la realidad psíquica muestra, por medios somáticos, su articulación con la realidad material. La crueldad que no puede encontrar cabida en la realidad objetiva puede desplegarse libremente en el mundo de la fantasía o satisfacerse mediante la teatralización sintomática: el sujeto *se hace sufrir* por medio del síntoma. Esto muestra los límites de la represión y de cualquier otro mecanismo que se le parezca (censura, prohibición, omisión, olvido, etc.) para hacerle frente. Asimismo nos obliga a preguntarnos sobre el papel que la crueldad

desempeña en la delimitación de lo humano y de sus relaciones con el mundo y con los demás vivientes. Si la realización de la crueldad como pasaje al acto implicaría una manifestación patológica de ciertos individuos o más bien una dimensión estructural. Para Freud, el padecer de un individuo es el reflejo del padecimiento de una cultura en general. La sociedad intenta negarse a sí misma al reprimir aquellos impulsos o mociones pulsionales que surgen de su seno y que ella misma propicia. Acontecimientos tales como la esclavitud, la crueldad contra los animales y contra las mujeres, los procesos de conquista y la masacre cruel que los ha hecho proliferar, la exigencia de la pena de muerte y su implementación legal e ilegal, dan cuenta de una sociedad que aplaude la crueldad y que la demanda como si se tratara de un bien necesario. Un bien que le permite cierta cohesión o conformación identitaria a partir de la construcción de una diferencia a la cual violentar: “No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión [...] Le di el nombre de «narcisismo de las pequeñas diferencias»” (Freud, 2007u: 111). O tal vez la liberación catártica de su propia contradicción. En cualquier caso, se trata de una crueldad que ha visto la luz desde tiempos arcaicos y que ha demostrado una gran habilidad para adaptarse y permanecer ante cualquier devenir.

Judith Butler ha retomado los aportes del psicoanálisis para pensar la performatividad fantasmática como una cuestión de gran importancia en el campo de lo político, especialmente en lo que atañe a distintas discusiones feministas en torno a las formas de representar el género y la sexualidad. Para autoras como Bartkowski o Haraway, por ejemplo, la posibilidad de repensar el futuro se basa en la capacidad de la fantasía de postular un futuro que aún no es. La fantasía, en este sentido, no es equiparable con lo que no es real, sino con lo que *aún* no es real, con lo que es posible o con lo que está por venir, con una versión diferente de lo real. Para Butler, “la fantasía se postula *como* realidad, establece lo real a través de una postura repetida y persistente, pero también contiene la posibilidad de suspender e interrogar su propia pretensión ontológica, de revisar sus propias producciones, por así decirlo, e impugnar su pretensión de constituir lo real”¹⁰³ (Butler, 1990: 108).

¹⁰³ “*Fantasy postures as the real, it establishes the real through a repeated and persistent posturing, but it also contains the possibility of suspending and interrogating the ontological claim itself, of reviewing its*

La autora cuestiona la presunta relación mimética entre lo real, la fantasía y la representación, relación en la que lo real adquiere mayor relevancia. Propone entender lo real como una construcción variable que en todos los casos es determinada en su relación con un exterior constitutivo, a saber, la fantasía, lo irreal, lo impensable. Según afirma “la versión positiva de lo real consignará toda ausencia a lo irreal, aunque se base en esa ausencia para estabilizar sus propios límites. En ese sentido, lo fantasmático, como precisamente tal exclusión constitutiva, se vuelve esencial para la construcción de lo real” (Butler, 1990: 106).¹⁰⁴ Esto implica que, en la producción de lo real, “lo fantasmático emerge necesariamente como el límite variable desde el cual lo real es insistentemente disputado” (Butler, 1990: 107).¹⁰⁵

A pesar de su aparente referencialidad, la fantasía es siempre su propio objeto de deseo. Esto quiere decir que los límites de la realidad contra los cuales se determina son los que precisamente se problematizan en la fantasía. En este sentido, como señala Butler (1990), “la fantasía suspende la reivindicación ontológica de lo que pasa como real bajo la descripción habitual”¹⁰⁶ (p. 110). El acto y la imaginación adquieren una relación compleja que no puede ser explicada a la luz de la oposición realidad-ficción. En una posición alejada de aquellos argumentos que afirman que las fantasías y su representación cultural pueden motivar y condicionar la realización de ciertos actos y comportamientos, para la autora, la acción física constituye en realidad la forclusión de la fantasía y no su consecuencia. Estos argumentos parten de una confusión, a saber, pensar a la construcción fantasmática de lo real como un vínculo temporal entre lo real y la fantasía, como si ésta pudiera transmutarse repentinamente en acción y como si ambas fueran en principio dissociables. Para Butler, “la fantasía” y “lo real” siempre están vinculados. La fantasía es una acción psíquica que proporciona la determinación psíquica de los significados que son designados por lo real. Esto crea una tensión infranqueable entre el fantasma y los efectos reales que produce y una suspensión de la acción física o real. Dicho en otros términos, para Butler, la fantasía se constituye en la escena que suspende

own productions, as it were, and contesting their claim to the real” (La traducción al español de esta cita y las siguientes es mía).

¹⁰⁴ “*The positivist version of the real will consign all absence to the unreal, even as it relies on that absence to stabilize its own boundaries. In this sense, the phantasmatic, as precisely such a constitutive exclusion, becomes essential to the construction of the real*”.

¹⁰⁵ “*The phantasmatic emerges necessarily as the variable boundary from which the real is insistently contested.*”

¹⁰⁶ “*Fantasy suspends the ontological claim of that which passes as the real under the usual description.*”

la acción y que, en dicha suspensión, favorece la indagación crítica de lo que constituye la acción.

Esto afecta también la construcción y, en especial, la estabilidad de cualquier identidad subjetiva. En sintonía con los descubrimientos freudianos, para la autora la fantasía no es el objeto de deseo sino su escenario. Siguiendo a Laplanche y Pontalis, sostiene que, en principio, las fantasías son guiones que pueden ser enunciados por una única frase, que están organizadas y que son susceptibles de ser dramatizadas de forma visual en la mayoría de los casos, aunque no únicamente. En la fantasía el sujeto aparece atrapado en la cadena de imágenes, no persigue al objeto o al signo de su deseo ni forma su representación, sino que él mismo es representado como un elemento más de la escena cuyos posibles papeles o atribuciones son permutados permanentemente, por lo que no puede asignársele un lugar fijo en ella¹⁰⁷. En consecuencia, aunque siempre está presente en la fantasía, el sujeto puede estar en una forma desubjetivada. Tomando en consideración esta cuestión, Butler sostiene que la estabilidad de cualquier identidad “real” constituida como significación social siempre será negociada a través de la fantasía.

Planteado en estos términos, la comprensión del inconsciente y de sus diversas manifestaciones figurativas (fantasía, síntoma, sueños, fallidos, etc.) puede representar un modo de resistencia para superar mecanismos de determinación social como la configuración de subjetividades normalizadas y de cuerpos sometidos a y por prácticas crueles de disciplinamiento y exterminio. Un modo de resistencia dado a partir de la toma de consciencia de aspectos cruciales sobre las posibilidades de agenciamiento y de potencia política. De acuerdo con De Lauretis, la noción de inconsciente como algo “excesivo” puede ser productiva en la medida en que permite pensar más allá de las limitaciones conceptuales impuestas a términos subjetivantes como los de “femineidad” o “masculinidad” y, podríamos agregar muchos: “víctima” y “victimario”, “cruel” e “inocente” o “compasivo”, etc. Para la autora el exceso podría pensarse como una forma de resistencia a la identificación o como una des-identificación que no cae necesariamente en una afinidad con la subjetividad opuesta. En el caso del significante “femineidad” por ejemplo, el exceso del inconsciente permitiría pensar en un mecanismo de des-identificación que “no necesariamente revierte o termina siendo una identificación con la

¹⁰⁷ Véase, por ejemplo, la fantasía *Pegan a un niño* descrita por Freud.

masculinidad, sino que se transforma en una forma de subjetividad femenina que supera a la definición fálica” (De Lauretis, 1993: 8).

6. Fantasía e Imaginación. Posibilidades de una crueldad (in)decible¹⁰⁸

«Qué sabíamos nosotros, en Londres, del genocidio? A nivel de una conciencia clara, mi percepción era más o menos la siguiente: los campos de concentración eran crueles, estaban dirigidos por unos guardias-presidarios reclutados, no entre los presos políticos sino entre los criminales de derecho común; en ellos, la mortalidad era alta, pero las cámaras de gas, el asesinato a gran escala de seres humanos, no, lo confieso, no los imaginé, y porque no podía imaginármelos, no los conocí» (Memorias de R. Aron, citado en Didi-Huberman, 2004: 37-38).

Fantasía e imaginación, formas de la actividad creadora que animan y moldean dimensiones de lo posible, que realizan performativamente aquello que *aún* no es y que revelan todo cuanto se quiere olvidado, ausente. ¿Cómo pensar la crueldad desde estas coordenadas? ¿Hay que imaginarla en todas sus posibilidades, tanto soberanas, biopolíticas como necropolíticas? ¿O es que debemos velarla permanentemente para conjurar sus potenciales peligros?

“Para saber hay que imaginarse”, afirma Didi-Huberman. “Debemos tratar de imaginar lo que fue el infierno de Auschwitz en el verano de 1944 [y todos los infiernos que le siguieron y que aún continúan]. No invoquemos lo inimaginable” (2004: 17). No nos resguardemos, nos dice, en la coartada de que es imposible imaginarlo, de que no podremos hacerlo hasta el final, hasta sus últimas consecuencias. La crueldad no puede situarse dentro del orden de lo impensable o de lo inimaginable, no si tenemos el deseo, la urgencia ética de hacer algo con ella, de limitar su destructividad. *Hay que*¹⁰⁹ pensar, *hay que* imaginar y *hay que* hablar de la crueldad tal y como se nos presenta, tal y como

¹⁰⁸ Con esta expresión, cuya estructura tomamos prestada de Derrida, queremos hacer referencia a una crueldad que, antes que nada, debe ser *decible*, esto es, pensable e imaginable, solo así podrá ser una crueldad sobre la cual podamos *decidir* algo al respecto: si continuamos ejerciéndola de la misma manera, si negociamos con ella de tal modo que sus efectos disminuyan (o aumenten) su fuerza destructiva o si luchamos para erradicarla de toda práctica humana. Al mismo tiempo, se trata de una crueldad *indecible*, en la medida en que tomar partido sobre sus posibles vicisitudes no es una tarea fácil que pueda realizarse de manera definitiva, antes bien, su complejidad exige una permanente discusión y debate.

¹⁰⁹ Con esta forma enunciativa queremos hacer eco del pensamiento de Didi-Huberman y Derrida.

la vivimos y padecemos a diario, tal y como la ejercemos en nosotros mismos y en los demás.

Hay que... ¿Cómo entenderlo? ¿Como un imperativo? ¿Como un apremio? ¿Como un llamado que nos interpela? En todo caso, como un enunciado del cual no podemos eximirnos, un enunciado que nos determina antes, incluso, de que le prestemos oídos. Hablamos de una lógica inconsciente dentro de la cual lo posible y lo imposible cohabitan en constante tensión; una lógica en la que lo ausente, lo olvidado, lo reprimido, determina lo representable, lo pensable y lo imaginable. Una lógica que trasciende al sujeto pero, al mismo tiempo, lo implica e interroga. El inconsciente insiste en su determinación con el retorno repetitivo de lo que se quiere imposible.

En agosto de 1944 cuatro fotografías tomadas por miembros del *Sonderkommando* lograron burlar la fuerza represiva de las SS y darse a conocer en todo el mundo tiempo después de la caída del Tercer Reich. Su aparición, junto con la de un conjunto de imágenes que sobrevivieron a la destrucción sistemática de los nazis, puso en cuestión lo inimaginable, lo impensable de Auschwitz: su crueldad. Basta con mirar, aunque sea una sola vez, ese “*resto de imágenes, ese errático corpus de imágenes pese a todo, para sentir que ya no es posible hablar de Auschwitz en los términos absolutos –en general bien intencionados, aparentemente filosóficos, en realidad perezosos– de lo «indecible» y de lo «inimaginable»*” (Didi-Huberman, 2004: 47). La imagen *nos obliga* a decir que “Auschwitz *únicamente es imaginable*” (Didi-Huberman, 2004: 75). Debemos intentar, por tanto, interrogar críticamente a la imagen para lograr conciliarnos con dicha obligación y pagar un tributo a su poder para *hacernos saber* lo que allí ocurrió. Pues sólo el poder de “la imaginación podrá asir al menos un destello de la siempre inquietante luz de la verdad” (Arendt, 1995: 32).

Dos de las cuatro imágenes antes mencionadas fueron tomadas dentro de una cámara de gas, en ellas pueden verse varios cuerpos desparramados por el suelo esperando a ser incinerados en fosas al aire libre, localizadas frente a la cámara de gas del crematorio V de Auschwitz; también aparecen las siluetas de algunos miembros del *Sonderkommando* que realizan con pesar la tarea de arrojar los cadáveres al fuego, bajo la implacable vigilancia de un soldado nazi que se encuentra de espaldas a la cámara en donde se esconde el valiente fotógrafo. Las dos fotografías restantes muestran la llegada de un grupo de mujeres desnudas que son violentamente empujadas hacia las cámaras de gas del mismo crematorio. ¿Qué muestran dichas imágenes? Como señala Sontag (2006), las imágenes no sólo son interpretaciones de la realidad, son también *vestigios*, “rastros

directos de lo real, como una huella o una máscara mortuoria” (p. 216). Lo que estas imágenes muestran son los vestigios de la experiencia cruel de la que el fotógrafo y sus compañeros fueron víctimas y testigos. El marco de las dos primeras fotografías es una “*masa negra*” que circunda la visión de los cadáveres y de las fosas donde no es posible ver nada pero que en su oscurecimiento ofrece la marca visual del espacio de la cámara de gas, ese espacio oscuro en el que el fotógrafo tuvo que meterse para sacar a la luz la degradación humana de los campos. Esta masa negra, ofrece una fenomenología de la experiencia de la crueldad, puesto que proporciona “la situación en sí misma, el espacio donde es posible la condición de existencia de las propias fotografías” (Didi-Huberman, 2004: 63), lo que hace de ellas un verdadero acontecimiento, “un proceso, un trabajo, un cuerpo a cuerpo” (Didi-Huberman, 2004: 64). Como señala Benjamin (2018: 88), la imagen fotográfica no busca ser apreciada ni sugerir nada, ofrece, antes bien, una enseñanza y una experiencia en la medida en que devela lo real, en la medida en que se funde con las cosas. La fotografía forma parte de un acontecimiento, habita un lugar y es el resultado de una multiplicidad de relaciones temporales de las que el presente deriva. La fotografía “implica un acceso instantáneo a lo real” (Sontag, 2006: 229). Está comprometida en lo que muestra y en su interpretación. La imagen “una huella, un rastro, una traza visual del tiempo que quiso tocar, pero también de otros tiempos suplementarios –fatalmente anacrónicos, heterogéneos entre ellos –que no puede, como arte de la memoria, aglutinar” (Didi-Huberman, 2013: 9).

La masa negra que revelan las dos fotografías supone un lugar paradójico: de él surgen imágenes que atestiguan una crueldad que, simultáneamente, busca exterminar toda imagen y toda palabra que pueda dar cuenta de su existencia y verdad. Las imágenes atestiguan el peligro que amenazaba al fotógrafo en su empresa, pero también la posibilidad de la resistencia que emerge desde la vulnerabilidad como signo de una falla en la fuerza del poder nazi. La masa negra que rodea las imágenes permite comprender su estatuto de acontecimiento visual, señala el punto donde lo imposible de comprender se vuelve susceptible de ser pensado, “gracias a estas imágenes, disponemos, pese a todo, de una representación que, desde ese momento, se impone como la representación por excelencia, la representación necesaria de lo que fue un momento del mes de agosto de 1944 en el crematorio V de Auschwitz” (Didi-Huberman, 2004: 66).

Estas cuatro imágenes son arrancadas de la realidad, una realidad que las niega como trozos que expresan una verdad que la compromete. Son “cuatro refutaciones arrebatadas a un mundo que los nazis deseaban ofuscado: es decir, sin palabras ni

imágenes” (Didi-Huberman, 2004: 39). Retornan como manifestaciones de lo que ahí ha sido reprimido, censurado, prohibido. Obligan a quien las mira a encontrar “el lugar imperceptible en el cual, en lo esencial de ese minuto que pasó hace ya tiempo, anida hoy el futuro tan convincentemente que, mirando hacia atrás, podremos descubrirlo” (Benjamin, 2018: 76).

Estas imágenes que se manifiestan *a pesar de todo* señalan ese punto fallido en el que lo impensable y lo inimaginable ya no pueden sostenerse. Una falla que revela un “*imaginable* del que nadie, hasta entonces [...], había vislumbrado la posibilidad” (Didi-Huberman, 2004: 23), que saca a la luz y le da forma a una crueldad encubierta y resguardada por una maquinaria de “desimaginación”. Vemos, que esta falla se efectúa como parte de la misma lógica inconsciente, una lógica que, en tanto alteridad, no se deja capturar por ninguna forma de poder:

Está, por último, la mentira, la perpetua mentira de las palabras pronunciadas por los nazis: pensemos en la inocencia de la expresión *schutzstaffel*, cuya abreviatura es SS, que denota la «protección», el ponerse «a cubierto», la «salvaguarda» (*Schutz*). Pensemos en la neutralidad del adjetivo *sonder* –que significa «separado», «singular», «especial», y también «extraño» o «raro»– en expresiones como *Sonderbehandlung*, el «tratamiento especial» (que, en realidad, consistía en morir gaseado), *Sonderbau*, el «edificio especial» (en realidad, el burdel del campo reservado a los «privilegiados»), y, por supuesto, *Sonderkommando*. Cuando, en medio de todo este lenguaje codificado, algún SS designa algo por lo que realmente es –como, por ejemplo, cuando en una nota del 2 de marzo de 1943, la Administración de Auschwitz deja pasar la expresión Gaskammer, «cámara de gas», hay que considerar tal hecho como un verdadero lapsus” (Didi-Huberman, 2004: 40).

Los lapsus y las imágenes son formas de hacer saber, de contar historias, de construir una memoria histórica en resistencia. Emergen ahí donde el poder se fractura, donde las fantasías hegemónicas¹¹⁰ encuentran sus límites: “Pero prohibir [las fotografías] era como querer frenar una epidemia de imágenes que ya había comenzado

¹¹⁰ Con base en los aportes freudianos sobre la fantasía (Freud, 2007e: 132), llamamos “fantasías hegemónicas” a aquellas construcciones discursivas que inventan formas de subjetividad y de soberanía sostenidas en el presupuesto de la invulnerabilidad y de la potencia absoluta y que, para sostener dicha verdad requieren de la construcción, también fantasiosa o fabulosa, de un otro inferiorizado y vulnerable sobre el cual ejercer el poder y la violencia.

y que no podía detenerse: su movimiento parece tan soberano como el de un deseo inconsciente” (Didi-Huberman, 2004: 45). La sagacidad de la imaginación se impone ante la razón en el devenir de la historia. Las imágenes circulan por todas partes, pese a todo, como una especie de compulsión que contamina los actos de aquellos que intentan contener su proliferación y desaparecer todo indicio de su testimonio: dentro de Auschwitz se difundían “las terribles tomas de vistas de las masacres cometidas por los *Einsatzgruppen*, unas imágenes en general tomadas por los propios asesinos” (Didi-Huberman, 2004: 45)¹¹¹.

Dada su potencialidad para crear, para inventar, para hacer imaginable lo irrepresentable, para hacer pensable lo que ha sido enmudecido, para configurar y reconfigurar formas de experiencia, las imágenes fallidas surgen en aquellos puntos donde se articula la imposibilidad:

Estos escritos sufrían el asedio de dos amenazas añadidas. Por una parte, la ineludible desaparición del propio testigo: «Las SS nos repiten a menudo que no dejarán vivo a un solo testigo». Pero, asimismo, el miedo a que el propio testimonio no desapareciera era transmitido al exterior: ¿no corría el riesgo, en efecto, de resultar incomprensible? «Lo que ocurría exactamente –tal y como revelaba Zalmen Lewental en el trozo de papel que se disponía a ocultar bajo tierra– ningún ser humano puede imaginárselo”. Fue en la unión de esas dos imposibilidades –la próxima desaparición del testigo, la certera irrepresentabilidad del testimonio– donde surgió la imagen fotográfica (Didi-Huberman, 2004: 22).

Con su surgimiento las imágenes hacen posible algo del orden de lo imposible. Las experiencias de millones de personas sometidas a la crueldad fascista se volvieron reales y verdaderas ante la posibilidad de imaginarlas, pensarlas y hablar sobre ellas. La crueldad extrema que se creía y quería inconcebible, se convirtió en una realidad irrefutable. Con ello, Auschwitz se constituyó como una verdad histórica, como una posibilidad más de lo humano. Y es que las fotografías tenían el poder de anudar dos atributos paradójicos: cualquiera podía dar crédito de su objetividad aunque tuvieran su origen en un punto de vista. “Eran el registro de lo real –inconvertibles, como no podía

¹¹¹ Ahora bien, cabe precisar que la difusión prolífera de imágenes, al mismo tiempo que puede potenciar la capacidad para pensar e imaginar un acontecimiento que parecería imposible, también puede generar un efecto nocivo, como la emergencia del terror o del morbo, igualmente incapacitantes para la reflexión crítica.

llegar a serlo relato verbal alguno pese a su imparcialidad— puesto que una máquina estaba registrándola. Y ofrecían testimonio de lo real, puesto que una persona había estado allí para hacerlas” (Sontag, 2003: 33).

“Para recordar hay que imaginar”¹¹², nos dice Didi-Huberman (2004: 55). En efecto, como señala Godard, “el olvido del exterminio forma parte del exterminio” (citado en Didi-Huberman, 2004: 43). Mediante la clausura de la imagen, de los testimonios, de las pruebas de sus crímenes, los nazis creyeron que habían desvanecido las huellas de la existencia de los judíos y, con ellas, los vestigios de su propia crueldad. Tal fue la fuerza de su prohibición¹¹³ y, por lo tanto, de su producción de verdad que muchas víctimas también lo creyeron y actualmente aún lo creen. Desde nuestra perspectiva, dicha negación no está limitada solamente a la censura de la imagen, sino que también responde —y tal vez en un sentido más amplio— a una estrategia práctica, no sólo semántica, a partir de la cual es posible el desenvolvimiento de la crueldad. La crueldad supone ya en sí misma un proceso negacionista que produce lo impensable, un procedimiento estratégico que hace dudar o disculpar ciertas cosas y que justifica o vuelve justificables, aceptables o deseables (¡se lo merecían!) muchas otras. Inclusive la imagen puede, por medio de su manipulación o edición —que podrían ser otras formas de censura— negar o justificar la muerte y la crueldad en algunos y reprobársela en otros, con lo cual se produce la crueldad. Como el mismo Didi-Huberman lo muestra en *Imágenes pese a todo*, las cuatro fotografías fueron presa de los mecanismos negacionistas de la crueldad al ser editadas deliberadamente por instituciones con “buenas intenciones” que deseaban con dicha acción hacer más “presentable” o “asimilable” su contenido. La violencia ejercida sobre las imágenes consistió, sobre todo, en omitir la “masa negra” de las primeras dos fotografías que, como señalamos más arriba, era el testimonio mismo de una experiencia de la crueldad, del riesgo que el fotógrafo tuvo que tomar y de la existencia misma de los hornos crematorios. Respecto a las imágenes de las mujeres que eran dirigidas a su destino fatal, la edición consistió en rejuvenecer su cuerpo, levantando y torneando más su busto y definiendo el contorno de su borroso y ajado rostro. Esta censura de la fotografía expresa una indiferencia sobre la muerte de las personas ancianas, una forma de exclusión que decide estratégicamente quiénes pueden ser víctimas (mujeres jóvenes

¹¹² Como señala Susan Sontag (2003), cada vez más recordar implica “no tanto recordar una historia sino ser capaz de evocar una imagen” (p. 105).

¹¹³ Como señala Butler, la prohibición es una forma de producción que se funda en principios reductores y excluyentes, los cuales regulan la pensabilidad o la imaginabilidad de algo (1990: 118).

y atractivas) y quiénes no (mujeres viejas y decrépidas). Asimismo, se trata de una decisión que concentra la mirada en una crueldad que se ofrece como espectáculo (recuadro de los cadáveres) y que niega con ello la fuerza de resistencia que anida en la crueldad misma (masa negra de la imagen)¹¹⁴.

El “posible imaginable” de la crueldad, tesoro invaluable para la memoria, adquirió materialidad en algunos hechos singulares, en fragmentos dispersos que se diseminaron desesperadamente, compulsiva e inconscientemente en las imágenes fotográficas, en los testimonios escritos, en los dibujos, en las inscripciones y en los fallidos: “Los archivos de la Shoah definen sin duda alguna un territorio incompleto, de supervivencia, fragmentario; pero este territorio, desde luego, existe” (Didi-Huberman, 2004: 43). Las fotografías son “unos «instantes de verdad»” (Didi-Huberman, 2004: 57), tienen lugar allí donde el pensamiento parece detenerse desconcertado, allí donde la reflexión da un paso atrás ante lo insoportable. Las imágenes exigen una elaboración, exigen que se haga consciente lo inconsciente, que respondamos por aquello de lo que no queremos saber y que, sin embargo, nos compete. Las imágenes, por ende, son solidarias del lenguaje, aparecen en los espacios silenciosos de las palabras, ahí donde las mismas parecen fallar en su función de hacer comprensible el mundo; son un “registro objetivo y testimonio personal, transcripción o copia fiel de un momento efectivo de la realidad e interpretación de esa realidad” (Sontag, 2003: 34). A menudo, también las palabras acuden ahí donde la imaginación flaquea. En este sentido, la verdad de toda crueldad en la historia de lo humano, “no es ni más ni menos *inimaginable* que indecible” (Didi-Huberman, 2004: 49), si el horror de la crueldad opera desafiando nuestra capacidad para imaginarla, entonces “¡cuán necesaria nos será, por lo tanto, *cada imagen* arrebatada a tal experiencia! [...] ¡cuán necesaria será entonces *cada manifestación* –por muy fragmentaria que sea, por muy difícil que resulte mirarla e interpretarla– que nos sugiera visualmente un solo mecanismo de esta operación!” (Didi-Huberman, 2004: 49).

Cuando la crueldad se vuelve más insoportable, es cuando hay que imaginarla y reflexionar sobre ella¹¹⁵. Como señala Arendt, sólo la imaginación nos permite

¹¹⁴ Como acertadamente afirma Margel (2010), la crueldad reprimida del hombre moderno y domesticado actúa con fuerza sobre el orden genealógico de la filiación, de la reproducción, de la inscripción social de los géneros, de los sexos y de las especies (humana y animal). La represión psíquica de la crueldad moderna se transcribe en la forma de un discurso negador, en una mentira política que destruye la genealogía, los lazos de filiación, que falsifica la escritura de la historia y elimina las huellas y los vestigios de cualquier archivo posible. Desde el momento en que la conciencia de la crueldad busca esconder lo peor de sí en una estrategia de des-imaginación, su horizonte de posibilidad se traduce inmediatamente en negación: rechazo de la transmisión, desmentida de la alteridad y obstaculización de todo trabajo de duelo (Cfr. pp. 92-93).

¹¹⁵ Aunque también, la crueldad puede volverse insoportable justamente porque podemos imaginarla.

posicionarnos ante las cosas y verlas en una perspectiva adecuada. La imaginación nos permite poner distancia, ver y comprender lo que en su proximidad se confunde con el prejuicio y la predisposición¹¹⁶. La imaginación nos permite “ser lo bastante generosos para salvar los abismos que nos separan de todo lo que nos resulta demasiado ajeno, hasta que lo comprendemos como si fuesen nuestros propios asuntos” (Arendt, 1995: 32). Hacerlo, imaginar a pesar de todo, hasta el final, exige una afanosa “ética de la imagen: ni lo invisible por excelencia (pereza del esteta), ni el icono del horror (pereza del creyente), ni el simple documento (pereza del sabio). Una simple imagen: inadecuada pero necesaria, inexacta pero verdadera” (Didi-Huberman, 2004: 67). Mantenerse en el ámbito de lo imposible de pensar o de imaginar, en la pereza o en el horror, no serán más que contribuciones al éxito de una crueldad invisible y cada vez más letal que se alimenta de la incredulidad de sus víctimas. *Hay que* imaginar un mundo sin crueldad, sólo entonces el mismo será posible.

7. Desimaginación y espectáculo

La maquinaria de desimaginación no está restringida a la prohibición y destrucción masiva de imágenes. La sobreproducción de las mismas en un contexto espectacular tiene la misma eficacia para empobrecer la capacidad imaginativa. De acuerdo con Guy Debord, en las sociedades modernas caracterizadas por la exorbitante acumulación de espectáculos los sujetos han dejado de experimentar sus vivencias de forma directa y la experiencia se ha convertido en pura representación. Las relaciones humanas ahora se encuentran mediadas por imágenes o “mercancías-vedette” (modelos de identificación) que parcializan la vida y la convierten en un objeto abstracto de pura contemplación. El mundo se vuelve imagen y la imagen, a su vez, se autonomiza en un ciclo perpetuo de autoproducción. Así, el espectáculo en general, se constituye “como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no-viviente” (Debord, 1995, § 2, p. 8). En él se concentra toda la mirada y toda la consciencia de la sociedad moderna; supone una visión del mundo en la que éste se ha convertido en objeto. Tal es así que, como señala

¹¹⁶ Es importante preguntarnos si la imaginación no sería, por estructura, un medio al cual recurrimos inevitablemente para comprender y recordar protéticamente (fotografía) todo aquello que (nos) pasa. Lo que hay que subrayar a nuestro parecer es que la crueldad es pensable de ciertas maneras (imaginarias o no) y que esas maneras son siempre estratégicas.

Sontag, existen ocasiones en que las imágenes percibidas en distintos medios como la fotografía o el cine, tienen mayor fuerza que la realidad para impactar la sensibilidad de los espectadores, puesto que “tienden a sustraer el sentimiento de lo que vivimos de primera mano, y los sentimientos que despiertan generalmente no son los que tenemos en la vida real” (Sontag, 2006: 235). Esto podría explicarse con lo que Adorno y Horkheimer llaman un “perfeccionamiento técnico” (1994: 173) en el que la tensión entre la imagen y la vida cotidiana se ve reducida.

En tanto modelo de la vida social dominante, en su forma y contenido el espectáculo es la justificación de las condiciones materiales y sociales de existencia del sistema contemporáneo, en la medida en que absorbe la mayor parte del tiempo de la vida que está por fuera del trabajo y de la producción moderna. El entretenimiento y la diversión que ofrece no tienen otro objetivo más que el de acostumbrar los sentidos del espectador a su propia opresión: “martillear en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad” (Adorno y Horkheimer, 1994: 183). En este sentido, la sociedad del espectáculo es una forma de administración y de organización de la crueldad, en la que cada sujeto es programado para asumir pasivamente un lugar de subordinación dentro de la maquinaria cultural: “El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos” (Adorno y Horkheimer, 1994: 183).

La “objetivación fantasmática”¹¹⁷ es el efecto principal de la cultura del espectáculo, pues el espectáculo es “la *afirmación* de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, es decir social, como simple apariencia [...] la *negación* de la vida; como una negación de la vida que *ha llegado a ser visible*” (Debord, 1995, §10, 10). El espectáculo exige la aceptación pasiva de todas las imágenes que circulan como repertorio de una realidad monopolizada por la apariencia. Produce como forma de realización humana una degradación del *ser* en el *tener* y del *tener* en el *parecer*. Los sujetos se han

¹¹⁷ Utilizamos este término en reemplazo de “alienación” por considerarlo más afín con la concepción fantasmagórica o fantasmagórica con la que ocurren las cosas. La noción de “objetivación fantasmática” nos acerca más a la idea de efectuación práctica o performativa de la fantasía, presente en la relación psíquica y material que los individuos tienen consigo mismos y con los otros, con su actividad o trabajo y con las cosas. Marx había utilizado este término en *El Capital* para hacer referencia al producto residual del trabajo. Pero también para dar cuenta de “esa fantasmagoría de un *comercio* entre las cosas mercantiles, en el *mercatus* o en el *ágora*, cuando una mercancía parece entrar en relación, entretenerse, hablar y negociar con otra, acabamos de constatar que corresponde a la vez a una naturalización del *socius* humano, del trabajo objetivado en las cosas y a una desnaturalización, una desnaturalización y una desmaterialización de la cosa convertida en mercancía, de la mesa de madera cuando entra en escena como valor de cambio y no ya como valor de uso” (Derrida, 1995a: 176).

vuelto más contemplativos, han aceptado con facilidad reconocerse a sí mismos en imágenes hegemónicas que se imponen como formas de necesidad e interrogarse y comprender menos acerca de su propio deseo y existencia. La exterioridad del espectáculo con respecto a los sujetos y su actividad se muestra en el hecho de que “sus propios gestos ya no le pertenecen, sino que pertenecen a otro que se los representa. Es por eso que el espectador no se siente en ninguna parte en lo propio pues el espectáculo está en todas partes” (Debord, 1995, §30, 18). El sujeto-espectador ha renunciado a su autonomía y a todos los posibles modos de ser que la acompañan para identificarse al agente de la escena del espectáculo, la vedette, representante de una “ley general de obediencia al curso de las cosas” (Debord, 1995, §61, 34). En un mundo transformado en representación, las imágenes adquieren vida propia, se convierten en seres reales, en motivaciones eficientes que mantienen al comportamiento en un estado hipnótico. El espectáculo, así, es una tendencia que *obliga* a ver, que elude el diálogo y que es ajena a la actividad humana, al replanteamiento y rectificación de sus acciones y obras. Exilia a mujeres y hombres de sus capacidades y poderes humanos, inscribiendo en su interior la realización de su propia división.

Para Guy Debord, el espectáculo tiene entre sus más predilectas funciones la de “*hacer olvidar la historia en la cultura*” (1995, §192, 116). El principio de “siempre lo mismo” en el que se basa organiza y regula la relación social con el pasado. La “novedad” que promete la industria cultural es en realidad la exclusión de lo nuevo, puesto que “solo el triunfo universal del ritmo de producción y reproducción mecánica garantiza que nada [ni nadie] cambie, que no surja nada sorprendente” (Adorno y Horkheimer, 1994: 179). En su extrema visibilidad (fetichismo de la apariencia) y en la seudonovedad que ofrecen sus medios modernos, las relaciones espectaculares esconden su carácter de relaciones de clase, de género, de etnia, relaciones finalmente de opresión y de exclusión que dominan el entorno social, político y cultural del quehacer humano. A diferencia de lo que supondría la capacidad para imaginar, comprender y reflexionar propiciada por la imagen como retorno de lo reprimido, las imágenes que mediatizan las relaciones humanas en una sociedad espectacularizada expresan lo que dicha sociedad “*puede hacer*”, sin embargo, en esta expresión “*lo permitido* se opone absolutamente a lo *posible*” (Debord, 1995, §25, 16). En términos de Adorno y Horkheimer, las imágenes espectaculares carecen de una fuerza rebelde; puestas en relación en una trama que enaltece la diversión por sobre todas las cosas, la realidad se convierte en aquello de lo que hay que huir a toda costa, es imperativo ignorar el dolor o, en el mejor de los casos, negarlo. Atrapado en esta

ilusión de la felicidad perpetua, de la carcajada vacía y mecánica, el sujeto huye “del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es la liberación del pensamiento en cuanto negación” (Adorno y Horkheimer, 1994: 189).

Para Benjamin, es necesario distinguir aquellas imágenes que se ofrecen a la experiencia con fines a producir una enseñanza y enriquecerla de aquellas otras que, dentro de la modalidad del reportaje o, como diría Debord, del espectáculo rozan lo real y sólo producen clichés visuales, cuyo efecto performativo sobre los cuerpos y las relaciones entre cuerpos no es más que el de motivar asociaciones en quien los mira y suscitar clichés lingüísticos: “Se puede siempre captar de inmediato en una película cómo terminará, quién será recompensado, castigado u olvidado; y, desde luego, en la música ligera el oído ya preparado puede adivinar, desde los primeros compases del motivo, la continuación de éste y sentirse feliz cuando sucede así efectivamente” (Adorno y Horkheimer, 1994: 170). Nosotros agregaríamos que no sólo se trata de clichés visuales y lingüísticos, sino de estrategias crueles que tienen un efecto despolitizador en los sujetos de tal manera que los inhibe para resistir o para exigir justicia. Dicho en otros términos, se trata de una estrategia que desjusticializa la práctica política.

Esta imposibilidad de crear formas de interpretación más allá de moldes dados por el espectáculo es, para Benjamin, una forma de analfabetismo de la imagen que dista por mucho de una experiencia fotográfica o visual. De acuerdo con Adorno y Horkheimer, dicho analfabetismo se debe a un empobrecimiento en la capacidad para fantasear, pensar e imaginar que atrofia su potencia para crear espontáneamente. Esta parálisis o analfabetismo de la imagen no pertenece a la imagen misma sino a la manera en que ella es ofrecida técnicamente a la mirada: “La cámara se empequeñece cada vez más, cada vez está más dispuesta a imágenes fugaces y ocultas cuyo efecto de *shock* suspende en quien las contempla el mecanismo de asociación” (Benjamin, 2018: 89). Los productos culturales están hechos de tal manera que exigen una percepción e intuición rápidas, capaces de observar hasta el más mínimo detalle en cuestión de segundos. La continua atención a los efectos técnicos de la producción limita la capacidad pensante del espectador, quien no está dispuesto a pasar por alto ninguno de los hechos que se ofrecen con celeridad ante su mirada. De esta manera, “la tensión que se crea es, por cierto, tan automática que no necesita ser actualizada, y sin embargo logra reprimir la imaginación” (Adorno y Horkheimer, 1994:171).

Dicho lo anterior, una imagen enriquecedora o una imagen “bien mirada” sería, como afirma Didi-Huberman, “una imagen que ha sabido desconcertar, después renovar nuestro lenguaje, y por lo tanto nuestro pensamiento” (2007: s. p.). A diferencia de la postura esbozada por Guy Debord, Didi-Huberman sostiene la importancia de algunas imágenes para potenciar la capacidad reflexiva del pensamiento. Aun cuando existen imágenes “repugnantes” que deben ser fuertemente criticadas, o clichés visuales que deben ser puestas al descubierto en su función enajenante, no todas las imágenes son así. Para Didi-Huberman, es necesario buscar dentro de todo el repertorio de imágenes que circulan a nuestro alrededor aquellas que “nos pueden ayudar a pensar” (2007: s. p.). Pues una imagen es como una mariposa:

Si realmente quieres verle las alas a una mariposa primero tienes que matarla y luego ponerla en una vitrina. Una vez muerta, y sólo entonces, puedes contemplarla tranquilamente. Pero si quieres conservar la vida, que al fin y al cabo es lo más interesante, sólo verás las alas fugazmente, muy poco tiempo, un abrir y cerrar de ojos. Eso es la imagen. La imagen es una mariposa. Una imagen es algo que vive y que sólo nos muestra su capacidad de verdad en un destello (2007: s. p.).

8. Acontecimientos límite y experiencia traumática

La incapacidad para imaginar hechos del acontecer humano está asociada a algo que hemos mencionado de paso, a saber, la irrupción de acontecimientos “límite” que por su carácter extremo desafían toda posibilidad para ser pensados. Se trata de emergencias en la historia caracterizadas por su imprevisibilidad, por su fuerza destructiva y creadora de nuevos ordenamientos sociales que obligan a reconceptualizar lo humano y lo no humano. Un acontecimiento límite es aquello que no puede ser imaginado con anticipación y que, por lo tanto, desafía la esfera de la verosimilitud en el contexto en el que surge. Un acontecimiento límite, o una serie de ellos, pertenece al orden de lo traumático o de lo traumatizante, puesto que “siempre inflige una herida al tiempo corriente de la historia, a la repetición tanto como a la anticipación ordinaria de toda experiencia” (Derrida, 2004: s.p.).

La dificultad para elaborar experiencias traumáticas producidas a raíz de un acontecimiento violento está estrechamente ligada a una falta o mendicidad de la facultad

imaginativa. Incapacidad que, como ya hemos mencionado, puede deberse a un exceso de imágenes o a su calculada administración y prohibición. Asimismo, dicha dificultad se vincula a estrategias de crueldad negacionistas que producen creencias distorsionadas de la realidad violenta, que promueven la aceptación o el deseo del mal ajeno y que despolitizan la exigencia de justicia y de restauración del lazo social. Esto plantea un importante desafío al tratamiento y elaboración de experiencias traumáticas, desafío que, más allá de desaparecer, puede aumentar cuando “lo excepcional se manifiesta en lo cotidiano como una suerte de “normalidad” distorsionada que subvierte la normatividad” (LaCapra, 2006: 182). Ahora bien, ¿cómo hemos de definir una experiencia traumática? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de lo traumático o de un efecto traumatizante derivado de un acontecimiento límite?

La palabra *trauma* proviene del griego τραύμα que significa “herida”. Deriva de τρωσκω, que significa perforar, fracturar, quebrar. El *traumatismo*, por su parte, es una expresión reservada a los efectos que la lesión o herida, resultante de un evento violento externo, tiene sobre el conjunto del organismo.

En *Más allá del principio de placer*, Freud transpone la noción de trauma al ámbito de la realidad psíquica conservando el sentido griego del término dentro de lo que podríamos llamar una concepción *económica* del aparato psíquico. De acuerdo con el autor, el trauma supondría la experiencia de “excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo” (2007t: 29) de un organismo y que son capaces de provocar “una perturbación enorme en la economía energética” (2007t: 29), de tal manera que el organismo se ve obligado a poner en marcha todos sus medios defensivos, cuya tarea primordial será la de “dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación” (Freud, 2007t: 29). Cuando los medios habituales de elaboración fallan o son insuficientes advienen trastornos duraderos en el funcionamiento energético del individuo.

El terror, la violencia y el peligro de muerte son tres elementos que acompañan al trauma y lo dotan de fuerza efectiva. El terror, según Freud, está condicionado por “la falta del apronte angustiado” (2007t: 31), por la imposibilidad de anticipar el evento violento en tanto desencaja del contexto real o imaginario del individuo en cuestión. Esto supone la ausencia de angustia y, por tanto, la falta de preparación del organismo para recibir el estímulo perturbador y poder ligar la carga energética o el afecto que dicho estímulo desata a representaciones psíquicas, lo que en otros términos sería la capacidad

del organismo para integrar en su personalidad consciente la experiencia sobrevenida. El flujo de excitaciones del estímulo es excesivo para la capacidad de tolerancia del aparato psíquico, independientemente de que se trate de un solo evento traumático o de una acumulación de experiencias que aisladamente serían tolerables. Lo que falla es el principio de constancia o principio de placer, al ser el individuo incapaz de descargar toda la excitación. Así, el factor decisivo para el desencadenamiento y la eficacia patógena del trauma se encuentra en su fuerza violenta e inesperada, en la falta de preparación o de angustia y en la incapacidad del organismo para abreaccionar (descargar emocionalmente, reaccionar) el afecto.

Ahora bien, para Freud los estímulos que pueden desencadenar un traumatismo psíquico no son sólo de origen externo, también provienen del interior del individuo, pertenecen al mundo pulsional y su exigencia de satisfacción. Freud establece una correspondencia entre los peligros internos y los peligros externos, de tal suerte que el Yo es atacado por las excitaciones pulsionales del mismo modo como lo es por estímulos del mundo exterior. Décadas más tarde, Lacan retomará esta dimensión de lo traumático en relación con el concepto de lo Real, entendido como lo “imposible” de imaginar, de significar e integrar al mundo de lo simbólico y cuya cualidad es esencialmente traumática. Su materialidad, que puede ser remitida al mundo natural o biológico, también involucra expresiones de la realidad psíquica, como las alucinaciones o los sueños traumáticos, de ahí su estructural *extimidad*¹¹⁸.

El aspecto angustiante y terrorífico del trauma, así como la estrecha relación planteada entre el mundo interno y externo del sujeto, nos remite rápidamente a otro término de singular importancia para el psicoanálisis y la teoría estética: *lo ominoso*. Lo ominoso, también llamado siniestro, es “aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, 2007r: 220). Es aquello que irrumpe ante la consciencia como la manifestación de una novedad sorpresiva y horrorosa, como algo ajeno, extraño e indescifrable que, no obstante, nos compete y nos es propio. Lo ominoso o *Unheimlich* alberga dentro de sí la convivencia de lo ajeno y lo consabido. Según la definición que ofrece Schelling, retomada por Freud, “*Se llama unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...)*

¹¹⁸ La *extimidad* (ex: exterior, timidad: intimidad) es un neologismo inventado por Lacan para dar cuenta del modo en que el psicoanálisis problematiza la oposición exterior-interior, contenedor, contenido. Para el psicoanalista francés, ninguna concepto psicoanalítico puede sostenerse en dicha oposición. Tanto el inconsciente como lo Real, tanto el sujeto como el Otro participan de lo exterior y de lo interior a la vez.

ha salido a la luz” (Freud, 2007r: 224). El sentimiento de lo ominoso es despertado por la repetición, mecanismo por medio del cual lo habitual y lo conocido se articula con la novedad y lo extraño. Se trata de una repetición *no deliberada* que vuelve siniestro algo que en sí mismo podría ser percibido como inofensivo y fútil. Existen muchos ejemplos de experiencias con efecto ominoso, nos interesa subrayar dos de ellos: el primero remite a “la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio” (Freud, 2007r: 234); el segundo atañe al “permanente retorno de lo igual, la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, hechos criminales, y hasta de los nombres a lo largo de varias generaciones sucesivas” (Freud, 2007r: 234). Como veremos más adelante, estos ejemplos aluden a dos modalidades del trauma, a saber, su transmisión transferencial por identificación y su repetición o puesta en escena en los síntomas postraumáticos.

Con base en los aportes psicoanalíticos hasta ahora esbozados hemos de concebir al trauma como una experiencia perturbadora y violenta, cuya irrupción amenaza con destruir la integridad de la vida y, con ella, toda forma de experiencia futura. Como señala LaCapra, el trauma es “una experiencia fuera-de-contexto que perturba las expectativas y desestabiliza la comprensión de los contextos existentes” (2006:161). A menudo, dicha desorientación está acompañada por una disociación entre afecto y cognición que se expresa en la capacidad de representar distanciadamente aquello de lo que se es incapaz de sentir, o bien, de sentir penosamente lo que no es posible pensar o representarse desde un distanciamiento crítico o consciente. O bien, por un efecto ominoso producido por la emergencia de lo que debe permanecer velado, que en su reiterada y familiar aparición nos conduce a una sensación de extrañeza y ajenidad.

Como adelantamos líneas más arriba, la noción de trauma es inseparable de dos conceptos fundamentales: compulsión a la repetición y síntoma. Ambos están estrechamente relacionados al carácter éxtimo –en el sentido lacaniano– de lo traumático y a su forma descontextualizada de hacerse presente. Volviendo a los trabajos de Freud, encontramos que el término de “compulsión a la repetición”, en su articulación con el “síntoma”, el “trauma” y el concepto de “reelaboración”, aparece por primera vez en su escrito *Recordar, repetir y reelaborar*. Allí Freud lo define como una puesta en escena inconsciente en la cual “el analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace” (p. 152). El sujeto recuerda *corporalmente* por medio

de la acción lo que no puede hacer conscientemente por medio del lenguaje¹¹⁹. Dada la insistencia con que la repetición irrumpe en diversas actividades humanas (sueños traumáticos, juegos infantiles, transferencia) es posible suponer que se trata de un elemento estructurante, propio del funcionamiento inconsciente. Entraña, por tanto, un proceso escritural, la inscripción de una marca o huella que permanece a lo largo del tiempo sobreviviendo al olvido¹²⁰ y a partir de la cual se despliega el proceso repetitivo.

Pero ¿qué se repite en dicha compulsión? Todo aquello, nos dice Freud, que se ha abierto paso desde las fuentes de lo reprimido hasta el ser manifiesto del sujeto, que en la dimensión consciente sólo genera dolor y sufrimiento psíquico. La repetición no es la expresión de algo considerado por el sujeto como un hecho histórico o pasado en su vida, antes bien, se trata de algo con “un poder actual” (Freud, 2007w: 153) que lo hace sufrir, un presente absoluto que se extiende del pasado hasta el posible futuro y que es vivenciado como “algo real-objetivo y actual” (Freud, 2007w: 153). La repetición convoca un fragmento de la vida real pasada otorgándole una fuerza de actualidad en cada puesta en escena.

En lo que al trauma respecta, la repetición compulsiva muestra la fijación psíquica del sujeto a la vivencia traumática y el intento del aparato psíquico de *dominar* el estímulo traumático en un empeño por restablecer la situación anterior al trauma. La compulsión a la repetición *reaviva* una y otra vez la experiencia abrumadora. Lo hace intrusivamente y sin consideración de la voluntad de quien la padece. En este reavivamiento perpetuo está implícito el efecto horroroso y ominoso del trauma, pues constantemente trae a la presencia, a la luz, algo que se preferiría olvidar o negar.

¹¹⁹ En su lectura de *Más allá del principio de placer*, Benjamin (1999b) hace un análisis interesante sobre la relación que establece el psicoanálisis freudiano entre la memoria involuntaria y la consciencia. Para el filósofo alemán, la tesis fundamental de Freud en este texto está formulada en la suposición de que la consciencia surge como sustitución de la huella del recuerdo, lo que implicaría que la consciencia, a diferencia de los otros sistemas del aparato psíquico, no tendría marcas duraderas sino que las huellas se borrarían en el proceso mismo de hacerse manifiestos. En este sentido, la huella psíquica y la consciencia son dos procesos incompatibles. Las huellas duraderas, que forman parte del sistema inconsciente, serían la base de la memoria mientras que todo aquello que se presenta explícitamente configuraría las vivencias del sujeto. Hay pues, una diferencia entre memoria (inconsciente) y vivencia (consciente). La experiencia traumática y el efecto de *shock* propiciados por la perforación de la barrera antiestímulo y la falta de apronte angustiado serían interrumpidos por la consciencia al elaborar el estímulo o huella como vivencia e incorporarla al registro del sistema consciente.

¹²⁰ “Desde que hemos superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas, por ejemplo en virtud de una regresión de suficiente alcance” (Freud, 2007u: 69-70).

Ahora bien ¿cómo se pone en escena el trauma? Según la perspectiva freudiana, los síntomas (al igual que los sueños y las fantasías) son formas de expresión de la compulsión de repetición. Son el medio por el cual las personas traumatizadas recuerdan o vuelven a experimentar el acontecimiento traumático. Los síntomas ponen en acto aquello que no se puede nombrar o imaginar conscientemente, de tal suerte que el pasado se convierte en un presente totalizador y el futuro en un triste *déjà vu*. La memoria traumática implica, por tanto, una temporalidad tardía que no se desarrolla en una dirección progresiva, sino más bien reversiva en la que se ponen en relación dos acontecimientos: el acontecimiento límite pasado (real o fantaseado) y el acontecimiento posterior (presente) que detona el recuerdo y desencadena el efecto traumatizante (represión, disociación, pensamientos y comportamiento intrusivo). El pasado, entonces, es revivido incontroladamente como si no existiera ninguna diferencia con el presente; es actuado “en su precisa literalidad [...] experiencialmente sentimos que estamos de vuelta allí reviviendo el acontecimiento, y la distancia entre el aquí y el allí, el entonces y el ahora sencillamente desaparece” (LaCapra, 2006: 164).

Aventurándose un poco más lejos, Derrida plantea que el efecto traumatizante de un acontecimiento límite no se circunscribe solamente al recuerdo inconsciente de lo ocurrido o al vínculo del pasado con el contexto presente. Si la herida del trauma permanece abierta es porque, además, existe terror ante lo que vendrá. El sufrimiento que conlleva el acontecimiento perturbador encuentra su correlato trágico en “el signo precursor de lo que amenaza con pasar” (Derrida, 2004: s. p.), siendo el porvenir quien “determina lo inapropiado del acontecimiento, no el presente ni el pasado. O, por lo menos, si son el presente o el pasado, será solamente en tanto lleven sobre su cuerpo el signo terrible de lo que podría o podrá suceder, y que será *peor de lo que haya sucedido jamás*” (Derrida, 2004: s. p.). El trauma se liga a una repetición que, más allá de pertenecer a un suceso pasado, se engarza a un acontecer que está por venir y que puede ser mucho peor del que ya ha sido, de ahí, dice Derrida, la dificultad para elaborar un duelo, dado que no se trata de una experiencia pasada y terminada sino de una que, en la medida en que ya ocurrió, permanece abierta a la posibilidad de ocurrir de nuevo, repetirse de múltiples y más encarnizadas formas en el futuro. Así, lo traumático de la experiencia está en el hecho de que puede ocurrir algo peor que Auschwitz, algo peor que las dictaduras del cono sur, que el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki en Japón, que la tortura y masacre del Congo o que el *apartheid* en Sudáfrica; puede ocurrir algo peor, incluso, a todo cuanto seamos capaces de imaginar.

Dado su carácter estructural en el funcionamiento del inconsciente, la repetición ha de concebirse como un proceso histórico y social que no se reduce a la biografía y a la ventura de sujetos particulares. En este sentido, los síntomas postraumáticos son transmisibles de una generación a otra, en tanto que forman parte de la memoria histórica. Como señala LaCapra, la herencia generacional del trauma o de los síntomas postraumáticos ocurre mediante la combinación de procesos educativos y de prácticas críticas y significantes que pueden producir cambios importantes en el material heredado; también mediante “procesos inconscientes o no tan controlados como la identificación o mimetismo, incluyendo la incorporación y la repetición compulsiva o la reactuación sintomática de efectos postraumáticos” (LaCapra, 2006: 148). La “pos-memoria”, es decir, la transmisión de la relación de una comunidad con su pasado, es adquirida por los hijos y allegados de sobrevivientes o por terceros que, sin haber experimentado directamente un acontecimiento límite, sufren, no obstante, la manifestación de síntomas postraumáticos y reviven compulsivamente el tormento de un pasado que, en términos empíricos, les es ajeno. La posibilidad de dicha transmisión es dada por la identificación transferencial, esto es, por el sentimiento de estar implicado en la historia del otro y de experimentar la carga psíquica de acontecimientos de los que no se es responsable y que, sin embargo, se puede sentir la obligación de responder (cfr. LaCapra, 2006: 21). La transferencia, en el sentido psicoanalítico que Freud en su momento le otorgó, es un dispositivo que permite comprender el carácter *contagioso* del trauma. La transferencia muestra la relación entre el mundo interno de los sujetos entre sí con el mundo exterior mediante el funcionamiento de mecanismos tales como la identificación y la proyección de representaciones y afectos inconscientes. Los sujetos que se identifican con la experiencia traumática de otros pueden vivirse a sí mismos como víctimas de un acontecimiento límite que jamás han vivido y repetir los mismos síntomas o síntomas parecidos a los experimentados por víctimas directas. La transmisión del trauma se despliega en experiencias “fabuladas” o imaginarias y ocurre principalmente en aquellas situaciones en las que la experiencia traumática se vuelve un tema tabú o secreto a voces, ambos equivalentes del mecanismo de la represión.

Los síntomas postraumáticos que se transmiten transferencialmente expresan un modo de vinculación intergeneracional y un intento de re-elaboración histórica de situaciones límite. Por medio de sus síntomas, los sobrevivientes (reales y sustitutos) pueden permanecer ligados a aquellos que no lograron sobrevivir, reactualizando su memoria en la repetición de un pasado eternamente presente:

Se dice que Primo Levi, pocos meses antes de su muerte (que para algunos fue suicidio), le confesó a un amigo que había dejado de tener una pesadilla recurrente relacionada con su experiencia en Auschwitz. Si su muerte fue en verdad un suicidio, podríamos especular que Primo Levi experimentaba la pesadilla como algo más (o incluso como otra cosa) que un síntoma pato- lógico: que el “síntoma” se había transformado para él en una actividad ritual o recordatorio que lo vinculaba a los “ahogados” en los campos de concentración, y que su pérdida pudo haber sido experimentada no como auténtica pérdida sino como traición. (LaCapra, 2006: 175-176).

La repetición compulsiva de los síntomas postraumáticos expresa una “fidelidad al trauma” (LaCapra, 2005: 46) que en numerosas ocasiones dificulta los procesos de elaboración. La melancolía que adviene con la desaparición de algunos síntomas, con la posibilidad de hablar o de recuperar poco a poco partes de la propia vida, proviene del sentimiento de traicionar a quienes fueron destruidos por el pasado traumático. Pues el lazo que une a los sobrevivientes con sus muertos entrañables puede “conferir valor al trauma y hacer que volver a vivirlo sea una conmemoración dolorosa pero necesaria a la cual nos consagramos o, al menos, quedamos apegados. Esta situación puede generar un deseo más o menos inconsciente de no desprenderse del trauma” (LaCapra, 2005: 47). La memoria colectiva manifestada en sus múltiples posibilidades, más que un simple recuerdo, es una forma de declaración en la que se enfatiza la importancia de lo ocurrido y la necesidad de relatar su historia. Recordar, ya sea por medio de los síntomas o no, es ya una posición ética y política, puesto que “la memoria es, dolorosamente, la única relación que podemos sostener con los muertos” (Sontag, 2003: 119).

La reactuación colectiva e histórica del trauma y de los síntomas postraumáticos interviene en los procesos de conformación de la identidad comunitaria. La concepción que los grupos y los individuos, en especial los que han sido históricamente subyugados, tienen con respecto a su propio origen, al sentido de su existencia y a las posibilidades de su devenir se erige sobre un “trauma fundante”, definido por LaCapra como “el acontecimiento real o imaginario (o la serie de acontecimientos límite o extremos) que desafía de forma acentuada la cuestión de la identidad y, no obstante, puede, paradójicamente, convertirse en base o fundamento de la identidad individual o colectiva” (2006: 84). Algunas experiencias extremas vividas directamente y que pueden conllevar

una pérdida radical son susceptibles de ser transformadas en traumas fundantes que disponen un suelo sobre el cual constituir un sentido existencial. Esto explica que experiencias tales como la esclavitud, los genocidios, los colonialismos, entre otros, se constituyan como marcas identitarias para grupos que conviven con los fantasmas de su dolorosa herencia histórica, una herencia que, a su vez, es transmitida inconscientemente por medio de su compulsiva repetición. Esto plantearía un problema ético-político en la medida en que la sacralización del trauma como fundamento de la identidad puede anular el cuestionamiento crítico de la identidad misma y con ello perpetuar relaciones de subordinación que naturalicen la propia identidad como una identidad inferiorizada, destinada al sometimiento. Por otra parte, dicha pulsación constante de un pasado que se resiste al olvido, puede ser, en términos políticos, “la vía para que un grupo oprimido o una persona abusada reclamen su historia, se adueñen de ella y la transformen en fundamento vital más o menos posibilitador en el presente” (LaCapra, 2006: 85).

8. 1. Elaboración performativa del trauma

Como se señaló anteriormente, el trauma es una experiencia perturbadora capaz de producir desorientación, confusión y desempoderamiento radicales en quienes la padecen. Se trata de una experiencia descontextualizada que fija y absolutiza el pasado, de ahí su fuerza disruptiva y desconcertante. Reelaborar el trauma implicaría ante todo la posibilidad de alcanzar un distanciamiento crítico de la experiencia desgarradora que pueda recontextualizarla y posibilitar un compromiso con el presente y con el porvenir. Para Freud, la cura conlleva un cambio de la actitud consciente del paciente frente aquello que lo perturba. Esto supone una modificación significativa en la relación que el sujeto tiene con sus síntomas: sustituir el lamento por su destino fatal, el menosprecio por su enfermedad y la conducta represora ante cualquier emergencia de recuerdos por un querer saber sobre su padecimiento y por un intento de reconciliación con él. Así, para la cura:

Es preciso que el paciente cobre el coraje de ocupar su atención en los fenómenos de su enfermedad. Ya no tiene permitido considerarla algo despreciable; más bien será un digno oponente, un fragmento de su ser que se nutre de buenos motivos y del que deberá espigar algo valioso para su vida posterior. Así es preparada desde el comienzo la reconciliación con eso reprimido que se exterioriza en los síntomas,

pero también se concede cierta tolerancia a la condición de enfermo (Freud, 2007w: 154).

El trabajo de reelaboración supone llegar a un acuerdo con acontecimientos límite y con el efecto traumatizante desencadenado por ellos. Supone afrontarlos críticamente, asumir su existencia como una pieza más de la historia personal y colectiva de tal modo que su rememoración no se reproduzca más por la vía de la repetición, sino de la simbolización consciente. Mediante el distanciamiento, el sujeto (individual y colectivo) puede delimitar las interacciones entre el pasado, el presente y el futuro, y asumirse como agente ético y político de su propio devenir histórico, proceso que involucra necesariamente el tránsito de víctima a sobreviviente, aun cuando los efectos de la victimización no sean resueltos del todo. Por tanto, el trabajo de elaboración no puede tener lugar en la evasión, la negación o el olvido del pasado; elaborar no es regresar a un estado anterior ni sumergirse en un presente perpetuo, es trabajar sobre los síntomas con tal de “mitigar los efectos del trauma generando contrafuerzas a la repetición compulsiva (o reactivación) y posibilitando una articulación más viable de afecto y cognición o representación, y también la acción ética y sociopolítica en el presente y el futuro” (LaCapra, 2006: 163). Esto implica asumir que la elaboración no significa la emancipación del pasado ni la curación total de las heridas ocasionadas por el trauma, sino aprender a convivir con los fantasmas del ayer y con las cicatrices (archivos) del presente, de tal manera que puedan aperturarse nuevas posibilidades de existencia. En este sentido, la elaboración también contribuye a contrarrestar los efectos paralizantes de la sacralización de los traumas fundantes y el sentimiento de culpabilidad o de traición que acarrea la ausencia o desaparición de síntomas postraumáticos que, como hemos mencionado, también se presentan como formas de vinculación con los muertos. El trabajo de reelaboración conlleva un proceso de modificación profunda en las formas de vincularnos con el pasado y con aquellos que no lograron sobrevivir a él. Por tanto, se produce una interrupción en la compulsión de repetición que intenta conservar la “fidelidad” de los hechos y de nosotros ante dichos hechos, una fidelidad que obstaculiza cualquier posibilidad de cambio y de transformación de la realidad política e histórica de una colectividad.

Ahora bien, es importante señalar que reelaboración y reactivación no son procesos opuestos e irreconciliables entre sí. Como señalamos anteriormente, la repetición es ya un intento de reelaboración. La transformación de las relaciones con el pasado, con lo que

uno fue, con lo que ahora es y con lo que posiblemente será, la transformación de las relaciones con la comunidad, con los muertos y con las condiciones materiales y sociohistóricas de existencia, es posibilitada también por la repetición. Por formas ritualizadas o “puestas en escena” mediante prácticas como el duelo, el testimonio, la literatura o el arte que, como formas de reivindicación de la verdad histórica y vivencial, contribuyen a la exigencia de justicia, a la delimitación o, en el mejor de los casos, al apaciguamiento de la crueldad y de la violencia y a la recontextualización de las experiencias traumáticas¹²¹. Se trata de procesos que se llevan a cabo colectivamente y que trabajan con y a partir de los conflictos, sin evadirlos o minimizarlos, con el propósito de eliminar o reconfigurar aquellos contextos que encaminan al encarnizamiento, la exclusión y la opresión, a formas de traumatización de grupos minoritarios, históricamente subyugados. En este sentido, el trabajo de reelaboración puede pensarse como una forma de performatividad vinculada estrechamente con “una dimensión contextualizante y representacional de la comprensión, que involucra la investigación y el pensamiento y la práctica críticos” (LaCapra, 2006: 117). Asimismo, como una estrategia que plantea interrogantes sobre la práctica sociopolítica y sobre la función concreta y deseable de la vida colectiva y de las instituciones en que se sostiene su normatividad. El modo de performatividad que entraña el trabajo de reelaboración supone una proximidad al “respeto por la alteridad del otro (que no tiene por qué ser vista como otredad total) y del pensamiento y la práctica críticos, incluyendo la relación crítica con el yo (o el grupo) y sus deseos y ambiciones” (LaCapra, 2006: 118).

La reelaboración performática del trauma supone una modalidad interpretativa de re-contextualización en el que la práctica individual y colectiva se liberan de un pasado actual y de un porvenir condenado a lo peor, y adquieren un nuevo sentido de transformación ética y política en el que la re-escenificación de la actividad abre otro panorama posible donde la identidad, las prácticas y el contexto pueden ser resignificados y des-esencializados.

¹²¹ Como señala LaCapra, el testimonio es en sí mismo un reclamo de verdad respecto de la experiencia traumática y su intrusivo recuerdo. Una verdad sobre la crueldad del acontecimiento como posibilidad y sobre la condición de sobreviviente de los sujetos que la padecieron; una verdad que demanda ser considerada como una “evidencia experiencial”, en la que “el reavivamiento del pasado, como testigo, implica regresar a una escena insoportable, verse abrumado por la emoción y ser durante un tiempo incapaz de hablar” (2006: 179). Para Derrida, los testimonios de las víctimas son los únicos que se salvan de ser archivados, en especial los testimonios de aquellos que han desaparecido y que permanecen sin ser encontrados. Los desaparecidos “se resisten al trabajo de duelo, por definición, como el porvenir y como los más obstinados fantasmas. El desaparecido del archivo, el fantasma, el espectro, es el porvenir” (Derrida, 2004: s. p.).

De igual forma, la reelaboración del trauma debe consistir en una perpetua vigilancia y cuidado de la memoria colectiva. Un cuidado que, por más doloroso que sea, no niegue el mal del traumatismo, a saber, el hecho de que la crueldad y la violencia no han terminado y que muy posiblemente continuarán de la peor manera. La vigilia que ha de guardarse por el mantenimiento de una memoria viva debe sospechar del archivo, de su permanente accesibilidad y reproducción sin límites, de sus efectos de cristalización y parálisis sostenidos por una monumentalización de la historia y de la memoria, todo ello posibilitado por una tecnología de los medios de comunicación y de los aparatos estatales. Ha de sospecharse, sobre todo, del sentimiento apaciguador que procura el archivo al hacernos pensar que lo peor “ya pasó” y que no volverá a suceder¹²².

9. La crueldad y los límites de la representación¹²³

En su “Tratado sobre la Crueldad”, Antonin Artaud plantea una nueva forma de pensar y de hacer teatro. Critica el modo de teatralizar de la modernidad occidental, consistente, según él, en escenificar la vida íntima e individual de los actores y en hacer del público un simple espectador o *voyeur*. Para Artaud, la verdadera esencia del teatro es una acción violenta e inmediata; el teatro es afirmativo y productivo, es el acontecimiento mismo de la vida y no su representación. En tanto acción, el teatro involucra a la crueldad, pues ésta es definida por el autor como una acción extrema llevada hasta sus últimas consecuencias, una fuerza capaz de renovar al teatro en su totalidad. En el “Teatro y su doble”, Artaud equipara a la crueldad con la peste en varios sentidos que es importante analizar aquí. El primero de ellos tiene que ver con el derrumbamiento del orden establecido. La peste pone en crisis la organización y la estabilidad de una ciudad y de la autoridad que la regula: las instituciones dejan de funcionar como solían hacerlo y la gente deja de hacer lo acostumbrado. Nuevas relaciones, acciones y comportamientos se ponen en juego:

Cuando la peste se establece en una ciudad, las formas regulares se derrumban.
Nadie cuida los caminos; no hay ejército, ni policía, ni gobiernos municipales: las

¹²² La guerra actual que Israel sostiene insistente y cruelmente contra los palestinos en la franja de Gaza es un claro ejemplo de lo que aquí señalamos.

¹²³ Quiero agradecer a las y los miembros del seminario permanente de investigación “Alteridad y exclusiones”, por haber contribuido en la elaboración de este apartado con sus observaciones, comentarios y sugerencias. Cada línea de este escrito es el reflejo de un trabajo *colectivo* de crítica y reflexión.

piras para quemar a los muertos se encienden al azar, con cualquier medio disponible.

Los sobrevivientes se exasperan, el hijo hasta entonces sumiso y virtuoso mata a su padre; el continente sodomiza a sus allegados. El lujurioso se convierte en puro. El avaro arroja a puñados su oro por las ventanas. El héroe guerrero incendia la ciudad que salvó en otro tiempo arriesgando la vida. El elegante se adorna y va a pasearse por los osarios (Artaud, 2011: 22-23).

El teatro de la crueldad irrumpe ahí donde aparece la crisis¹²⁴, como una alteración, como “la gratuidad inmediata que provoca actos inútiles y sin provecho” (Artaud, 2011: 23). Se propone como una puesta en escena de las masas cuyo objetivo es producir una agitación, una convulsión colectiva semejante a la que se experimenta en las fiestas y en las multitudes cuando la gente sale a las calles: “Todo muestra en el aspecto físico del actor, como en el del apestado, que la vida ha reaccionado hasta el paroxismo” (Artaud, 2011: 24). Para Artaud, el teatro es una fuerza viviente, una poesía que afecta a los sentidos de manera violenta. Así como generalmente ocurre en las epidemias y, particularmente en el cuerpo del apestado, el teatro supone también una especie de desorden que “equivale a los conflictos, a las luchas, a los cataclismos y a los desastres que encontramos en la vida” (Artaud, 2011: 25). El teatro es como la peste porque trastorna el espíritu y el cuerpo de una comunidad; es un delirio contagioso, “una inmensa liquidación” (Artaud, 2011: 27) que inaugura la posibilidad de lo nuevo, hace surgir otras cosas hasta el momento impensables. Al igual que la peste, el teatro “rehace la cadena entre lo que es y lo que no es, entre la virtualidad de lo posible y lo que ya existe en la naturaleza materializada [...] pues sólo puede haber teatro a partir del momento en que inicia realmente lo imposible [...]” (Artaud, 2011: 27).

El terror y la crueldad son los recursos que hacen de la escena una forma de realidad vital¹²⁵ que se desenvuelve en el surgimiento de conflictos, la liberación de

¹²⁴ “El teatro, como la peste, es una crisis que se resuelve en la muerte o la curación. Y la peste es un mal superior porque es una crisis total, que sólo termina con la muerte o una purificación extrema. Asimismo el teatro es un mal, pues es el equilibrio supremo que no se alcanza sin destrucción [...] desde un punto de vista humano la acción del teatro, como la de la peste, es beneficiosa, pues al impulsar a los hombres a que se vean tal como son, hace caer la máscara, descubre la mentira, la debilidad, la bajeza, la hipocresía del mundo, sacude la inercia asfixiante de la materia que invade hasta los testimonios más claros de los sentidos; y revelando a las comunidades su oscuro poder, su fuerza oculta, las invita a tomar, frente al destino, una actitud heroica y superior, que nunca hubieran alcanzado de otra manera” (Artaud, 2011: 31).

¹²⁵ Para Artaud la vida es un acto en el cual el cuerpo y la mente están conectados al punto de confundirse. El acto vital “es una misma función de la vida que me hace pensar y comer. Separar la actividad del cuerpo de la de la inteligencia es plantear mal el problema de la vida”. Esta afirmación representa una crítica al marxismo de su época, el cual desde su concepción materialista del mundo, separaba la realidad en dos

fuerzas y el desencadenamiento de posibilidades. La crueldad es considerada el elemento básico de toda teatralización que, como cualquier enfermedad o epidemia, ayuda a drenar del cuerpo social todos los abscesos de la moral. Sin la crueldad no sería posible el teatro ya que, para el autor, “sólo por la piel puede entrarnos otra vez la metafísica¹²⁶ en el espíritu” (Artaud, 2011: 99). Pero ¿de qué crueldad se trata? Artaud se distancia de la significación etimológica y del sentido común. En su teatro no hay sadismo ni sangre, al menos no de manera excesiva; tampoco hay un cultivo sistemático del horror:

[...] tan pronto como dije ‘crueldad’ el mundo entero entendió ‘sangre’. Pero *teatro de la crueldad* significa teatro difícil y cruel ante todo para mí mismo. En el plano de la representación esa crueldad no es la que podemos manifestar despedazándonos mutuamente los cuerpos, mutilando nuestras anatomías, o, como los emperadores asirios, enviándonos por correos sacos de orejas humanas o de narices recortadas cuidadosamente, sino la crueldad mucho más terrible y necesaria que las cosas pueden ejercer en nosotros. No somos libres. Y el cielo se nos puede caer encima. Y el teatro ha sido creado para enseñarnos eso ante todo” (Artaud, 2011: 80).

La crueldad supone más bien una transformación absoluta en quienes participan de la escena teatral, un desgarramiento que convulsiona su sensibilidad, su espiritualidad y su actuar. No se trata de una actividad ejercida en contra de los otros, sino de una especie de violencia en contra de la propia formación (colonial, eurocéntrica, patriarcal, moderna, etc.). La crueldad es un eco profundo que modifica al cuerpo y a la mente de tal forma que los sujetos que se someten a ella ya no pueden volver a ser lo que eran antes. En consecuencia, se torna necesario entender la palabra “crueldad” en toda la amplitud de su sentido, por lo que se debe romper con los usos habituales del lenguaje. Así “cabe muy

funciones distintas, asumiendo con ello que para lograr una revolución estructural de la cultura primero era “preciso alimentar el cuerpo para permitir que el espíritu funcione libremente” (Artaud, 1986: 84).

¹²⁶ Artaud entiende la metafísica en un sentido muy distinto al tradicional, a saber, como una metafísica sin dualidad. Para Artaud, un teatro con tendencias metafísicas es aquel en el que todo lo que puede ser pensado es a nivel de la superficie del cuerpo, cuyo lenguaje y cuya escena descansan sobre un complejo de gestos, actitudes, sonoridades y signos que ejercen efectos físicos y poéticos en todos los niveles de la consciencia y de la sensibilidad, y que deben ser considerados “en razón de todos sus posibles medios de contacto con el tiempo y el movimiento” (Artaud, 2011: 45). Una acción metafísica en el teatro implicaría crear o hacer cosas nunca antes vistas en escena. Por ejemplo, en lo que respecta al lenguaje, Artaud afirma lo siguiente: “Hacer metafísica con el lenguaje hablado es hacer que el lenguaje exprese lo que no expresa comúnmente; es emplearlo de un nuevo modo, excepcional y desacostumbrado, es devolverle la capacidad de producir un estremecimiento físico, es dividirlo y distribuirlo activamente en el espacio, es usar las entonaciones de una manera absolutamente concreta y restituirles el poder de desgarrar y de manifestar realmente algo, es volverse contra el lenguaje y sus fuentes bajamente utilitarias, podría decirse alimenticias, contra sus orígenes de bestia acosada, es en fin considerar el lenguaje como forma de *encantamiento*” (2011: 45-46).

bien imaginar una crueldad pura, sin desgarramiento carnal¹²⁷. Y filosóficamente hablando, ¿qué es por otra parte la crueldad? Desde el punto de vista del espíritu, crueldad significa rigor, aplicación y decisión implacable, determinación irreversible, absoluta” (2011: 101). Un rigor que, como imperativo universal, somete a todo viviente y que, en este sentido, no puede ligárselo a una ley moral o humana¹²⁸. La crueldad es una fuerza involuntaria que no tiene ningún objeto propio, que no se satisface con el espectáculo del sufrimiento ajeno y que está vaciada de todo sentido o esencialidad. Por eso es pura¹²⁹, inocente y desapegada¹³⁰.

Artaud considera erróneo limitar la significación de la crueldad al sentido del derramamiento de sangre o al desinterés por el dolor ajeno¹³¹. Existen innumerables

¹²⁷ El cuerpo, para Artaud, debe ser pensado como un cuerpo *sin órganos* (Cfr. Artaud, 2015), expresión que, como es sabido, posteriormente será retomada por Deleuze y Guattari. Para destruir la representación del teatro clásico y la dualidad metafísica occidental se requiere iniciar con la reducción del órgano. La estructura representativa define al teatro como un teatro *organizado*, jerárquico, con una finalidad delineada y una consciencia (ego, yo, mente) rectora, siendo el órgano principal la palabra. Los actores, los espectadores y el director también funcionan como órganos de registro del entramado teatral, en la medida en que están atravesados por la distinción representacional (lógica de las oposiciones). El teatro, visto como organización, es un ensamblaje de funciones, de miembros y de partes *diferenciadas* entre sí que suponen la continua articulación y desmembramiento del cuerpo propio que ahora se presenta como ajeno, pues “el órgano acoge la diferencia de lo extraño en mi cuerpo, es siempre el órgano de mi pérdida” (Derrida, 2012b: 258). Por eso para Artaud, el cuerpo no tiene ningún orificio orgánico, se trata de un cuerpo cerrado en sí mismo, un cuerpo íntegro sin diferenciación y sin partes (cabe aclarar que no se está hablando de un cuerpo integrado en un sentido fisiológico sino todo lo contrario, se trata de un cuerpo totalizado como pura potencialidad para hacer y devenir en cualquier cosa). La crueldad en el teatro apunta a la reconstitución de un cuerpo totalizado, un cuerpo que reúne la indistinción, la indiferenciación y la posibilidad, pero que no se reduce a ellas; un cuerpo aún por crear, un cuerpo como alteridad, pues “La realidad no está construida todavía porque los órganos verdaderos del cuerpo humano no están todavía compuestos y situados. / El teatro de la crueldad se ha creado para acabar ese emplazamiento y para acometer por medio de una nueva danza del cuerpo del hombre una desbandada de ese mundo de microbios que no es sino una nada coagulada. / El teatro de la crueldad quiere hacer bailar párpados en pareja con codos, rótulas, fémures, y dedos del pie, y hacer que se vea” (Artaud, citado en Derrida, 2012b: 259).

¹²⁸ Es justamente la sustitución de este imperativo universal de la crueldad “pura” por una ley moral la que ha convertido a la crueldad en una práctica perversa carente de rigor y sometida a la arbitrariedad del resentimiento y del espíritu de venganza humanos, y a las limitaciones de un alma inmortal.

¹²⁹ Una crueldad pura supone la necesidad de pensar y de poner en escena una crueldad irreductible al ámbito de la moral, de la política y de la ética. Artaud está interesado en rescatar el teatro del psicologismo y es por eso que piensa a la crueldad más allá del *pathos*. Utiliza a la crueldad como un procedimiento crítico contra el arte dramático europeo. Para el poeta francés el teatro inventa un acontecimiento porque modifica la escena teatral. Dicho en otros términos, el teatro de la crueldad inventa el acontecimiento mismo de poner en escena, por lo que ha de ser pensado como un teatro en devenir.

¹³⁰ “Hubiera debido especificar mi muy particular empleo de esa palabra, y agregar que no la empleo en un sentido episódico, accesorio, por gusto sádico o perversión espiritual, por amor a los sentimientos singulares y a las actitudes malsanas, es decir en un sentido completamente circunstancial; no se trata en absoluto de la crueldad como vicio, de la crueldad como brote de apetitos perversos que se expresan por medio de sanguinarios ademanes, como excrescencias enfermizas en una carne ya contaminada; sino al contrario, de un sentimiento desinteresado y puro, de un verdadero impulso del espíritu basado en los ademanes de la vida misma” (Artaud, 2011: 114).

¹³¹ Artaud pone el ejemplo del cine moderno que concibe como una forma de entretenimiento en la cual se exponen asesinatos sangrientos de todo tipo con la finalidad de divertir al público. Aunque varias de las escenas podrían considerarse crueles en el sentido coloquial, para Artaud no lo son en la medida en que no producen una modificación radical en la existencia de los espectadores, por el contrario, su sensibilidad y

prácticas¹³² que, aunque pueden considerarse crueles, no están condicionadas necesariamente o irrestrictamente por un amor desesperado a la sangre o por una fría apatía. La crueldad artaudiana no es una crueldad patética, se encuentra en otro registro del lenguaje, es la crueldad asociada al rigor de la vida: para que unos nazcan otros deben morir, pensemos por ejemplo en los riesgos del parto humano, o en las arañas y las mantis que son devoradas por sus crías al nacer; para que unos se alimenten o se vistan otros deben sacrificar su cuerpo, etc. El rigor fundamental de la vida consiste en un continuo enfrentamiento en contra de la sumisión, en no dejarse vencer por la necesidad. La fuerza expresiva de los cuerpos y de sus relaciones da cuenta de la animalidad que se experimenta en la escena de la crueldad. El predominio del rostro y su expresividad sensible es sustituido por la multiplicidad de relaciones corpóreas dada entre los vivientes y las cosas en un movimiento que siempre es extrínseco, nunca subjetivo. El teatro de la crueldad pone en escena, revive, reinventa y transforma, la animalidad o el salvajismo que somos (y por lo tanto, también pone en cuestión la idea de que la animalidad y el salvajismo no pertenezcan a lo humano) o, como diría Derrida, la animalidad que estamos sí(gui)endo (o que nos sigue) y que Occidente se ha empeñado en excluir de todo el ámbito de lo humano. Así, “el teatro triunfa tras la peste –en términos artaudianos– pues es la muerte, el dolor y el sufrimiento como espectáculo lo que se abandona, se retira de sí al albergarlo teatralmente, escénicamente, performativamente como paso a la acción”¹³³. El rigor fundamental que hace a la fuerza vital del teatro de la crueldad puede interpretarse también desde lo que Suely Rolnik llamó “saber-del-cuerpo”, esa fuerza o esas fuerzas (sin sujeto) que siempre están en relación y que, al enfrentarse a la inminente destrucción, inventan inmediatamente nuevas maneras de transfigurarse y de recrearse o, en términos spinozianos, nuevas formas de perseverar en el ser. Se trata de “la vida en su

su relación consigo mismos permanecen intactas ya que no hay una verdadera confrontación con la esencia mágica de la vida: “Nuestra afición a los espectáculos divertidos nos ha hecho olvidar la idea de un teatro serio que trastorne todos nuestros preconceptos, que nos inspire con el magnetismo ardiente de sus imágenes, y actúe en nosotros como una terapéutica espiritual de imborrable efecto” (Artaud, 2011: 85).

¹³² “El Ras etíope que arrastra a los príncipes vencidos y les impone la esclavitud, no lo hace por amor desesperado a la sangre” (Artaud, 2011: 102). Nosotros podríamos sugerir los ejemplos de la industria alimenticia en la cual la tortura de los animales que serán convertidos en alimentos no se basa necesariamente en la intención de hacer sufrir (a veces ni siquiera existe la capacidad de imaginar que el animal pueda estar sufriendo). Asimismo, en la industria indumentaria existen técnicas específicas para matar sin derramar sangre y así producir objetos apropiados para ser comercializados a altos precios (para la producción de los abrigos de pieles, por ejemplo, en algunas ocasiones los animales son desollados vivos para evitar que la piel sea arruinada con la salpicadura de sangre).

¹³³ Fragmento tomado de una ponencia titulada “El cuerpo y su fuerza performativa”, impartida vía remota por la Dra. Martínez de la Escalera en el Seminario “Alteridad y exclusiones”, en mayo de 2021.

potencia de perseveración que involucra un proceso continuo de creación de otras formas en las que se performatiza lo que la vida anuncia” (Rolnik, 2018, s. p).

La crueldad entendida como una suerte de “rigor fundamental” supone, para Artaud, que la existencia es dada por el esfuerzo y que vivir va acompañado necesariamente del sufrimiento (insistimos, no en un sentido psicologista):

En el ardor de vida, en el apetito de vida, en el irracional impulso de vida, hay una especie de maldad inicial: el deseo de Eros es crueldad en cuanto se alimenta de contingencias; la muerte es crueldad, la resurrección es crueldad, la transfiguración es crueldad, ya que en un mundo circular y cerrado no hay lugar para la verdadera muerte, ya que toda ascensión es un desgarramiento, y el espacio cerrado se alimenta de vidas, y toda vida más fuerte se abre paso a través de las otras, consumiéndolas así en una matanza que es una transfiguración y un bien (Artaud, 2011: 103).

Como señalamos hace algunas líneas, para el poeta francés la crueldad del teatro no tiene que ver con un universo patético, esto es, no tiene el sentido de la perversión, de la perversidad, del gusto sádico, del vicio o de la complacencia en prácticas sanguinarias (pueden existir prácticas sangrientas que no sean necesariamente crueles), sino que se trata de un sentimiento puro y abstracto que supone un desinterés colectivo, de un impulso basado en gestos y ademanes vitales que culminan en la consciencia de vivir en el tormento. La materialidad de la crueldad no ha de ubicarse, entonces, en la interioridad subjetiva o en una suerte de intencionalidad, sino en los gestos, en las actitudes y en las acciones de cuerpos sin órganos. La vida se efectúa gracias a este rigor ciego que es la crueldad, un rigor que siempre esfuerza hacia adelante. Hablar de “crueldad” es hablar de “vida” o de “necesidad”: “He dicho ‘crueldad’ como pude decir ‘vida’ o como pude decir ‘necesidad’ [...]” (Artaud, 2011: 114). El teatro de la crueldad es la vida misma sin mediación, sin el distanciamiento de la técnica¹³⁴, el discurso o el tiempo de la escena. Es lo que sucede en el instante de su aparición.

El teatro debe ser vivido en su crudeza, no como un arte que supone sentimientos decorativos, actividades vaciadas de sus objetos y encaminadas a lo amable y

¹³⁴ Artaud está haciendo referencia a cierto tipo de técnica: aquella que acompañó a la dramaturgia moderna. Desde su perspectiva, toda la suntuosidad dramática debe ser abandonada, pues el espacio escénico no puede reducirse a ser un espacio ideal o ilusorio mediatizado por ornamentos y parafernalia que producen una distinción y una separación entre la escena, los actores, los directores y el público. El teatro de la crueldad, en todo caso, estaría acompañado de una técnica del cuerpo, esto es, de una preparación rigurosa en la que el cuerpo puede experimentar con nuevos gestos, lenguajes, ademanes y acciones.

pintoresco¹³⁵. El teatro no imita a la realidad, sino que ha de ser igual a la vida trascendente, librada del triunfo de los caracteres de toda individualidad humana. El teatro no representa a la vida, el teatro es la vida en su aspecto universal e irrepresentable. Esta noción artaudiana del teatro adquiere, como señala Derrida (2012a), un valor histórico absoluto y radical, en la medida en que anuncia el límite de la representación y del humanismo del teatro clásico.

Desde la perspectiva de Artaud, la vida es impensable sin el dolor y sin la acción. La crueldad es una voluntad de creación, un apetito de vida que trasciende al mismo dios de la creación y que condiciona al teatro como creación continua y acción mágica¹³⁶. En el origen de la crueldad como necesidad hay un asesinato fundante, un parricidio originario: Dios es expulsado de la escena, el teatro de la crueldad carece de soberanía¹³⁷, es la práctica en la que, “en su acto y en su estructura, habita o más bien produce un espacio no-teológico” (Derrida, 2012a: 322). No sólo en la medida en que la palabra es

¹³⁵ Para Artaud el teatro de la crueldad no tiene la finalidad de explicar o de resolver conflictos sociales, psicológicos o morales, sino que está orientado a descubrir todo lo que puede hacer un cuerpo en escena, a expresar mediante gestos activos “ciertos aspectos de la verdad que se han ocultado en formas en sus encuentros con el Devenir. Cumplir esto, unir el teatro a las posibilidades expresivas de las formas, y el mundo de los gestos, ruidos, colores, movimientos, etcétera, es devolverle su primitivo destino, restituirle su aspecto religioso y metafísico, reconciliarlo con el universo” (2011: 70-71).

¹³⁶ La magia en Artaud está ligada a un sentido religioso y místico contemporáneo (en el sentido de que no es primitivo o no se refiere solamente al pasado ritual) que excede la interioridad humana o el sentido psicológico del teatro occidental. La magia teatral y el ritual religioso son cualidades del teatro de la crueldad que lo distinguen del teatro europeo. Así, mientras el primero se orienta a producir o crear nuevos estados espirituales, el segundo apunta simplemente al entretenimiento de los espectadores. Tomando como ejemplo el teatro balinés, Artaud señala lo siguiente: “En un espectáculo como el del teatro balinés hay algo que no tiene ninguna relación con el entretenimiento, esa idea de una diversión artificial e inútil, de pasatiempo nocturno que caracteriza nuestro teatro. Las obras balinesas se forman en el centro mismo de la materia, en el centro mismo de la vida, en el centro mismo de la realidad. Hay en ellas algo de la cualidad ceremonial de un rito religioso, pues extirpan del espíritu del espectador toda idea de simulación, de imitación irrisoria de la realidad [...] Los pensamientos a que apunta, los estados espirituales que procura crear, las soluciones místicas que propone son animados, mostrados, alcanzados sin retrasos ni circunloquios” (2011: 60). En sentido estricto, el teatro no es, para Artaud, un espectáculo sino una forma ritual que pertenece a la comunidad y que no está reservada a las élites, como sí sucedería con el teatro moderno.

¹³⁷ Vale la pena *confrontar* la escena cruel de Artaud con los espectáculos de la crueldad llevados a cabo en la plaza pública para representar el poder soberano sobre el cuerpo del delincuente. Existen muchos ejemplos al respecto, pero nos conformamos con mencionar las masacres de la Santa Inquisición (en Europa y en los países colonizados), el suplicio de Damians, detalladamente descrito por Michel Foucault en *Vigilar y Castigar*, y la pena de la guillotina, ampliamente explorada por Enzo Traverso en *La violencia nazi*. Para Artaud, la violencia que es ejercida en estos escenarios no es cruel porque supone de antemano la puesta en escena, la representación de un poder soberano así como un distanciamiento entre el espectador, el actor y el espectáculo. Recordemos que para Artaud la crueldad está dissociada del sentido patético que le ha dado el romanticismo. No se trata de la misma crueldad. Artaud está introduciendo un nuevo sentido a esta palabra y a esta práctica. Es necesario hacer la distinción entre la “crueldad artaudiana” y la “crueldad” en su sentido coloquial, una distinción que por los límites del idioma español se torna difícil (no contamos aún con otra palabra) y que obliga, al menos para los fines de esta investigación, a hacer los señalamientos pertinentes que permitan diferenciar cuándo nos referimos a la crueldad en su sentido corriente y cuándo nos referimos a la crueldad en el sentido en que Artaud la entendió.

expulsada de la escena y sustituida por los gestos, sino también porque la autoridad es arrebatada de la figura del escritor o del autor creador: “Renunciaremos así a la superstición teatral del texto y a la dictadura del escritor” (Artaud, 2011: 124). Se prescinde de un texto armado sobre el cual se sustente la escena, se prescinde de un autor que vigile y dirija el tiempo y el sentido de la teatralización. El teatro de la crueldad deja de ser la representación de las intenciones, pensamientos o ideas del escritor creador que se pone en marcha mediante la interpretación de actores igualmente sometidos a la soberanía del autor y del texto. Para Artaud, a pesar de las transformaciones o revoluciones hechas en el teatro, lo que no ha cambiado ha sido su estructura, en la que cada una de sus instancias o elementos constitutivos están mediados por la representación. Y es justamente el predominio del logos, del texto semántico que es transmitido por el autor, el núcleo invisible e indispensable de esta estructura representativa¹³⁸. Como señala Derrida, la escena clásica es teológica (o representativa) en la medida en que

Esté dominada por la palabra, por una voluntad de palabra, por el designio de un logos primero que, sin pertenecer al lugar teatral, lo gobierna a distancia. La escena es teológica en tanto que su estructura comporta, siguiendo a toda la tradición, los elementos siguientes: un autor-creador que, ausente y desde lejos, armado con un texto, vigila, reúne y dirige el tiempo o el sentido de la representación, dejando que ésta lo *represente* en lo que se llama el contenido de sus pensamientos, de sus intenciones y de sus ideas [...] Esclavos que interpretan, que ejecutan fielmente los designios provisionales del ‘amo’. El cual por otra parte – y ésta es la regla irónica de la estructura representativa que organiza todas estas relaciones– no crea nada, sólo se hace la ilusión de la creación, puesto que no hace más que transcribir y dar a leer un texto cuya naturaleza es a su vez necesariamente representativa, guardando con lo que se llama lo ‘real’ [...] una relación imitativa y reproductiva. Y finalmente un público pasivo, sentado, un público de espectadores, de consumidores, de ‘disfrutadores’ que asisten a un espectáculo sin verdadera profundidad ni volumen, quieto, expuesto a su mirada de ‘voyeur’ (Derrida, 2012a: 322).

¹³⁸ Como acertadamente señala Inoue (1998), “la palabra contiene ya un carácter de repetición, ya que la palabra pertenece al sistema del lenguaje en el que el significado debe ser reconocible y permanecer idéntico. El rechazo de la repetición en el teatro es, pues, imposible mientras la palabra intervenga” (p. 229). Por eso Artaud tratará de darle otro estatuto a la palabra: gestual y corporal antes que semántico y representativo. (La traducción al español del texto citado en la presente nota al pie es mía. A continuación presento el texto en su idioma original: “*la parole contient déjà un caractère de répétition, puisque la parole appartient au système langagier dans lequel la signification doit être reconnaissable et rester identique. Le refus de la répétition au théâtre est donc impossible tant que la parole y intervient*”).

Para Artaud el gran error del teatro Occidental es haber relegado a un segundo plano lo específicamente teatral, esto es, “todo aquello que no puede expresarse con palabras, o si se quiere todo aquello que no cabe en el diálogo, y aun el diálogo como posibilidad de sonorización en escena, y las *exigencias* de esa sonorización” (Artaud, 2011: 37). Para el poeta francés, la escena es un lugar físico que prescinde de la palabra y que exige ser ocupado. El teatro tiene su propio lenguaje concreto cuya finalidad es satisfacer todos los sentidos antes que al espíritu y expresar pensamientos que son ajenos al dominio del lenguaje hablado. El lenguaje teatral es todo aquello que ocupa la escena y que puede asumir múltiples formas para manifestarse: música, danza, plástica, pantomimas, mímica, gesticulación, entonaciones, gritos, sonidos, vibraciones, etc. Se trata de modos de expresión “capaces de aprovechar las posibilidades físicas inmediatas que les ofrece la escena, y sustituir así las formas rígidas del arte por formas intimidantes y vivas” (Artaud, 2011: 38). El lenguaje teatral alcanza su eficacia cuando es capaz de producir algo objetivamente a partir de su presencia activa en la escena, es decir, cuando por ejemplo un sonido deja de tener una función instrumental y decorativa para convertirse en un gesto que acompaña a un pensamiento, lo dirige y moviliza, o bien, lo altera y destruye.

No obstante lo anterior, Artaud no abandona la noción de “representación” para referirse al teatro, más bien propone una nueva forma de entenderla. El teatro de la crueldad quedaría liberado del texto y de la soberanía teológica del autor, el director y los actores no serían simples instrumentos de representación y el público abandonaría su posición pasiva de espectador o *voyeur*. La escena ya no representará, pues “no vendrá a añadirse como una ilustración sensible a un texto ya escrito, pensado o vivido fuera de ella, y que ésta se limitará a repetir, y cuya trama no constituiría. La escena no vendrá ya a repetir un presente, a *re-presentar* un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella [...] presencia así del Logos absoluto, presente viviente de Dios” (Derrida, 2012a: 325.). La escena tampoco será representación en el sentido de un espectáculo que se ofrece a la vista, que da a ver algo al espectador y que, por tanto, mantiene esta separación entre el público y el objeto de la mirada. La escena cruel *invertirá* a quienes participan de ella, produciendo un espacio y un tiempo distintos que no pueden interpretarse, leerse o traducirse por medio de ninguna palabra o linealidad fonética y semántica.

El teatro de la crueldad no actuará como reflejo de un texto o de una literatura, sino como un espacio cerrado que se organiza desde sí mismo, “como archi-manifestación de la fuerza o de la vida” (Derrida, 2012a: 325) y que pone en juego otra forma de relación con la visibilidad: “representación visible, ciertamente, contra la palabra que se sustrae de la vista [...] pero cuya visibilidad no es un espectáculo organizado por la palabra del maestro. Representación como auto-representación de lo visible e incluso de lo sensible puro” (Derrida, 2012a: 326). ¿Qué pasará con la palabra entonces? ¿Desaparecerá permanentemente del teatro de la crueldad o adquirirá un nuevo lugar y una nueva función en la escena cruel?

Definitivamente la palabra seguirá estando presente en la escena, pero ya no tendrá un papel dominante en ella:

No se trata de suprimir la palabra en el teatro; sino de modificar su posición, y sobre todo de reducir su ámbito, y que no sea sólo un medio de llevar los caracteres humanos a sus objetivos exteriores [...] Pero cambiar el destino de la palabra en el teatro es emplearla de un modo concreto y en el espacio, combinándola con todo lo que hay en el teatro de espacio y de significativo, en el dominio concreto; es manejarla como un objeto sólido que perturba las cosas, primero en el aire, y luego en un dominio más secreto e infinitamente más misterioso, pero que admite la extensión [...] (Artaud, 2011: 73).

La palabra no será más el vehículo del sentido que busca representar el mundo, sino que, en tanto pura sonoridad, se abrirá a una experiencia acústica de otro orden, una experiencia que conmociona, que golpea según la forma en cómo es escuchada (qué ruidos produce cada cuerpo al ponerse en movimiento para despertar reacciones que no son únicamente semánticas). La palabra estará ordenada por el sistema teatral como uno más de sus elementos. La escritura y el texto del teatro de la crueldad no estarán fundados en el modelo de la representación clásica, es decir, en el modelo del dictado, de las citas y de las recitaciones. El teatro ya no se reducirá a un simple ejercicio de lectura, sino que retornará al lenguaje de los gestos: la transparencia racional y la lógica discursiva de la palabra quedarán subordinadas a la carne viva y desnuda de la sonoridad, de la entonación, de la gestualidad, de la intensidad y del grito corporales. Al lenguaje hablado Artaud añadirá un nuevo lenguaje predominantemente físico y con una eficacia creativa. Se trata de propiciar una nueva escritura teatral con un lenguaje y sentido nuevos, una

escritura *jeroglífica* en la que los elementos fonéticos del habla se entrelazan con elementos visuales: “Una vez que hayamos cobrado conciencia de ese lenguaje en el espacio, lenguaje de sonidos, gritos, luces, onomatopeyas, el teatro debe organizarlo en verdaderos jeroglíficos, con el auxilio de objetos y personajes, utilizando sus simbolismos y sus correspondencias en relación con todos los órganos y en todos los niveles” (Artaud, 2011: 90).

La palabra tiene, en el teatro de la crueldad, el mismo estatuto que tendría en la escenificación onírica. No está demás señalar la influencia del psicoanálisis¹³⁹ en el pensamiento de Artaud. En *La interpretación de los sueños* y en el *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* Freud describe de manera similar el lugar y el funcionamiento de la palabra en la realidad onírica. En el sueño, la palabra es un elemento más, una cosa manipulada por el proceso primario según la economía del inconsciente. La palabra es sustituida por imágenes con fines a producir una puesta en escena:

Los pensamientos se trasponen en imágenes –predominantemente visuales–, y por tanto las representaciones-palabra son reconducidas a las representaciones-cosa que les corresponden; en el conjunto es como si un miramiento por la *figurabilidad* presidiese todo el proceso [...] Muy digno de notarse es lo poco que el trabajo del sueño se atiene a las representaciones-palabra; en todo momento está dispuesto a

¹³⁹ Aunque Artaud no lo menciona, es viable suponer que no sólo recurre a la teoría freudiana para teorizar acerca de los sueños y de la función de la palabra en la puesta en escena. Carl Gustav Jung también ofreció importantes hipótesis sobre la causalidad y la finalidad de los sueños. A diferencia de Freud, su maestro y amigo, para quien el complejo de Edipo era la raíz a partir de la cual se originaban los retoños inconscientes en la forma de imágenes oníricas, para Jung, cada símbolo del sueño debía ser analizado a partir de su diversidad, sin condicionar la interpretación de su sentido latente por el principio de los deseos edípicos. Tomando en consideración a Nietzsche, Jung señala la estrecha relación del significado inconsciente del sueño con la mitología y plantea que “el pensamiento onírico es una forma filogenética anterior de nuestro pensamiento” de tal manera que “es característico que los sueños no se expresan casi nunca de esa manera abstracta y lógica [por ejemplo, “hice mal obrando así”], sino siempre en el lenguaje metafórico de las parábolas [por ejemplo, mediante la imagen de robar la manzana de un árbol que pertenece al vecino que en el imaginario de Occidente se asociaría con la idea del pecado original]. Tal particularidad caracteriza igualmente a los idiomas primitivos, cuyas expresiones floridas siempre nos sorprenden [...]. Así como nuestro cuerpo conserva las huellas de su evolución filogenética, así también el espíritu humano. Por consiguiente no debe sorprendernos la posibilidad de que el lenguaje alegórico de nuestros sueños sea una reliquia arcaica [...] El sueño nos comunica, por lo tanto, en un lenguaje simbólico (vale decir con representaciones sensoriales e intuitivas), ideas, juicios, concepciones, directivas tendencias, que a causa de la represión o por pura ignorancia eran inconscientes” (Jung, 1954: 121-122). No está demás señalar que cuando Jung hace referencia a elementos arcaicos en el sueño está hablando de “los residuos funcionales, filogenéticos, históricos y colectivos estratificados en lo inconsciente” (p. 135). Una cuestión que a su juicio la interpretación freudiana descuida por enfatizar el trasfondo sexual infantil, individual y reprimido del sujeto en análisis.

permutar entre sí las palabras hasta hallar aquella expresión que ofrece el asidero más favorable para la figuración plástica (Freud, 2007k: 226-227).

De la misma manera, para Artaud, la palabra en el teatro de la crueldad sufre una transformación visual y plástica, a tal grado que es posible manipularla como un objeto sólido. Es por ello que, para el poeta francés, es preciso que la palabra tenga en el teatro el mismo estatuto e importancia que tiene en el sueño. Su transcripción, por tal motivo, será realizada por medios nuevos, por medios que extiendan el lenguaje y multipliquen sus posibilidades. Uno de estos medios es el lenguaje cifrado o la forma jeroglífica en que está estructurado el lenguaje del sueño. Así, la fuerza y la eficacia de la realidad teatral serán las mismas que se perciben en la realidad onírica:

Así como nos afectan los sueños, y la realidad afecta los sueños, creemos que las imágenes del pensamiento pueden identificarse con un sueño, que será eficaz si se lo proyecta con la violencia precisa. Y el público creerá en los sueños del teatro, si los acepta realmente como sueños y no como copia servil de la realidad, si le permiten liberar en él mismo la libertad mágica del sueño, que sólo puede reconocer impregnada de crueldad y terror (Artaud, 2011: 86).

El teatro de la crueldad es un teatro del sueño cruel, es decir, necesario, calculado, rígido y riguroso, que obedece a sus propias leyes y que se opone a la idea del sueño como manifestación espontánea y desordenada o como escenificación de los deseos inconscientes. Para Artaud es posible alcanzar un dominio de la dirección y de las leyes de figuración de los sueños, por eso recurre en parte a los postulados psicoanalíticos: “Propongo devolver al teatro esa idea elemental mágica, retomada por el psicoanálisis moderno” (Artaud, 2011: 80). Sin embargo, mantiene cierta distancia con esta disciplina y, en especial, con la figura del psicoanalista. Artaud no está de acuerdo con “ese empirismo de imágenes que el inconsciente proporciona casualmente” (Artaud, 2011: 81). Tampoco con la función interpretativa, de comentarista o de hermeneuta que desempeña el analista y que lo mantiene en la misma estructura de la escena clásica. Artaud rechaza el teatro psicoanalítico por las mismas razones por las que rechazó el teatro psicológico de la modernidad: por el papel central que tiene la interioridad, el lector, la interpretación y la figura de un sujeto como sujeto dominante o, como dice

Derrida, sujeto falocéntrico¹⁴⁰. Y quizás también por la forma en cómo el psicoanálisis freudiano describía al sueño, a saber, como la realización sustitutiva¹⁴¹ (y por lo tanto, representativa) de un deseo inconsciente¹⁴². Artaud quiere reivindicar el alcance poético de los sueños mediante el teatro, quiere devolverles su cualidad originaria y su potencia afirmativa. Cualidades que se ven opacadas al considerar a la escena onírica como una actividad psicológica de segunda mano¹⁴³.

En la escena, el inconsciente no jugará un papel propio. El teatro de la crueldad nada tendrá que ver con un teatro del inconsciente. Por el contrario, la crueldad supone a la conciencia, “no hay crueldad sin conciencia, sin una especie de aplicada conciencia. La conciencia¹⁴⁴ es la que otorga al ejercicio de todo acto de vida su color de sangre, su matiz cruel, pues se sobrentiende que la vida es siempre la muerte de alguien” (Artaud, 2011: 102). El asesinato de Dios y del hombre como su reflejo. Se trata de una conciencia cruel presente a sí misma, que se oye hablar sin que sus palabras le sean sopladas o dictadas por un autor externo a ella, una conciencia que no lee y que, a su vez, no tiene nada qué decir a nadie más que a sí misma. Por eso, en el teatro de la crueldad no existe el espectador, el público o el lector, ya que no puede haber nada por fuera de la escena que la preceda, que la espere, que la contemple o que la sobreviva.

Como se señaló unos párrafos atrás, a diferencia del teatro clásico el teatro de la crueldad es ajeno al distanciamiento en el que se consagra la separación entre los espectadores, el director y los actores, y el espacio escénico. El teatro de la crueldad supone una espacialidad y una temporalidad que rodean a los participantes y en las que la mirada no puede abstraerse de la totalidad sensible; la separación espectador-espectáculo (y podríamos agregar otros binomios como representado-representante,

¹⁴⁰ Es importante aclarar que este término es propio de la crítica deconstructiva de Derrida y que Artaud no hace alusión a él en sus escritos y conferencias.

¹⁴¹ Dice Freud: “las palabras y los dichos del contenido del sueño *no son creaciones nuevas*, sino que están *calcadas* de dichos del día del sueño (o de otras impresiones frescas, aun las tomadas de la lectura) [el subrayado es mío]” (2007a: 227).

¹⁴² El sueño “es un fenómeno psíquico de pleno derecho, más precisamente un cumplimiento de deseo” (Freud, 2007b: 142).

¹⁴³ Freud, por ejemplo, otorgaba mayor importancia al texto del sueño, que podría obtenerse por medio de la interpretación psicoanalítica, que a su valor figurativo: “El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante” (Freud, 2007b: 285).

¹⁴⁴ Entendiendo a la conciencia en el sentido que Nietzsche le dio, a saber, no como una forma de introspección sino como lo que el cuerpo mismo produce a partir de distintos procedimientos mnemotécnicos e instintivos.

significado-significante, vida-muerte¹⁴⁵, etc.) se borra, “el espectador investido no puede ya *constituir* su espectáculo y dársele como objeto. No hay ya espectador ni espectáculo, hay una *fiesta*” (Derrida, 2012a: 335). Una fiesta que, en tanto escena, no busca transmitir, interpretar o enseñar una visión filosófica, política o moral de la realidad, sino que, más bien, “debe ser un *acto* político. Y el *acto* de revolución política es *teatral*” (Derrida, 2012a: 336). La fiesta en este sentido es una escena en la que no hay nada que ver, nada que mostrar y, por supuesto, nada que decir y nada qué oír, pues los espectadores se convierten ellos mismos en los actores de la escena pública¹⁴⁶. La fiesta es un acto que sólo sucede una vez, el teatro es la única manifestación en la que los gestos son irrepetibles. Esto se debe a su estructura finita, ajena a la idea de Dios, de Ser y de Dialéctica. La representación teatral es pura actualidad, incapaz de dejar huella y de recomenzar en un espiral eterno; es una energía, la vida en tanto que sucede, sin posibilidad de reproducirse infinitamente, la representación teatral es, finalmente, olvido. Entendido desde esta perspectiva, el teatro de la crueldad sería “el arte de la diferencia y del gasto sin economía, sin reserva, sin retorno, sin historia. Presencia pura¹⁴⁷ como diferencia pura. Su acto debe olvidarse, olvidarse activamente” (Derrida, 2012a: 339). Es por eso que para Artaud el sentido del teatro es ser un arte que no produzca ni deje obras

¹⁴⁵ La muerte sólo puede ser representada por el otro. Nunca seremos conscientes del momento de nuestra muerte ni de nuestra falta, es el otro/Otro quien la determina y quien la representa a partir de una serie de sustituciones que son puestas para llenar el vacío que dejamos (lápida, acta de defunción, fotografías, videos, etc.). La muerte “es una forma articulada de nuestra relación con el otro. Yo no muero sino *del* otro: por él, para él, en él. Mi muerte es *representada*, hágase variar esta palabra como se quiera” (Derrida, 2012b: 248).

¹⁴⁶ En su *Carta a D' Alembert*, Jacques Rousseau expone una idea parecida sobre el teatro. Para él, el espectáculo público favorece el amor, la amistad y los lazos de pertenencia entre los habitantes de una nación. Asimismo, contribuye al bienestar del pueblo al ser una vía para distraerse de las preocupaciones y del cansancio del trabajo, y al posibilitar la recarga de energía para la siguiente jornada laboral. Pero se trata de un espectáculo al aire libre, en el cual no hay una distinción espacio-temporal entre los espectadores y los actores, entre el director y el autor de la obra. No hay nada que ver ni nada qué mostrar, puesto que cada espectador es en sí mismo actor de la escena pública. Para Rousseau, la estructura del teatro tradicional es perjudicial para el progreso intelectual, moral, económico y político de una nación en la medida en que *muestra* algo y, por lo tanto, educa de cierta manera a quienes aprecian la trama escénica. En lo que respecta al teatro francés en particular, para Rousseau se trata de una pedagogía decadente que aparta a los pobladores de la razón y de la moral cristiana: “Ya tenemos varias de esas fiestas públicas; tengamos más aún. Nada puede encantarme más; pero no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de gente en un antro oscuro, que la mantienen temerosa, inmóvil, en silencio e inactiva, que no ofrecen a los ojos sino paredes, puntas de hierro, soldados e imágenes aflitivas de la servidumbre y la desigualdad. No, pueblos felices, esas no son vuestras fiestas. Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reuniros y entregaros al dulce sentimiento de la felicidad [...] Pero, finalmente, ¿cuál será el objeto de esos espectáculos?, ¿qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde hay afluencia, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún, convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores, haced que cada cual se vea y se guste en los demás para que de ese modo todos se encuentren unidos” (Rousseau, 2009: 86).

¹⁴⁷ “[...] sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (Nietzsche, 2013: 84).

tras de sí; la existencia del artista no es un medio a través del cual se puede acceder a una experiencia exterior, a una experiencia que no sea la del actor consigo mismo; el texto teatral es corporal, exento de prestar servicio a una escritura que lo preceda, a una archi-escritura. El teatro de la crueldad, al ser una manifestación pura de la vida es también una resistencia al acto de significar, una resistencia a la soberanía del signo, de la obra y del objeto. Un arte sin huella¹⁴⁸.

En tanto límite a la representación, el teatro de la crueldad de Artaud también se presenta como un intento de suprimir la repetición en general. Artaud va a rechazar la escritura no teatral en la medida en que supone el lugar de la verdad inteligible, repetible, ideal y contraria al cuerpo viviente. Esto es, en tanto se presenta como el rechazo al gesto corporal, a la marca sensible o a la mnemotécnica¹⁴⁹. Si Platón en su momento criticó a la escritura por adjudicarle cualidades que la acercaban más a lo corporal, Artaud lo hará por considerarla la anulación del cuerpo, del gesto viviente que se consume en su acto y por ser, la escritura, el lugar de despliegue y la condición de posibilidad de la repetición en general. ¿Cómo pensar, entonces, en una escritura o en una gramática del teatro de la crueldad? Aunque Artaud busca destruir la obra maestra por considerarla sometida a la literalidad de la palabra, no por ello intentará borrar la letra. La escritura pertenecerá a la instancia de lo ilegible, a una suerte de analfabetismo¹⁵⁰. Más precisamente, la letra tendrá el mismo estatuto que el estigma: una inscripción hecha sobre el cuerpo que, a la manera

¹⁴⁸ La huella como la obra son consideradas por Artaud como excrementos del teatro de la representación. Al igual que las materias fecales se separan del cuerpo y hacen de éste un cuerpo sucio, la obra y la huella suponen la separación y se producen en ella como abyecciones o desechos. Un cuerpo limpio es, entonces, un cuerpo sin obra: “Pues hay que ser un espíritu para / cagar, / un cuerpo *puro* no puede / cagar.” (Artaud, tomado de Derrida, 2012b: 250). El teatro de la crueldad es un cuerpo estreñado, sin ano y sin boca, que retiene para sí la obra y que, al hacerlo, evita que ésta pierda vida, fuerza y forma.

¹⁴⁹ Entendida en el sentido de “rigor fundamental”. Piénsese por ejemplo en el pájaro que construye su nido o en la araña que reconstruye su telaraña después de cada tormenta. Aquí el sentido que Artaud le da a la técnica no es de carácter instrumental, sino procedimental. La técnica no es un medio, es un saber hacer que está sujeto a las leyes de la necesidad de la vida y que, en tanto tal, involucra a todo viviente sin excepción. En este mismo sentido, el cuerpo sin órganos de la teatralidad artaudiana sería una tecnología, es decir, “una serie de operaciones practicadas sobre los comportamientos, movimientos, gestualidad, tonos, volúmenes con el propósito permanente de hacerse otro cuerpo para la escena y para la vida, procurando abrir la posibilidad de experiencias otras de relación con los mundos, los y las otras y con nosotros mismos” (Martínez de la Escalera, “El cuerpo y su fuerza performativa”, inédito). Esta cuestión resulta problemática, dado que introduce la noción de la repetición en la lógica de la crueldad como vida, noción que Artaud rechaza rotundamente. Retomaremos esto al final del presente apartado.

¹⁵⁰ Como señala Inoue (1998), para Artaud el proceso de la escritura supone la fijación al texto. El teatro de la crueldad, por el contrario, se caracteriza por el movimiento pleno a partir del cual la escena obtiene su capacidad creativa: “Escribir es evitar que la mente se mueva en medio de las formas como una respiración extensa. Porque la escritura fija la mente y la cristaliza en una forma, y, de la forma, nace la idolatría. El verdadero teatro como la cultura nunca ha sido escrito” (Artaud, *Le Théâtre et les dieux* tomado de Inoue 1998: 229) (La traducción al español es mía: “*Ecrire c’est empêcher l’esprit de bouger au milieu des formes comme une vaste respiration. Puisque l’écriture fixe l’esprit et le cristallise dans une forme, et, de la forme, naît l’idolâtrie. Le vrai théâtre comme la culture n’a jamais été écrit*”).

de una herida, expresa de modo implacable y sangrante la vivacidad y la brutalidad de la existencia¹⁵¹. El texto es reemplazado por el estigma en el teatro de la crueldad.

Planteada en estos términos, quizá la gramática del teatro de la crueldad deba ser entendida como algo que está por venir, como el límite intraducible de una representación que es una presencia plena sin repetición y sin doble. Una representación que, paradójicamente, sólo puede pensarse en un tiempo que no es el del presente. Pero ¿cómo sería posible delimitar un comienzo, una presencia, sin su repetición? El gran deseo de Artaud era restaurar, por medio de la práctica teatral, la armonía entre naturaleza y cultura, y destruir la dualidad metafísica sobre la cual descansaba el teatro representativo y todas las distinciones que funcionaban activamente en él (alma-cuerpo, espectáculo-espectador, palabra-gesto, texto-cuerpo, etc.), pero al mismo tiempo era consciente de que el teatro de la crueldad no podría surgir de un comienzo simple sino sólo a condición de la puesta en juego de un conflicto de fuerzas pues, después de todo ¿qué es la vida sino eso? La crueldad “puede comenzar a ejercerse, pero debe también, por ello, dejarse *encentar*¹⁵²” (Derrida, 2012a: 340), es decir, comenzar repitiéndose. La presencia, para afirmarse como presencia debe ser *encentada* mediante la repetición. Artaud, en su deseo de reivindicar una diferencia pura y sin repetición apostó también por la imposibilidad del teatro, por el desvanecimiento de la escena. Artaud se situó siempre en el límite de la destrucción y de la conservación de la metafísica occidental. Por un lado, intentó arrasar con una tradición que se estructura en torno a la *diferencia*, al azar y a la alienación (por la palabra hablada, por un dios-autor, por el texto, etc.) para convocar la presencia a sí, la identidad, la unidad y la propiedad del cuerpo; para convocar una existencia cerrada en sí misma, obediente a las leyes de una escritura jeroglífica, universal y analfabeta. Por otra parte, Artaud afirmó una ley de la crueldad, es decir, una ley del rigor fundamental, que es llevada al ámbito de la consciencia y que abandona, por tanto, la ingenuidad metafísica de vivir en la diferencia. Artaud produce una distinción a partir de una crítica de la distinción misma: opone una metafísica de la presencia a una metafísica de la diferencia sin advertir su complicidad. Como señala Derrida, “también esto obedece a una ley. La transgresión de la metafísica por ese ‘pensar’ que, nos dice Artaud, todavía no ha comenzado, corre el riesgo siempre de volver a la metafísica” (2012b: 270).

¹⁵¹ Mencionamos anteriormente la fiesta como un ejemplo de ello, pero de la misma manera podríamos mencionar las guerras, las revoluciones o los procesos de conquista coloniales. No está demás mencionar que el primer espectáculo de la crueldad habría llevado el nombre de *La conquista de México*.

¹⁵² Verbo que significa comenzar, ulcerar, llagar, herir, disminuir, morder o cortar.

Acabar con el teatro para dar lugar al “verdadero” teatro de la crueldad supone la necesaria emancipación de la “mala repetición”, de la espacialidad seccionada del escenario, de sus instrumentos escenográficos (bambalinas, reflectores, pupitres, etc.), del autor, de los espectadores, de los actores y del director; supone la liberación de una crueldad perversa, “la crueldad de un Doble” que acapara la violencia para sí y controla a los actores a su antojo. No obstante, paradójicamente, ese trabajo de liberación sólo puede efectuarse en el movimiento temporal de la repetición. Ahora bien, si la crueldad comienza con su repetición, si la representación siempre ha comenzado y sigue reproduciéndose infinitamente, ¿es posible pensar en una clausura de la representación? Quizás sí, siempre y cuando asumamos que se trata de un punto límite, de un espacio intersticial que posibilita el juego entre la diferencia y su repetición, como la crueldad, que supone la unidad entre necesidad y azar.

Al abrazar a la necesidad como rasgo fundamental de la crueldad, Artaud era consciente de cierta fatalidad que cae sobre la vida y sobre el teatro. Mientras la necesidad funciona a la manera de un imperativo que ordena realizar el teatro de la crueldad al mismo tiempo que obliga sustraerse al dominio de la repetición y de la ley, la fatalidad supone la imposibilidad de realizar el teatro de la crueldad y de escapar a la repetición. El reconocimiento y la aceptación de esa doble imposición apertura una verdadera experiencia de lo trágico. Es decir, del hecho de que el teatro de la crueldad no tiene un comienzo ni un final delimitados, sino que siempre está haciéndose, renovándose sin, paradójicamente, poder *ser* nunca.

La crítica en general y, en particular, la crítica artaudiana no han logrado liberar al pensamiento filosófico, artístico, psicoanalítico y político de la idea de representación. Sin embargo, esto no significa que la emancipación de la representación no se presente como una posibilidad. El destino de la representación es que ella misma muestre sus límites en aquellos puntos en donde inevitablemente se contradice. Aristas en los que la crueldad hace su aparición de forma sustantiva en la dialéctica entre muerte y juego, en la que unos perderán y morirán y otros ganarán y vivirán. Tal vez pensar en la clausura de la representación sea pensar “la potencia cruel de muerte y de juego que permite a la presencia nacer a sí misma, gozar de sí mediante la representación en que aquélla se sustrae en su diferencia [...] es pensar lo trágico: no como representación del destino sino como destino de la representación” (Derrida, 2012a: 343).

Como se intentó demostrar a lo largo del presente apartado, el pensamiento artaudiano ofrece nuevas preguntas que permiten problematizar de otra manera no sólo

la cuestión de la crueldad, sino también temas recurrentes e imposibles de agotar en la filosofía como son el cuerpo, la vida, el teatro, etc. Aunque parecería ser imposible salir del orden del lenguaje semántico, de la soberanía del signo y de la significación, de las oposiciones metafísicas y del predominio del ser, en suma, de la lógica representacional o de la estructura de la presencia, la propuesta de Artaud permite al menos imaginar que una emancipación del aparato psíquico y del cuerpo son posibles y que es necesario ensayar nuevas formas de hacer, de sentir, de pensar para estar un paso más cerca de dicho objetivo. En lo que atañe a la crueldad, Artaud nos enseñó el camino para comenzar a plantearla por fuera de los límites de la moral, de la ética, de la ontología y del lenguaje logocentrado. Nos mostró una crueldad que, como la peste, es capaz de transformar el espíritu y el cuerpo de una colectividad al punto de inaugurar algo absolutamente nuevo: un acontecimiento. La crueldad, dentro de una estructura teatral de otro orden supone una metamorfosis en quienes participan de la escena. Como diría Suely Rolnik (2018), los personajes se deshacen, se desarticulan, sufren una convulsión, una transvaloración y dejan de ser lo que eran para dar lugar a un trabajo de creación, a nuevos personajes, a nuevas relaciones, a nuevos cuerpos y a nuevas formas de accionar y de poner en escena. El teatro de la crueldad es una apuesta por la destrucción radical del yo, aun cuando no se escape completamente de la lógica narcisista en la medida en que la metafísica sobre la que se funda es una metafísica que persevera gracias a una suerte de inercia. Quizás no sea posible escapar definitivamente de ella, excepto estratégicamente en algunos casos. De todas maneras, es importante pensar que se trata de una crueldad que encuentra en la destrucción radical la oportunidad de la creación y que con su fuerza devastadora, rigurosa, performativa y *política* nos recuerda la importancia de no sucumbir ante la necesidad...*de significar*.

10. Breves conclusiones

La experiencia configura múltiples formas de relación entre los cuerpos, caracterizadas todas ellas por un proceso dinámico que pone en una relación tensional toda una serie de elementos de la vida humana: vivencias singulares y colectivas, habituación y novedad, cognición y afecto, consciente e inconsciente, entre otros. La experiencia se transmite históricamente, produce efectos singulares a partir de los cuales se configuran y reconfiguran formas de subjetividad, cuyas acciones y comportamientos están regulados

normativamente por saberes que se reproducen técnicamente a lo largo del tiempo.

Podemos hablar de distintas formas de experiencia, algunas de ellas productivas en la medida en que aperturan posibilidades de invención y de creación que enriquecen la dimensión semántica y pragmática del sentido. Algunas otras que, aunque producen cosas, están empobrecidas y al mismo tiempo empobrecen la vida. A esta segunda clase pertenece la experiencia de la crueldad. Ella produce formas de relación entre los cuerpos que se ven limitadas y sometidas por un proceso de ontologización que niega y destruye su singularidad. La experiencia de la crueldad involucra un conjunto de saberes y de prácticas (tecnología) por medio de los cuales se construyen modos de concebir, de relacionarse y de hacer con la alteridad que habita en uno mismo y en los demás. Esta producción no corresponde a una productividad creativa y emancipatoria, sino negacionista y destructiva.

Las distintas experiencias (punitivas, narrativas, imaginativas y traumáticas) que analizamos a lo largo del presente capítulo dan cuenta del vasto número de marcas semánticas, pragmáticas y técnicas en las que se inscribe la crueldad. La primera de ellas nos remite a la soberanía y a la puesta en escena del poder. Las experiencias en las que se encuentra implícita la crueldad (pues no todas las experiencias son crueles) se caracterizan por una disimetría entre quien ejerce la violencia y quien la padece, estando este último en un lugar de subordinación con respecto a aquél.

La crueldad en la experiencia requiere de cierta inteligibilidad del sufrimiento. Para que la crueldad pueda constituirse como tal es indispensable que exista el conocimiento de que la situación presente para quien la padece sea un horizonte sin salida en el que toda posibilidad de existencia futura sea negada. La estructura espectacular en la que se desarrolla el ejercicio cruel expresa el desequilibrio de poder entre los involucrados, enfatizando la superioridad de quien la implementa y, a su vez, glamorizando el sufrimiento de quien la padece. En este sentido, la espectacularización de la crueldad responde a un régimen escópico que condiciona lo que debe ser visto, cómo debe ser visto y qué sensibilidad ha de tenerse ante lo que se ve. Pero la crueldad de la experiencia no sólo está en aquello que se expone ante la mirada, antes bien está en lo invisible de la imagen que se muestra a través del espectáculo. Tampoco se limita al acto de castigar y de matar, va más allá de una economía de la penalidad; supone una forma de tratamiento y de administración del cuerpo, de la subjetividad y de la vida. Por medio de un procedimiento sinecdóquico, la vida es poco a poco modificada y arrancada del cuerpo hasta su extinción. Cuando el cuerpo muere, el proceso de la crueldad continúa

más allá de su desgarramiento y destrucción, borrando toda huella de su existencia pasada y toda posibilidad de existencia futura por medio de un discurso negacionista que atenta contra una memoria histórica del otro.

Otra marca de significación importante de la crueldad se relaciona con las dimensiones narrativa, fantasiosa e imaginativa de la experiencia. En situaciones específicas la experiencia puede estar estructurada en la forma de un relato que pone en funcionamiento y condiciona cierta relación entre cuerpo y discurso, una relación que organiza la sensibilidad y crea horizontes posibles de ejercitar la crueldad, en los que la misma puede ser aplaudida y exigida como un objeto de consumo, puede ser legitimada como un medio necesario para la realización de un fin o ser ella misma un fin en sí mismo, o bien, puede ser negada y rechazada (mas no politizada) por considerarse un exceso indescifrable e irresoluble para la razón.

En su calidad de pulsión psíquica, según la perspectiva psicoanalítica, la crueldad conserva un lugar privilegiado y estructurante en las fantasías. No sólo aporta placer en el acto de hacer(se) sufrir durante la escena fantasmática, sino que además condiciona la posibilidad de cualquier práctica cruel en la realidad objetiva. Las fantasías o sueños diurnos son expresiones de un posicionamiento subjetivo respecto al propio deseo y la ocasión para la realización performativa de lo que aún no es. Dada su intrínseca relación con el mundo empírico, son susceptibles de ser modificadas y reactualizadas dentro de la economía pulsional en función de las vicisitudes que ofrece la realidad material.

En el campo de la imaginación, la crueldad se traduce fundamentalmente como un proceso negacionista o de desimaginación que produce lo impensable de sí misma; como un procedimiento *estratégico* que por medio de la censura de la imagen o de su proliferación incontrolable hace dudar, disculpa, o vuelve justificables, deseables y aceptables ciertas formas de sometimiento y exclusión, al mismo tiempo que censura y despolitiza otras formas de resistencia y exigencia de justicia.

Por otra parte, la incapacidad para imaginar también está inscrita dentro de un contexto traumático en el que la crueldad es experimentada como un acontecimiento límite, cuya fuerza destructiva no puede ser anticipada y siempre inflige una profunda herida al tiempo de la historia, su repetición y previsión. El carácter angustiante y terrorífico de dicha experiencia se vincula a un efecto que Freud llamó *lo ominoso*, una especie de condensación entre lo extraño y lo familiar que, traducido al ámbito de la crueldad, supone todo aquello que destinado a permanecer oculto y secreto, ha salido a la luz. El efecto traumatizante de la crueldad, entonces, concierne a la irrupción de algo que

debe mantenerse velado y que con su aparición produce una herida, una abertura por la cual asoma la posibilidad de lo peor. Asimismo, hablamos de crueldades de la vida cotidiana (por ejemplo, la domesticación) que se ocultan tras el velo de lo familiar y que, en esa medida, resultan singularmente peligrosas, pues nos habitúan a ellas y nos distraen de su verdadera importancia, a veces hasta el punto de minimizar sus efectos.

Los afectos de angustia y terror pueden, por otra parte, posibilitar otro orden de la experiencia encaminada a una realidad vital que se desenvuelve en la emergencia de conflictos, en la liberación de fuerzas múltiples y en el desencadenamiento de diversas posibilidades. Hablamos de experiencias de la resistencia o de experiencias como formas de acontecimiento que buscan rescatar la alteridad del esencialismo y el olvido. La crueldad propuesta por Artaud responde a estas formas de experiencia de la resistencia. Se trata de una crueldad circunscrita a la teatralización y que, comparada con la enfermedad o la epidemia, contribuye al vaciamiento de los prejuicios morales y al despliegue de nuevas relaciones sociales. La experiencia del teatro de la crueldad artaudiana supone fundamentalmente una transformación absoluta en quienes participan de la escena teatral. Una transformación que convulsiona la sensibilidad, la acción y la espiritualidad mediante ecos profundos que modifican el cuerpo y la psique. No supone una relación asimétrica ni soberana, tampoco el desangramiento carnal. La crueldad teatral significa rigor vital, determinación y decisión implacable. No se satisface en el espectáculo del sufrimiento ni tiene un propósito o sentido esenciales. Antes bien, supone la vida tal y como se presenta, a saber, como una resistencia y un enfrentamiento ante la sumisión a la necesidad; la crueldad artaudiana expresa saberes del cuerpo, fuerzas que siempre están en relación y que al enfrentarse a su inminente destrucción inventan nuevas formas de transfigurarse y de perseverar en el ser. Hablar de crueldad es hablar, con Artaud, de vida, una vida que excede el campo de la moral, de la ontología, del lenguaje, de la soberanía y del espectáculo.

CAPÍTULO III. TECNOLOGÍAS DE LA CRUELDAD

1. Tecnologías de la crueldad

La tecnología de la crueldad es un tema complejo que requiere de la delimitación, especificación y contextualización cuidadosa de algunos conceptos y prácticas. Por esta razón, consideramos factible exponer en una primera parte la relación de la noción de tecnología con otros términos como los de “repetición”, “prótesis”, “instrumentalidad” y “discurso”. En la segunda parte de este capítulo dicha relación será analizada en su contexto histórico, por lo que ofreceremos dos breves genealogías sobre algunos métodos crueles.

1. 1. Especificación de la noción de “tecnología”

La crueldad pensada como práctica supone modos de hacer que están regidos, como diría Foucault, por una regularidad y por una racionalidad. Incluir la noción de “técnica” o de “tecnología” en la idea de práctica abre un campo de reflexión sobre la crueldad que permite situarla en una relación entre la táctica (medios) y la estrategia (fines). De este modo, las prácticas crueles no estarían monopolizadas por el discurso jurídico y no se limitarían a una simple aplicación de penas y castigos, según la lógica de la regla y la prohibición. Más allá de esta concepción, la crueldad también implicaría la invención y transformación de una serie de procedimientos y de dispositivos¹⁵³ técnicos que son desarrollados y perfeccionados a lo largo del tiempo y que pueden separarse de la finalidad para la cual fueron creados¹⁵⁴. Hablar de una tecnología de la crueldad es hablar de saberes puestos en juego sobre y mediante una serie de instrumentos que, en sus distintos usos, efectúan cuerpos y subjetividades; es hablar también de cálculo y organización de los tiempos y de los espacios; de la selección y el manejo (manipulación)

¹⁵³ Entendemos aquí la noción de “dispositivo” en los términos señalados por Agamben. Según el autor, dicho concepto puede emplearse en un sentido generalizado para hacer referencia a “cualquier cosa” capaz de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. En este sentido, a diferencia de Foucault, para Agamben un dispositivo no sólo comprende a las instituciones, las disciplinas, las normas y medidas jurídicas, etc., sino que también supone “la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y-por qué no- el lenguaje mismo [...]” (2014: 18).

¹⁵⁴ La posible independencia entre el uso técnico y su finalidad marca el punto de surgimiento de la impredecibilidad y por lo tanto de la resistencia, en este caso, a la crueldad. En términos de Butler, todo aquello que produce y reproduce una lógica de la crueldad hace posible, a su vez, una resistencia a la misma.

de objetos (vivos y no vivos); de la consecución de resultados planificados y de efectos inesperados; es hablar, finalmente, de la producción de la crueldad como una forma de experiencia.

Dado que en esta investigación nos interesa hacer una genealogía de la crueldad, nuestra pregunta no se centrará en los fundamentos del derecho a ejercerla, sino en las técnicas concretas, efectivas e históricas por medio de las cuales se materializa el ejercicio cruel. Basándonos en las advertencias metodológicas que Foucault hizo en su clase del 14 de enero de 1976, contenida hoy en el libro *Defender la sociedad*, abordaremos el tema de la tecnología¹⁵⁵ de la crueldad de la siguiente manera. En primer lugar, nos interesan las formas múltiples y locales en que se despliega la fuerza de la crueldad, así como las modificaciones que la crueldad hace sobre aquello que trabaja y sobre sí misma en dicha relación; de qué manera y con qué finalidad se inventan instrumentos para ejercerla al interior de las comunidades o de las instituciones nucleares (por ejemplo, la familia) y cómo, posteriormente, dichos procedimientos regionales se extienden a espacios más amplios y homogéneos, se institucionalizan y se convierten en formas de intervención cuya finalidad, en muchas ocasiones, se distancia de la original para la cual fueron creados.

En segundo lugar, nos interesa analizar a la crueldad por fuera del plano de la intencionalidad o de la voluntad, por lo que obviaremos preguntas tales como ¿si existe o no una maldad absoluta o una inocencia indiferente en quienes son crueles? ¿por qué o para qué son crueles? ¿qué los motiva a serlo? etc. Lo que nos interesa, antes bien, es cuestionar ¿cómo se produce la crueldad? ¿con qué instrumentos y por medio de qué procedimientos? ¿a qué responde la historia de la crueldad? Una historia que se articula con la memoria y el archivo en la medida en que determinadas prácticas crueles quedan registradas como marcas del hacer humano que posteriormente son retomadas y ejercitadas sobre otros cuerpos y en otros contextos (por ejemplo, la crueldad ejercida en contra de ciertos animales, posteriormente es implementada sobre las mujeres o los

¹⁵⁵ Para Foucault las prácticas suponen modos de hacer organizados por una regularidad y una racionalidad. Los términos “técnica” y “tecnología” añaden a la noción de práctica los conceptos de *estrategia* y *táctica*. En este sentido, entender las prácticas como tecnología implica situarlas en un contexto de relaciones múltiples entre medios (tácticas) y fines (estrategias). De acuerdo con esta conceptualización, las prácticas crueles se definen por la puesta en funcionamiento de técnicas, es decir, de procedimientos que han sido inventados, perfeccionados, transformados y desarrollados ininterrumpidamente. Estas técnicas crueles no deben reducirse a la simple extracción del dolor físico o del sufrimiento anímico, tampoco al exterminio sin más. Además de todo eso, suponen una conjunción entre saber y poder que busca calcular, organizar y dominar la vida en su complejidad. Se trata de un dominio y de una administración que va empobreciendo la vida hasta llevarla a su aniquilación.

esclavos). Se trata de formas de crueldad exitosas, a las que se recurre por su efectividad y por la posibilidad de ser actualizadas, dando lugar a cosas nuevas.

En tercer lugar, no consideraremos a la crueldad como un dominio homogéneo perteneciente a un grupo o a un individuo por sobre otros, sino que al igual que el poder, puede ser sufrida y ejercida por cualquiera en situaciones múltiples, puesto que solamente puede ser efectuada *en relación*.

En cuarto lugar, analizaremos las formas periféricas, singulares y contextualizadas en que se ponen en práctica ejercicios crueles, cuál es la especificidad de su instrumentalidad, qué particularidad caracteriza sus técnicas, cuáles fueron y son actualmente sus agentes, de qué manera dichos ejercicios alcanzaron cierta solidez y regularidad a lo largo del tiempo, para qué fueron inventados y utilizados sus artefactos y sus técnicas, qué modificaciones sufrieron en función de nuevas necesidades y urgencias y, finalmente, de qué modo fueron olvidados y caídos en desuso o, bien, cómo fueron colonizados por mecanismos institucionales de dominación más generales o globales¹⁵⁶.

1. 2. Tecnología y repetición

En su seminario sobre *La bestia y el soberano*, Derrida entiende la noción de “experiencia” como un saber hacer del hacer saber, esto es, como una ficción¹⁵⁷ efectiva que se fabrica históricamente estableciendo relaciones con ciertas normas sociales e institucionales, con ciertos saberes y con ciertos modos de subjetividad.

Al ser la experiencia un conjunto de formas de saber prácticas y discursivas mantiene una estrecha relación con la técnica, puesto que la ficción y los efectos de verdad que la misma produce son posibles a partir de la repetición de ciertos procedimientos. La verdad del sexo, su visibilidad y las formas en cómo se exterioriza; la sexualidad y la normalización o patologización del placer; la raza, en su pureza o en su contaminación, son ejemplos de “potentes ficciones somáticas” (Preciado, 2008: 58) que han rondado en

¹⁵⁶ Es importante aclarar que no nos preguntaremos por la finalidad de la crueldad, salvo en aquellos sentidos en que ha sido colonizada y monopolizada por mecanismos de dominación tales como el patriarcado, los saberes biopolíticos, la domesticación, entre otros.

¹⁵⁷ Consideramos que toda ficción es un constructo imaginario que produce cosas y se instala en saberes. Lo que interesa en esta investigación, por lo tanto, no es determinar si lo que las ficciones dicen o muestran es verdadero o falso, sino cuáles son sus efectos, qué producen en el saber, en la organización de la vida pública, en la política, en las subjetividades y si puede haber o no una política de la crueldad que funcione a través de estas expresiones.

el imaginario occidental durante más de un siglo. Son ficciones somáticas “no porque no tengan realidad material, sino porque su existencia depende de lo que Judith Butler ha denominado la repetición performativa de procesos de construcción política” (Preciado, 2008: 58). Hay, por tanto, una reproductibilidad técnica de la experiencia¹⁵⁸. Llevado esto al ámbito de la crueldad, cabe hacer un señalamiento importante: el placer, la indiferencia o cualquier otro afecto resultante de la crueldad es el desenlace de la reiteración de la práctica. Los cuerpos son efectos de la técnica y no, como se suele pensar, sus agentes. Como señala Derrida (1995b), la condición tecnológica supone que “no hay cuerpo natural y originario y la técnica no sobreviene para añadirse desde afuera y *a posteriori*, como un cuerpo extraño. Por lo menos este suplemento extranjero o peligroso está ‘originariamente’ en obra y en lugar en la pretendida interioridad de ‘cuerpo y alma’. Está en el corazón del corazón” (s. p.). La reproducción técnica, de acuerdo con Benjamin, separa y vuelve independiente una obra, pero podríamos decir también, una práctica, un objeto, un instrumento, de su origen, esto es, del “ámbito de la tradición”. La multiplicación de las reproducciones sustituye la aparición única y estática de algo por su aparición masiva, actualizando, a su vez, lo reproducido en un continuo movimiento que aproxima al receptor el proceso de la reproducción (Benjamin, 2003: 43-45). La técnica es, en consecuencia, inseparable de la repetición.

Si, siguiendo a Derrida (1971), pensamos a la repetición como un proceso escritural que deja huella, la técnica supondría una forma de saber hacer que es transmisible. En este sentido, todo saber técnico puede ser desplazado de su contexto, agente y propósito originales a otros totalmente heterogéneos y producir efectos impensados.

En una entrevista realizada en Buenos Aires, Argentina, Suely Rolnik ejemplifica con su propia experiencia la articulación entre el saber hacer del hacer saber ficcional y los saberes del cuerpo, expresados estos últimos, en los afectos, que son las diversas maneras en que un cuerpo es afectado por otros en una multiplicidad de relaciones de fuerza. Para la psicoanalista brasileña sus síntomas corporales revelaban un saber inconsciente del impacto que la dictadura militar había tenido en su vida:

¹⁵⁸ Derrida ejemplifica esta cuestión con el acontecimiento ocurrido el 11 de septiembre en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos. La repetición de la caída de las torres gemelas por medio de imágenes televisivas tuvo, según el autor, dos propósitos importantes: por una parte, el de exorcizar o conjurar “la cosa misma”, el afecto de sorpresa, miedo o terror que inspira, puesto que la repetición tiene un efecto anestésico que neutraliza y distancia del trauma; por otra parte, el de negar la impotencia o la incapacidad para darle un nombre, para pensar o caracterizar qué fue lo que pasó y qué significado tuvo (Derrida, 2004: s. p.).

Mi colitis crónica, por las que estuve internada varias veces, surgía cuando había situaciones de violencia política que yo asociaba inconscientemente a la memoria de la violencia que sufrí en la dictadura militar. Eso lo sé desde hace mucho tiempo. Pero hace algunos años descubrí que las crisis de colitis eran provocadas en esas situaciones por el daño que le quedó a la glándula adrenal desde que estuve en la cárcel cuando tuve mi imagen pública destruida en la narrativa ficcional que el gobierno militar inventó para justificar mi prisión y usarla en su estrategia política, divulgándola masivamente por todos los medios de información y comunicación. En mi última internación, gracias a un sueño, descubrí algo más: me di cuenta que mis crisis de colitis también vienen de situaciones que me recuerdan la violencia machista que sufrí con los varones desde muy temprano en mi vida y que incluso la imagen ficcional que militares, policías y periodistas han construido de mí en aquel inicio de los años 1970 dictatoriales, eran también extremadamente machistas. Y si ya lo sabía (inconscientemente) sin saberlo (conscientemente), pasé a entender en mis más ínfimas células que los dos tipos de violencia son indisociables, y es más, que la violencia macropolítica se sostiene por la violencia micropolítica contra la vida, centrada en el campo de la subjetividad, del deseo y del erotismo [...] Es la presencia de esa violencia más allá de lo tolerable que me perturba el intestino y lo hace entrar en una aceleración totalmente loca, fuera de sus goznes. Saberlo agrega una nueva arma en la lucha por la construcción de un otro cuerpo (Rolnik, 2018: s. p.).

Como señalamos arriba, Rolnik describe dos formas en las que el saber hacer se manifiesta. Por una parte, existe aquella que es construida institucionalmente por medio de los aparatos estatales y que a través de la violencia reiterada (violencia no sólo física, sino también psicológica, visual, discursiva, etc.) reconfigura la memoria colectiva sobre el pasado, el presente y el futuro de una sociedad, al mismo tiempo que afecta y moldea formas de subjetividad y de vinculación (con los demás y con uno mismo). Por otra parte, aquella forma que se despliega en los saberes del cuerpo –que podríamos llamar un “saber inconsciente”– caracterizados por “recordar actuando”, por buscar formas creativas de permanecer en el ser. En ambos casos, hay una transmisibilidad de saber por medio de la repetición técnica de prácticas. Por una parte, la violencia reiterada es una forma de saber hacer sobre el cuerpo (la tortura y la difamación) que hace saber en varios sentidos: 1) informa acerca de los alcances del poder dictatorial sobre los sujetos a su disposición; 2)

transmite una enseñanza o moraleja acerca de los códigos morales y de conducta permitidos; 3) construye una imagen ficcional del enemigo¹⁵⁹ (en este caso cualquier forma de subversión a la hegemonía); 4) extrae un saber del cuerpo (una confesión y nuevas formas de hacer sufrir); 5) produce formas de subjetividad abyectas¹⁶⁰. Por otra parte, la insistencia del síntoma (colitis), en tanto marca escritural de las formas en que el cuerpo intenta perseverar en el ser, actualiza por medio de la repetición una experiencia traumática *para producir* un saber ahí donde el trauma parecería constituirse como su negación absoluta: un saber de la resistencia feminista ante la violencia patriarcal, un saber de la resistencia política del deseo ante la violencia micro y macropolítica contra la vida. Un saber, finalmente, *que agrega una nueva arma en la lucha por la construcción de un otro cuerpo*.

Lo anterior nos lleva a afirmar, como ya lo han señalado Foucault, Deleuze y Guattari, que la subjetividad, al igual que el cuerpo, es resultado de la repetición técnica. Y no sólo entendida en su dimensión humana, que comúnmente suele asociarse con el alma, sino también en su aspecto “pre-personal”¹⁶¹ o “no humano”. Es decir, como producto de “máquinas de subjetivación”, cuyo trabajo no se limita al nivel de las relaciones interpersonales, de los sistemas intrafamiliares o de los estadios psicogenéticos¹⁶², sino que también opera en “las grandes máquinas sociales,

¹⁵⁹ Es importante señalar que en toda tecnología hay un efecto de hostilidad. No es que el sujeto que aplica la crueldad sea hostil o violento desde la hostilidad, sino que la técnica repetida produce la hostilidad y la otredad, construye al enemigo como alguien al que hay que matar, borrar de la experiencia. El ejercicio de la crueldad va más allá del odio, de lo puramente emocional. Implica, como señala Derrida (1998) una “hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y «privado»” (p. 146). Supone una práctica con efectos performáticos. Hoy podríamos afirmar que una de las marcas de la modernidad es el crecimiento de la hostilidad, de tecnologías que producen subjetividades hostiles que deben ser asesinadas y desaparecidas.

¹⁶⁰ Como señala Butler, la tortura no se reduce a una práctica punitiva orientada a avergonzar o a humillar a sus víctimas. En el ejemplo específico que la filósofa retoma, a saber, la tortura ejercida por parte de los militares norteamericanos sobre los prisioneros de Abu Ghraib y Guantánamo, la crueldad supone una forma de “producir coercitivamente al sujeto árabe y la mentalidad árabe. Esto significa que, independientemente de las complejas formaciones culturales de los prisioneros, estos eran obligados a encarnar la reducción cultural descrita por el texto antropológico” (Butler, 2010: 178-9).

¹⁶¹ En términos de Deleuze, se trata de “lo que no es ni individual ni personal, al contrario, son las emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y poseen un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia [...] Las singularidades, lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un «potencial» que no implica por sí mismo ni *Moi* [yo imaginario] ni *Je* [yo formal o simbólico], sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado” (2005: 78).

¹⁶² En el presente texto, Félix Guattari discute con Freud y Lacan, para quienes existen estructuras universalizables que dan cuenta del funcionamiento y de la organización inconscientes. Para el esquizoanalista, es de gran importancia considerar los aspectos heterogéneos y singulares que modifican y moldean permanentemente la subjetividad. Para Guattari, la subjetividad no queda anclada en una estructura dominada por el significante ni es el resultado definitivo de un proceso evolutivo de estadios psicogenéticos, antes bien supone un “conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o

masmediáticas o lingüísticas que no pueden calificarse de humanas (Guattari, 1996: 21). Existe, por tanto, una heterogeneidad en los elementos que contribuyen a la producción de la subjetividad: 1) componentes semiológicos que expresan significantes por medio de instituciones como la familia, la religión, el trabajo, la educación, el arte, etc.; 2) elementos fabricados y distribuidos por la industria de los medios masivos de comunicación (redes sociales, cine, televisión, radio, internet, etc.); 3) dimensiones semiológicas a-significantes que hacen funcionar máquinas de signos que, aunque pueden operar de forma paralela o independiente de la producción de significaciones, escapan al principio lingüístico¹⁶³ (cfr. Guattari, 1996: 15). Por tanto, las transformaciones tecnológicas obligan a tomar en cuenta tanto la tendencia de homogeneización reduccionista de la subjetividad, cuanto la tendencia de heterogeneización que refuerza la multiplicidad y la singularización de los componentes subjetivos. En este sentido, debe admitirse que cada individualidad y colectividad “vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, es decir, una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada uno de ellos se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones” (Guattari, 1996: 22).

1. 3. Tecnología y prótesis

La experiencia de la crueldad implica la puesta en acción de tecnologías específicas del cuerpo que, por un lado, suponen el uso y manejo *inmediato* de determinados instrumentos que debido a su condición protética se transforman, perfeccionan y proliferan a lo largo del tiempo¹⁶⁴. Por otro lado, dichas tecnologías también implican una serie de procedimientos que, mediante la organización planificada de distintos medios,

colectivas son capaces de emerger como territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva” (1996: 20).

¹⁶³ Con respecto a esta cuestión nos parece importante el planteamiento derrideano en torno al fenómeno del lenguaje y las posibilidades que se abren más allá de él en el camino de su deconstrucción. Para Derrida, es necesario poner atención en las formas de denominación y de dotación, en aquello que la compulsión de repetición, llámesela retórica, mágica o poética, revela. No para “encerrarse en el lenguaje, como quisieran creerlo personas apuradas, sino, al contrario, para tratar de comprender lo que pasa precisamente *más allá* del lenguaje que lleva a repetir sin fin y sin saber de qué se habla, precisamente allí en donde el lenguaje y el concepto encuentran sus límites” (Derrida, 2004).

¹⁶⁴ Un ejemplo de ello son los instrumentos de punición. En la opinión de Foucault, los instrumentos de coerción física no han desaparecido, sino que han sido sustituidos por otros más eficientes: “la silla fija, la silla giratoria, la camisa de fuerza (inventada en 1790 por un tapicero de Bicêtre, Guilleret), las esposas, los collares con puntas internas (2002: 106).” Actualmente, existen instrumentos de coerción propiamente modernos (Franco, 2016: 2016) como la picana eléctrica y los cables con cargas eléctricas que han sido posibilitados gracias a nuevos descubrimientos como la electricidad.

producen *estratégicamente* saberes, formas de subjetividad, gestos, comportamientos. El manejo inmediato y los fines estratégicos de la tecnología de la crueldad no están supeditados únicamente al ámbito de lo jurídico. Consideramos que existen otras formas de gobierno en las que la punición no se relaciona necesariamente con el castigo¹⁶⁵, sino con prácticas y saberes que llevan otros propósitos como, por ejemplo, el de la domesticación (de plantas, animales, niños, mujeres, relaciones), el de la normalización (de locos, enfermos, delincuentes), el de la producción y reproducción del género y la sexualidad, etcétera, que están más ligadas a lo que Foucault llamó una administración biopolítica de los individuos y de las poblaciones. O, más precisamente, a lo que Donna Haraway denominó “tecnobiopoder”, un régimen espacio-temporal transformado en el que la vida deja de ser concebida en su aspecto biológico e independiente de una estructura de producción tecnocientífica. Para la autora norteamericana, el cuerpo está conformado por *cyborgs*, es decir, por “entidades germinales implosivas, densas condensaciones de palabras, conmocionadas por haber surgido de la implosión de natural y artificial, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, máquina y organismo, dinero y vidas, narrativa y realidad” (Haraway, 2004: 30), por lo que debe ser considerado, no como un organismo ni como una máquina, sino como una entidad tecnoviviente multiconectada que incorpora la industria capitalista contemporánea.

Pero ¿cómo entender la noción de prótesis y de qué manera ésta se relaciona con las técnicas de la crueldad? En *Arte y multitud. Ocho cartas*, Toni Negri afirma que la vida ha sido subsumida por la abstracción. En este proceso, posibilitado por el capitalismo, las relaciones de producción han sido trastocadas y mantenidas en la singularidad, de tal manera que se han hecho evidentes mutaciones y metamorfosis verdaderas: aquellas que

se han producido en forma de prótesis, esto es, como excedente de la potencia física de los cuerpos a través de la adquisición de nuevas herramientas; éstas crecen en forma de red, esto es, se fijan en la comunicación y la cooperación de los cuerpos; y, por último, las que se constituyen en el éxodo, en la movilidad espacial y la flexibilidad temporal, en la capacidad de mestizar cuerpos y lenguas, por la dignidad del animal-hombre (Negri, 2000: 46).

¹⁶⁵ Esta cuestión fue tratada en el capítulo II de la presente tesis.

El cuerpo de la metamorfosis es aquel que, mediante un proceso reiterativo y espectral, ha sido producido y reproducido prostéticamente. Entre la herramienta y el cuerpo no hay una relación de exterioridad que los diferencie entre sí. Antes bien, el cuerpo se comporta como una herramienta capaz de potenciar sus propias capacidades o de posibilitar la generación de otras nuevas¹⁶⁶. Esto puede ejemplificarse en cómo cada órgano del cuerpo funciona como elemento protésico para otro: las manos son las prótesis de la boca y de la lengua al hablar (hablamos con las manos), los ojos son las prótesis de las manos para hacer y tocar (me desvistió con la mirada), etc.

El objeto técnico hace posible, entonces, formas determinadas de corporalidad y de subjetividad. No hay, en este sentido, una diferenciación entre un cuerpo biológico y un cuerpo artificial, entre un cuerpo orgánico y otro inorgánico, sino la emergencia de nuevos tipos de corporalidad históricos y tecnológicos. Como señala Preciado (2008), el cuerpo existe en relación con la prótesis y el procedimiento técnico y no de forma natural. Así, por ejemplo, en un cuerpo considerado políticamente femenino “el seno del siglo XX funciona ante todo como una prótesis, es prótesis antes de ser bio-seno. O, dicho de otro modo, todo bio-seno existe en relación a su propia prótesis sintética. Por tanto, cabría más bien hablar de tecno-seno, tanto para las bio-mujeres como para las transexuales operadas, que de seno femenino natural frente a seno protésico” (Preciado, 2008: 138). La feminidad y la masculinidad son formas de subjetividad que, al igual que el cuerpo, son producidas y reproducidas técnicamente por medio de la implementación e incorporación de microprótesis, como por ejemplo las hormonas, que mantienen la ilusión de una estabilidad ontológica del género y, con ello, su consecuente normalización o naturalización: “Gracias a la administración masiva y en altas dosis de estrógenos y de progesterona a las bio-mujeres occidentales de la posguerra, la feminidad puede ser

¹⁶⁶ “Los castores nadan ágilmente en el río, se sumergen bajo los arbustos hundidos en el agua, ondean su silueta peluda y, atraídos por el peso metafísico de la otra orilla, por el reto que supone salir de esta vida acuática para dirigirse a la vida seca, empujados por la tentación de la separación tecnológica, sacan la cabeza del agua y ponen la primera pezuña sobre el asfalto. En el suelo, el cuerpo peludo se vuelve torpe, la palma de la cola pesada, los ojos aún cubiertos por una película líquida apenas ven ahora la otra orilla. Los automóviles zigzaguean intentando atrapar ese volumen viscoso bajo sus ruedas. A veces lo golpean de lleno haciendo que la sangre y las tripas estallen.

Los habitantes humanos locales acusan al castor de ser un inmigrante ilegal –proviene originalmente de los ríos de América del Sur y se introdujo en Europa en el siglo XIX– que se ha reproducido sin medida contaminando el equilibrio del ecosistema de la Camargue, y animan a eliminarlos sin piedad. El castor se parece al cuerpo árabe de las afueras de París, a los espaldas mojadas de Tijuana, a los africanos que nadan hasta Gibraltar. Cruzar para sobrevivir. Dejarse la piel bajo las ruedas. Las águilas vuelan en círculos sobre los coches. *Es así como el águila transforma el coche en su prótesis de caza*. Tras el paso del coche, destripado bajo el sol implacable de invierno, el castor ofrece sus exquisitas tripas de extranjero al águila nativa” (Preciado, 2008: 177). (El subrayado es mío).

producida y reproducida en estado puro. Esta nueva feminidad microprotésica es una técnica farmacopornográfica patentada y lista para ser comercializada, transferida, implantada en cualquier cuerpo viviente” (Preciado, 2008: 131).

La prótesis ha de entenderse como un exceso de potencia corporal. El cuerpo en este sentido supone, como señala Preciado (2016), “un espacio de extrema densidad política, y eso es el cuerpo de la multiplicidad. Es lo universal en lo particular” (s. p.). El cuerpo se produce con sus distintas marcas (de género, de clase, de etnia, etc.) en la relación con otros cuerpos y, por lo tanto, hay que pensarlo como un campo de complejidades abierto a la metamorfosis, como “un campo de implantación técnica en el cual pueden arribar cosas múltiples” puesto que se trata de cuerpos que “son finalmente órganos tecno-vivos, y no materias primas u órganos puramente biológicos, independientes del lenguaje, de las metáforas, de los discursos” (Preciado, 2016: s. p.). Así, el cuerpo es inseparable de la técnica. Las relaciones que entabla con los demás y consigo mismo, así como las potencialidades presentes y futuras que pueda ser capaz de desarrollar (reproducción, curación, creación, transformación, conservación, destrucción) están mediatizadas por la técnica y suplementadas por las prótesis¹⁶⁷.

1. 4. Tecnología instrumental

La tecnología puede tener un uso y un valor instrumentales –pero no únicamente, como señalamos más arriba– para la ejecución efectiva de prácticas crueles muy concretas y sin dilación. Como la historia recuerda, con la utilización de distintos aparatos (la doncella de hierro, el potro, la guillotina, la horca, la jaula colgante, la cuna de judas, el hacha del verdugo, la silla de interrogatorio, el toro de Falaris, el cinturón de castidad, la máscara infamante, entre otros) puestos a funcionar mediante una serie de procedimientos técnicos muy específicos (invención¹⁶⁸ de instrumentos y de aparatos para hacer sufrir,

¹⁶⁷ En 1974, el soviético Victor Konstantinovich Kalnberz inventa el primer implante de pene fabricado con varillas de plástico de polietileno para tratar la disfunción eréctil. El pene artificial y erecto permanentemente fue abandonado “por resultar físicamente incómodo y emocionalmente desconcertante” y sustituido por su variante química el sildenafil (Viagra), aprobado en 1988 para su utilización farmacológica (Preciado, 2008: 30-31).

¹⁶⁸ La relación de la tecnología con la instrumentalidad es claramente ejemplificada en la caja de herramientas propuesta por Ludwig Wittgenstein para ilustrar la multiplicidad de funciones que tiene el lenguaje. En el párrafo 11 de sus *Investigaciones filosóficas*, el filósofo dice lo siguiente: “Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí). Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!” (p. 175). Al igual

preparación del acusado y del verdugo, limpieza y disposición de las máquinas de tortura, ordenamiento de los pasos a seguir para implementar el castigo, regulación de la interacción entre el verdugo y su víctima: forma y tiempos del interrogatorio, intensidad y frecuencia de los tormentos) es posible obtener *inmediatamente* la des-individuación y parcialización del cuerpo intervenido, es decir, extraerlo de sus relaciones sociales (secreto obligado sobre lo que ocurre en el proceso inquisitivo, separación y aislamiento, estigmatización social, desobjetivación), espaciales (encierro, posicionamientos del cuerpo que distorsionan las dimensiones espaciales) y temporales (pérdida de la noción del tiempo por las características del lugar de castigo: ausencia de ventanas, luces encendidas u oscuridad permanente, ausencia de objetos que señalen la hora, el día, el mes o el año, indeterminación de la fecha y la hora para llevar a cabo la pena capital, etc.) para convertirlo en puro objeto de intervención técnica: cuerpo ensangrentado, desgarrado, desmembrado, etc.

La fragmentación o parcialización del cuerpo introducida por la crueldad también ha de pensarse en su dimensión productiva. El hacer(se) sufrir cotidiano y desapercibido (por ejemplo, en el uso reiterado de indumentaria dolorosa, el sometimiento voluntario a procedimientos quirúrgicos con fines estéticos o médicos, el consumo de sustancias químicas con propósitos distintos, etc.) que acompaña el día a día está implícito en una serie de actividades que efectúan una vida fraccionada en tareas específicas y que, a su

que las herramientas que se pueden encontrar en una caja de herramientas, las palabras tienen un sinnúmero de empleos y de efectos diversos que tienen que ver con el arreglo a las cosas. Tanto los objetos del mundo como los conceptos mismos de la filosofía se modifican para finalidades que, en muchas ocasiones, se alejan por completo de su objetivo original. Esta transformación, es decir, hacer que las cosas y que los discursos funcionen de otra manera, es lo propio de la tecnología. Otro ejemplo de ello lo encontramos en los orígenes de la palabra “trabajo”. De acuerdo a su etimología, este término proviene de la palabra latina “*tripalium*” que originalmente hacía referencia a una herramienta conformada por tres puntas o tres palos (tri-tres, palium-palos) utilizada para sujetar caballos o bueyes para poder herrarlos. Más tarde, se convirtió en un instrumento de castigo y de tortura empleada para los reos y los esclavos.

Aunado a lo anterior, en *El pensamiento salvaje*, Claude Lévi-Strauss esboza la figura del *bricolage* para dar cuenta de la estructura del pensamiento mágico o mitológico. Lo que plantea al respecto, es que se trata de una forma de construir el conocimiento a partir de lo que “está a la mano”, es decir, a partir de fragmentos, sobras o trozos de obras. El agente o *bricoleur* “es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con “lo que uno tenga”, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores” (Lévi-Strauss, 1984: 36-37). En este sentido, el lenguaje así como cualquier otro objeto son definidos por su instrumentalidad, el modo en cómo se los emplee y conserve responde al principio de que “de algo habrán de servir” (Lévi-Strauss, 1984: 37), con lo cual se enfatiza la multiplicidad de sus usos y las finalidades de dichos usos.

vez, moldean formas de subjetividad. Esta fragmentación está sujeta en un inicio a la división social del trabajo, que impone a cada cual un círculo exclusivo de quehaceres del cual no puede salirse: “el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida” (Marx, 1974: 34). Con la implementación de un sistema disciplinar, la vida en general es gestionada en pequeños lapsos de tiempo que aumentan su productividad: por la mañana se va a trabajar, por la tarde se hace política, filosofía o poesía y por la noche se va a bailar.

En esta investigación nos abocaremos a reflexionar sobre los efectos de desfiguración y de fragmentación que la tecnología de la crueldad produce en el cuerpo y en la subjetividad.

1. 5. Tecnología y discurso

Las modificaciones de lo concreto de los cuerpos –entendidos éstos no como escenarios naturales sobre los cuales se utiliza la técnica, sino más bien como unidades semánticas, conglomerados de prácticas y ejercicios que surgen como efectos de dicha técnica– también se dan al nivel del discurso. Es decir, al nivel de una práctica reglada compuesta por un conjunto de enunciados, de actos de formulación, frases o preposiciones (por ejemplo, en el caso de la Santa Inquisición, los fallos judiciales, las confesiones de los reos, las denuncias de los supuestos testigos, los interrogatorios, etc.). En este sentido, las prácticas discursivas “no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Ellas toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen” (Foucault, 1994: 241)¹⁶⁹.

El discurso entendido en este sentido funciona performativamente (crea, por ejemplo, figuras de “lo otro” para ser exterminadas a través de distintas prácticas crueles), lo cual implica que los actos de habla, como los llamó en su momento Austin, al mismo tiempo que son producidos, producen relaciones nuevas entre cosas o elementos totalmente heterogéneos. En su primer seminario, Lacan ejemplifica esta cuestión de una manera sumamente clara:

¹⁶⁹ *Les pratiques discursives ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent et les maintiennent* (Foucault, 1994: 241). La traducción al español es mía.

Porque la palabra elefante existe en la lengua de los hombres, el elefante ha entrado en sus deliberaciones, los hombres pudieron tomar respecto de ellos, incluso antes de tocarlos, resoluciones mucho más decisivas para estos paquidermos que cualquier otra cosa ocurrida en su historia; el cruce de un río o la esterilización natural de un bosque. Solo con la palabra elefante y el modo en que la utilizan los hombres, les ocurren a los elefantes cosas, favorables o desfavorables, fastas o nefastas, pero de todos modos catastróficas, antes incluso de que se haya alzado hacia ellos un arco o un fusil (Lacan, 1981: 264)¹⁷⁰.

En tanto práctica, es el discurso mismo el que instauro entre todos estos elementos “un sistema de relaciones que no está ‘realmente’ dado ni constituido de antemano” (Foucault, 2002b: 87-88). El enunciado que conforma el discurso es una función que “posibilita la constitución de un campo referencial de objetos e instauro un tipo determinado de sujeto” (Terán, 1995: 15). El sujeto que habla no es una sustancia sino una posición que puede ser ocupada por cualquiera (veremos más adelante cómo la figura del “subhombre” que en un inicio era utilizada para aludir a los indígenas de las tierras colonizadas, posteriormente fue empleada para hacer referencia a los judíos europeos).

En sintonía con los planteamientos de Foucault, en esta investigación nos interesa comprender la relación de los enunciados sobre la crueldad con acontecimientos extradiscursivos que la constituyen como una forma de experiencia (procedimientos técnicos, relaciones económicas, políticas y sociales). De esta manera nos enfocaremos en aquellos límites (quién lo dice, cómo lo dice, dónde lo dice) que recortan, acotan y construyen la figura de la crueldad. Estos límites definen a los sujetos autorizados para nombrar a determinadas acciones como crueles, definen la forma en cómo se debe hablar de la crueldad y el lugar adecuado para hacerlo. Pero también definen el conjunto de ordenamientos prácticos que determinan si una acción puede considerarse cruel o no: por ejemplo, si los cortes, los desmembramientos o el derramamiento de sangre se hicieron cuando el cuerpo estaba vivo (lo que incluiría al dolor como un factor determinante del acto cruel) o después de que murió (lo que permitiría entender a la crueldad como un exceso que trasciende la vida, una suerte de pulsión archivológica como diría Derrida).

¹⁷⁰ Es importante señalar que la aparición de la palabra se entretiene con otras tecnologías y que la palabra en sí misma es ya una forma de tecnología. No se trata únicamente de un nombre, sino también de un entramado práctico, tecnológico, de relaciones sociales, como señala Quijano, donde priva cierta estructura de dominación. El uso que se hace del otro implica formas tecnológicas para el tratamiento de los cuerpos, para administrar la vida y la muerte. Es en dicha relación entre las palabras y las prácticas donde se potencia la fuerza de la dominación.

Por esta razón, los discursos que producen una experiencia de lo cruel deben ser situados en el ámbito de las luchas, de las relaciones de poder. Pues “el discurso cumple una función dentro de un sistema estratégico donde el poder está implicado y por el cual el poder funciona. El poder no está, pues, afuera del discurso” (Foucault, 1994: 465).

Los modos de hacer son acompañados por la regularidad y la racionalidad que define a las prácticas. Pensar a la experiencia de la crueldad como un conjunto de procedimientos técnicos, como una práctica ligada a la tecnología o como una experiencia construida técnicamente, permite insertar su análisis en el campo de la estrategia y de la táctica. Esto implica estudiar las prácticas crueles como formas de saber y de hacer definidas por la relación de medios (táctica)–fines (estrategia). Haciendo la puntuación de que dicha finalidad no precisa necesariamente de la voluntad subjetiva, sino que puede hacer referencia a una lógica de fuerzas azarosas y carentes de sujeto. La crueldad, entendida en esta relación ya no sería pensada solamente en términos jurídicos (castigo, pena, delincuencia, ley, crimen, soberanía, etc.) sino también como una invención.

Una tecnología de la crueldad supondría el estudio de las transformaciones de los métodos para derramar sangre a partir de lo que podríamos llamar una “tecnología política del cuerpo”, es decir relaciones de saber y de poder que producen al cuerpo como objeto. Derramar sangre, producir dolor, cortar, desollar, desmembrar, extraer, injertar, exterminar, son procedimientos que requieren de un saber-hacer, que requieren de cierto cálculo, de cierta organización, de una racionalidad finalmente, para poder efectuar algo, en el caso específico de la crueldad, para poder “vencer al cuerpo”¹⁷¹ (genocidios, masacres, tortura, inmolaciones, suicidios) y erradicar de la memoria colectiva la existencia de la alteridad.

2. Técnicas de la crueldad. Breve genealogía de experiencias coloniales.

En las constituciones y ordenanzas del Santo Oficio, la serie de prácticas que conformaban la lógica de la acusación y del castigo estaban organizadas alrededor del secreto, considerado “el alma” de la Inquisición. Nada de lo que allí sucedía debía revelarse o saberse ni por el inquisidor, ni por los familiares, ni por el reo ni por el ministro. Todos sin excepción debían jurar desde el inicio hasta el final del proceso

¹⁷¹ Cfr. Foucault (2002a).

guardar absoluto silencio sobre lo que habían visto u oído, bajo pena de sufrir castigos graves. Como señala Foucault, “la forma secreta y escrita del procedimiento responde al principio de que en materia penal el establecimiento de la verdad era para el soberano y sus jueces un derecho absoluto y un poder exclusivo” (2002a: 41).

El secreto de todo el proceso excluía la posibilidad de la defensa del acusado, “el desgraciado reo caminaba entre tinieblas, adivinando de qué se le acusaba, quien era su acusador, quienes los testigos que contra él deponían, qué se exigía de él y qué se pretendía que dijera contra sí mismo ó contra otras personas” (Toribio Medina, 1905: 15). Las denuncias siempre eran anónimas puesto que la identidad del denunciante estaba incluida en la información que debía guardarse en secreto. Al momento de ser acusado por un tercero, el reo era apresado y todos sus bienes confiscados. Posteriormente, era llamado a declarar acerca de su nombre, su origen genealógico y sus creencias religiosas, finalmente se le preguntaba si conocía las razones de su aprehensión. Contestar a esta pregunta era ya el inicio de una confesión, dado que hablar de más (puesto que se ignoraban las razones por las cuales se era acusado) podía involucrar más delitos y agravar aún más la condena. Después de estas diligencias, que eran repetidas por lo menos tres veces en un ir y venir del calabozo, iniciaba de lleno el proceso con la confesión propiamente dicha. Para que este proceso fuera eficaz, “el reo debía permanecer hasta la sentencia rigurosamente incomunicado, sin hablar ni aun con los ministros de la Inquisición, sino delante de otro de los ministros, y los mismos inquisidores no debían tratar con él sino precisamente en los actos y diligencias del juicio” (Toribio Medina, 1905: 15).

El secreto que protegía a los testigos y denunciante se extendía a la identidad de los ejecutores de los tormentos. Era obligatorio que antes y durante el acto sus rostros estuvieran cubiertos con una toca, una capucha que se introducía hasta el pecho con dos agujeros para los ojos.

Por regla general en los procesos del Santo Oficio, el fiscal acusador estaba obligado a solicitar que en todo caso el reo fuera “puesto á cuestión del tormento [...] porque como no debe ser atormentado sino pidiéndolo la parte y notificándose al preso, no se puede pedir en parte del proceso que menos le dé ocasión á prepararse contra el tormento, ni que menos se altere” (Toribio Medina, 1905: 15). Con esta regla se buscaba encontrar a la víctima desprevenida y enfatizar aún más la crueldad de los tormentos. Los más utilizados para tal fin eran: “el primero de agua y cordeles, el segundo de garrucha, el tercero es el del sueño, el otro de ladrillo, y el otro de tablillas...” (Baroja, 1994: 23).

Los inquisidores, más que otros jueces, estaban inclinados a la realización de la tortura por el carácter oculto y difícil de probar del delito y porque la confesión era considerada un bien purificador tanto para el reo como para la República moderna. Y no sólo eso, la confesión hacía del criminal una prueba viviente de la verdad de la justicia y del proceso penal. “La confesión, acto del sujeto delincuente, responsable y parlante, es un documento complementario de una instrucción escrita y secreta” (Foucault, 2002a: 44). Y la tortura, en tanto un juego judicial estricto, se impone como un “suplicio de verdad”. Tal es así que “sufrimiento, afrontamiento y verdad, están en la práctica de la tortura ligados los unos a los otros: trabajan en común el cuerpo del paciente” (Foucault, 2002a: 47).

Ahora bien, ¿cómo entender un tormento o suplicio? ¿cómo concebir a la tortura? En principio, ambos, suplicio y tortura, aunque comparten a la crueldad como un rasgo característico, responden a propósitos distintos¹⁷². El suplicio supone un castigo físico que acarrea cierta cuota de dolor, según los métodos y los objetivos de quien ejerce el martirio. Aunque para muchos es considerado como un fenómeno inexplicable y atroz, no por ello es irregular o salvaje. Antes que nada, “el suplicio es una técnica y no debe asimilarse a lo extremado de un furor sin ley” (Foucault, 2002a: 39). No cualquier pena puede considerarse un suplicio, éste responde a criterios bien definidos que le dan su especificidad: los tormentos deben producir cierta cantidad de sufrimiento (físico y psíquico) que, aunque no se la pueda medir con exactitud, puede ser comparada y jerarquizada según su apreciación. La muerte puede suponer una forma de suplicio si el condenado experimenta cierto grado de agonía, “es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en “mil muertes” y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, *‘the most exquisite agonies’*” (Foucault, 2002a: 39). El suplicio es, entonces, un saber hacer que cuantifica el sufrimiento. Dicho cálculo del dolor está sometido a reglas muy estrictas que correlacionan el daño corporal, la calidad y la intensidad del martirio, la duración de los sufrimientos y la gravedad del delito, la persona del individuo y el nivel social de sus víctimas. Todo ejercicio supliciante está regulado por un código jurídico que señala con precisión

el número de latigazos, emplazamiento del hierro al rojo vivo, duración de la agonía en la hoguera o en la rueda (el tribunal decide si procede estrangular inmediatamente

¹⁷² Sustituimos aquí el término de “finalidad” por el de “propósito” puesto que aquel hace referencia a toda construcción ideal que justifica y legitima algo para llevarlo a cabo, por ejemplo la pena capital, mientras que los propósitos pueden ser siempre menores y diversos, a veces no tener nada que ver entre sí, o a veces tener “un gesto de más, una marca de más, un rasgo que excede su finalidad racional” (Segato, 2003: 44).

al paciente en vez de dejarlo morir, y al cabo de cuánto tiempo ha de intervenir este gesto de compasión), tipo de mutilación que imponer (mano cortada, labios o lengua taladrados) (Foucault, 2002a: 40).

La tortura, por su parte, aunque también supone una serie de procedimientos regulados por normas específicas que buscan extraer cuotas de dolor, es un saber hacer previo al suplicio que *busca producir*¹⁷³ una verdad sobre la culpabilidad del acusado a partir de la obtención de una confesión. “En la tortura van mezclados un acto de información y un elemento de castigo” (Foucault, 2002a: 47). Dicho proceso sucede en una suerte de duelo entre las autoridades judiciales que llevan el caso y el paciente que es sometido a tormento. En el transcurso del proceso judicial se puede prescindir de la tortura, a veces incluso es necesario hacerlo¹⁷⁴, ya que puede interferir con la consecución de la pena capital, el objetivo último de la justicia, si el acusado logra, con la fuerza de su voluntad, vencer el sufrimiento y mantener el silencio sobre su supuesta culpabilidad. Por el contrario, el suplicio público es indispensable para el aparato jurídico. La cadena de sufrimientos públicos es una prolongación de los tormentos de la tortura realizados en secreto y una anticipación de los castigos que la víctima sufrirá en el fuego eterno del infierno.

En lo que a la tortura respecta, la aplicación del tormento tenía dos finalidades: que el preso declarara en contra suya o que incriminara a otras personas. En el primer caso, la tortura buscaba ante todo dirigir las palabras del acusado para que expresaran lo que los jueces querían oír, la víctima tenía que adivinar en medio del suplicio aquello que se exigía de ella hasta el punto de confesar culpas que se le atribuían falsamente (Cfr. Baroja, 1994: 23). De tal manera que el reo “quedaba expuesto á sufrir tortura como parte principal, cuando negaba su delito ó no había de él una prueba plena, y como testigo cuando los inquisidores no estaban satisfechos de la declaración y querían obtener del reo nuevas pruebas y acusaciones contra otras personas” (Toribio Medina, 1905: 16).

¹⁷³ Es importante señalar que no se busca curar intencionalmente a la sociedad de sus males, sino que la producción de la verdad obedece a la misma lógica que la producción de la subjetividad y del cuerpo concebidos como entidades enfermas o desviadas. El condenado y su culpabilidad son producidos al igual que la institución que condena y que luego procede a castigar.

¹⁷⁴ “De ahí la recomendación que a menudo se hacía a los jueces de no someter a tormento a un sospechoso suficientemente convicto de los crímenes más graves; porque si sucedía que resistía a la tortura, el juez no tendría ya el derecho de infligirle la pena de muerte que, sin embargo, merecía. En esta justa, la justicia saldría perdiendo: si las pruebas bastan ‘para condenar a determinado culpable a muerte’, no hay que ‘aventurar la condena a la suerte y al resultado de un tormento provisional que a menudo no conduce a nada; porque, al fin y al cabo, a la salud e interés públicos conviene hacer escarmientos de los crímenes graves, atroces y capitales” (Foucault, 2002a: 47).

En el registro de casos originales llevados a cabo durante la Inquisición en México, se leen algunas descripciones detalladas sobre la forma de proceder de los tormentos:

Algunas veces se suspendía el tormento porque el reo comenzaba á hacer confesiones y revelaciones; pero otras, bien porque la víctima nada tuviera que decir ó porque dotado de gran entereza podía soportar el martirio después del potro se pasaba al tormento del agua, que consistía en tender al acusado en el mismo potro, y por medio de una toca hacerle tomar á cada admonición una cantidad de agua; pero la toca estaba colocada de manera que una punta del lienzo entraba dentro de la boca hasta la garganta, produciendo al reo ansias y dolores insoportables. Si á pesar de esto nada confesaba el acusado, entonces se decía que había vencido el tormento y se le daba como compurgado si la sospecha era leve. Pero éste era secreto de los inquisidores, porque al reo se le notificaba allí mismo que la diligencia quedaba abierta para continuar el tormento cuando los señores lo tuviesen por más conveniente. Era de práctica asentar que el reo no había sufrido lesión (Toribio Medina, 1905: 17).

Cuando el acusado era considerado culpable la sentencia a muerte por hoguera, llamada en aquel entonces “sentencia á relajación”, era llevada a cabo en tres partes: el fallo de la Inquisición, la sentencia del juez de fuero común y la ejecución. Todas ellas realizadas en el mismo día. Pero cabe señalar que el castigo no sólo recaía en la víctima de la pena corporal, sino que se extendía a las siguientes generaciones por medio de procedimientos de exclusión social¹⁷⁵. Los hijos y los nietos del reo eran inhabilitados para la obtención de cualquier cargo público en el futuro. Se les negaba el derecho de ejercer un oficio o profesión dentro de la iglesia, de vestir joyas u ornamentos, de andar a caballo o de poseer armas de cualquier tipo.

A diferencia de la tortura, que se lleva a cabo de forma totalmente secreta, el suplicio requiere de la exposición pública del cuerpo del condenado para que el acto de justicia pueda ser legible y testificado por todos. La finalidad del suplicio, entre otras cosas que ya han sido mencionadas, es hacer del condenado el testimonio viviente de su

¹⁷⁵ De ahí la necesidad, entre otras razones, de implementar el certificado de “limpieza de sangre”. Para que una persona pudiera ser admitido como familiar o comisario del Santo Oficio tenía que probar con testigos dignos de fe que en la familia del pretendiente no había existido algún condenado, enjuiciado o sospechoso por delito contra la fe. Debía probar, a su vez, que toda su ascendencia había pertenecido a los “cristianos viejos” y que no estaba manchada por descendientes de herejes, judíos o moros.

propia injuria. Sobre su cuerpo magullado lleva la verdad de su crimen y la verdad de la justicia. El suplicio se instaura como el momento de la verdad, “tiene la eficacia de una prolongada confesión pública” (Foucault, 2002a: 50). El cuerpo del acusado escenifica simbólicamente una y otra vez en su exposición la particularidad aberrante del crimen cometido y la fuerza de la justicia soberana que anula la afrenta sin piedad: “se taladra la lengua de los blasfemos, se quema a los impuros, se corta la mano que dio muerte; a veces se hace que el condenado lleve, empuñándolo, el instrumento de su crimen” (Foucault, 2002a: 50). A diferencia de la tortura en la que la vida aún podía salvarse, en el suplicio la muerte es un hecho indudable¹⁷⁶, sólo se puede salvar el alma.

El 25 de marzo de 1601, en la Ciudad de México, Doña Mariana de Carvajal fue acusada de hereje y condenada a ser

llevada por las calles públicas desta ciudad caballera en una bestia de alvarda y con voz de pregonero que manifieste su delicto, sea llevada al tianguis de San Ipolito y en la parte y lugar que para esto está señalado se le dé garrote hasta que muera naturalmente, y luego sea quemada en vivas llamas de fuego hasta que se convierta en ceniza y della no haya ni quede memoria, y por esta mi sentencia definitiva, juzgando así lo pronuncio y mando –El Doctor Monforte (Toribio Medina, 1905: 19).

La forma en cómo eran ejecutados los reos no era homogénea, sino que variaba en función de la gravedad del delito y de las condiciones singulares del acusado¹⁷⁷. Así, algunos podían ser quemados vivos, otros después de morir por el garrote, y otros más podían ser obligados al hábito perpetuo del uso del sambenito. Si el acusado estaba ausente o había muerto, era sustituido, en el primer caso, por una estatua, la cual era arrojada al fuego; o bien, en el segundo caso, los restos del difunto eran exhumados y quemados junto con los demás “relajados”.

En el ejemplo anterior es posible advertir el uso inmediato de la técnica en los procedimientos supliciantes y de tortura: cada corte, golpe, quemadura, extensión o desmembramiento acarrea inmediatamente una o varias consecuencias, tales como el

¹⁷⁶ Salvo en algunos casos en que la misericordia del soberano se presentaba en el último minuto.

¹⁷⁷ Como se mencionó líneas más arriba, el suplicio no implica cualquier castigo corporal, sino que es “una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los ‘excesos’ de los suplicios, se manifiesta toda una economía del poder” (Foucault, 2002a: 40).

derramamiento de sangre, el dolor, el sufrimiento, la parcialización o la atrofia y, a veces, una confesión. Ahora bien, esta tecnología cruel del cuerpo también tiene un uso estratégico en la medida en que organiza prácticas, técnicas e instrumentos, es decir, distintos medios, con el propósito de producir algo. En este ejemplo particular, se produce una verdad sobre la culpabilidad del acusado¹⁷⁸ (inventándolo como hereje, infiel, bruja, hechicero, etc.), una verdad sobre el proceder judicial y la legitimidad de todo un sistema político, religioso y económico. El uso estratégico de estas técnicas de la crueldad, cuya racionalidad no se limita a la tortura, sino que se visibiliza también en la lógica del secreto, los interrogatorios, el encierro en el calabozo, la estigmatización familiar, la confiscación de los bienes, los fallos del fiscal, el uso del sambenito, la exposición pública y finalmente la ejecución, tiene como propósito el mantenimiento de dispositivos de poder mediante la producción de sujetos de exclusión, y el control biopolítico de los cuerpos individuales y colectivos. La crueldad opera, entonces, en el límite de una decisión soberana, esto es, de una serie de dispositivos articulados como tecnologías, que no sólo determinan quién debe morir y quién tiene derecho a vivir¹⁷⁹, sino de qué manera esto debe ocurrir.

Con base en lo anterior, hemos de afirmar junto con Butler, que la tortura es una modalidad de la crueldad moderna que tiene la particularidad de producir y de comprobar al mismo tiempo esencialismos culturales “malos” o “abyectos” (el culpable, el terrorista, el criminal, el hereje). En este sentido, la tortura debe ser concebida como “una técnica de modernización” (2010: 182) que en contextos bélicos y, especialmente, en contextos atravesados por lógicas coloniales intenta esencializar el estatus del torturado como lo permanentemente envilecido y aberrante. Estas formas de subjetividad producidas por medio de la tortura “están fuera de la trayectoria de la civilización que asegura lo humano, lo que da a los defensores de la civilización el ‘derecho’ a excluirlos más violentamente” (Butler, 2010: 183). Ahora bien, el carácter coercitivo de los actos humillantes y crueles implícitos en la tortura o en cualquier otra forma de crueldad no está condicionado por metas conscientes y estratégicas de un individuo o de una comunidad, sino por una lógica

¹⁷⁸ Como señala Foucault, una de las exigencias del suplicio con relación al condenado es marcar a la víctima, ya sea por medio de las cicatrices inscritas en el cuerpo o por la estigmatización o la infamia del castigo mismo. Aun cuando el suplicio sirva para purgar las faltas del condenado, no lo reconcilia con la autoridad soberana, sino que más bien “traza en torno o, mejor dicho, sobre el cuerpo mismo del condenado unos signos que no deben borrarse; la memoria de los hombres, en todo caso, conservará el recuerdo de la exposición, de la picota, de la tortura y del sufrimiento debidamente comprobados” (2002a: 40).

¹⁷⁹ Sin obviar, por supuesto, el señalamiento de Derrida de que puede haber crueldad en hacer vivir: por ejemplo, negando la muerte asistida.

que hace explícitas formas de dominación que ya están operando en el proceso de civilización, esto es, en la instauración forzada de un orden cultural que representa a las figuras de la alteridad como algo degradado, atrasado y amenazador que promete la ruina y que, en consecuencia, debe ser subordinado y excluido de la humanidad y de la ciudadanía: “cuando ocurre que algún grupo de personas representa una amenaza a las condiciones culturales de la humanización y la ciudadanía, la base racional de su tortura y muerte está asegurada, puesto que los componentes de ese grupo ya no pueden ser conceptualizados como humanos ni como ciudadanos” (Butler, 2010: 184). La tortura es llevada como instrumento y signo civilizatorio, haciendo evidente la lógica espectacular de la crueldad que sostiene la cultura dominante.

3. Breve genealogía de la crueldad moderna

De acuerdo con Aníbal Quijano, la globalización que permea las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas de las sociedades modernas es la culminación de un proceso de colonización que inició con la conquista de América y con la constitución del capitalismo colonial, moderno y eurocéntrico como una nueva modalidad de poder mundial. Según el autor, uno de los ejes fundamentales que sostienen dicho patrón de poder es “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (Quijano, 1993: 201).

Debido a su pasado colonial, para Quijano, América podría considerarse como la primera identidad moderna, en la cual convergieron dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder: por una parte, la invención del racismo como una relación de dominación que se repitió, se regló, se justificó y se legitimó históricamente, colocando en una posición de inferioridad y subordinación a los indígenas con respecto a los europeos. Una relación de poder que sirvió como principio de clasificación y de gestión de la población mundial. Por otra parte, la articulación en torno al capital y al mercado global de todas las formas históricas de control que recaían sobre las relaciones de producción y reparto de los recursos.

Para Quijano, la idea de raza, en el sentido moderno actual, tiene su origen en la conquista de América. La relación social de dominio entre las razas es una invención, una

ficción¹⁸⁰, que funcionó como una referencia confundida con supuestas estructuras biológicas para diferenciar al grupo de los conquistadores del grupo de los conquistados. En términos del autor, “raza” es una construcción mental que emerge con el comienzo de la conquista, por lo que debe ser considerada como el producto de la subjetividad de occidente que por medio de la violencia se convirtió en una relación social sin precedentes históricos. La racialización de las relaciones jerárquicas satura todas las instancias y ámbitos del poder, modificando y reconfigurando todos los mecanismos que lo antecedían¹⁸¹. Se trata de una maniobra histórica caracterizada por la racialización o biologización de la diferencia. Como Feierstein (2014) sugiere, la raza “es realmente una metáfora de la alteridad, una alteridad construida como peligrosa, profundamente arraigada e inasimilable. En este sentido, la raza es claramente un concepto político, utilizado con fines políticos”¹⁸² (p. 20).

Las relaciones sociales que surgieron como producto de dicha idea de raza produjeron en América una serie de identidades sociales sin precedentes: “negros”, “indios” y “mestizos” y, en oposición a ellas, “español” y “portugués”, más tarde “europeo”. Estas últimas identidades, que en su origen sólo remitían a una procedencia geográfica, cobraron una nueva connotación racial que dio lugar a la configuración de relaciones sociales de dominación. La “raza” europea fue asociada a un lugar privilegiado y “natural” en la jerarquía dibujada por el patrón de dominación colonial impuesta. De este modo, “raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 1993: 202), quedando los “indios”, los “negros” y los “mestizos” como razas “naturalmente” inferiores y sometidas. Posteriormente, las diferencias fenotípicas de los conquistados fueron codificadas por los colonizadores como colores, rasgos que a partir de entonces se constituirían como

¹⁸⁰ Como señala Feierstein (2014), para algunos antropólogos y biólogos de la modernidad, el término “raza” no es científicamente significativo para describir y explicar la dinámica de agrupaciones humanas. Un ejemplo importante de ello es el descubrimiento realizado por el genetista y biólogo evolutivo Richard Lewontin, quien encontró que “poco más del 85 por ciento de la variación humana ocurre dentro de las poblaciones, no entre ellas. Además, los grupos raciales se mezclan entre sí, formando un *continuum*” (*The geneticist and evolutionary biologist Richard Lewontin, for example, found that just over 85 percent of human variation occurs within populations, not between them. Moreover, racial groups blend into one another, forming a continuum*) (20). La traducción al español es mía.

¹⁸¹ Cfr. Quijano, A. “Colonialidad del poder y descolonialidad del poder”. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de Septiembre de 2009.

¹⁸² “[...] *race is really a metaphor for otherness—an otherness constructed as dangerous, deep-seated, and inassimilable. In this sense, race is clearly a political concept, used for political ends*” (Feierstein, 2014: 20). La traducción al español es mía.

emblemáticos de la categoría racial¹⁸³. Como señala acertadamente Segato (2013a), son las relaciones de dominación configuradas en la forma del racismo las que crean la idea de raza: “la raza es un producto de la estrategia racista del expropiador” (p. 18). Con el apresamiento de las posiciones diferenciadas y jerarquizadas por el patrón colonial de poder, la xenofobia, que supone una cuestión plenamente histórica de tensionalidad y de conflicto entre las diferencias, se transforma en una estructura de poder, el racismo, que “vincula posiciones fijadas y estereotipadas por la relación colonial, en la cual la categoría subordinada pasa a ser explicada por una biología como destino” (Segato, 2013a: 23). La consecuencia de esto, según explica la autora, es que el proceso reiterado de biologización coloca en la naturaleza lo que pertenece a la historia, de esta manera “la historia que produce ese destino es invisibilizada y la maniobra toda deshistorizada, así como forcluida su calidad de ‘invención’ originada en un interés expropiador y expoliador” (Segato, 2013a: 23).

En el proceso de colonización, la idea de raza fue un elemento indispensable para la organización de un sistema imperial hegemónico, puesto que legitimaba las relaciones de dominación que habían sido impuestas por y durante la conquista. Asimismo, fue un factor determinante para la conformación de Europa Occidental como una identidad diferenciada de América y de lo que posteriormente se constituiría como África, Asia y Oceanía. La expansión mundial del colonialismo europeo dio lugar a la construcción de una perspectiva epistemológica eurocéntrica, a partir de la cual la idea de raza fue elaborada teóricamente como una relación naturalizada de dominación colonial entre los europeos y los no-europeos. Así, la raza “se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad [...] en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 1993: 203). La construcción de conceptos tales como

¹⁸³ Los aporte de Timothy Longman ejemplifican claramente la forma en cómo la administración colonial produjo lógicas de dominación y de exclusión. A principios del siglo XX, los misioneros cristianos de Bélgica convirtieron la estructura flexible de la organización social africana, constituida por tribus hutus y tutsis, en una estructura rígida que excluía a los hutus del poder y del crecimiento económico y cultural, a pesar de que dicha tribu constituía el 80 por ciento de la población total. Según muestra Longman, “para los misioneros, los tutsis parecían altos y elegantes, con rasgos refinados y piel clara, en cierto modo más cercanos en apariencia a los europeos que a sus compatriotas hutus cortos, robustos y oscuros. . . . Los tutsis, como era de esperar, no desafiaron las afirmaciones de los misioneros de su superioridad y en su lugar participaron en el desarrollo de una historia mítica que los retrataba como gobernantes naturales, con inteligencia y moral superiores.” (*To the missionaries, the Tutsi seemed tall and elegant, with refined features and light skin, in some ways closer in appearance to Europeans than to their short, stocky, dark Hutu compatriots. . . . The Tutsi, not surprisingly, failed to challenge the missionaries’ assertions of their superiority and instead participated in the development of a mythico-history that portrayed them as natural rulers, with superior intelligence and morals*) (Feierstein, 2014: 22).

“espacio vital” o “principio de población” “postulaban una jerarquía en el derecho de existir que, más tarde, se transformó en una prerrogativa de las naciones, es decir, de las ‘razas’ dominantes” (Traverso, 2003: 62).

El proceso histórico de conformación de América estuvo acompañado de una forma muy específica de control de la explotación del trabajo y de los medios de producción, de apropiación y distribución de los productos y recursos, caracterizada por su articulación con el capital y el mercado mundial. En dicha relación, quedaron incluidas formas de explotación como la esclavitud, la servidumbre, el trabajo asalariado y el comercio local que, bajo este ensamblaje, adquirieron una lógica nueva: estaban organizadas para la producción de mercancías para el mercado global y articuladas por el capital. Surge, como consecuencia, un nuevo patrón global de control del trabajo dependiente, a su vez, del nuevo patrón de poder colonial. Esta nueva estructura de relaciones de producción será lo que hoy conocemos como el capitalismo mundial.

Las identidades inventadas históricamente sobre la base de la idea de raza se asociaron a los roles y a las funciones de la nueva estructura mundial del control de la explotación del trabajo. De este modo, se naturalizó la relación entre raza y división del trabajo¹⁸⁴. La división racial del trabajo que acompañó a todo el periodo colonial se extendió muy pronto como criterio para la clasificación social de la población mundial. Esto trajo como consecuencia la invención de nuevas identidades, como los “amarillos” y los “aceitunados”, que fueron agregadas al repertorio cromático de las razas. De acuerdo con Quijano (1993), “una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso” (p. 205). De esta manera, se consideró al trabajo asalariado como un privilegio “natural” de la raza dominante, mientras que el trabajo servil no pagado era percibido como una obligación de las razas “inferiores” hacia sus amos. Este reparto racial del trabajo determinó una nueva distribución geográfica del capitalismo mundial, en el que Europa Occidental se constituyó como el lugar de

¹⁸⁴ “En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad –el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado– como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar” (Quijano, 1993: 204-205).

concentración de todas las formas de control del trabajo y sus productos. Asimismo, la hegemonía eurocéntrica se expandió a todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y del conocimiento y su producción. Esto muestra cómo la “colonialidad” no se limita solamente a la clasificación racial de las poblaciones, sino que es un fenómeno más abarcador, puesto que “se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas” (Lugones, 2008: 79).

La configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre Europa y el resto del mundo estuvo condicionada por una serie de operaciones realizada por los colonizadores en su encuentro con otros mundos y cosmovisiones. En primer lugar, el proceso de conquista se caracterizó por la expropiación de los descubrimientos culturales de las sociedades sometidas en beneficio del desarrollo del capitalismo; en segundo lugar, por la represión de formas de producción de conocimiento, producción de sentidos y de experiencias, formas de expresión y de objetivación subjetivas de los colonizados; finalmente, en tercer lugar, por la imposición de la cultura occidental sobre los colonizados, en especial de todos aquellos aspectos que abonaban a la reproducción de la dominación, dentro de los que destaca el aspecto religioso.

Al convertirse Europa Occidental en el centro del nuevo sistema mundial comenzó a gestarse en la conciencia de los dominadores el sentimiento de una superioridad natural que pronto adquirió la forma de un etnocentrismo. Este rasgo peculiar encontraba su justificación en el criterio racial de clasificación de las poblaciones. Como señala acertadamente Segato, el racismo no se reducía a una discriminación fenotípica de la persona, que era vinculada a una posición subordinada en la historia colonial; el racismo, antes bien, “es epistémico, en el sentido de que las epistemes de los conquistados y colonizados son discriminadas negativamente. El racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias” (Segato, 2013a: 53).

Con el etnocentrismo, los colonizadores europeos inventaron una nueva perspectiva temporal de la historia, que podríamos llamar una cierta “biologización de la historia” (Traverso, 2003: 71), en la que los pueblos sometidos y sus respectivas formas de habitar e interpretar el mundo, fueron ubicados en el pasado de una trayectoria lineal, cuyo fin último se realizaba en Europa. Así, según esta perspectiva, “la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente

Europeos” (Quijano, 1993: 211) y las relaciones de Europa con el resto del mundo quedaron codificadas en una serie de nuevas oposiciones jerarquizadas: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (Quijano, 1993: 211). La versión eurocéntrica de la modernidad se fundamentó en dos mitos: 1) la idea de una trayectoria lineal y progresiva de la historia humana, en la cual las razas inferiores constituían un pasado arcaico, mientras que los europeos representaban el futuro y la civilización; 2) la creencia de que las diferencias raciales entre Europa y no Europa eran diferencias naturales y no históricas, producidas por una determinada tecnología de poder y sus relaciones de dominación. Ambos mitos fueron la base para el desarrollo de teorías como el evolucionismo y el dualismo, que se convirtieron en elementos determinantes del eurocentrismo. En su origen, el eurocentrismo respondía, y aún hoy lo hace, a una racionalidad específica, a una perspectiva epistemológica que se ha convertido en hegemónica, colonizando toda clase de conocimientos previos y distintos por medio de lo que Quijano llama la “colonialidad del poder” (1993: 222), un modo general de dominación del mundo actual que supone la continuidad de los soportes coloniales que consolidaron la conformación del orden capitalista.

El eurocentrismo introdujo un cambio radical en la concepción dualista de las culturas que se vieron sometidas por el poder colonial. La diferenciación del cuerpo con respecto a aquello que no era considerado como tal estaba presente, según Quijano, como una experiencia humana virtualmente universal en todas las culturas o civilizaciones. Antes de la aparición del eurocentrismo, era común pensar en una co-presencia entre ambos elementos, como si fueran dos dimensiones inseparables de lo humano. El proceso de disociación comenzó con el cristianismo, que introdujo, aunque de una forma un tanto irresuelta, la jerarquización entre alma y cuerpo: “Ciertamente, es el “alma” el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el “cuerpo” el resurrecto, como culminación de la salvación” (Quijano, 1993: 224). Posteriormente, con los conflictos religiosos entre musulmanes y judíos (s. XV y XVI) y con la Inquisición la primacía del alma sobre el cuerpo adquirió mayor fuerza. El cuerpo se convirtió en el principal blanco de la represión y del castigo, mientras que el alma aparecía aislada de las relaciones sociales e intersubjetivas del cristianismo. El divorcio entre el alma y el cuerpo y la primacía de aquella con respecto a éste alcanzó una sistematización teórica con el racionalismo cartesiano. Descartes introdujo una separación radical que se tradujo en la forma de “razón/sujeto” y “cuerpo”. El alma se transformó en una nueva identidad secularizada

capaz de conocer racionalmente, mientras que el cuerpo quedó como el objeto de conocimiento. Este cambio permitió consecuencias políticas y sociales sin precedentes. La relación entre la razón y el cuerpo produjo una nueva oposición: sujeto/razón humana-cuerpo/naturaleza humana. Que posteriormente daría lugar a la distinción entre naturaleza y civilización. Sin esta objetivización del cuerpo y su separación del ámbito racional, el desarrollo de una teorización “científica” del problema de la raza y del evolucionismo habría sido muy poco probable. Esta perspectiva dual que, como decíamos, formó parte de uno de los mitos fundadores del eurocentrismo, condenó a ciertas “razas inferiores” al estado de naturaleza, privándolas de la categoría de “sujetos racionales” y convirtiéndolas, en consecuencia, en objetos de estudio, de experimentación, de explotación y de crueldad. Cabe señalar que el debate sobre la extinción de las “razas inferiores” estuvo presente durante todo el siglo XIX. Gracias al vasto repertorio de estereotipos raciales, bastante frecuentes en el discurso científico, moral y filosófico, fue posible la legitimación y la racionalización de una ideología conquistadora y genocida (Cfr. Traverso, 2003: 74).

El dualismo que afectó y transformó las relaciones sociales de dominación se extendió a las relaciones de género, de modo tal que las mujeres de “razas inferiores” quedaron en un lugar estereotipado junto al que fuera reservado para los cuerpos. Así, “tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza” (Quijano, 1993: 225). Asimismo, algunos hombres considerados como de “razas inferiores” quedaron en una relación de subordinación con respecto a mujeres de raza “superior”, produciéndose con ello una reconfiguración y una resignificación de los mecanismos de dominación anteriores a la conquista colonial.

En la misma línea que Quijano, para Segato, el hombre negro y la mujer son referidos a las abstracciones del cuerpo y del color, que a su vez son asociadas metafísicamente con una escala de valores y de poderes. En consecuencia, el proceso de mestizaje, que excluye los componentes de blanquitud y virilidad, es traducido como una pérdida progresiva de poder en quienes son marcados racialmente por la categoría de “mestizo”, “mujer”¹⁸⁵ o cualquier otra abstracción considerada desviada de la

¹⁸⁵ En la actualidad, una forma recurrente de disciplinar y de controlar la sexualidad masculina de grupos minoritarios (hombres racializados, homosexuales o perversos) es mediante su transformación metafórica y corporal en sexualidad femenina a través de distintos procedimientos técnicos como la castración química o el uso de tratamientos hormonales (Preciado, 2008: 151).

normatividad. Así, “se inventan y estabilizan tradiciones misóginas y homofóbicas que son barnizadas con una pátina artificial de tiempo para ocultar su carácter de valores colonial/ modernos y no ancestrales como se intenta representar (Segato, 2013a: 24).

En *Colonialidad y género*, María Lugones dialoga con los aportes de Aníbal Quijano sobre la relación entre el poder colonial y la conformación del género. Para la filósofa argentina, los argumentos de Quijano descuidan, hasta el punto de llegar a invisibilizar, lo que la autora llama la *interseccionalidad* del sistema colonial de género capitalista y moderno con el sistema colonial de poder, al categorizar las nociones de raza, género, clase y sexo¹⁸⁶. Para la autora, “la lógica de «ejes estructurales» hace algo más pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras” (Lugones, 2008: 81). Esta separación ha producido, según Lugones, un ocultamiento de las violencias a las cuales se ven sometidas las mujeres de color, ya que el análisis que parte de categorías “ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables” (Lugones, 2008: 76).

Según la perspectiva de Lugones, el análisis de la construcción moderna del género que ofrece Quijano tiene un alcance limitado, puesto que explica la lucha por el control del sexo y de sus recursos a partir de la presuposición de una comprensión patriarcal heterosexuada, como si previamente a la configuración del eurocentrismo, de la modernidad y del sistema capitalista no hubieran existido organizaciones de género distintas¹⁸⁷. Para la autora, “el «género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso

¹⁸⁶ En esta investigación diferimos de la crítica que hace Lugones a la propuesta de Quijano. Contrariamente a lo que afirma la autora, desde nuestra perspectiva no es posible advertir algún indicio de categorización por parte del autor peruano de los conceptos que la autora señala.

¹⁸⁷ Para Lugones, las relaciones binarias y jerárquicas de género son producidas a partir de la conquista y son prácticas eurocentradas. Según la autora, antes de dicho proceso histórico es posible advertir prácticas sociales que no están marcadas por la diferencia sexual o que no están engenerizadas. Para Segato, por el contrario, las relaciones patriarcales existían previamente a la conquista, solo que en modalidades e intensidades distintas. Fue el procedimiento de biologización, inscrito en la estructura de dominación racista, el que introdujo la centralidad y la universalización de lo masculino en el panorama global de lo humano. Para mayor profundización sobre este tema, se recomienda la lectura de Segato, R. (2013a).

moderno de la ciencia [...]”¹⁸⁸ (Lugones, 2008: 86). Parecería ser, continúa la autora, que Quijano da por hecho que la disputa por el control del sexo es dada entre y sostenida por hombres, y que los recursos son únicamente femeninos. Los hombres, según esta perspectiva, no son entendidos como recursos en lo que a los encuentros sexuales respecta y las mujeres, por su parte, no contienden por ningún control sobre el sexo y sus recursos. Esto permite suponer que las diferencias de las que habla el sociólogo peruano están pensadas en los mismos términos con que la sociedad interpreta la biología reproductiva¹⁸⁹.

Para Lugones, el hecho de que Quijano base su análisis en el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre-mujer, el heterosexualismo y el patriarcado muestran que el autor “no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género”¹⁹⁰, una aceptación que de cierta forma “vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder”, por lo que “el carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico” (Lugones, 2008: 78). Para Lugones, es necesario pensar lo que ella llama “sistema de género moderno/colonial” en una relación interseccional con el colonialismo de poder y no como uno de sus efectos. Esto supone pensar también en una “construcción «engenerizada» del conocimiento” (Lugones, 2008: 86) y en “el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente” (Lugones, 2008: 99). En una articulación, finalmente, entre el sexo, el trabajo, la raza y la colonialidad del poder¹⁹¹.

Según la autora, la categorización del género obvia el hecho de que a pesar de que en la modernidad eurocentrada y capitalista todas las personas son racializadas y asignadas a un género, no todas son victimizadas y dominadas por dicho proceso. Esto se debe a que las categorías son entendidas como algo homogéneo que produce, dentro del grupo que designan, una figura dominante y normativa. En consecuencia, “«mujer»

¹⁸⁸ Esto porque, como señala Donna Haraway, “la identidad masculina de la ciencia no es un mero artefacto de la historia sexista; a través de la mayor parte de su evolución, la cultura de la ciencia no ha excluido simplemente a las mujeres, se ha definido en desafío a las mujeres y a su ausencia (2004: 20).

¹⁸⁹ Reiteramos nuestro distanciamiento con respecto a esta afirmación. Desde nuestra lectura, Quijano no afirma ni sostiene esta posición. Nos parece, más bien, que el autor ofrece una descripción de las formas de relación atravesadas por el patrón de poder colonial.

¹⁹⁰ “Quijano entiende al sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, «El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona». Pero para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico” (Lugones, 2008: 83).

¹⁹¹ A nuestro parecer, el concepto de “colonialidad de poder” describe claramente dicha articulación.

selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente” (Lugones, 2008: 82). Esta lógica de separación categorial distorsiona a los sujetos y a los fenómenos sociales que se encuentran en lugares interseccionales, de tal manera que la violencia en contra de ellos se vería opacada o interpretada de manera errónea, como ocurre con el caso de las mujeres de color. Según Lugones, “en la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío” (2008: 82). El análisis interseccional que ella propone, buscaría mostrar eso que se deja de lado por la lógica categorial, con la finalidad de evitar la separabilidad de las categorías a partir de una reconceptualización de raza y de género como entramados indisolubles. En este sentido, el término “mujer” tendría que estar especificado en su fusión con el significado racial, ya que la lógica categorial la ha teorizado históricamente en relación a un grupo dominante, en este caso, el de la mujer blanca, burguesa y heterosexual. A este respecto, nos parece acertada la manera en cómo Donna Haraway define el “género”, a saber, como una relación que, al igual que el poder en Foucault, no se puede poseer ni transferir, no es una cualidad o una propiedad perteneciente a los hombres o a las mujeres. El género, afirma la autora, “es la relación entre categorías de hombres y mujeres (y tropos dispuestos de manera variada) de constitución varia y diferenciados por nación, generación, clase, linaje, color y muchas otras cosas” (Haraway, 2004: 19). Para Segato (2010), tanto el género como la raza son estructuras de dominación mutuamente implicadas y no la simple suma de diferencias. Se trata de invenciones históricas que Occidente ha instrumentalizado para dominar y explotar a los cuerpos colonizados, racializados y feminizados.

Con base en los análisis de Quijano, Lugones y Segato podemos afirmar que, así como existen relaciones de dominación y relaciones de explotación laboral y productivas marcadas por la relación entre raza y género, también existe una racialización y una engenerización de la distribución del derecho a la crueldad. El hombre blanco, occidental burgués y heterosexual sería el sujeto privilegiado para ejercer la crueldad, mientras que a las razas inferiorizadas (dentro de las cuales está incluida la mujer) se les negaría esta posibilidad. Dentro de lo que podríamos llamar una estructura colonial y una estructura del derecho a la crueldad, el colonizador encontraría una serie de justificaciones para cruentar al/la colonizado(a), mientras que cualquier forma de crueldad ejercida por este/a último/a sería considerada un acto de salvajismo, barbarie o crimen.

La crueldad, en su relación con la tecnología, funciona como un instrumento al servicio de la colonialidad del poder. No sólo existe una gestión del derecho a la crueldad reservada a la subjetividad dominante y negada a la subjetividad colonizada sino que, además, el ejercicio de la crueldad adquiere una especificidad práctica determinada por la marca de género, de raza y de clase, entre muchas otras. Esta particularidad está relacionada con el carácter sinecdóquico de la crueldad, de tal modo que lo que se extrae de los cuerpos dominados por una serie de técnicas crueles es un rasgo definitorio de una identidad construida con base en el mito de la raza y del género. Así, un cuerpo es reiterado como un cuerpo feminizado y racializado por la marca de crueldad que se imprime en su violentación, por ejemplo, una violación o el cercenamiento de los senos. Dentro del imaginario social los senos y la vagina constituyen los rasgos “esenciales” de una mujer. La crueldad como un instrumento de poder, reproduce a ese cuerpo como un cuerpo feminizado en el momento en que imprime la marca de sangre.

La crueldad sinecdóquica alimenta la estructura de dominación, ese rasgo que abstrae permite producir otras cosas que pueden servir como mercancías de intercambio. En esta medida, la crueldad no se reduce a un simple exceso que paralice toda posibilidad de análisis. Por el contrario, en la medida en que funciona como una tecnología, la extracción que hace de los cuerpos dominados sirve para producir cultura. Muchos ejemplos lo demuestran: los colmillos de elefantes que fueron importados del Congo hacia Europa para la producción en serie de pianos; las manos cercenadas de los esclavos negros que servían como el pago de tributo al rey de Bélgica, Leopoldo II; las pieles de innumerables animales que son extraídas día a día para la producción masiva de indumentaria, muy demandada por la burguesía blanca de Europa y de Estados Unidos, la explotación de mujeres en las maquilas al norte de México o la prostitución de cuerpos feminizados (humanos y animales) en distintas partes del mundo, etcétera.

La modernidad, en tanto efecto de un proceso de colonización que aún no termina –puesto que aún se evidencian las marcas subjetivas y corporales de la colonialidad del poder tanto en los sujetos dominados como en los sujetos dominadores– presenta ciertas particularidades en el ejercicio de la crueldad que interesa analizar en la presente investigación. Por cuestiones de espacio, limitaremos el análisis a tres ejemplos de lo que podríamos llamar “crueldades genocidas”: las violencias de carácter concentracionario, los feminicidios y las matanzas en comunidades indígenas. Lo que nos interesa destacar es la relación que existe entre el carácter sinecdóquico de la crueldad y la racialización y engenerización de los cuerpos.

3. 1. *Crueldad concentracionaria*

La constitución de Europa Occidental y su eurocentrismo en conjunto con la elaboración de teorías racistas y el desarrollo de una maquinaria industrial capitalista posibilitó una forma de violencia que se impondría como paradigma de la potencialidad destructiva de occidente: la Segunda Guerra Mundial.

El exterminio de judíos ocurrido en Auschwitz no modificó las formas de la civilización sino que apareció como una de sus posibles caras. Con Auschwitz se introdujo por primera vez el término *genocidio* en el vocabulario moderno para dar cuenta del “desgarro de ese tejido histórico hecho de una solidaridad primaria subyacente a las relaciones humanas, que permite a los hombres reconocerse como tales, más allá de sus hostilidades, conflictos y guerras” (Traverso, 2003: 11). Según la perspectiva de Daniel Feierstein, es poco probable que la masacre de grupos enteros se hubiera constituido como un crimen de acuerdo al derecho internacional o conceptualizado como genocidio, si no fuera por el Holocausto judío. Previo a la Segunda Guerra, Europa nunca demostró señales de sorpresa o de indignación por las atrocidades cometidas contra pueblos africanos y americanos, pueblos cuyas víctimas eran percibidas como “lo otro” de Occidente. Después de la caída del Tercer Reich, los europeos ya no podían hacer caso omiso de las masacres que habían tenido lugar en su propio territorio. Fue así que surgió la necesidad de codificar un nuevo tipo de crimen internacional como “genocidio” para distinguir dichas matanzas de una mera acumulación de homicidios o de asesinatos en serie.

En términos generales, el genocidio ha sido definido como “la ejecución de un plan sistemático y a gran escala con la intención de destruir un grupo humano como tal en su totalidad o en parte” (Feierstein, 2014: 36)¹⁹². Como Feierstein sugiere, valernos de esta definición imposibilitaría hacer una distinción entre las masacres de la antigüedad (por ejemplo, las que se llevaron a cabo por griegos, romanos y mongoles) y las masacres modernas. Por esta razón, acompañaremos al sociólogo argentino en su propuesta de utilizar el concepto de “prácticas sociales genocidas” para dar cuenta de la especificidad del genocidio moderno y para diferenciarlo de los procesos de destrucción masiva que lo antecedieron. Entenderemos, por tanto, las “prácticas sociales genocidas” como “una tecnología de poder que pretende destruir las relaciones sociales basadas en la autonomía

¹⁹² “the execution of a large scale and systematic plan with the intention of destroying a human group as such in whole or in part”. (La traducción al español de esta cita y de las siguientes es mía).

y la cooperación matando a una parte significativa de la sociedad (significativa en número o influencia) y que luego intenta crear nuevas relaciones sociales y modelos de identidad a través del terror”¹⁹³ (Freierstein, 2014: 36). Entendido como una práctica social, el genocidio supone organización, formación, legitimación y consenso por parte de una sociedad determinada. Asimismo, se compone de creencias, saberes y acciones compartidas que incluyen representaciones simbólicas y discursos que promueven y justifican el exterminio. Es posible situar sus antecedentes en el periodo de la modernidad temprana (entre 1500-1800 d. C), en el desplazamiento forzado de la población judía y musulmana del territorio español en 1492 y en la inquisición de brujas en los siglos XV y XVI. Para Feierstein (2014), las características que distinguen al genocidio moderno “son las formas en que se legitima, así como sus consecuencias no sólo para los grupos objetivo, sino también para los perpetradores, los testigos y la sociedad en su conjunto”¹⁹⁴ (p. 11).

Aunque, como hemos visto líneas más arriba, la crueldad y el exterminio del otro no son una invención del siglo XX, lo que otorga de singularidad histórica al genocidio judío por parte del Estado alemán es que fue perpetrado con la finalidad de remodelar biológicamente a la humanidad, la destrucción de comunidades enteras no tenía un carácter instrumental, no era un medio, sino un fin en sí mismo. Se trataba del “derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo” (Arendt, 2016: 166). De acuerdo con Enzo Traverso (2003), el judeocidio fue una masacre posibilitada por un “sistema planificado de producción industrial de muerte”¹⁹⁵, perpetrado con total apatía, sin odio y sin placer, puesto en funcionamiento por “una masa de ejecutores a veces afanosos, otras inconscientes, en medio de la silenciosa indiferencia de la gran mayoría de la población alemana, con la complicidad de Europa y la pasividad del mundo.” (Traverso, 2003: 22).

El nazismo fue la condensación de una serie de procesos históricos: conquistas coloniales, revolución industrial, partición colonial del mundo fuera de Europa, la conformación de la burguesía y la pequeña burguesía y, finalmente, el racismo, el

¹⁹³ “a technology of power that is intended to destroy social relations based on autonomy and cooperation by killing a significant portion of society (significant in numbers or influence) and that then attempts to create new social relations and identity models through terror”

¹⁹⁴ “The distinguishing features of modern genocide are the ways in which it is legitimized as well as its consequences not only for the targeted groups but also for the perpetrators, the witnesses, and society as a whole”..

¹⁹⁵ Las víctimas no eran asesinadas, sin más, en las calles. Eran sometidas a un conjunto de métodos como la detención, la conducción a centros de fichaje para su juicio y posterior ejecución.

antisemitismo y las nuevas formas de exclusión que encontraron su punto de apoyo en el desarrollo de paradigmas científicos como el darwinismo social y que produjeron una síntesis entre ciencia e ideología.

Las violencias coloniales fueron la premisa sobre la cual se fundó y desarrolló la potencialidad destructiva del discurso racista moderno. La guerra y el exterminio perpetrados entre 1941 y 1945 fueron, desde sus inicios, concebidos como una guerra colonial al interior de Europa, que reproducía, con medios más eficaces y mortíferos, la misma lógica y los mismos principios que había instaurado el imperialismo clásico durante el siglo XIX¹⁹⁶. El nazismo produjo el encuentro de dos figuras ejemplares de lo otro: el “judío”, alteridad para el mundo occidental y el “subhombre” o “salvaje”, alteridad para el mundo colonizado. Los aparatos de exterminio como las cámaras de gas y los hornos crematorios –sin mencionar otras técnicas de exterminio cruel como los trabajos forzados, la inanición, las condiciones insalubres de encierro–, son, según Traverso, “el punto máximo alcanzado luego de un largo proceso de deshumanización e industrialización de la muerte que integra la racionalidad instrumental, productiva y administrativa del mundo occidental moderno (la fábrica, la burocracia, la prisión)” (2003: 28). Un proceso, dice, impulsado por la articulación de saberes médicos, eugenésicos, antropológicos, psicológicos y de ingeniería que fortalecieron la vieja serie de estereotipos racistas y clasistas, cuyos antecedentes podemos situar, como ya fue mencionado, desde el imperialismo colonial, la democratización de la pena de muerte con la invención de la guillotina, los mataderos industriales, hasta la burocracia racional¹⁹⁷, las disciplinas y la Primera Guerra Mundial.

El desarrollo de la civilización industrial, cuyo paisaje era adornado por un universo de máquinas eficaces y productivas, no podía ser comprendido sin un otro

¹⁹⁶ El colonialismo sentó las bases que posibilitaron la lógica imperialista. Ésta surgió en 1884 con la incapacidad del sistema de la Nación-Estado para concebir una nueva normatividad en el manejo de los asuntos económicos y políticos exteriores que se habían convertido en asuntos globales. Tal miopía motivó a la clase dominante a alzarse en contra de las limitaciones nacionales que impedían su expansión económica. La burguesía, una clase anteriormente despolitizada y preocupada por sus intereses individuales, se convirtió en una clase con poder que recurrió a la política por una necesidad económica, proclamando a la expansión como el objetivo principal y definitivo de la política exterior. Por esta razón, “el imperialismo debe ser considerado primera fase de la dominación política de la burguesía más que como última fase del capitalismo” (Arendt, 1998: 127), una fase caracterizada por la expansión mundial como fin último del poder político y económico de la burguesía occidental y por “dividir a la Humanidad en razas de señores y razas de esclavos, en castas superiores e inferiores, en pueblos de color y hombres blancos, intentos todos de unificar al pueblo sobre la base del populacho” (Arendt, 1998: 138).

¹⁹⁷ Como señala Pilar Calveiro (2006), el proceso de burocratización de la violencia “implica una cierta rutina, “naturaliza” las atrocidades y, por lo mismo, dificulta el cuestionamiento de las órdenes. En la larga cadena de mandos cada subordinado es un ejecutor parcial, que carece de control sobre el proceso en su conjunto. En consecuencia, las acciones se fragmentan y las responsabilidades se diluyen” (p. 12).

constitutivo, sin la imagen de un mundo primitivo y salvaje. Así, la transformación del racismo moderno, que debió su proliferación a sistemas científicos impregnados de darwinismo social, biología racial, antropología médica y eugenismo, era inseparable del proceso de colonización de Asia, América y África. El colonialismo y el racismo biológico se desarrollaron en direcciones paralelas, ambos discursos complementarios coincidían en la visión de una “civilización homogénea ideal” posibilitada por la conquista de “razas inferiores” mediante la masacre. “En este sincretismo de conquista y de exterminio (político y racial) yace el secreto de la violencia y de la brutalidad extremas de esta guerra” (Traverso, 2003: 81).

En una conversación con Martin Bormann entre 1941 y 1942 Hitler hacía una comparación entre la guerra alemana en el frente oriental y las conquistas coloniales. Según decía

El mundo eslavo debía ser sometido y colonizado hasta el punto de transformarse en una especie de “India germánica”; su población –los “indígenas”– debía ser reducida con métodos de destrucción comparables a los empleados por los ingleses en su imperio y por los norteamericanos contra las tribus indias. El sometimiento a la esclavitud de los pueblos eslavos y el exterminio de los cingaros, y sobre todo de los judíos, eran concebidos como diferentes aspectos de un proceso cuyo modelo eran las conquistas coloniales europeas en África y en Asia, al igual que las guerras con los indígenas en el Oeste norteamericano. Ellas trazaban una línea histórica en la que la política nazi, expresión de un imperialismo tardío, hallaba su justificación y su lugar natural (Traverso, 2003: 82).

Este intento de “germanizar” todo lo que estuviera al alcance del poder nazi muestra una particularidad de la crueldad moderna y una generalidad del pensamiento de la cultura occidental: la producción y la destrucción de la diferencia, en tanto que altera el ideal de una realidad unitaria, homogénea y absoluta. Como señala Arendt (2016), el genocidio es un agravio a la diversidad humana en tanto tal, esto es, “a una de las características de la ‘condición humana’, sin la cual los términos ‘humanidad’ y ‘género humano’ carecerían de sentido” (p. 160). El otro se inscribe en una nueva forma de experiencia en la que la muerte cruel y la indiferencia hacia la vida en general se vuelven parte de una cotidianidad caracterizada por la desvalorización selectiva de ciertas vidas, vidas consideradas indignas de vivir. Cabe señalar que dicha desvalorización no estaba reservada al discurso y a la propaganda nazi, sino que también fue empleada por las

potencias de la Alianza para acusar a Alemania, que había introducido la tecnología del gas de combate en la guerra, de brutal y cruel. Estas acusaciones también estaban basadas en un “rasgo racial” de los alemanes. Según el doctor francés Edgar Berillon, la crueldad de los alemanes encontraba su razón de ser en “los rasgos específicos de la “raza” germánica, tanto físicos (morfología del cráneo, olor, toxicidad de los excrementos) como morales (servilismo) y psíquicos (incapacidad de autocontrol, fetichismo guerrero) que acercaba a los alemanes a los pueblos primitivos” (Traverso, 2003: 107). En su opinión, la brutalidad de la guerra daba cuenta del “atavismo criminal de los alemanes, cuyas prácticas sólo eran comparables a las de ‘los pueblos semisalvajes del África central y del Congo’” (Traverso, 2003: 108).

La crueldad, ya sea entendida como una particularidad del otro o como un ejercicio contra el otro, está estrechamente ligada a una concepción racial de la diferencia. Mediante el uso de técnicas, aparatos, instrumentos y máquinas, y la puesta en juego de saberes y de procedimientos discursivos se *inventa técnicamente* al “otro” como una diferencia inaceptable, como una vida prescindible.

La invención del “judío” como una alteridad amenazante para el imaginario occidental estuvo marcada por un conjunto de metáforas médicas y biológicas (influenciadas también por la idea de raza) que abrieron el camino a procedimientos de exterminio masivos. Mediante la concepción de lo “judío” como una enfermedad, el genocidio era justificado como una forma de “higiene racial” y la represión política como una especie de “desinfección” del cuerpo social. En Argentina sucedió algo similar durante la dictadura. Las fuerzas militares, en su intento por “salvar” a la sociedad de la decadencia económica y política y de “hacer de Argentina otro país”, emprendieron la operación de “cirugía mayor”. Así, “los campos de concentración fueron el quirófano donde se llevó a cabo dicha cirugía –no es casualidad que se llamaran quirófanos a las salas de tortura–; también fueron, sin duda, el campo de prueba de una nueva sociedad ordenada, controlada, aterrada” (Calveiro, 2006: 11). Para Hitler, por ejemplo, los judíos eran vistos como un virus que debía ser aniquilado, como una forma de sífilis o como un cáncer que debía ser extirpado. El combate que el nazismo mantuvo en contra del pueblo judío era “de la misma naturaleza que el que mantuvieron Pasteur y Koch en el último siglo. ¡Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío!” (Traverso, 2003: 162). Posturas políticas como el marxismo, el comunismo o el bolchevismo¹⁹⁸, a las cuales se

¹⁹⁸ Como observa Feierstein (2014) “Una vez que los nazis habían calificado a ciertos grupos como una amenaza, era un paso corto para identificar diferentes razas con diferentes ideologías. Por ejemplo, los nazis

les atribuía un origen judío, eran concebidas como una especie de “tuberculosis racial” que atentaba en contra de la homeostasis de la sociedad occidental. En *Mi Lucha*, Hitler caracteriza a los judíos a partir de un vocabulario extraído de la parasitología. Según dice,

El judío es el gusano en un cuerpo en descomposición, es una pestilencia aún más terrible que la peste negra de antaño, es el portador de bacilos de la peor especie, el eterno esquizomiceto de la humanidad, la araña que succiona lentamente la sangre del pueblo a través de sus poros, un grupo de ratas que luchan hasta ver sangre, el parásito en el cuerpo de los otros pueblos, la especie más acabada entre los parásitos, un gorrón que prolifera cada día más al igual que un bacilo dañino, la eterna sanguijuela, el vampiro de los pueblos (Jackel citado en Traverso, 2003: 122).

Paralelamente al uso del lenguaje médico y epidemiológico para caracterizar despectivamente a los judíos, el discurso científico se valió de metáforas políticas para dar cuenta de las afecciones corporales. Así, por ejemplo, uno de los pioneros de la investigación contra el cáncer, Bernhard Fischer-Wasels, definía como “una nueva raza de células” a los estados embrionarios de la enfermedad y proponía un método terapéutico tendiente a “destruir esta raza patológica” (Traverso, 2003: 123). Asimismo, dentro del ámbito académico, las células cancerígenas eran definidas por los investigadores como “células revolucionarias”, “anarquistas”, “bolcheviques”, puntos caóticos y revoltosos, un “Estado en el Estado”. Este préstamo conceptual entre el discurso científico y el discurso político mostraba cómo la medicina estaba sesgada por una ideología política y, a su vez, cómo la política pensaba en términos biologicistas. El desplazamiento de significación entre uno y otro ámbito facilitó la apertura de una cultura eugenista al interior de Europa. Mediante prácticas como la esterilización forzada, los proyectos de la fecundación artificial, la “selección artificial” de los individuos, la elaboración de una política de planificación familiar que relegó a las mujeres al papel de simples “reproductoras de la raza” bajo el control político del Estado, el mundo occidental creó sus propios mecanismos inmunitarios que posteriormente permitieron las masacres tecnocientíficas de las poblaciones judía, gitana y eslava.

utilizaron el término "judeo-bolchevismo" para implicar que el movimiento comunista servía a los intereses judíos y/o que todos los judíos eran comunistas” (*Once the Nazis had branded certain groups as a threat, it was a short step to identifying different races with different ideologies. For example, the Nazis used the term “Judeo-Bolshevism” to imply that the communist movement served Jewish interests and/or that all Jews were communists.*) (p. 35).

3. 1. 1. Especificidad de la crueldad concentracionaria

Con base en lo anterior, cabría preguntarnos ¿cuáles son los rasgos singulares de la crueldad concentracionaria? En principio, podríamos afirmar que su especificidad reside en el carácter eficaz y masivo con el que se la lleva a cabo. La invención de la guillotina y su puesta en funcionamiento a partir de la Revolución Francesa abrió una nueva posibilidad, a saber, la democratización de la muerte expresada en un “proceso de serialización de los modos de matar” (Traverso, 2003: 29). La crueldad sangrienta se transformó en una crueldad aséptica debido a la eficacia que la precisión de la máquina pudo otorgarle: “este mecanismo tenía, además la ventaja de evitar el derramamiento de sangre provocado por la mano de otro hombre, mano responsable del golpe, a veces mal dado, y de reemplazarla en la ejecución por un instrumento sin alma, insensible como la madera e infalible como el hierro” (Lamartine citado en Traverso, 2003: 29).

La masividad y la eficacia con que se comenzó a producir la muerte a partir de la Revolución Francesa, transformó paulatinamente el valor de la muerte misma. Ésta ya no era un momento excepcional o singular cobijado por una serie de rituales y de manifestaciones teatrales que le daban un aire de solemnidad, terror y fascinación. La muerte democrática y tecnificada se volvió banal y cotidiana, imperceptible a la delicada sensibilidad del hombre moderno. Su carácter sacrificial, que en tiempos del Antiguo Régimen otorgaba de esplendor y legitimidad al soberano en turno, se vio poco a poco opacado por los efectos de la revolución industrial que transformó a la muerte en exterminio, en una ejecución mecanizada, serializada, impersonal, eficaz y rápida que no buscaba en la mirada del espectador, del supliciado y del verdugo los signos de un sufrimiento hiperbolizado sino la mecanización de la muerte por medio del silenciamiento del dolor y el anonimato, tanto de la víctima como del ejecutor. Un silenciamiento que, es importante señalarlo, no lo borró de la topografía corporal de la crueldad, sino que le otorgó otro estatuto: si en el régimen soberano la crueldad sangrienta y la liturgia del sufrimiento eran marcas que imprimían la ley sobre el cuerpo del delincuente, en la modernidad industrial “la matanza se ejecuta sin sujeto” (Traverso, 2003: 34). El dolor, el sufrimiento y el horror de la crueldad mecanizada participan del paradójico movimiento de lo visible y lo invisible, afectando principalmente la dimensión de lo imaginable y, por lo tanto, de lo posible. Por una parte, la invisibilidad de las prácticas crueles y de exterminio de los campos de concentración, el secreto casi absoluto con que se llevaban a cabo los procedimientos de desaparición de los cuerpos, tanto del nazismo como de las

dictaduras en el cono sur de América, ponía en marcha una maquinaria de “desimaginación” que desplazaba al ámbito de lo imposible y, por lo tanto, de lo no creíble, el testimonio de los sobrevivientes y testigos, generando en ellos la sensación de una soledad y de una incompreensión infranqueables:

Y es esta terrible constatación sobre las informaciones recibidas en determinadas ocasiones pero ‘rechazadas debido mismamente a su enormidad’ lo que habrá perseguido a Primo Levi hasta en la intimidad de sus pesadillas: sufrir, sobrevivir, contarlo –y entonces no ser creído porque resulta inimaginable. Como si una injusticia fundamental siguiera persiguiendo a los propios supervivientes en su vocación de dar testimonio (Didi-Huberman, 2004: 38).

Las fotografías que lograron filtrarse y resistir al secreto, a la mentira y a la negación sentaron el precedente de dicha crueldad y con ella la posibilidad de imaginar lo inimaginable. Asimismo, abrieron paso a nuevas formas de hacer sufrir, formas de crueldad psíquica que han hecho de la imaginación también su aliada. En la actualidad, la crueldad moderna que acompañó las lógicas genocidas genera efectos de terror y de sufrimiento en los vivos mediante la producción de “cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos” (Calveiro, 2006: 47). Dicha desaparición potencia en la fantasía y la imaginación colectivas toda suerte de posibilidades que en algunas ocasiones hunden a los sujetos en un profundo terror inhibitorio, en otras los impulsan a la lucha y a la resistencia política, a la búsqueda de esos cuerpos que guardan en silencio y a la espera de ser encontrados, la verdad.

Como acertadamente señala Didi-Huberman (2004), los campos de concentración nazi “fueron los laboratorios, las máquinas experimentales de una *desaparición generalizada*. *Desaparición de la psique* y desintegración del vínculo social” (p. 39). Desaparición que buscaba, y que aún hoy lo hace, el éxito de un proyecto de exterminio: la eliminación de toda prueba, de toda culpabilidad, de toda sospecha a partir de la incredulidad¹⁹⁹: “una persona que a partir de determinado momento *desaparece*, se esfuma, sin que quede constancia de su vida o de su muerte. No hay cuerpo de la víctima ni del delito. Puede haber testigos del secuestro y presuposición del posterior asesinato pero no hay cuerpo material que dé testimonio del hecho” (Calveiro, 2006: 26). La

¹⁹⁹ “Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos” (Testimonio de Simon Wiesenthal citado en Didi-Huberman, 2004: 38).

eliminación del cuerpo es un intento de eliminación de la certidumbre de que un crimen verdaderamente ocurrió: “Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre porque con vosotros serán destruidas las pruebas” (Testimonio de Simon Wiesenthal citado en Didi-Huberman, 2004: 38).

De la masividad y la eficacia técnica de la crueldad se desprende otro rasgo importante: su reiterabilidad. Una crueldad que se inscribe como acto ejecutado en el archivo de la memoria humana se abre como posibilidad, como precedente, en el futuro de ésta. El genocidio nazi, así como muchos otros sucesos crueles y violentos que habitan la historia de lo humano, han demostrado su continuidad. Como señala Arendt (2016), tan pronto como un acto cruel “ha hecho su primera aparición en la historia, su repetición se convierte en una posibilidad mucho más probable que su primera aparición” (p. 163). Una de las razones que abonan a la repetición de esta crueldad moderna, dice la autora, se encuentra en la sorprendente coincidencia del incremento de la población mundial y el descubrimiento o, mejor dicho, la invención de medios técnicos que por medio de la automatización han convertido a amplios sectores de la población en seres ‘superfluos’.

La crueldad concentracionaria que, como señalamos anteriormente, se caracteriza por su fuerza extractiva y por su procedimiento sinecdóquico, está inscrita en las relaciones de producción capitalistas. Por tal motivo, entabla una relación muy específica con el trabajo y con ciertas prácticas punitivas. En la modernidad, la invención de dispositivos disciplinarios, en particular de las cárceles y de las fábricas, será el andamio que posteriormente sostendrá la lógica concentracionaria y la producción industrial de cadáveres durante la Segunda Guerra Mundial.

Con la resistencia de ciertos grupos sociales al trabajo mecanizado de las fábricas, con la inmigración del campesinado a las urbes y con la sustitución de la mano de obra por la eficacia maquina, la población carcelaria aumentó sus cifras y con ellas la preocupación del sector dominante. Así la concepción de una justicia retributiva y la visión utilitarista de la cárcel que se habían abierto paso con el Iluminismo cedieron su lugar a una nueva visión en la que la institución carcelaria debía ser un lugar de alienación, sufrimiento y humillación. De este modo, las discusiones en torno a la pena de muerte y a la crueldad del castigo se orientaron en la dirección de una racionalidad de la explotación del trabajo carcelario²⁰⁰. La vieja crueldad sanguinaria que en su momento

²⁰⁰ Cesare Beccaria fue un gran partidario del trabajo forzado como forma de castigo. En el capítulo I de la presente tesis expongo con mayor detalle esta cuestión.

tiñó las calles de rojo, ahora, en su articulación con el trabajo, adquiriría una forma más racional. Aun cuando las cárceles mantuvieron las relaciones jerárquicas y autoritarias de las fábricas y de los cuarteles militares, su función sufrió una modificación importante: “el trabajo carcelario no se concebía más como fuente de beneficio sino como castigo y como método de tortura” (Traverso, 2003: 38). Se impusieron, de esta manera, trabajos inútiles²⁰¹ pero altamente desgastantes y humillantes. Esto trajo como consecuencia el aumento de la tasa de mortalidad en la población carcelaria²⁰².

El trabajo inútil, sin finalidad productiva, cuyo objetivo se centraba en la persecución y en la vejación del presidiario fue el antecedente histórico del sistema concentracionario moderno²⁰³. En Auschwitz, el trabajo se impuso como un tormento sobre el cuerpo, cuyo fin era demostrar la omnipotencia de la dominación totalitaria. Posteriormente, a finales de la guerra, el trabajo forzado en los campos de concentración fue rápidamente cooptado por empresas privadas que obtenían grandes ganancias a costa de mano de obra extremadamente barata. A diferencia de lo que ocurría con la esclavitud clásica, los deportados no se reproducían como trabajadores sino que estaban destinados a “consumirse hasta su agotamiento, en el marco de un auténtico *exterminio a través del trabajo*” (Traverso, 2003: 42). Un trabajo que se repartía con base en la categorización y la jerarquización racial de los obreros esclavos. La tensión producida entre trabajo y

²⁰¹ “Los detenidos estaban obligados a desplazar enormes piedras sin otro fin que regresarlas al punto de partida, o a accionar, durante largas jornadas, bombas que no hacían otra cosa que volver el agua a la fuente de origen [...] un observador francés, el barón Dupin, describió con gran admiración las ‘ruedas penitenciarias’ [...] Se trataba de varios cilindros de diámetro variable, que los prisioneros debían mover durante horas caminando en su interior. Los cálculos efectuados por los responsables del sistema penitenciario inglés, auténticos precursores de la fisiología del trabajo, sugerían que esta actividad correspondía a un ascenso de unos miles de metros por día. Este sistema se aplicó escasamente a tareas productivas –moler el trigo o hilar algodón–; se lo definía más bien como un ‘suplicio’. Era una síntesis de disciplina ‘panóptica’ (el control total del detenido) y ‘mecánica’ (la sumisión del cuerpo a las exigencias técnicas del dispositivo punitivo) que llevaba a su paroxismo el orden de la fábrica, disociándolo tendenciosamente de su finalidad productiva” (Traverso, 2003: 39).

²⁰² Es posible ubicar un antecedente del exterminio por medio del trabajo en el colonialismo del Congo durante el reinado de Leopoldo II. Debido a la explotación salvaje de los africanos en las minas “la población disminuyó a la mitad entre 1880 y 1920, pasando de veinte a diez millones. Según los cálculos más confiables, el número de víctimas de las conquistas europeas en Asia y en África, en el transcurso de la segunda parte del siglo XIX, ronda los 50 a 60 millones, sin olvidar que el hambre en la India causó la mitad de los muertos (Traverso, 2003: 77).

²⁰³ No sólo por la crueldad racionalizada en sí, sino porque esa crueldad reproducía la subjetividad racializada de los presidiarios. Como señala Segato (2013a), la relación entre los guetos y las cárceles no tiene que ver solamente con una afinidad mecánica, sino más que nada dinámica en la que el mundo es construido como un lugar escindido y asimétrico: “La esclavitud, el sistema segregacionista de Jim Crow y el gueto son instituciones de construcción de la raza porque no se limitan a procesar una división étnico-racial que de algún modo existiría fuera y de forma independiente a ellas. Por el contrario, cada una de estas instituciones produce (o co-produce) esta división de nuevo, a partir de demarcaciones y disparidades heredadas del poder grupal, y las inscribe, en cada época, en una constelación característica de formas materiales y simbólicas” (Segato, 2013a: 255).

exterminio convirtió a los campos nazis de concentración en centros industriales de producción de cadáveres²⁰⁴ semejantes a los mataderos de animales.

Como señalamos anteriormente, para Daniel Feierstein (2014), el aniquilamiento de colectividades humanas debe ser comprendido como “un modo específico de destrucción y reorganización de relaciones sociales” (p. 13). Esto supone entender a dichos procesos como una tecnología de poder particular con causas y efectos específicos que pueden ser rastreados y estudiados, y no como una excepcionalidad en la historia contemporánea. Las crueldades genocidas, entendidas como tecnologías de poder, como prácticas, suponen formas singulares de estructuración que, a través de la creación, destrucción y reorganización, inauguran nuevas formas de relación social en una sociedad determinada, nuevos modos de vinculación entre colectividades humanas y entre colectividades consigo mismas que constituyen identidades propias, la identidad de sus semejantes y la alteridad de los otros. En este sentido, la lógica concentracionaria, que encontró su proliferación en los campos de concentración, no se dirige únicamente a la población internada en dichos campos sino que apunta a todo el conjunto social en general. Como señala Calveiro (2006), en el caso específico de Argentina, el terror desplegado por las Fuerzas Armadas era un mensaje dirigido a la sociedad en general, con la finalidad de inscribir la marca de un poder²⁰⁵ disciplinario y mortífero que pusiera de rodillas la voluntad de los sujetos a toda forma de arbitrariedad, omnipotencia y excepcionalidad estatales. Sólo de esta manera “los militares podrían imponer un proyecto político y económico pero, sobre todo, un proyecto que pretendía desaparecer de una vez y para siempre lo disfuncional, lo desestabilizador, lo diverso” (Calveiro, 2006: 154). En este sentido, el “Proyecto de Reorganización Nacional” no se restringía a objetivos políticos, antes bien buscaba una transformación radical en la moral, en la ideología y en la constitución familiar, instituciones todas ellas que regulan las relaciones

²⁰⁴ Esto nos permite arriesgar la hipótesis, en gran medida inaceptable para el sentido común, de que la muerte es un efecto de procedimientos técnicos (cruels en su mayoría) y de procesos históricos que nada tienen que ver con procesos naturales. Como señala Carlos Oliva (2010), “la intervención de la técnica, al desplegar todo su potencial analógico, extrema el proceso de producción en la generación, plenamente artificial, de la muerte. Inclusive, ya en las mediaciones culturales, se genera un nuevo postulado de la idea de muerte. La muerte acontece como una reificación en un sentido artificial y deja de ser un acto final y traumático para convertirse en materia prima de la sociedad” (p. 37).

²⁰⁵ Un poder que arrastraba la marca de una crueldad sacrificial en la que la sangre derramada cumplía un papel purificador: “La jerarquía eclesiástica, cuya influencia en la Argentina era y sigue siendo significativa, había dicho por boca de monseñor Bonamín: ‘Cuando hay derramamiento de sangre, hay redención. Dios está redimiendo, mediante el Ejército Argentino, a la nación argentina’. Era noviembre de 1975 y se refería a la represión desatada en Tucumán, donde ya entonces se practicaba la política de desaparición en los primeros campos de concentración del país” (Calveiro, 2006: 148).

sociales. Por esta razón, los militares eliminaron a cualquier persona que representara una forma alternativa de construir una identidad social.

Como señalamos más arriba, otro rasgo particular de la crueldad concentracionaria es su poder desaparecedor de cuerpos, que podría considerarse el punto culminante de esta crueldad que juega entre los límites de lo visible y de lo invisible y que se articula con una modalidad de poder que “*muestra y esconde, y [que] se revela a sí mismo tanto en lo que exhibe como en lo que oculta*” (Calveiro, 2006: 25).

En el sur de América, particularmente en Argentina, la desaparición forzada de personas inició en 1966 como forma represiva por parte de la dictadura militar. En 1975, se puso en marcha un operativo cuya finalidad era aniquilar a la guerrilla, compuesta por grupos de izquierda, mediante una “*política institucional de desaparición de personas*” (Calveiro, 2006: 26). Como correlato institucional de esta política surgieron los campos de concentración-extermínio. A partir del golpe de 1976, la desaparición forzada y los campos de concentración-extermínio dejaron de ser prácticas periféricas de la represión del poder para convertirse en la modalidad represiva por excelencia, cuyo ejercicio quedó en manos de las Fuerzas Armadas. Para Calveiro (2006), los campos de concentración-extermínio son posibles “*cuando el intento totalizador del Estado encuentra su expresión molecular, se sumerge profundamente en la sociedad, permeándola y nutriéndose de ella*” (p. 28). Por esta razón, el análisis de sus características y de sus modalidades específicas de funcionamiento es una manera de hablar de la sociedad misma en la cual aparecieron, así como de las características del poder que las posibilitó y que “*se ramifica y reaparece, a veces idéntico y a veces mutado, en el poder que hoy circula y se reproduce*” (Calveiro, 2006: 28). En un poder cotidiano que se despliega por todo el tejido social debilitándolo, que no desaparece sino que permanece oculto en su visibilidad.

La producción de una alteridad abyecta que sirvió como punto de partida para la constitución de una identidad nacional durante el nazismo, estuvo presente también durante la dictadura militar argentina²⁰⁶. El “otro” por excelencia era el *subversivo*, aquel

²⁰⁶ Para Feierstein (2014), es posible encontrar una continuidad ideológica entre el genocidio nazi y las dictaduras del cono sur. En Argentina, por ejemplo, de acuerdo con el relato de numerosos testigos oculares “muchos de los oficiales argentinos involucrados en abusos de derechos humanos, torturas y asesinatos en la década de 1970 se identificaron con la ideología nazi y leyeron o escucharon discursos de líderes nazis en su tiempo libre. Los centros de detención y las cámaras de tortura estaban decoradas con esvásticas y fotografías de Adolf Hitler. Los prisioneros judíos que cayeron en esta versión latinoamericana del infierno fueron tratados con particular crueldad. Sin embargo, cabe destacar que la mayoría de las víctimas de origen judío no fueron seleccionadas por ser judías sino por su afiliación política” (*many of the Argentine officers involved in human rights abuses, torture, and murder in the 1970s identified with Nazi ideology and read or listened to speeches by Nazi leaders in their spare time. Detention centers and torture chambers were decorated with swastikas and pictures of Adolf Hitler. Jewish prisoners who happened to fall into this Latin*

sujeto colectivo que se oponía a la ideología conservadora de la época y al “Proyecto de Reorganización Nacional”, y que ponía en peligro el prestigio del gobierno ante el mundo. Los campos de concentración-extermínio estaban habitados por militantes de organizaciones armadas vinculados con la guerrilla, por activistas sindicales y por activistas políticos de izquierda, por miembros de grupos de derechos humanos y por innumerables personas que se relacionaban de una u otra manera con estos grupos (familiares, amigos, conocidos, simpatizantes, compañeros de trabajo, vecinos, etc.). Al igual que la figura del “judío”, el “subversivo” era considerado un ser inferior, peligroso y amenazante. La justificación de la crueldad, la muerte y la desaparición de incontables vidas encontraba su apoyo en esta construcción retórica del otro. De acuerdo con Calveiro (2006), los militares a cargo del secuestro de personas

necesitaban creer que los “chupados” [expresión utilizada para referirse eufemísticamente a los secuestrados] eran *subversivos*, es decir menos que hombres (según palabras del general Camps “no desaparecieron personas sino subversivos”), verdadera amenaza pública que era preciso exterminar en aras de un bien común incuestionable; sólo así podían convalidar su trabajo y desplegar en él la ferocidad de que dan cuenta los testimonios (p. 37).

Según el relato de algunos sobrevivientes, en las conversaciones cotidianas de los marinos de la Escuela de Mecánica se escuchaba decir que las Fuerzas Armadas dieron el golpe militar de 1976 con la finalidad de tomar el control del aparato estatal y “ponerlo al servicio de una política de exterminio de los activistas de las organizaciones populares, tanto políticos como sindicales, estudiantiles y de los distintos estratos de la sociedad que expresaran su adhesión a proyectos de transformación social, calificados por las Fuerzas Armadas como contrarios al ser nacional y al orden social natural” (Calveiro, 2006: 92). Dentro de este “orden natural” el subversivo era una especie de parásito o de enfermedad comparable al que en su momento desempeñaron las figuras del judío y del comunista para el nazismo. En algunas ocasiones se hacía referencia a los militantes como “judíos” o “comunistas”, en consecuencia, seres carentes de rasgos humanos, violentos y salvajes, practicantes de distintas perversiones y transmisores de una ideología potencialmente

American version of hell were treated with particular cruelty. However, it should be emphasized that most victims of Jewish origin were not selected because they were Jews but because of their political affiliations (p. 21).

destructiva. Las mujeres “comunistas” o “subversivas” eran particularmente peligrosas, pues estaban dotadas de mayor crueldad y libertinaje que los hombres:

El arquetipo del guerrillero, eje de la subversión, que construyeron los militares lo mostraban como alguien que servía a intereses extranjeros. Generalmente comunistas, un *extraño*. Supuestamente también era muy *peligroso*, arriesgado y cruel como combatiente, en virtud de entrenamientos especiales que había recibido, algunos de los cuales consistían incluso en métodos para soportar la tortura. En su vida privada no poseía pautas morales de ningún tipo; no valoraba la familia, abandonaba a sus hijos, sus parejas eran inestables, no se casaban legalmente y se separaban con frecuencia. Se suponía que no podía ser sinceramente religioso y buena parte de ellos eran comunistas, encubiertos o no y, los más peligrosos, también judíos. *Las mujeres* ostentaban una enorme *liberalidad sexual*, eran malas amas de casa, malas madres, malas esposas y particularmente *cruelles*. En la relación de pareja eran *dominantes* y tendían a involucrarse con hombres menores que ellas para manipularlos (Calveiro, 2006: 94).

Sobre esta otredad peligrosa y amenazante se implementó una serie de procedimientos crueles que buscaban “quebrar” la voluntad y la resistencia de los sujetos para constituir subjetividades dóciles y útiles al sistema totalitario. Un sistema, vale recordarlo, que no se limitaba a los campos de concentración-extermínio sino que se filtraba en cada uno de los poros del tejido social. La tortura que instrumentó los métodos de interrogatorio y de coerción estuvo caracterizada por lo que podríamos llamar, siguiendo a Calveiro, una modalidad “inquisitorial” y otra “tecnológica”, caracterizada esta última por su eficacia, frialdad e higiene. Aunque en ambas existe la pretensión de producir una verdad y un culpable a través de la confesión y de devastar al sujeto en cuestión, cada una funciona de forma diferente, aunque no por ello se oponen entre sí. Se trata de modos específicos de procesamiento del cuerpo que buscan extraer lo que sirve de ellos y desechar lo que no. A diferencia de la crueldad tecnológica, la crueldad inquisitorial “destruye más los cuerpos, es más brutal, arroja más sufrimiento directo sobre sus víctimas, pero es menos eficiente para extraer, está menos preparada para aprovechar hasta la última gota útil de un hombre” (Calveiro, 2006: 70). Más que en su capacidad destructiva, la peligrosidad de la crueldad tecnológica radica en su aceptabilidad o, si se quiere, en la facilidad con la que podemos convivir con ella, dada

la limpieza²⁰⁷ con la que arremete en contra del cuerpo y del espíritu de un individuo o de una comunidad. No obstante, cabe señalar que en ambas formas de tortura subsisten resabios, huellas o marcas de prácticas coloniales e inquisitoriales que abonan a su eficacia y a su crueldad. Lo tecnológico y lo inquisitorial funcionan de manera articulada: algo de lo higiénico, eficaz y aceptable rezuma en la tortura “inquisitorial” de la misma manera que la brutalidad y la hiperbolización del sufrimiento contaminan la limpieza y la precisión de la crueldad tecnológica. Más que una oposición antagónica entre una y otra, lo que hay es más bien una diferencia en los tratamientos de la crueldad.

Tanto la producción en serie de cadáveres que caracterizó el exterminio de judíos por parte del Estado nazi, como la masacre de miles de personas bajo el dominio de la dictadura militar argentina, se caracterizaron por el intento de los perpetradores de aniquilar material y simbólicamente a quienes consideraban sus enemigos. La aniquilación del otro no se limitaba a la destrucción de sus cuerpos sino que se extendía a la memoria de su existencia, la cual debía desaparecer mediante el forzamiento de las víctimas y de los sobrevivientes a olvidar y a negar su propia identidad y su propio estilo de vida. De ahí la importancia que tuvo y que aún tiene la desaparición de los cuerpos: “las desapariciones duran más que la destrucción de la guerra: los efectos del genocidio no terminan sino que comienzan con la muerte de las víctimas. En resumen, el objetivo principal de la destrucción genocida es la transformación de las víctimas en “nada” y de los sobrevivientes en “nadie.”²⁰⁸ (Feierstein, 2014: 38).

3. 2. Crueldad femigenocida

El feminicidio masivo de mujeres en Ciudad Juárez y en muchas partes de México y del mundo²⁰⁹, así como la masacre que tuvo lugar en Acteal, Chiapas, son ejemplos de la

²⁰⁷ Este gesto podría considerarse un resabio colonial en la subjetividad. Como sabemos, parte de los lineamientos culturales y civilizatorios descansaba en la idea de limpieza o de higiene. La animalidad o el salvajismo presupuesto en los indígenas era asociado –desde la óptica del colonizador– con su aspecto desalineado y sucio.

²⁰⁸ “[...] *the disappearances outlast the destruction of war: the effects of genocide do not end but only begin with the deaths of the victims. In short, the main objective of genocidal destruction is the transformation of the victims into “nothing” and the survivors into “nobodies.”*” (Feierstein, 2014: 38).

²⁰⁹ “En El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de “pacificación”, frente a un aumento de 40% de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron en un 111%, casi triplicándose; en Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de mujeres crecieron en 144%, duplicándose; en el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues entre 2003 y 2007, el aumento

permanencia que han tenido las lógicas de exterminio coloniales. Partiendo de la propuesta de Daniel Feierstein, consideramos que la crueldad genocida es una forma de práctica social que busca desarticular y reorganizar las relaciones sociales a partir de la destrucción de la memoria histórica y colectiva de las minorías, pues, como señala Segato (2010), “*un pueblo es el proyecto de ser una historia*” (p. 7). Lo que se busca aniquilar es un rasgo identitario que se presenta como una forma de resistencia o de subversión al orden hegemónico. En los casos específicos de feminicidios, lo que se pretende erradicar es aquella forma de femineidad rebelde que se niega a acatar el mandato de sometimiento que la estructura patriarcal de género le tiene reservado como su lugar “natural”²¹⁰ (Segato, 2003). En este sentido, es posible afirmar que, por su racionalidad y sistematicidad, tanto los crímenes genocidas modernos como los feminicidios son una invención de la modernidad colonial.

Como señala Segato, de acuerdo con la distribución jerárquica y binaria del patrón colonial, cualquier forma de vida deberá ser traducida a partir de la referencia hegemónica, dominante y universal para acceder a una plenitud ontológica. Esto trae como consecuencia el rechazo de cualquier manifestación de otredad, que es percibida como un problema. Figuras de lo otro deben ser depuradas en su diferencia para volverse identidades conmensurables y reconocibles para la óptica binaria, patriarcal y colonial. Esta conversión supone producir una equivalencia que vuelva generalizables, atribuidas de cierto valor y de interés universal a dichas identidades. Así, sólo los sujetos individuales y colectivos que logran procesar y reconvertir sus problemáticas de tal forma que puedan ser comprendidos y enunciados con el lenguaje universal del sujeto de derechos pueden adquirir politicidad y ser dotados de capacidad política, “todo lo que sobra en este procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto” (Segato, 2010: 20).

La matanza de los genocidios modernos es un intento deliberado de cambiar radicalmente la identidad de los sobrevivientes de un grupo y de transformar las relaciones de una sociedad determinada. El genocidio, en su potencialidad transformadora de relaciones sociales, no es un hecho que se manifieste de forma

de la victimización de los hombres fue de 40% y de las mujeres de 166%, cuadruplicándose” (Carcedo 2010 citado en Segato, 2010: 3).

²¹⁰ Se trata de la infracción femenina de dos leyes del patriarcado: la norma del control y de la posesión del cuerpo femenino y la norma de la superioridad masculina. De acuerdo con estos dos principios, la violencia feminicida se desata cuando “la mujer ejerce autonomía en el uso de su cuerpo descatando reglas de fidelidad o de celibato [...] o cuando la mujer accede a posiciones de autoridad o poder económico o político tradicionalmente ocupadas por hombres, desafiando el delicado equilibrio asimétrico” (Segato, 2006: 4).

espontánea, sino que se trata de “un proceso que comienza mucho antes y termina mucho después de la aniquilación física real de las víctimas, a pesar de que el momento exacto en que cualquier práctica social comienza o deja de desempeñar un papel en el “funcionamiento” de una sociedad es siempre incierto”²¹¹ (Feierstein, 2014: 12).

Además del rasgo identitario de feminidad presente en los grupos minoritarios de mujeres trabajadoras en las maquilas o de mujeres indígenas tzotziles²¹² desplazadas de sus territorios, encontramos otras marcas de la alteridad tales como la “raza”²¹³ (mujeres indígenas, morenas, mestizas) y la “clase social” (mujeres proletarias, pobres, campesinas). La particularidad de la crueldad ejercida sobre estos cuerpos descansa en la marca de género que se expresa por medio del cercenamiento de ciertas partes consideradas, según el imaginario social, como simbólicamente representativas de la feminidad²¹⁴:

Desde su lugar Micaela los vio, reconoció al Diego, al Antonio, al Pedro, “eran muchos, más de cincuenta, había de Los Chorros, Pequichiquil, de la Esperanza, también de Acteal había, venían vestidos de negro, con pasamontañas, son meros meros paramilitares; los otros, más dirigentes, estaban vestidos como militares...”, diría después en su testimonio ante derechos humanos. Vio cómo mataban al catequista y por la espalda baleaban a mujeres y niños.

Cuando se fueron los hombres Micaela se fue a esconder a la orilla del arroyo. Ahí vio cómo regresaron con machetes en la mano; “eran los mismos y también eran otros; hacían bulla, se reían, hablaban entre ellos, “*hay que acabar con la semilla*”, decían. Desvistieron a las mujeres muertas y *les cortaron los pechos, a una le metieron un palo entre las piernas y a las embarazadas les abrieron el vientre y sacaron a sus hijitos y jugaron con ellos, los aventaban de machete a machete*²¹⁵. Después se fueron (Hernández, 1998: 31).

²¹¹ “[...] *it is a process that starts long before and ends long after the actual physical annihilation of the victims, even though the exact moment at which any social practice commences or ceases to play a role in the “workings” of a society is always uncertain*”.

²¹² Es importante señalar que en la masacre de Acteal, la mayor parte de las personas asesinadas estaba conformada por mujeres, adolescentes y niños.

²¹³ Entendiendo a la “raza” como la marca del despojo de los pueblos, como la señal de la resistencia y de la memoria de un pasado que funge como guía para la recuperación de saberes ancestrales, de soluciones alternativas y olvidadas (Cfr. Segato, 2010).

²¹⁴ “En Congo, los médicos ya utilizan la categoría “destrucción vaginal” para el tipo de ataque que en muchos casos lleva a sus víctimas a la muerte” (Segato, 2010: 3).

²¹⁵ El subrayado es mío.

En el testimonio de Micaela se articulan claramente las marcas racial, de clase, de etnia y de género mencionadas previamente. “Hay que acabar con la semilla” expresa la intención genocida de la violencia paramilitar y estatal para erradicar la existencia material y simbólica de un grupo social que conserva una memoria histórica, una tradición, una lengua, unas costumbres, en suma, un estilo de vida determinado y rechazado por las lógicas neoliberales y por una ideología racista que inferioriza otras formas de existencia que se perciben como ajenas a la figura del hombre blanco, occidental, burgués y heterosexual. Por su parte, el procedimiento de destrucción del cadáver de las mujeres por medio de cortes, de la violación y de la extracción del producto nonato pone de manifiesto una crueldad que arremete en contra del rasgo de feminidad de esos cuerpos, un rasgo que es producido y simultáneamente destruido por la marca de sangre. La crueldad feminicida es una tecnología de poder que reproduce el género mediante la producción de formas de sujeción y de exterminio.

En sintonía con los aportes de Segato y de Feierstein podríamos considerar a los feminicidios como formas genocidas de crueldad, como “femigenocidios” (Segato, 2006) que buscan altos grados de letalidad y de deterioro físico y que se ejecutan de manera impersonal. En dicho contexto, los agresores pertenecen a una colectividad organizada y las víctimas son tales por pertenecer a “una mujer genérica”, esto es, por el sólo hecho de ser mujeres, por ser parte de ese tipo “de la misma forma que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. En ambos, los crímenes se dirigen a una categoría y no a un sujeto específico” (Segato, 2006: 10). Existe un paralelismo entre el exterminio masivo de mujeres y el aniquilamiento sistemático de los animales. Un paralelismo que funciona mediante dos mecanismos: por una parte, el borramiento de la pluralidad al encerrarla en una categoría genérica (animal, mujer), por otra parte, la oposición de estas generalidades con otra que opera como figura hegemónica de exclusión: el hombre.

Decimos que se trata de prácticas genocidas porque la violencia se efectúa con el propósito de destruir simbólicamente la memoria de la feminidad y porque su posibilidad no se limita al accionar del perpetrador sino que surge de la sociedad misma. Lo femenino, en este sentido, se conceptualiza como actos, gestos, formas y procesos singulares que constituyen una forma de vida que no se circunscribe solamente a modos de conducta y de creencias ligados a la afectividad y al cuidado de la vida, sino también a la emergencia de deseos, memorias y potencialidades del vivir que surgen en el encuentro con los otros. El femigenocidio, entonces, sería “*un proceso de violencia*

contra lo femenino que está en continua operación y que se vale de múltiples estrategias, materiales y simbólicas, para perpetuar el estado de subordinación en que se encuentran principalmente las mujeres pobres” (Gutiérrez, 2021: 65). Se trata, como sugiere Lindig (feminicidios: actas), de un crimen de Estado, en la medida en que es éste quien instaura las condiciones de posibilidad para la producción y la reproducción impune de la exclusión y del exterminio. Dichas condiciones están sostenidas por “prácticas discursivas y no discursivas que instituyen, regulan y reproducen relaciones de poder entre individuos o sectores de la población, a la vez que producen a los individuos como tales mediante prácticas de subjetivación” (Lindig, 2010: 80). En conjunto con las lógicas estatales funciona permanentemente una administración y una gestión de la vida de las mujeres que Foucault llamó “poder biopolítico”, el cual es transmitido y vivenciado a través de varios órdenes que se extienden de la esfera estatal hasta la experiencia cotidiana en la forma de hábitos, gestos, creencias, dogmas, valores, saberes (académicos y no académicos), formas de interrogación y de aproximación a los fenómenos y a los problemas sociales, etc. Dichos órdenes jerarquizan el valor de la vida mediante la clasificación de los cuerpos, al mismo tiempo que determinan lo que es decible y lo que no sobre esas vidas y lo que ha de ser reconocido y discernido en ellas a partir de formas condicionadas del mirar (régimen escópico).

En el caso de América Latina la condición de los Estados Nacionales es aún más problemática debido a su constitución ambivalente y a su doble discurso: por una parte se sostiene el enunciado de una legalidad moderna y democrática y se niega su relación con un orden racial y colonial y, por el otro, se implementan prácticas de violencia y de exclusión en contra de poblaciones minoritarias²¹⁶. Como bien apunta Aníbal Quijano, las soberanías latinoamericanas se resolvieron a partir de un proceso de independización articulado al poder colonial y sobre la base de instituciones que reproducen sus lógicas. Por esta razón, para el autor peruano, la nacionalidad plena o un genuino Estado-Nación no serán posibles en ningún país latinoamericano a menos de que se deconstruya la estructura de poder que aún sigue estando organizada sobre el eje colonial, puesto que la finalidad del Estado siempre ha sido arremeter en contra de la mayoría de la población sometida (indios, negros, mestizos) en un proceso permanentemente colonizador. En la misma línea, para Rolnik (2018) una descolonización efectiva no es posible sin un

²¹⁶ En las comunidades indígenas chiapanecas, el gobierno utiliza un discurso indigenista que boga por el derecho a la diferencia cultural y, paralelamente, desarrolla estrategias basadas en la destrucción de la vida, de la cultura y de las identidades por medio del terror, el hambre, la violencia y la muerte.

proceso de transformación de la política de la subjetivación y del deseo, formas de resistencia micropolíticas que dependen de la descolonización de la esfera macropolítica.

La masacre de Acteal es un ejemplo entre muchos de la continuidad de esta lógica colonial. El violento asesinato de cuarenta y cinco personas perpetrado el 22 de diciembre de 1997 fue la culminación sangrienta de una serie de asaltos ejecutados en distintas regiones del estado de Chiapas por grupos paramilitares organizados, preparados y protegidos por el Estado mexicano. Dichas agresiones tienen un antecedente histórico²¹⁷ que puede situarse a finales del siglo XIX, momento en el cual México experimentó una redefinición estructural determinada por el capitalismo, que conllevó la recomposición del poder político y económico de Chiapas y que tuvo importantes efectos en el tejido social y en la vida política de las comunidades indígenas. Durante esta época, entraron en vigor reformas agrarias más nocivas para los pobladores, que apuntaban a la liberación de la mano de obra india y campesina para el mercado global. Así, se abrieron las puertas a la inversión extranjera y a la exportación de productos nacionales como las plantaciones de cultivo, especialmente de café. El gobierno mexicano otorgó enormes concesiones a madereros europeos y norteamericanos quienes gozaron de plena libertad para explotar masivamente las selvas sureñas. Era de esperarse que estos cambios tuvieran efectos importantes en la vida de los chiapanecos.

Después de la Revolución Mexicana, en distintas localidades y municipios de los Altos de Chiapas, entre ellos San Pedro Chenalhó²¹⁸, surgieron nuevos cacicazgos indígenas que dieron lugar a una nueva forma de relación entre los pobladores y el Estado. De acuerdo con Rosalva Hernández, se creó “un sistema de control político parecido a lo que los ingleses impusieron en sus colonias como *indirect rule* o gobierno indirecto, mediante el cual líderes locales se convertían en representantes de los intereses coloniales” (1998: 47). Desde los años setenta hasta la actualidad, los promotores de salud, justicia, trabajo y educación y los maestros bilingües han desempeñado esa función en la localidad de Chenalhó. Estos grupos se ligaron a los intereses de los poderes locales y paulatinamente se apropiaron del control y de la dirección de los asuntos internos de las comunidades. Adquirieron una función mediadora entre los pueblos indígenas y los

²¹⁷ Por cuestiones de espacio solo nos limitaremos a relatar brevemente algunos antecedentes que consideramos pertinentes para el desarrollo argumental. Si el lector desea profundizar en la historia política de Chiapas y de la localidad de Chenalhó, se recomienda la lectura de *La otra palabra*, de Rosalva Hernández, citada en la bibliografía.

²¹⁸ Municipio dentro del cual se encuentra ubicada la comunidad de Acteal.

gobiernos estatal y federal que les permitió acceder a las decisiones políticas y ocupar muy pronto puestos de poder en el ayuntamiento.

En 1994, con la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los movimientos campesinos e indígenas, en respuesta al levantamiento zapatista, tomaron las alcaldías y sustituyeron a las autoridades que compartían y representaban los intereses del poder oficial por nuevos consejos municipales como una forma de cuestionar y de desconocer las formas de gobierno impuestas por el Estado. Esta situación pronto generó fuertes tensiones entre las comunidades indígenas simpatizantes del movimiento zapatista, el poder federal y las comunidades cooptadas por los aparatos institucionales. De acuerdo con Hernández, “la pugna entre la democracia electoral impuesta desde la Federación y la democracia indígena fundamentada en la asamblea comunitaria ha estado detrás de muchos de los conflictos locales” (1998: 55). Según muchos testimonios de habitantes de la región, la histórica creación de cacicazgos locales ha hecho posible la estrecha complicidad entre varios funcionarios del gobierno estatal para la creación de grupos paramilitares, que desde sus oficinas en el palacio municipal o en el Departamento de Asuntos Indígenas se han desempeñado como interlocutores directos de las políticas de grupos del poder federal.

La cruda violencia en contra de la comunidad de Acteal –que responde a estrategias y tácticas propias de lo que Foucault llamó “gubernamentalidad”²¹⁹– es el punto culminante de una serie de agresiones y de ataques desplegados con el propósito de destruir la autonomía política de los pueblos indígenas y, con ella, la promesa de una igualdad de género sin precedentes. El reconocimiento de la diferencia sólo es viable si la misma no se opone a los proyectos nacionales de homogeneización. Cualquier propuesta que implique la libre determinación de los pueblos indígenas como comunidades diferenciadas de la identidad nacional, como formas de accionar político descentralizadas y capaces de construir su propio futuro es rechazada por los aparatos del

²¹⁹ En su clase del 1º de febrero de 1978, contenida en el libro titulado *Seguridad, territorio y población*, Foucault define a la gubernamentalidad como “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (p. 136). De acuerdo con esta definición la gubernamentalidad no puede ser pensada por fuera del marco de unas estrategias bio y necropolíticas, en las cuales se busca definir qué debe ingresar y qué debe quedar excluido de la órbita del Estado, qué será de interés público y qué quedará relegado al secreto privado, qué será estatal y qué no lo será. Y, fundamentalmente, se tratará de constituir un saber acerca de todo cuanto sucede alrededor de la población con fines a conducir las conductas de las masas y de los individuos que las conforman. En esta medida, la gubernamentalidad supone el encuentro de las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas del gobierno de uno mismo.

poder. La violencia, aquí, cumple el papel de transmutar o de ecualizar, como diría Segato, lo otro en algo aceptable y apropiable por las lógicas hegemónicas actuales. Aquello que se resiste a dicha transmutación es convertido en resto y eliminado.

En la masacre de Acteal es posible advertir una serie de prácticas y de procedimientos que dan cuenta de una lógica genocida²²⁰: 1) el propósito de destruir total o parcialmente a un grupo por medio de la provocación de un grave daño físico y/o mental o por el asesinato de sus miembros; 2) la producción deliberada de condiciones de vida calculadas para controlar y exterminar a los integrantes de una comunidad; 3) la imposición de medidas destinadas a la prevención de los nacimientos dentro de un grupo y, finalmente, 4) el forzamiento de la transferencia de niños de un grupo a otro²²¹. En lo que al primer punto respecta, es bastante obvia la intención del Estado de erradicar todo rastro de la cultura y memoria indígenas. El asesinato de cuarenta y cinco personas de la comunidad tzotzil es un ejemplo claro de ello, así como las innumerables vidas que se han perdido en su intento por resistir²²² a las formas de vida impuestas por el Estado Nación.

El segundo punto, a saber, la producción deliberada de condiciones de vida calculadas con el propósito de controlar o de exterminar a un grupo puede identificarse antes, durante y después de la masacre de Acteal. La reconfiguración de los espacios y la consecuente afectación de las condiciones de existencia tuvieron un fuerte impacto en el tejido social y en la identidad de las personas de la comunidad. Los paramilitares llevaban a cabo ciertas actividades con la intención de amedrantar a quienes creían formaban parte de la organización zapatista o simpatizaban con sus principios de lucha. Estas actividades iban desde quema de casas, robo de cosechas, animales y objetos personales, hasta ataques violentos y sorpresivos contra familias completas, secuestro, tortura y asesinato de líderes y de cualquier persona que se resistiese a acatar las órdenes de matar o de robar a las bases zapatistas, o bien, con el amparo y la cooperación de los aparatos de justicia, cuando alguien desobedecía las órdenes de matar a algún objetivo particular (dirigentes o líderes) se lo encarcelaba y se lo mantenía preso como rehén político. Asimismo, el desplazamiento de sus tierras y la restricción del acceso a recursos indispensables para

²²⁰ Estos puntos están desarrollados en el artículo II de la Convención de Genocidio aprobada en 1948.

²²¹ A raíz de la masacre, muchos niños y niñas quedaron huérfanos y bajo el cuidado de instituciones gubernamentales como el DIF, que se encargaron de reubicarlos en distintas localidades y municipios de Chiapas, lejos de sus comunidades.

²²² Pensemos, por mencionar sólo algunos casos, en la matanza de Aguas Blancas, en el asesinato de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, en la muerte diaria de inmigrantes que intentan cruzar la frontera entre Guatemala y el sur de México, o la frontera entre el norte de México y los Estados Unidos.

sobrevivir (alimentos, agua, techo, etc.)²²³ produjo en los afectados un serio deterioro en su salud tanto física como mental. Como señala Olivera, la guerra de baja intensidad ejecutada por el gobierno en contra de las minorías provocó una seria alteración en

[...] la vida cotidiana, las costumbres tradicionales, el arraigo a los lugares donde se nace, donde se viven los antepasados y los dioses protectores y las esperanzas cíclicas de tener con qué alimentarse. Esta estrategia afecta la salud del cuerpo, de los afectos y sentimientos; intenta arrojar dudas sobre el proyecto político, desmoviliza; en fin, trastoca toda la vida y la cultura, y afecta profundamente las identidades indígenas y genéricas” (Olivera, 1998: 116).

La extrema marginación en la que viven actualmente los indígenas del país es un signo incuestionable de la lógica genocida del Estado en contra de estas minorías. Con base en la investigación de Graciela Freyermuth (1998), el exterminio sistemático en contra de las comunidades indígenas en general y de la sociedad civil Las Abejas en particular, puede ser rastreado varios años antes de la masacre. Antes de las declaraciones de 1994, las condiciones de existencia de estas comunidades eran miserables. Después del levantamiento zapatista, dichas condiciones se recrudecieron. Dentro de las carencias considerables que sufría la población destacaba la del sector salud, que había padecido una de sus crisis más profundas: la calidad de la atención había manifestado un gran deterioro y no se contaba con suficientes insumos básicos²²⁴. Para Freyermuth (1998), estas carencias expresan una lógica de exterminio por omisión: “Hay diversas maneras de exterminar a un grupo; en el caso de los chenalhó y de otros alteños este exterminio se inició, hace muchos años, por medio de la omisión”²²⁵ (p. 64). En el caso particular de

²²³ “[Juan] Nos cuenta cómo los paramilitares entraron a Majomut y le quemaron su casa, le mataron su mula, lo destruyeron todo. Cómo los militares montaron su campamento en el ojo de agua del que se abastece Xoyeb; no ha quedado más que hacer agujeros en la tierra, buscar corrientes de agua cercana. Los nuevos pozos están llenos de agua lodosa; la diarrea y la tosferina afectan por igual a niños y adultos, pero a los chiquitos se los lleva silenciosamente, de un día a otro. Nos cuenta del día que enfrentaron a los militares, del valor de las mujeres al intentar moverlos del ojo de agua. Los militares tienen escudos eléctricos con los que dan choques a mujeres y niños; el pueblo se abalanza sobre los soldados, los quieren fuera y lejos del pueblo, hay miedo, rencor” (Hernández, 1998: 35).

²²⁴ “Los adultos de Chenalhó presentan, como principales causas de muerte, las mismas que los niños de edad preescolar del país en su conjunto. El 39 por ciento de las muertes de hombres y mujeres en edad reproductiva se deben a enfermedades infecciosas de vías respiratorias y gastrointestinales que, con la tuberculosis pulmonar, son las primeras tres causas de muerte en el municipio. Este perfil de mortalidad difiere grandemente del observado en el nivel nacional, pues en el país el grupo de edad de 15-64 años muestra, como primeras causas de muerte, accidentes, tumores malignos y enfermedades cardiovasculares” (Freyermuth, 1998: 68-69).

²²⁵ “la falta de electricidad y de sistemas sanitarios, la escasez de escuelas, de clínicas, de servicios médicos y de fuentes de agua limpia” (Hernández, 1998, 89).

las mujeres, esta negligencia fue más evidente. Según un estudio realizado en las oficinas del registro civil de los Altos de Chiapas, en algunos municipios la muerte materna era seis veces superior que la reportada a nivel nacional.

A esto se aúna la implementación de medidas biopolíticas y coloniales²²⁶ que buscan limitar o en su defecto impedir el nacimiento dentro de las comunidades (tercer punto de la lógica genocida). En Chenalhó, por ejemplo, se llevó a cabo una campaña de “planificación familiar” que daba prioridad a los programas de control natal y dejaba en segundo término la promoción y el ofrecimiento de atención médica oportuna y de calidad a aquellas mujeres que sufrían de alguna complicación durante la maternidad. Mediante un discurso tramposo que disfrazaba con eufemismos de cuidado y protección una intención genocida, se llevó a cabo una política que proponía reducir la muerte materna eliminando su causa principal: la reproducción

A mí se me hizo un genocidio esa “Misión Chiapas”²²⁷, porque quieren que la gente ya no tenga más hijos. Nos vinieron a atascar de anticonceptivos, un montón. La gente quiere curarse, quieren curarse la diarrea, la bronquitis, la neumonía, y tú les dices: “¿sabe qué?, pues no hay penicilina, no hay para quitarle la diarrea, no hay para eso, pero sí hay para que no tenga usted más hijos” [...] Grueso... o sea, no hay nada para curarte, para salvarte, y para que no tengas hijos hay un montón [...] Para mí es muy lógico que si disminuyes los índices de mortalidad, forzosamente bajan los índices de natalidad... pero si bajas la natalidad y la mortalidad sigue alta, te vas a quedar sin pueblo (médico pasante, 25 años citado en Freyermuth, 1998: 79).

La puesta en funcionamiento de políticas que buscan controlar, limitar y evitar los nacimientos se articula con el femigenocidio del que hablamos más arriba, puesto que son las mujeres las víctimas principales de esta forma de exterminio. El caso de María Ruiz Oyalté es un ejemplo entre muchos de la situación que viven las mujeres indígenas y campesinas en el sur del país. El 19 de diciembre, unos días antes de la masacre,

²²⁶ En relación a la invención de la píldora anticonceptiva, Preciado nos advierte de sus orígenes coloniales y eugenésicos: “Los procesos de investigación y de evaluación de su eficacia técnica dejan al descubierto sus raíces coloniales: la acción y la eficacia de la primera píldora anticonceptiva será evaluada en la isla de Puerto Rico, entre las mujeres de la población negra local y, simultáneamente, entre varios grupos de pacientes psiquiátricos del *Worcester State Hospital* y entre los reclusos de la prisión del Estado de Oregon entre 1956 y 1957: se evaluará la eficacia de la píldora para controlar la natalidad entre las mujeres, y su eficacia para controlar y disminuir la libido y las ‘tendencias homosexuales’ entre los hombres” (Preciado, 2008: 129).

²²⁷ Campaña intensiva de control natal llevada a cabo en el estado durante 1995.

amaneció con un abundante sangrado, producto de un prolapso uterino. Convencida por Juan, un promotor de salud que, a diferencia de muchos, guarda una estrecha relación con la comunidad, María decidió acudir al hospital de San Cristóbal de las Casas. Al llegar, ambos enfrentaron con amargura la violencia racista²²⁸ de las instituciones de salud:

Horas de espera para que alguien lo atendiera [a Juan], el desprecio de las enfermeras ante la nagua ensangrentada de María, el ardor en el estómago por el ayuno de un día entero en la ciudad y la preocupación por el ayuno de María [...] Por fin llegó el médico; la revisión de rutina; Juan estaba en lo correcto: “prolapso uterino”, había que operar pero de momento no había anestesista y se tenía que conseguir un donante de sangre. Había que seguir esperando, ahí sentados en la sala de espera, pues las camas estaban todas ocupadas. “No seas tan terco, te digo que vamos a buscar anestesista, ¿que no entiendes que son vacaciones?”, le decía la enfermera de mal modo” (Hernández, 1998, 27).

Días después María falleció. La negligencia de las instituciones en el ofrecimiento de servicios, así como la crueldad ejercida en contra de la comunidad indígena en general y de las mujeres en particular, refleja la necesidad del gobierno de manifestar todo el peso de su poder dentro de una lógica patriarcal y capitalista. Asimismo, evidencia una lógica propia de la modernidad en la que se despliega una violencia *sin sujeto*, burocrática y racional, con la capacidad técnica de producir muertes en serie:

[Juan] No sabe si culpar de la muerte de María al anestesista que nunca apareció, a las enfermeras y médicos que no intentaron encontrarlo, a los hombres de negro que entraron a Acteal destruyéndolo todo, “matando la semilla”, a los policías de seguridad pública que acarrearon las armas y fueron testigos silenciosos de la masacre, a los soldados que han militarizado toda la región y sembrado el miedo entre los habitantes, a las autoridades estatales y federales que no quisieron hacer nada frente a las múltiples denuncias. Hay tantos culpables. ¿Son todos los mismos? (Hernández, 1998: 36).

²²⁸ En las instituciones de salud existen algunas estrategias encaminadas a limitar o a negar la atención médica a personas por su condición de indígenas. Entre ellas destacan la falta de comunicación entre médico y paciente por cuestiones idiomáticas, a pesar de la existencia de personal contratado para desempeñar la función de traductores; la falta de claridad para proporcionar información acerca de los trámites necesarios para acceder a la atención médica; la negación del servicio arguyendo diversas razones, etc. (Cfr. Freyermuth, 1998: 80).

El crecimiento de la participación de las mujeres en el terreno político ha sido un factor detonante de la reacción violenta tanto de comunidades indígenas ligadas a los intereses estatales como del mismo Estado, puesto que la apertura de nuevos espacios de organización para ellas, se ha convertido en “un símbolo de las amenazas a las que ‘estructuras tradicionales de poder’ tendrían que enfrentarse si se consolidan las regiones autónomas y avanza la lucha zapatista” (Hernández, 1998: 60). Tal es así que, previo a la masacre de Acteal, existieron innumerables casos de violaciones y vejaciones por parte de grupos paramilitares en contra de mujeres organizadas, a quienes se consideraba influenciadas por el zapatismo y, en consecuencia, enemigas potenciales del proyecto nacional. No es casualidad que el 22 de diciembre la mayoría de las personas asesinadas fueran mujeres y que la violación sexual haya sido una estrategia constantemente utilizada por los grupos paramilitares para infundir terror y para amedrentar a las comunidades que simpatizan con el EZLN, mediante el mensaje simbólico de una muerte generalizada. Como señala Olvera, la crueldad en contra de las mujeres, la muerte de madres, hijos y futuras vidas en gestación “es un anuncio de aniquilamiento total de las personas, de las ideas, del futuro para los indígenas que apoyan a los zapatistas, pero sobre todo para las mujeres indígenas que han aumentado la fuerza política insurgente al ejercer sus derechos ciudadanos” (Hernández, 1998: 119). Pues la creciente participación de las mujeres en el ámbito público, así como el importante papel que tienen en la resistencia zapatista ha trastocado las estructuras del poder comunitario y ha obstaculizado el desarrollo del proyecto hegemónico neoliberal.

En la masacre de Acteal, el asesinato de las mujeres tuvo una función expresiva: “destruir un símbolo de la resistencia zapatista. El propósito es ‘matar la semilla’” (Hernández, 1998: 60). La semilla de una memoria histórica y la semilla de un futuro distinto por venir.

4. Paradojas de la crueldad

4. 1. Entre la falla y la efectividad, la crueldad

A partir de lo expuesto anteriormente en las dos breves genealogías sobre la invención, la proliferación y la transformación técnica de la crueldad resalta una cuestión importante que concierne, por una parte, a lo que hace de las prácticas crueles algo aceptable o por

lo menos tolerable y, por otra parte, a lo que expresa su lado aterrador e insoportable. Si bien la construcción técnica del otro como una diferencia radical que amenaza permanentemente la estabilidad de la identidad de un “nosotros” es un factor sumamente importante para aceptar o reprobar la crueldad (se reprueba si se ejerce sobre los semejantes²²⁹, se acepta si es contra los otros), existe otra condición que atañe directamente a la forma en cómo se pone en práctica, es decir, a su aspecto propiamente técnico: se trata de su efectividad o de su falla a la hora de efectuarse. La efectividad y la ineficacia de un procedimiento considerado cruel están estrechamente ligadas con el derramamiento de sangre, el sufrimiento y la temporalidad. Así, dependiendo de la época y de la situación en la que nos ubiquemos, un procedimiento puede ser considerado cruel si se efectúa torpemente: no se cumple en tiempo y forma el objetivo, los instrumentos no están correctamente dispuestos, los cálculos para hacer sufrir y para matar presentan un amplio margen de error, se derrama demasiada sangre o demasiado poca, etc. Por lo general, esta ineficacia en la implementación de un castigo o de un tormento suele asociarse a una crueldad excesiva, incluso salvaje. No obstante, cuando un saber hacer con la crueldad es eficaz, es decir, logra su objetivo economizando tiempo, energía y costos, produce la cuota exacta de dolor sin derramar ni una gota de sangre o muy poca, sin matar antes o después de tiempo a la víctima, entonces es una crueldad precisa, útil, productiva y, por lo tanto, aceptable. Si llevamos esto un poco más lejos, no se trata ya siquiera de crueldad, sino de un ejercicio más humano, más anestesiado, finalmente, de un ejercicio más civilizado. Por supuesto, esta distinción entre una crueldad “salvaje” y una crueldad “humana” está asentada en la biologización de la historia producida a partir de la conquista. La pena de muerte es un ejemplo interesante de esta cuestión. La transformación en las técnicas de matar ha estado sujeta a innumerables debates en los que la crueldad ha adquirido un papel determinante en la toma de decisiones. La imprecisión de los castigos en la época de los suplicios, así como el espectáculo sangriento que entretenía a las masas fue sustituido por la invención de la guillotina y la democratización de la muerte, un ejercicio punitivo concebido como más humanizado en la medida en que arremetía en contra de los cuerpos de una manera limpia, rápida e indolora. Posteriormente, con la revolución industrial, la burocratización y la producción en masa, las técnicas punitivas de dar muerte se materializaron en instrumentos más eficaces como la silla eléctrica, suplantada después por la inyección letal, más “humana”

²²⁹ Una semejanza que es producida por un procedimiento metafórico.

y “noble”, al anestesiar completamente el cuerpo del condenado. Con respecto a esta última cuestión, es importante señalar, sin embargo, que la puesta en marcha de ciertos procedimientos de castigo o de exterminio no está determinada solamente por una cuestión moral (mayor o menor crueldad, ergo, mayor o menor humanidad), sino también (y probablemente esta sea la razón principal) por una cuestión económica. Un ejemplo de ello es la pena capital por inyección letal. La misma es introducida por primera vez en 1977 en el estado de Oklahoma. Anteriormente, durante el régimen nazi, un método similar había sido empleado como forma de higiene racial (entre setenta y cinco mil y cien mil muertes de personas con deficiencias físicas o mentales). Debido a su alto costo farmacológico fue sustituido por las cámaras de gas y la muerte por inanición (cfr. Preciado, 2008: 31).

En la experiencia del suplicio de Damiens expuesta en *Vigilar y castigar*, es claro advertir cómo la efectividad en el ejercicio cruel del castigo era un factor sumamente importante tanto para expresar la omnipotencia del soberano como para hacer de la crueldad una práctica justificada:

“Los caballos dieron una arremetida, tirando cada uno de un miembro en derechura, sujeto cada caballo por un oficial. Un cuarto de hora después, vuelta a empezar, y en fin, *tras de varios intentos*²³⁰, hubo que hacer tirar a los caballos de esta suerte: los del brazo derecho a la cabeza, y los del muslo volviéndose del lado de los brazos, con lo que se rompieron los brazos por las coyunturas. Estos tirones se repitieron varias veces *sin resultado*. El reo levantaba la cabeza y se contemplaba. Fue preciso poner otros dos caballos delante de los amarrados a los muslos, lo cual hacía seis caballos. *Sin resultado*.

“En fin, el verdugo Samson marchó a decir al señor Le Breton que no había medio ni esperanza de lograr nada, y le pidió que preguntara a los Señores si no querían que lo hiciera cortar en pedazos. El señor Le Breton acudió de la ciudad y dio orden de hacer nuevos esfuerzos, lo que se cumplió; pero los caballos se impacientaron, y uno de los que tiraban de los muslos del supliciado cayó al suelo [...]

“*Después de dos o tres tentativas*, el verdugo Samson y el que lo había atenaceado sacaron cada uno un cuchillo de la bolsa y cortaron los muslos por su unión con el tronco del cuerpo. Los cuatro caballos, tirando con todas sus fuerzas, se llevaron tras ellos los muslos, a saber: primero el del lado derecho, el otro después; luego se hizo lo mismo con los brazos y en el sitio de los hombros y axilas y en las cuatro partes.

²³⁰ Los subrayados son míos.

Fue preciso cortar las carnes hasta casi el hueso; los caballos, tirando con todas sus fuerzas, se llevaron el brazo derecho primero y el otro después (Foucault, 2002a: 12-13).

La torpeza involuntaria con la cual se ejecutó el suplicio de Damiens atrajo varias consecuencias. En primer lugar, produjo una cuota mayor de dolor físico y de sufrimiento psíquico en el supliciado. Éste tuvo, en varias ocasiones, la oportunidad de ver su propio cuerpo siendo lentamente despedazado. En segundo lugar, la imagen del soberano se vio afectada, puesto que su poder se vio cuestionado por un cuerpo resistente y duro de roer, tan resistente que ni seis caballos pudieron dislocar sus extremidades. Finalmente, en tercer lugar, el ánimo del pueblo sufrió una importante alteración: del deseo de ver un espectáculo de sangre y el triunfo de la justicia divina sobre el criminal, se pasó rápidamente a la experiencia de cierto grado de compasión y de solidaridad hacia el supliciado, un sentimiento que poco a poco se transformó en inconformidad y furia en contra del verdugo. La efectividad para llevar a cabo un suplicio era tan importante que de existir alguna falla en su procedimiento el verdugo tenía que pagar su falta con multas bastante altas o cumpliendo cierto tiempo en el calabozo.

Si el verdugo triunfa, si consigue desprender de un golpe la cabeza que le han pedido que corte, “se la muestra al pueblo, la deja en el suelo y saluda después al público, que le dedica un aplauso con fuerte batir de palmas”. Por el contrario, si fracasa, si no logra matar como es debido, se hace merecedor de un castigo. Tal el caso del verdugo de Damiens, el cual, por no haber sabido descuartizar a su paciente según las reglas, tiene que cortarlo con cuchillo; se confiscan, en provecho de los pobres, los caballos del suplicio que se le prometieran. Años después, el verdugo de Aviñón había hecho sufrir demasiado a los tres bandidos, con todo y que eran temibles, a los que tenía que ahorcar; los espectadores se enojan, lo denuncian, y para castigarlo y también para sustraerlo a la vindicta popular, se le encarcela (Foucault, 2002a: 57).

Las transformaciones en la implementación de la crueldad responden a la necesidad o, mejor dicho, a la exigencia de técnicas más eficaces, precisas y económicas. Se recurre a técnicas menos corporales y de tiempos menos prolongados que reducen el sufrimiento al instante de un parpadeo y que pueden ser tan prolíferas hasta el punto de matar a varias personas al mismo tiempo. Se produce cierta correlación entre el aplazamiento temporal y la crueldad, siendo un castigo mayormente cruel cuanto más

tiempo tarde en matar a su víctima. El efecto anestésico de un castigo está en el hecho de producir la muerte “de un solo golpe” y sin contacto directo con el cuerpo (por lo tanto, podríamos decir, sin derramar sangre). La muerte es instantánea, “entre la ley, o quienes la ejecutan, y el cuerpo del delincuente, el contacto se reduce al momento de un relámpago. No existe enfrentamiento físico” (Foucault, 2002a: 20).

La demanda de efectividad en las técnicas de castigo y, en general, en las técnicas que involucran cierta violencia o cierta crueldad, produjo otro cambio relevante: la sustitución de la mano de obra, –irónicamente, la sustitución de la crueldad humana, de la crueldad humanizada, de la crueldad llevada a cabo por la mano humana–, por la máquina, por una crueldad del artefacto, del dispositivo: “Es preciso, necesariamente, para la exactitud del procedimiento, que dependa de medios mecánicos, cuya fuerza y efecto se pueda igualmente determinar...Es fácil hacer construir una máquina semejante cuyo efecto es infalible” (Foucault, 2002a: 20). La torpeza humana del verdugo es sustituida por la precisión de la máquina. Aquél, que era la representación del poder soberano en el espectáculo de la crueldad, pasa a ser ahora un burócrata, un simple “relojero escrupuloso” (Foucault, 2002a: 20). La “humanidad” que se le exige al castigo está resguardada por la precisión de un artefacto, es “el nombre respetuoso que se da a esta economía y a sus cálculos minuciosos”, a los que Foucault llamará “tecnopolítica del castigo” (Foucault, 2002a: 96).

Ahora bien, cabe destacar que la exigencia de efectividad en los procedimientos de castigo cruel ha estado históricamente atravesada por tensiones entre quienes las postulan y entre quienes las rechazan; entre principios éticos y morales y entre intereses económicos y políticos. Tensiones que muestran la dificultad de pensar en una tecnología de la crueldad en estado puro, congruente consigo misma. Dentro de la mixtura dada en su lógica, en sus procedimientos y propósitos, la crueldad ha implicado prácticas para dañar y hacer sufrir pero también para domesticar. La crueldad está articulada a un dominio hegemónico que por medio de sus instituciones moldea cuerpos y subjetividades que se someten dócil y voluntariamente al sufrimiento.²³¹

²³¹ La ablación femenina es una práctica realizada en comunidades africanas, asiáticas y de oriente medio que consiste en la mutilación parcial o total de los órganos femeninos (en particular del glándula del clítoris y de los labios vaginales). Por lo general, la ablación es llevada a cabo por las mujeres de la comunidad. Se trata de una costumbre ampliamente aceptada, que tiene diversos propósitos según la zona. Entre los más comunes destaca la preparación de la niña para la vida adulta y el matrimonio, la conservación de la virginidad y el aseguramiento de la fidelidad, la reducción o la cancelación total de la libido y el placer femeninos, la garantía del matrimonio, la purificación del cuerpo femenino, etc.

4. 2. *Visibilidad-invisibilidad de la crueldad*

En “*Ages of Cruelty: Jacques Derrida, Fethi Benslama, and their Challenges to Psychoanalysis*”, Elizabeth Weber retoma los aportes del deconstructor francés y del psicoanalista franco-tunecino Benslama, para pensar la noción de “soberanía” en relación a lo que Derrida llamó “las dos eras de la crueldad” en las guerras contemporáneas. De acuerdo con el filósofo, la soberanía sería el cimientto de lo “onto-teológico-político”, asociado directamente con la crueldad. Al señalar la ambigüedad presente en la manera de entender el poder soberano como un poder de ejecución, Derrida piensa a lo teológico-político como un sistema, como un aparato de soberanía dentro del cual la pena de muerte se inscribe necesariamente. El poder soberano de dar muerte ha sido trastocado por dos formas de crueldad presentes en la actualidad: una de ellas es “una versión de alta tecnología de la que, al menos a primera vista, el *crúor* o sangre parece haber sido borrado, y otra, sangrientamente “arcaica”, reaccionando salvajemente a la primera”²³² (Weber, 2015: 4). Para la autora, estas dos “edades”²³³ de la crueldad están estrechamente ligadas y para ambas los medios de comunicación juegan un papel crucial hoy en día.

Weber encuentra una tendencia en los medios informativos de presentar la sangre derramada por los enemigos de Occidente (más precisamente de Estados Unidos) en la guerra contra el terrorismo. Las notas periodísticas salpican de rojo sus encabezados y la crueldad se vuelve un espectáculo morboso que afecta y configura la sensibilidad del público. No obstante, la sangre derramada por una crueldad altamente tecnológica, producto de un saber occidental, queda borrada de las noticias. Siguiendo a Derrida y a Schmitt, la autora sugiere que, si “el soberano es el que decide sobre la vida y la muerte, y el que decide sobre la excepción –es decir, sobre las condiciones en las que las leyes nacionales o internacionales ya no se aplican–, entonces la guerra llevada a cabo con ‘vehículos aéreos armados no tripulados’, comúnmente conocidos como drones, es una mortífera y triple afirmación remota de soberanía”²³⁴ (Weber, 2015: 4). Una soberanía

²³² “one, a high-tech version from which, at first sight at least, the *crúor* or blood seems to have been wiped away, and another, bloodily “archaic” one, reacting savagely to the first”. (La traducción al español es mía).

²³³ Habría que señalar el resto colonialista que está presente en dicha diferenciación. Las dos formas de nombrar a la crueldad hacen referencia a dos formas civilizatorias eurocéntricas y modernas que colocan a lo despectivamente llamado “Tercer Mundo” del lado de la crueldad arcaica, mientras que la crueldad de alta tecnología es un privilegio de Europa y de Estados Unidos.

²³⁴ “the sovereign is the one who decides over life and death, and the one who decides over the exception – that is, over the conditions in which national or international laws no longer apply– then the war conducted with “armed unmanned aerial vehicles”, commonly known as drones, is a deadly and triply remote

que se ejerce en una guerra de largo alcance, lejos o fuera de la percepción pública y que, además, se realiza por medio de un control remoto. La acción de dar muerte es controlada a distancia, impunemente y, en la mayoría de los casos, sin que las víctimas sean identificadas. La guerra de los drones ha transformado todo el territorio pakistaní en una extensa prisión, alrededor de la cual permanece un constante “espectro de la muerte” que vigila sin descanso desde lo alto. Se trata de una nueva modalidad de la pena de muerte, llevada a cabo sin un juicio, en un estado de absoluta excepcionalidad, en nombre de la lucha contra el terrorismo. Ejemplos similares de estas formas contemporáneas de matar están presentes en la violencia que acompaña la cotidianidad de las zonas fronterizas. En el territorio que divide a México de Estados Unidos diariamente se implementa el uso de drones que dan caza a los inmigrantes, latinoamericanos en su mayoría, que intentan cruzar al otro lado del muro. Asimismo, en la frontera de Gaza, el ejército israelí da muerte a innumerables personas por medio del empleo de una tecnología avanzada, semejante a los drones norteamericanos. La bomba atómica que devastó a las poblaciones de Hiroshima y Nagasaki es otro ejemplo del carácter sorpresivo de la violencia invisible. Ya desde los inicios del siglo XX, con la Primera Guerra Mundial, se asomaba la nueva figura del soldado contemporáneo: un soldado desconocido, caracterizado por su invisibilidad, su tecnificación y su anonimato. La guerra, que anteriormente se caracterizaba por los enfrentamientos cuerpo a cuerpo de los adversarios, ha sido trastocada por la lógica de los ataques indirectos. Con la revolución industrial, “la muerte ya no venía de la mano de un enemigo de carne y hueso, sino de una máquina hostil, extraña, fría e impersonal” (Traverso, 2003: 97). Frente a un enemigo desconocido y oculto, “el resultado final era una guerra terriblemente sanguinaria llevada a cabo en la más absoluta ‘ausencia de odio’” (Traverso, 2003: 97). El carácter anónimo del enemigo supone en la mayoría de los casos una experiencia aterradora. La imperceptibilidad del otro en el campo de batalla introdujo, según Traverso, una “ruptura antropológica” que inauguró una nueva forma de percibir la vida humana y que se constituiría como la premisa para los futuros genocidios.

De acuerdo con datos recolectados por la organización sin fines de lucro Reprieve, Estados Unidos ha utilizado drones para ejecutar sin un juicio a cerca de 4,700 personas en Pakistán, Yemen y Somalia, todos países contra los cuales no se ha declarado la guerra. Según Madiha Tahir, directora del documental *Wounds of Waziristan*, presentado en

assertion of sovereignty”. La presente traducción al español, así como las que se leerán a continuación son mías.

noviembre de 2013, existe una diferencia entre la forma de matar del Estado Pakistaní y los insurgentes, y las fuerzas armadas del imperio norteamericano. Una diferencia que, desde nuestra perspectiva, ejemplifica con claridad la relación de la crueldad con la técnica y la efectividad:

Las fuerzas de seguridad de Pakistán y los insurgentes “han matado a muchas personas aquí”, dice, y nadie usaría las palabras “preciso” o “ataques quirúrgicos”. Por el contrario, los ataques con drones son “descritos como tácticas ‘limpias’, ‘quirúrgicas’ en la guerra basada en la precisión”, lo que sugiere que “se puede sacar lo malo sin perturbar lo bueno. Sin consecuencias para nadie. Sin dolor. Sin pérdida”. Esta es la razón por la que “los drones se están volviendo aceptables entre los estadounidenses como una forma de matar en Yemen, Somalia y Pakistán”²³⁵ (citado por Weber, 2015: 5).

La tecnificación de la crueldad aligera el horror que produce a la sensibilidad del espectador y del ejecutor²³⁶, el derramamiento de sangre y los cuerpos cercenados. El distanciamiento de quienes ven o de quienes ejecutan la violencia facilita la aceptación y la exigencia de técnicas crueles más mortíferas, al mismo tiempo, que hace invisible muchos otros de sus efectos. Dado que la crueldad ya no se limita al contacto físico, su fuerza se expande a otras dimensiones cada vez más difíciles de percibir y de identificar y la posibilidad de negociar con ella se torna cada vez más lejana. En una entrevista sobre su película, Tahir describe los efectos producidos por la intervención permanente de los drones en los habitantes del territorio pakistaní. Según dice

A pesar de que los militares pakistaníes y los grupos insurgentes son brutales, “sea cierto o no, la gente siente que con los militares hay algún grado de control. Puedes

²³⁵ *Pakistan’s security forces and the insurgents “have killed many people here”, she says, and nobody would use the words “precise” or “surgery-strikes”. By contrast, drone attacks are “described as ‘neat’, ‘surgical’ tactics in precision-based warfare”, suggesting that “you can take out the bad without disturbing the good. No consequences for anyone. No sorrow. No loss”. This is the reason why “drones are becoming acceptable among Americans as a way to kill in Yemen, in Somalia, and in Pakistan”.*

²³⁶ El cuerpo de quien efectúa la crueldad se adecúa a sus herramientas y se transforma en la medida en que establece relaciones con la máquina. La incorporación del artefacto también tiene un impacto en los modos de subjetividad que están implicados en las tecnologías de la crueldad. Se trata de subjetividades adaptadas a lo maquínico y, por lo tanto, a la eficacia y a la repetición. No son subjetividades liberadoras o soberanas sino formas de relación con los otros y consigo mismas mediadas por el juego de lo visible y de lo no visible. En este sentido, hablamos de subjetividades que han perdido la capacidad de ver y de verse a sí mismas. Las tecnologías de la crueldad tienen el efecto de modificar los modos de percibir, de constituir subjetividades miopes incapaces de advertir los procesos que hacen posible la ejecución de la violencia.

negociar. Hay alguna relación de causa y efecto. Pero no hay causa y efecto con un dron, en lo que respecta a la gente de la zona. [La guerra de drones] crea un tipo agudo de trauma que no se limita al ataque real. Tiene que ver con la amenaza constante volando por encima” (citado por Weber, 2015: 5)²³⁷.

La estructura panóptica que dota a la crueldad de nuevas posibilidades de intervención y de afectación, produce una transformación en la forma en cómo se ha construido la noción del otro y del enemigo. El ataque directo sobre el cuerpo del otro, dentro de la lógica soberana que analizamos líneas arriba, permitía identificar a la víctima y al victimario en un escenario teatral de lucha, en el que el poder omnipotente del soberano arremetía contra el cuerpo del infractor. Con la sustitución del espectáculo ritual por un juego de visibilidad-invisibilidad permanente soportado por el artefacto, en el que la víctima es vista pero es incapaz de ver a su violentador, este enfrentamiento se rompe: “¡El efecto físico de la bomba atómica fue increíble, inesperado, rebasa toda imaginación! ¡El efecto moral fue catastrófico! Hiroshima, 6 de agosto de 1945: Comienza la edad atómica. Una ciudad japonesa de 400.000 almas queda destruida en pocos segundos. Se abre una nueva etapa histórica” (Jurod, 1945: 290). El agente de la crueldad desaparece y la crueldad queda como una fuerza acéfala omnipotente y omnipresente. La imposibilidad de identificar su procedencia, su razón de ser, la lógica que define sus objetivos y el carácter sorpresivo de su accionar, producen efectos en las víctimas que responden al orden de lo traumático. De acuerdo con los informes proporcionados por la organización Reprieve,

Para las comunidades que viven bajo drones, la vida está llena de terror constante. Nadie sabe quién podría ser el próximo objetivo²³⁸. Los drones armados pueden dictar una sentencia de muerte simplemente porque una persona exhibió un comportamiento sospechoso. Sin embargo, los Estados Unidos se niegan a decir cuál es su comportamiento. En otras ocasiones, la pena de muerte se produce simplemente porque la persona cayó dentro del objetivo demográfico: todos los hombres de 18 a 65 años. Según los Estados Unidos, estos hombres no son considerados civiles a

²³⁷ *Even though the Pakistani military and the insurgent groups are brutal, "whether it's true or not, people feel that with militants there is some degree of control. You can negotiate. There is some cause and effect relationship. But there is not cause and effect with a drone, as far as people in the area are concerned. [Drone warfare] creates an acute kind of trauma that is not limited to the actual attack. It has to do with the constant threat flying above".*

²³⁸ Podría decirse que este carácter sorpresivo es otra particularidad de la crueldad moderna que comenzó a gestarse en el encuentro entre Europa y América durante la conquista colonial.

menos que puedan probar su inocencia póstumamente. Los aviones no tripulados, a veces hasta cinco o seis a la vez, circulan constantemente por encima, aterrorizando a las poblaciones civiles, casi la mitad de las cuales son niños. En un estudio reciente realizado en Yemen por el psicólogo clínico y forense, Dr. Peter Schaapveld, se informó de graves trastornos de estrés postraumático en los niños que vivían en las zonas afectadas por drones (Weber, 2015: 5-6)²³⁹.

Como ya se adelantó líneas más arriba, un antecedente de esta experiencia se encuentra crudamente ejemplificada en la destrucción de las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki por los efectos de la bomba atómica, ataque ejecutado por las fuerzas armadas estadounidenses el 6 y el 9 de agosto de 1945. De acuerdo con el testimonio de varios sobrevivientes, lo que ocurrió aquellos días fue un acontecimiento sin precedentes que, con su ingreso en la historia humana, abriría paso a futuras posibilidades de destrucción masiva y silenciosa:

[...] a las 8:15 h. aproximadamente, mientras que la población de la ciudad se dirigía al trabajo, apareció de repente en el cielo un resplandor cegador, blanco y rosa, acompañado de una especie de temblor, seguido casi inmediatamente de un calor sofocante y de un viento que barría todo a su paso.

Algunos testigos pretendían haber oído un avión y haber visto caer un paracaídas, pero la mayoría no tenía la menor noción de un avión enemigo que sobrevolara la ciudad, lo que permite suponer que el avión que lanzó la bomba se encontraba a gran altitud.

En algunos segundos, según los testigos, miles de seres humanos, en las calles y en los jardines del centro de la ciudad, golpeados por una ola de calor agudo murieron como moscas bajo los efectos de la temperatura. Otros se retorcieron como gusanos, atrozmente quemados. Todas las viviendas, los depósitos, etc., desaparecían como barridos por una fuerza sobrenatural. Los tranvías fueron desplazados varios metros, como si no tuvieran peso. Los vagones se salieron de los

²³⁹ “For communities living under drones, life is filled with constant terror. Nobody knows who the next target might be. Armed drones can hand down a death sentence simply because a person exhibited suspicious behaviour. Yet what that behaviour is, the United States refuses to say. Other times, the death sentence comes simply because the person fell within the target demographic: all males aged 18 to 65. According to the United States, these men are not deemed civilians unless they can prove their innocence –posthumously. The drones, sometimes as many as five or six at a time, constantly circle overhead, terrorising civilian populations, nearly half of whom are children. A recent study carried out in Yemen by clinical and forensic psychologist, Dr. Peter Schaapveld, reported severe post-traumatic stress disorder in children living in areas targeted for drone strikes”.

raíles. Los caballos, los perros y los bueyes sufrieron la misma suerte que los hombres. Todo ser viviente se inmovilizó en una actitud que expresaba el sufrimiento agudo. Ni siquiera las plantas escaparon a la destrucción. Los árboles fueron violentamente quemados, las hojas arrancadas, la hierba se marchitó, seca y agostada (Jurod, 1945: 363).

Verlo todo sin ser visto, he aquí la nueva modalidad del poder soberano de dar muerte que acompaña el desempeño de la crueldad. Aunque la crueldad, en su forma altamente tecnológica, excede los límites del espectáculo ritual no por ello es ajena a cierta relación con el placer voyerista o el entretenimiento visual. Las nuevas posibilidades que abre la utilización del dron y el uso del control remoto inscriben el acto de matar en una suerte de escenario lúdico, en el que el “cazador-asesino” conserva el privilegio de una visibilidad casi absoluta y de una intimidad estrecha con quien será su víctima. La crueldad adquiere, en este sentido, una forma parecida a la de un videojuego, en el que la tecnología media la relación física y afectiva entre el ejecutor de la crueldad y su blanco. Aunque físicamente ambos se encuentren a miles de kilómetros de distancia, el aparato produce una estrecha cercanía que genera el efecto de cierta proximidad espacio-temporal con el campo de batalla y lo que ahí sucede: “Las transmisiones de video de alta resolución en movimiento de los drones permiten a las tripulaciones reclamar una y otra vez que no están a miles de millas de la zona de guerra, sino a solo 18 pulgadas de distancia: la distancia entre el ojo y la pantalla” (Weber, 2015: 6)²⁴⁰.

La crueldad propiciada por los drones se vuelve aún más letal porque está encubierta. Sus efectos masivamente destructivos difícilmente son percibidos debido a la virtualidad que la envuelve. La “precisión quirúrgica” con la que mata la convierte en un método aceptable para miles de personas al grado que, incluso, muchos dudarían en llamarla “crueldad”. Como señala Weber (2015),

Tal vez uno podría establecer el siguiente paralelo: la destrucción infligida por drones en países predominantemente musulmanes se percibe como aceptable en los Estados Unidos y Occidente debido a su afirmada naturaleza “quirúrgica”, similar a la forma en que la pena de muerte es aceptable para muchos en los Estados Unidos con la condición de ser ejecutado bajo anestesia, o, como Peggy Kamuf

²⁴⁰ *"The high-resolution full-motion video feeds from the drones allow crews to claim time and time again that they are not thousands of miles from the war zone but just 18 inches away: the distance from eye to screen".*

provocativamente lo pone, con la condición de ser un “anestésico”, “una droga, y una droga americana *por excelencia*” (p. 7)²⁴¹.

La guerra efectuada por medio de los drones y la capacidad soberana del artefacto²⁴² para matar masiva y silenciosamente ejemplifica la expropiación y la deslocalización que caracteriza, como sugiere Derrida (2003), a la guerra moderna y su tele-tecnociencia, y que afecta tanto al perpetrador como a la víctima de la crueldad. Por supuesto, se trata de una afectación distinta para cada caso. Para el piloto del dron, dicha deslocalización se materializa como una forma de intimidad con su víctima, dada la comprensión espacio-temporal que produce el aparato. El distanciamiento entre una localidad norteamericana y una pakistaní se reduce a centímetros, produciendo en la sensibilidad del ejecutor una especie de familiaridad con los ritmos de vida que trazan la cotidianidad de sus objetivos y cierta forma de identificación con las fuerzas armadas que se sitúan en el campo de batalla. No obstante, dicha cercanía se inscribe en una realidad virtual, en un “mundo mudo de figuras tontas”²⁴³ (Hussain citado por Weber, 2015: 8) en el que el piloto del dron es incapaz de escuchar lo que observa. La falta de sonido lo introduce en un “mundo fantasmal en el que las figuras parecen no vivir, incluso antes de ser asesinadas”²⁴⁴ (Hussain citado por Weber, 2015: 8). Para la víctima, por otro lado, la violencia es una fuerza que le llega de todos y de ningún lado. No existe ninguna familiaridad o cercanía con su ejecutor más que la de un sonido perpetuamente zumbante que anuncia la inminencia de su posible final. En esta doble asimetría, si el perpetrador es capaz de ver sin ser visto, pero incapaz de escuchar lo que ve, para las víctimas la visibilidad de su agresor es sustituida por un continuo rastro sonoro que se eleva en lo alto del cielo:

Debido a que los drones son capaces de flotar a 30 mil pies o más, en su mayoría son invisibles para las personas que están debajo de ellos. Pero pueden ser escuchados. Muchas personas de las áreas tribales de Pakistán (FATA) describen el sonido como

²⁴¹ “*Perhaps one could establish the following parallel: The destruction inflicted by drones in predominantly Muslim countries is perceived as acceptable in the United States and the West because of its asserted “surgical” nature, similar to the way that death penalty is acceptable to many in the US on the condition of being executed under anesthesia, or, as Peggy Kamuf provocatively puts it, on the condition of being an “anesthetic”, “a drug, and an American drug par excellence”.*”

²⁴² Una de las marcas de lo técnico es la capacidad soberana de dar muerte. La fuerza soberana del artefacto tiene que ver con lo político, es la tecnología la que se nos aparece con esta capacidad de estar más allá o por encima de la ley.

²⁴³ “*Mute world of dumb figures*”.

²⁴⁴ “*A ghostly world in which the figures seem unalive, even before they are killed*”.

un zumbido perpetuo de bajo grado, una señal de que un ataque podría ocurrir en cualquier momento (Hussain citado por Weber, 2015: 8)²⁴⁵.

Con la invención de los drones la guerra ha sido redefinida, según afirma Weber, como una guerra cinegética, llevada a cabo principalmente por “cazadores-asesinos” y reemplazando el modelo de “mutualidad” en el que cada uno de los adversarios se enfrentaba cuerpo a cuerpo en un mismo espacio y en una misma temporalidad. Esto ha traído como consecuencia el surgimiento de una nueva forma de violencia “por satélite” que encuentra su unidad y su razón de ser en el concepto de “persecución humana militarizada”²⁴⁶ (Chamoyou citado por Weber, 2015: 9). Asimismo, el concepto y la asunción de la soberanía han cambiado. El dron se ha impuesto como emblema de la guerra cinegética contemporánea; es, en cierto modo, la metáfora tecnologizada del perro de caza. Debido a sus cualidades técnicas “crea a la perfección el ideal de la asimetría: ser capaz de matar sin poder ser matado; ser capaz de ver sin ser visto. Llegar a ser absolutamente invulnerable mientras el otro se coloca en un estado de absoluta vulnerabilidad”²⁴⁷ (Weber, 2015: 9). La precisión del ataque que posibilita el dron ha configurado un nuevo marco para la guerra, en el que el cuerpo de la víctima-presa se convierte en el nuevo campo de batalla. En sintonía con este nuevo paradigma bélico y con las nuevas modalidades de violencia y de crueldad que resultan de ello, las fuerzas armadas norteamericanas y la CIA han llegado a argumentar que, en efecto, “porque podemos apuntar a nuestra presa con precisión podemos golpearlos donde nos parezca conveniente, incluso fuera de una zona de guerra”²⁴⁸ (Weber, 2015: 9). Como resultado, se produce una “geografía de drones”, que puede definirse como “un coto de caza global producido a lo largo y puntuado por zonas móviles de excepción”²⁴⁹ (Weber, 2015: 9).

Ahora bien, como señalamos más arriba, ante esta crueldad contemporánea, ligada con la hipersofisticación de la teletecnología militar en un contexto cultural digital y ciberespacial, se presenta una nueva crueldad “arcaica” que busca revancha contra ella.

²⁴⁵ “Because drones are able to hover at or above 30 thousand feet, they are mostly invisible to the people below them. But they can be heard. Many people from the tribal areas of Pakistan (FATA) describe the sound as a low-grade, perpetual buzzing, a signal that a strike could occur at any time”.

²⁴⁶ “Militarized manhunt”.

²⁴⁷ “It creates to perfection the ideal of asymmetry: to be able to kill without being able to be killed; to be able to see without being seen. To become absolutely invulnerable while the other is placed in a state of absolute vulnerability”.

²⁴⁸ “Because we can target our quarry with precision we can strike them wherever we see fit, even outside a war zone”.

²⁴⁹ “A global hunting ground produced through and punctuated by mobile zones of exception”.

Dicha crueldad re-aparece “en la mayor cercanía con el cuerpo propio y con lo viviente premaquínico” como una especie de venganza que arremete contra “la máquina expropiadora y descorporalizante”, volviendo al uso de las manos, del sexo o de instrumentos elementales como el “arma blanca” (Derrida, 2003, párrafo 42). Hablamos de prácticas comúnmente denominadas “atrocidades”, “bárbaras” o “salvajes” como la tortura, las mutilaciones y las decapitaciones, las violaciones, la exhibición de cadáveres o de partes cercenadas, etc. Todas ellas expresiones sintomáticas de “la venganza del cuerpo propio contra una teletecnociencia expropiadora y deslocalizadora, aquella que a menudo se encuentra identificada con la mundialidad del mercado, con la hegemonía militar-capitalista, con la mundialización del modelo democrático europeo bajo su doble forma, secular y religiosa” (Derrida, 2003, párrafo 42). Más que de una oposición entre una crueldad “limpia” y una crueldad “cruda” o “sangrienta”, de lo que se trata es de una nueva modalidad de la crueldad que liga la alta tecnologización y la precisa calculabilidad con un salvajismo reactivo que querría cristalizarse en la inmediatez del cuerpo, un cuerpo que se puede ultrajar, despedazar, negar y dessexualizar. Consideramos que nociones tales como “crueldad salvaje” o “crueldad arcaica” en contra posición a una “crueldad tecnificada” o a una “crueldad limpia o civilizada”, aunque Derrida no las oponga y las conciba como aspectos de una misma lógica mundial, cargan con una significación heredada por la colonia que corre el riesgo de producir nuevamente las consabidas oposiciones y jerarquizaciones entre los países dominados y los países dominadores. A nuestro parecer, hablamos de procesos de resistencia múltiples en los que las víctimas se enfrentan y se rebelan a su agresor de distintas maneras. Como acertadamente señala René Girard (2005), “el crecimiento prodigioso de los medios técnicos no constituye una diferencia esencial entre lo primitivo y lo moderno” (p. 27). Más que una diferencia esencialista u ontológica del enfrentamiento, suponemos la existencia de innumerables formas de hacer la guerra y de resistir a ella, formas que no están determinadas por rasgos particulares de una población o de una comunidad sino, más bien, por las posibilidades de la técnica misma. En otras palabras, no se trata de dos mundos o de dos temporalidades que se enfrentan entre sí, sino de la convivencia de múltiples mundos alterados y constituidos por tensiones y conflictos de índoles diversas.

5. Breves conclusiones

La experiencia, entendida como un proceso que se produce técnicamente, supone un conjunto de instrumentos y de saberes prácticos que son inventados y reinventados

históricamente. Los propósitos para los cuales son creados pueden variar a lo largo del tiempo, así como también varían el modo y los objetos de su implementación. El análisis de las tecnologías de la crueldad que ofrecimos en el presente capítulo estuvo enmarcado por lo que Foucault llamó un juego de tácticas y estrategias que nos permitió pensar y problematizar la crueldad más allá de interrogantes ontológicos (¿qué es?), morales (¿es deseable? ¿está bien o mal?) y psicológicos (¿cuál es la intención? ¿quién la ejerce?). Nuestro interés estuvo centrado más en responder cómo se produce la crueldad, qué instrumentos y qué procedimientos intervienen en su ejecución, cuál ha sido el registro histórico de su efectividad y cuál la posibilidad de su actualización en el presente. Partimos por pensar a la crueldad como un dominio heterogéneo que no es privativo de ninguna forma de subjetividad (grupala o colectiva), tampoco se reduce a un aparato, máquina o instrumento, sino que, en tanto tecnología, supone un conglomerado de elementos (protéticos, discursivos, instrumentales, prácticos) cuyas posibilidades de efectucción siempre tienen lugar en una relación.

Las diversas tecnologías de la crueldad son procedimientos que, en su repetibilidad, producen performativa y prostéticamente formas de subjetividad y de corporeidad que son normalizadas o patologizadas, sexuadas y racializadas, oprimidas y excluidas en un proceso de construcción y de administración biopolítica de la vida y de la muerte. La transmisión de las huellas escriturales que produce la técnica puede contribuir a la producción de saberes que perpetúen relaciones violentas de dominación o que aperturen la resistencia política de los cuerpos.

Mediante un proceso metonímico, las tecnologías de la crueldad producen técnicamente al otro como una categoría genérica (animal, mujer, indio, judío, subversivo) y comprueban al mismo tiempo su esencialismo cultural como existencias hostiles, permanentemente envilecidas, a las cuales es preciso exterminar. Las tecnologías de la crueldad, en este sentido, son instrumentadas dentro de un orden de relaciones de poder colonialistas que producen una concepción racial de la diferencia y que sirven como principio de clasificación y de gestión de las poblaciones. Dentro de este marco colonial de poder hay una racialización y una engenerización de la distribución del derecho a la crueldad que privilegia a las “razas superiores” para su ejercicio y excluye a las “razas inferiores” de dicha posibilidad.

La aniquilación eficaz de colectividades humanas y no humanas es un modo específico de destrucción y de reorganización de las relaciones sociales, propio de la modernidad. Las crueldades genocidas, que entendemos como tecnologías de poder, son

formas de estructurar nuevos modos de vinculación, nuevas identidades y nuevas instituciones por medio de procesos de creación, destrucción y reorganización, caracterizadas por la negación, la invisibilización y la naturalización de relaciones de dominación. En su modalidad concentracionaria, estas formas de crueldad tienen el rasgo particular de desaparecer los cuerpos, de negar la memoria y la existencia de aquellos que han sido contruidos técnicamente como otredades abyectas y carentes de valor, como vidas desechables que no merecen ser vividas. O bien, como diferencias subversivas y rebeldes que desestabilizan la estructura social hegemónica. Es el caso de la feminidad desobediente que se niega a acatar el mandato de género que la estructura patriarcal le tiene reservada. La crueldad femigenocida sería una modalidad de las tecnologías de la crueldad que, por medio de la domesticación, produce estratégicamente la subjetividad femenina como una plenitud ontológica adecuada a los parámetros de la referencia hegemónica, dominante y universal. Cuando formas de feminidad exceden los límites conmensurables de la estructura patriarcal y no pueden ser comprendidas y enunciadas desde sus códigos son aniquiladas por la crueldad femigenocida. La crueldad, en este sentido, es un proceso de violencia contra lo femenino y su memoria, que está sostenido, legitimado y regulado por las instituciones sociales, estatales y culturales.

Una de las marcas de las tecnologías de la crueldad es su capacidad soberana para hacer morir y hacer vivir, capacidad que está más allá o por encima de la ley. Se trata de una soberanía del artefacto que puede fundar un nuevo orden de lo político o conservar el actual. Pero que, fundamentalmente, sirve al propósito de mantener velados los mecanismos por los cuales opera el poder. Un poder que, valiéndose de la crueldad, busca fragmentar la memoria y distanciar a las víctimas y a los sobrevivientes del recuerdo de sus muertos y de los fantasmas de sus desaparecidos.

CONCLUSIONES

La palabra “crueldad” se ha caracterizado por cierta complejidad que ha vuelto inestable su lugar dentro del binarismo conceptual (humano-animal) sobre el cual descansa el andamiaje filosófico, especialmente porque se la ha definido unas veces como propiedad de lo humano y otras como propiedad de lo animal. El carácter complejo de la crueldad expresa, según nuestra perspectiva, el rasgo topológico de su ser siempre en relación, carente de sentido propio e inestable en su significación.

La crueldad ha sido incluida en un escenario de lucha en el que se disputa la apropiación de sus múltiples significados. Éstos han servido como coartada para justificar, exigir o rechazar algo dentro de un espacio de debate sobre temas de interés público. Dada su ambigüedad, la crueldad ha ganado un lugar importante dentro de ciertas estrategias de argumentación de la teoría crítica que la ponen en una relación problemática con otros términos, igualmente controvertidos. En la presente investigación, analizamos los aportes de diversos autores y autoras que han pensado la relación entre violencia y crueldad en distintos contextos prácticos y discursivos. Como aclaramos en varias oportunidades, nuestro objetivo no es construir un concepto de crueldad o de violencia, antes bien, nos interesa problematizar el uso de ambos términos y mostrar las posibilidades de sentido que se abren o se anulan cuando dichos significantes son puestos en relación, ya sea para diferenciarlos, igualarlos, oponerlos o permutarlos. En este sentido, nos interesó analizar los distintos deslizamientos, intercambios, sustituciones y yuxtaposiciones de significación propiciados por los usos de las palabras. Aunque la distinción entre violencia y crueldad puede ser necesaria en determinados contextos de debate, consideramos que es más importante cuestionar cuáles son los propósitos, las estrategias discursivas y los efectos performáticos (pertenecientes a la interpretación crítica) que sostienen dichas distinciones, en especial cuando las mismas se convierten en oposiciones dogmáticas con pretensiones de estabilidad conceptual. Por lo tanto, más allá de admitir alguna definición como verdadera, nos preocupamos por analizar las diversas interpretaciones que determinada postura argumentativa hace posible. Nuestro acercamiento crítico intentó mostrar la infinidad de definiciones de crueldad y la insuficiencia de cada una de ellas para convencer.

Una primera diferenciación encontrada en nuestra investigación atañe a las nociones de “sangre” y “fuerza”. Mientras la violencia suele estar asociada con esta

última, la crueldad es vinculada con lo sangriento, la herida, la carne cruda e indigesta. Entendidas en estos términos, la crueldad sería un resultado de la violencia, aquello que adviene cuando la fuerza es aplicada contra un cuerpo vivo, es la muerte que se anuncia con la manifestación de la sangre. Esta mezcla entre la vida y la muerte articulada en la sangre acompañará toda una teorización sobre la relación entre la violencia y lo sagrado, ampliamente trabajada por René Girard. Según esta perspectiva, la crueldad sería aquella forma de violencia que buscaría domesticar, limitar o, en el mejor de los casos, poner fin al ciclo de la fuerza destructiva de otra violencia. Se trata de un movimiento paradójico entre dos formas distintas de violencia: el sacrificio como forma ritual de la crueldad tendría el objetivo de purificar, por medio del derramamiento de sangre, la escalada de la violencia mortífera presente en la guerra, en la venganza o en los desastres naturales. No obstante, la sangre del sacrificio y la sangre de la violencia destructiva comparten cierto rasgo de impureza (sangre coagulada y de consistencia fétida) que vuelve a alimentar el ciclo perpetuo de la violencia y de lo sagrado.

Para Aristóteles la violencia es una fuerza que va en contra del orden de las cosas, en contra de la naturaleza. Para Sorel, fuerza y violencia son dos cosas diferentes. La fuerza es reservada para describir los actos de la autoridad que tienen por objeto imponer y conservar cierto orden social, mientras que la violencia hace referencia a los actos insurreccionales y revolucionarios. En este sentido, la violencia tiene la facultad de crear nuevos órdenes de poder o nuevas formas de relación social, como es el caso de una violencia proletaria. Por el contrario, la crueldad implícita en la violencia es asociada con aquellas formas de gobierno que buscan conservar el orden imperante y cuyas acciones son consideradas injustas y nocivas. Es el caso, por ejemplo, de la violencia burguesa.

Aunque la perspectiva de Benjamin está inspirada en los aportes de Sorel, en esta tesis nos ha sido posible identificar diferencias sustanciales. Para el filósofo alemán es necesario circunscribir la crítica a la relación de la violencia con la justicia y el derecho. Relación que la tradición ha colocado en la lógica medios-fines y que Benjamin objeta enfáticamente. Para el autor, la crítica no debe recaer en la aplicabilidad de la violencia, sino en la violencia misma como principio. Ésta, más allá de responder a un fin tiene una función diferenciada que puede convertirla en una amenaza para el derecho, de ahí la dificultad para establecer los límites de una violencia legítima y de una ilegítima. Benjamin recurre a cuatro ejemplos (huelga revolucionaria, guerra, militarismo, policía) para mostrar la capacidad de la violencia para instaurar, transformar y conservar condiciones de derecho. Se trata de formas de violencia que, más que oponerse entre sí,

se desenvuelven en una relación tensional que pone en evidencia una anomalía al interior del derecho. Dicho en otros términos, dentro del mismo Estado habita una existencia parasitaria que al mismo tiempo que lo legitima en el uso de la violencia, le arrebató el monopolio de su ejercicio. Esta perspectiva plantea una homogeneidad entre violencia y derecho que permite hacer una crítica de la violencia en sí misma y poner en cuestión su ejercicio natural de la fuerza y su carácter accidental y exterior a las relaciones jurídicas. A pesar de lo anterior, para Benjamin es posible pensar en la resolución no violenta de los conflictos. Dicha resolución se sitúa por fuera del marco jurídico, en el ámbito de las relaciones comunicativas y participativas. Técnicas de acuerdo civil como la conversación o el mutuo entendimiento expresan modos de conformidad basados en un principio de abstención del uso de la violencia. Asimismo, es posible concebir formas de violencia ajenas a la lógica de los medios y de los fines, más allá de la soberanía, de la ley y del Estado. Benjamin propone pensar en una violencia redentora o divina que fractura la relación de la justicia con los fines y de la legitimidad con los medios, y que a su vez cuestiona la universalidad y validez del derecho. En otras palabras, se trata de una violencia que, sin derramar sangre, deslegitima el derecho que el Estado se da a sí mismo para ejercer una violencia cruel.

Vimos después que para Arendt la violencia se distingue de la fuerza y se opone al poder. Está gobernada por la categoría medios-fines y no puede prescindir del uso de herramientas y del desarrollo tecnológico. La violencia se acompaña de cierta arbitrariedad que introduce en su lógica el factor de lo inesperado, de ahí su peligrosidad y fatalidad, puesto que escapa al control humano. En oposición al poder, que descansa en una colectividad libre que le aporta legitimidad, la violencia se despliega en la acción individual y adquiere toda su destructividad y coacción de los objetos técnicos. Se trata de una violencia propiamente instrumental y racional que necesita ser justificada por sus fines para poder funcionar. La violencia es incapaz de construir comunidad, aparece allí donde el poder y el consenso se debilitan.

La diferenciación entre poder y violencia delineada por Arendt intenta romper con una tradición en la filosofía del derecho que ha identificado el poder con la dominación como expresiones de una autoridad. Para la autora, mantener una equivalencia entre poder, mando, obediencia y opresión supondría aceptar que el ejercicio de la fuerza o de la violencia estaría al servicio de la preservación de lo social. Esta idea ha prevalecido en varias corrientes del pensamiento, en particular aquellas que plantean un poder en términos absolutos, que apelan a una obediencia ciega por las leyes divinas o que definen

a la dominación como un instinto natural en el hombre. Arendt recuperará otra visión en la que el poder es planteado como el diálogo, la pluralidad y el consentimiento dados en el contexto de un debate público entre sujetos libres. El poder permanecerá vivo mientras haya comunicación y consenso y no tendrá relación con mandos autoritarios ni con una obediencia servil y a-crítica. A diferencia de la fuerza y de la violencia, que coaccionan y someten a los individuos a la autoridad por medio del uso de instrumentos, el poder inventa nuevas realidades a través del discurso y de la acción conjunta de los ciudadanos. En consecuencia, para Arendt, la fuerza y la violencia de ningún modo pueden ser instrumentos del poder. Ambas aparecerían ahí donde el poder se debilita, esto es, donde el consenso y la comunidad se desvanecen y los individuos se dispersan. El poder sólo puede contrarrestar los efectos de la violencia en la organización y en la comunión de los ciudadanos.

Vimos que en Hannah Arendt el uso estratégico de la oposición entre violencia y poder no busca establecer categorías abstractas que prevalezcan impasibles a su devenir histórico. Aunque la autora delimita una distinción clave entre los términos analizados no pierde de vista la existencia de un poder institucionalizado que apela a cierto reconocimiento de la autoridad, tampoco ignora el hecho de que la violencia pueda ejercerse justificadamente por ciertas estructuras de poder como las estatales en una guerra, por ciertos grupos organizados que desean rebelarse ante la autoridad o, incluso, por un individuo que intenta salvar su vida ante un ataque letal. Lo que importa, desde nuestra perspectiva, es cómo la oposición de la que se vale Arendt permite pensar en formas de poder no violentas y emancipatorias que estén orientadas a la acción política concertada y a la participación motivada de los ciudadanos en la toma de decisiones en el ámbito público. Más aún, su teoría del poder recupera el reconocimiento del otro como condición de la acción comunicativa, que debe hacer prevalecer la pluralidad de opiniones en un contexto de participación libre e igualitaria. A nuestro parecer, se trata de una concepción que plantea al poder como una forma de resistencia a la violencia (y, aunque la autora no lo menciona, pensamos que también a la crueldad) y que ve en la solidaridad y el consenso, en la pluralidad y la libertad, las condiciones de legitimidad de un orden político. En este sentido, es posible pensar en una sociedad que no esté configurada a partir de la violencia y la crueldad, pero tampoco de la obediencia servil y el miedo, siendo el poder y la organización en común elementos indispensables para subvertir estas modalidades de sometimiento. Como se verá al final de estas conclusiones, la propuesta

de Arendt nos permite plantear una posible política de la crueldad, basada en experiencias de la resistencia.

Para seguir trabajando esta diferencia entre violencia y crueldad analizamos los aportes de Étienne Balibar. En lo que al filósofo francés respecta, es importante distinguir el análisis de la violencia del examen y la teorización del poder. Según afirma, la crueldad sería una parte de la violencia separada del poder, por tanto, irracional, ajena a la lógica medios-fines y caracterizada por su inconvertibilidad o inutilidad, aspecto que el autor vincula con el exceso y la destructividad. En sintonía con los planteamientos de Girard y del pensamiento antropológico, para Balibar la crueldad obedecería a la lógica de lo sacrificial y del derroche. Sería la puesta en escena de la violencia que, por medio del espectáculo, revela aquello que en el poder y la violencia debe permanecer oculto (aspecto que podemos relacionar con lo ominoso freudiano). La crueldad tiene una relación inmediata o “desnuda” con la realidad en la que todo lo que se revela se despliega como fetiche o emblema, dada la resistencia de la crueldad a la fuerza homogeneizante del poder y de la violencia. La crueldad borra los límites que el poder impone, generando una confusión entre lo humano y la naturaleza, ejemplificada por Balibar, en la figura del hombre desechable.

La concepción de la crueldad como exceso también está presente en el pensamiento de Jean Franco. Para la autora, la crueldad es una marca de la violencia de género que está implícita en la violación, la tortura y el feminicidio, y que hemos de situar más allá de los límites del Estado, a saber, en el patriarcado. A diferencia de Benjamin, Arendt o Balibar, para Franco se trata de una violencia instrumental: aunque está autorizada como un medio para defender la sociedad, también puede convertirse en un fin en sí mismo. Según la autora, el exceso de la crueldad está condicionado por un proceso de deshumanización y de degradación de la víctima que permite al victimario actuar sin culpa y sin castigo.

En esta tesis planteamos que la comprensión de la crueldad como exceso, derroche o violencia inútil, presente en los argumentos de Balibar y de Franco, acarrea importantes consecuencias teóricas y prácticas. Nuestra crítica consistió en señalar que no quedaba bien delimitado con respecto a qué la crueldad sería algo excesivo. Pues suponer tal cosa implicaría que la crueldad podría ser cuantificable y que habría una proporción aceptable de crueldad, con lo cual habría que preguntarse quiénes establecerían los parámetros de medida y con respecto a qué lo harían. Ahora bien, nosotros consideramos que situar a la crueldad en una relación de utilidad-inutilidad

conllevaba permanecer en la lógica medios-fines, un marco que no nos permite pensarla más allá del derecho y de los límites de la soberanía. Asimismo, sostuvimos que la cuestión del exceso dificultaba el desarrollo de cualquier análisis, puesto que la crueldad se presenta como aquello que rebasa lo posible de imaginar, de comprender y de decir. En consecuencia, ninguna decisión ética y política podría tomarse con respecto a su ejercicio y sus efectos.

En sintonía con Franco, Rita L. Segato analiza la crueldad en el contexto de la violencia de género. Según afirma, la violación es una crueldad específica que se ejercita sobre cuerpos previa y continuamente feminizados por el Estado y las lógicas de mercado. La violación cruel expropia el cuerpo de la víctima de su propio control e introduce una relación de dominación por medio de la violencia física, psicológica y moral. Para Segato, la función de la crueldad no se limita a la extracción del padecimiento, tampoco se reduce a una cuestión instrumental. Se trata, más bien, de una *violencia expresiva* con una función pedagógica consistente en inscribir en lo corporal la ley patriarcal con el propósito de someter lo femenino al mandato de género. La crueldad, según la autora –y en esto estamos de acuerdo–, se ejerce cuando los cuerpos subvierten el orden heteropatriarcal. Desde nuestra perspectiva, es importante señalar que la inscripción cruel sobre los cuerpos feminizados no desvía, modifica o transforma una naturaleza corporal previa a la violencia, sino que la crueldad *configura* cuerpos engenerizados, racializados, de clase, sometidos a una lengua y privados de hablar otras (por ejemplo, como sucede en el caso de las poblaciones indígenas), y produce relaciones sociales jerárquicas y de servidumbre entre ellos. En este sentido, antes de cierta crueldad, hay ya previamente la huella de una crueldad anterior y permanente. El cuerpo es el escenario de una multiplicidad de configuraciones crueles que se desplazan y sustituyen unas a otras. Estos desplazamientos producen, a su vez, lo que Butler llamó marcos de “justificabilidad” de los medios y de las acciones a partir de los cuales se construye al otro como una vida digna o como una amenaza para la sociedad. Se trata de parámetros morales y normativos que determinan la forma en cómo definimos la crueldad, la violencia y la letalidad, concepciones que delimitan un reparto desigual de la vulnerabilidad y de los privilegios y que deciden qué vidas y qué poblaciones deben protegerse y cuáles otras deben ser exterminadas cruelmente u omitida su defensa. Fue entonces que consideramos importante distinguir dos formas de crueldad y evitar una generalización que podría ser ineficaz para pensar las problemáticas de género (pues hay que señalar que no toda violencia de género es letal, tampoco lo es toda forma de

crueledad)²⁵⁰. Distinguimos, por tanto, una *crueledad mortífera*, como las que describen Franco y Segato –evidenciada en los feminicidios y que supone el ejercicio de una fuerza aniquiladora–, de una *crueledad productiva* que introduce una asimetría y jerarquización entre los cuerpos engenerizados, racializados y de clase. La crueledad letal actúa una vez que la crueledad productiva ha delimitado eficazmente la división social del reparto de la vulnerabilidad. La vulnerabilización (por ejemplo, debilidad o delicadeza) de ciertas formas de subjetividad (por ejemplo, las mujeres) no es una condición natural, propia de esas subjetividades en particular ni de los cuerpos naturales, sino una condición construida técnicamente e impuesta por medio de una tecnología compleja de la crueledad que, cuando lo considera necesario, hace uso de la violencia. Hablamos de un ejercicio que reproduce el género mediante la instauración de discursos y prácticas dentro de un marco heterosexual, androcéntrico y asimétrico. Ahora bien, dentro de esta lógica de la crueledad siempre habrán cuerpos (colectivos e individuales) que se resistan a su fuerza y a sus efectos mortíferos, cuerpos que desde su “Vulner(h)abilidad” inventarán nuevas formas de ser, de hacer y de relacionarse que no estén atravesadas por la disimetría y la fatalidad, entendiendo a esta última como un tiempo que ya no pertenece al sujeto, pues está separado de sus relaciones sociales y de su experiencia.

Con estos planteamientos sobre la crueledad regresamos a Nietzsche y a Freud para encontrar en ellos una distinción entre una crueledad psíquica y una crueledad sangrienta, marcada esta última por una huella antropológica que relaciona la sangre con una cuestión ritual y sacrificial. Para los autores, la crueledad psíquica tendría la particularidad de ser irreductible y de revelar un rasgo singular del alma: su predisposición al placer en el hacer(se) sufrir²⁵¹. El placer del sufrimiento por el sufrimiento sería el elemento que en la concepción tradicional opone crueledad y violencia, siendo aquella una violencia suplementaria o gratuita que funciona inventivamente y que es capaz, en consecuencia, de multiplicar sus posibilidades de expresión. La crueledad sangrienta sería una forma más de la crueledad psíquica y, aun cuando la sangre pueda ser borrada de la historia de las prácticas humanas, la crueledad psíquica siempre encontrará, según Freud o Nietzsche,

²⁵⁰ La crueledad, como fue señalado en la tesis, supone también un proceso de domesticación. Por ejemplo, en el caso de las mujeres, cuando estas son niñas, se las educa para ser insuficientes, dependientes y serviles. Con ello se prepara el camino para su eventual letalidad (feminicidio) o para una muerte simbólica en la que sus vidas son privadas de otras formas posibles de “llegar a ser” y de desarrollarse que sean distintas al orden de lo doméstico y del cuidado.

²⁵¹ A este respecto, sería interesante profundizar en la tradición filosófica del ascetismo como una forma de crueledad contra sí mismo. Lamentablemente, por cuestiones de tiempo y espacio no pudimos llevar con éxito dicha tarea.

nuevas formas de exteriorizarse en la materialidad vital. De ahí su irreductibilidad y la imposibilidad para erradicarla. En sintonía con los planteamientos de Margel, consideramos que la crueldad, al estar asociada a la noción de placer y de gratuidad, se presenta como un límite al discurso y a la práctica jurídicos. Esto es, hacer sufrir por el placer de hacerlo no puede ser clasificado y juzgado como un crimen, puesto que no responde a ninguna categoría jurídica. El placer no entra como un motivo válido puesto que no puede ser estimable, calculable o cuantificable en la misma medida en que lo serían otras formas de violencia (crimen pasional, violación, robo, asesinato). Hacer sufrir por placer no tiene una razón legítima para el derecho, no puede inscribirse en la economía de la ley. Por lo tanto, la crueldad no puede ser juzgada, condenada, atenuada o incluso perdonada por ella misma, siempre lo será por otra cosa diferente a ella, por otras razones o motivos; también será pensada a partir de otros conceptos como el de violencia, maldad, sadismo o masoquismo, y reducida a otras prácticas como la tortura, el asesinato o el exterminio. Si bien la crueldad puede ser todo eso y más aún, lo cierto es que siempre estará situada en un punto de complejidad²⁵² en el que cualquier discurso fracasará en el intento de conceptualizarla y dar cuenta de ella²⁵³.

Freud nos ofrece algunas pistas para dar cuenta de esta complejidad. Según afirma, la crueldad está emparentada con la pulsión de poder y con la sexualidad. Dicho vínculo es constitutivo, propio de la mezcla pulsional entre Eros y Tánatos, por lo tanto, en términos de su metapsicología, toda forma de gobierno vendrá acompañada de cierta cuota de violencia. Además, hay un placer erótico en el ejercicio de la crueldad y del poder, aspectos que se expresan, por ejemplo, en la violación o en el ejercicio soberano de dar muerte (a uno mismo, al otro, a las ideas, a las creencias o a una tradición). Desde la perspectiva psicoanalítica ninguna forma de poder podrá erradicar la violencia y tampoco será posible pensar en un ejercicio de crueldad que no vaya acompañado de una relación asimétrica y de placer sexual. Se trata de un discurso que no puede pensar el problema de la crueldad más allá del marco jurídico y de las categorías estatales, como lo

²⁵² Dicha complejidad señala la fuerza de la crueldad para exteriorizarse, manifestarse o actuar. Una fuerza que trasciende la ambigüedad o la paradoja de simples significados, que nunca puede ser delimitada en relación a algo ni quedar del todo clara. Esta complejidad probablemente forme parte de la constitución misma de la crueldad, como una fuerza ontológica que necesita de sentidos opuestos y que constantemente se desplaza por distintos territorios discursivos sin pertenecer a ninguno de ellos. La complejidad de la crueldad impide que podamos fijarla en un ámbito determinado; supone, a su vez, una crueldad atravesada por distintas marcas históricas, plurales y diferenciales que hacen difícil su delimitación. En este sentido, pensamos que la crueldad, en su complejidad, es irreductible en términos derrideanos.

²⁵³ Desde nuestra perspectiva, la crueldad solo puede ser trabajada por el pensamiento de lo inconsciente y por la ética, que quedan fuera del ámbito del derecho.

vimos en la discusión con Einstein. Esta limitación abre dos problemas importantes: por una parte, la vinculación entre crueldad y poder supone que ninguna soberanía o principio de poder podrá ser puesta en entredicho, dado que es constitutiva e inerradicable. Por otra parte, si la crueldad es el principio sobre el cual se erige el derecho, entonces ninguna política podrá erradicarla o decidir algo respecto de ella, no habrá manera de instaurar nuevas formas de relación por fuera de lo jurídico, capaces de prescindir de la violencia y de la crueldad para desenvolverse, pues éstas serán permanentemente reproducidas por el poder. En tanto efecto performativo de la soberanía, la crueldad sólo podrá ser diferida, sublimada, por otras formas de crueldad y de violencia tal vez más discretas, menos sangrientas, pero sin duda, peores o con riesgo de serlo. Dado que nunca supone un momento anterior, sino un efecto que se reproduce continuamente, la crueldad es inerradicable. De ninguna manera será posible pensar en una sociedad o en formas de subjetividad sin crueldad y sin desigualdad. El discurso psicoanalítico mantiene la pregunta por la inerradicabilidad de la crueldad en el ámbito de la calculabilidad y de lo posible, en una fe ciega a la razón que permitiría en alguna medida, descifrar la lógica inherente a la pulsión de muerte y a la crueldad. Cualquier ética o política sobre la crueldad estaría sometida a esta economía de lo posible, a una soberanía de la razón que neutraliza el acontecimiento, esto es, la irrupción de la alteridad, de lo imposible e incalculable. Es preciso pensar *más allá* de Freud y de todo principio, en una complejidad y en una incondicionalidad sin soberanía y sin crueldad como condición de posibilidad de toda economía de lo condicional; pero, también, es preciso pensar *con* Freud y lo que su teoría del inconsciente nos puede permitir plantear a partir de un intercambio sostenido en la escucha del/lo otro.

Hasta aquí hemos esbozado brevemente distintos planteamientos sobre la violencia y la crueldad que nos han permitido configurar una propuesta propia que suma su humilde aporte al vasto entramado de significaciones y sentidos de la crueldad. Como fue trabajado a lo largo del segundo y tercer capítulo, pensamos que la crueldad supone una tecnología que opera mediante un *procedimiento sinecdóquico* y un *procedimiento de negación* o desmentida, ambos estrechamente vinculados y a partir de los cuales se configura una experiencia empobrecida en la que la alteridad es continuamente forcluida.

1. Procedimiento sinecdóquico de la crueldad

Nuestra propuesta parte por plantear que el tratamiento cruel contra los cuerpos opera por medio de un *mecanismo de parcialización y de abstracción*. Cada uno de ellos responde a una *función productiva y letal* de la crueldad. Cuando hablamos de una parcialización estamos basándonos en una operación tropológica o metonímica llamada sinécdoque, consistente en sustituir la parte por el todo y viceversa. Como ya Nietzsche lo señaló en sus *Estudios sobre retórica*, esta operación, junto con la metáfora, es la base para la construcción de los conceptos. Éstos suponen la abstracción de un rasgo singular que es universalizado y ontologizado. La crueldad, en este sentido, supone la construcción de una identidad o categoría a partir de la abstracción de ciertos rasgos (fenotipo, sexo, lengua, religión, etc.). Esta categorización es reiterada técnicamente, produciendo un efecto de naturalización y de esencialización identitaria que pronto se impone como marco de referencia a partir de la cual se organiza un reparto de lo sensible (Rancière). El proceso de abstracción y categorización es en sí mismo un gesto cruel y un modo de negación de la diferencia, puesto que la singularidad es absorbida en la identidad de lo generalizable. Así, la crueldad al mismo tiempo que produce cuerpos y formas de subjetividad ontologizados niega en ese mismo procedimiento las marcas de la diferencia.

Las identidades que produce la crueldad están reguladas por una relación asimétrica de poder que valoriza a unas como identidades deseables y juzga a otras como identidades abyectas y hostiles. A partir de esa división social producida, la crueldad interviene sobre cualquier indicio de subversión o de rebeldía a la estructura de dominación. Dicha intervención implica la anulación de ese gesto de resistencia, ya sea mediante su aniquilación o reincorporación. En este sentido, la crueldad actúa como una tecnología de poder que reinstala, reproduce, reitera o, en términos de Derrida, cita un orden con pretensiones de unidad, estabilidad y homogeneidad. Dado que cada categoría es una construcción situada históricamente y subordinada a un procedimiento tropológico, técnico y de poder, no guarda una relación esencial con su referente, por lo que cualquier singularidad puede ser incluida en varias categorías que, puestas en relación, producen distintas marcas de exclusión. Asimismo, las identidades pueden sustituirse metafóricamente entre sí y ser valoradas de distinta manera en distintos contextos prácticos y discursivos. Así, por ejemplo, si ponemos en relación las categorías hombre-mujer, en un ordenamiento de poder patriarcal o de género el hombre tendrá un valor superior y positivo con respecto a la mujer. Pero si agregamos una nueva marca,

por ejemplo, hombre negro-mujer blanca, el valor puede invertirse en muchos casos, dado que el orden patriarcal es puesto en relación con una estructura colonial en el que la mujer blanca tiene un valor jerárquico y positivo con respecto a un hombre colonizado. Si pensamos en un hombre negro burgués en relación con una mujer blanca proletaria, nuevamente el valor cambia, puesto que ahora está implícito el ordenamiento capitalista. Así, sucesivamente, cada marca agregada responde a determinada estructura de dominación e introduce un nuevo valor en la relación categorial, generando efectos de exclusión que son continuamente reproducidos, repetidos y llevados a cabo por técnicas crueles como la domesticación, la tortura, la violación o el exterminio.

Como señalamos más arriba, el procedimiento sinecdóquico de la crueldad organiza un reparto de lo sensible en el que las identidades adquieren cierto valor. En consecuencia, su grado de visibilidad, de “precaridad”, como diría Butler, de dignidad y de peligrosidad estará codificado dentro de un marco normativo que funcionará como condición de reconocibilidad mediante el cual cada vida será tomada en cuenta u obviada, protegida o violentada, y cuya pérdida será registrada, o bien, invalidada como tal. Las categorías de lo abyecto, de lo inferiorizado o de lo hostil, se inscriben en una forma de experiencia en la que la muerte cruel y la indiferencia hacia la vida en general se vuelven parte de una cotidianidad caracterizada por la desvaloración selectiva de ciertas vidas. La crueldad actúa estratégicamente como una tecnología que, por medio de la repetición, empobrece y extingue la vida paulatinamente, no sólo en su materialidad actual sino también en sus múltiples posibilidades de llegar a ser y en la memoria de lo que ha sido. Lo propio de esta estrategia cruel es que siempre va acompañada de una *justificación y legitimación sociales*.

Ahora bien, aun cuando las personas son racializadas y asignadas a un género o a una clase económica en una sociedad moderna y colonialista como la nuestra, es cierto que no todas son victimizadas y dominadas de igual manera por dicho proceso. Esto se debe a que las categorías son esencializadas y comprendidas como algo homogéneo, tendiente a producir una figura dominante y normativa dentro del grupo que designan. Las estructuras de dominación que delinean marcos epistémicos de reconocibilidad también distribuyen el derecho a la crueldad, siendo el hombre occidental, burgués y heterosexual el sujeto privilegiado para ejercerla. Esto implica que dentro de una estructura colonial, capitalista y heteropatriarcal esta forma de subjetividad cruel encontraría una serie de justificaciones y legitimaciones para cruentar y violentar a otros que, en relación consigo mismo, serían considerados seres inferiores, vidas que no

merecen ser vividas ni lloradas. La crueldad, entonces, se vuelve admisible. Hablamos de un ejercicio cruel que no se restringe a la lógica víctima-victimario, sino que está presente también en la relación que los sujetos entablan consigo mismos. En este sentido, la soberanía del ejercicio de la crueldad puede ser practicada contra uno mismo dentro de una economía del sufrimiento y del placer, tal y como el psicoanálisis nos lo ha enseñado. Una economía en la que la crueldad supone un intento de negar lo otro en mí mediante la puesta en escena o teatralización de una relación de dominación.

La producción de cuerpos de acuerdo a un procedimiento sinecdóquico de ontologización se desarrolla más allá de la muerte. La crueldad reproduce permanentemente identidades esencializadas mediante la inscripción de marcas efectuadas en un proceso violento. El ejercicio de la crueldad tiene como propiedad práctica la repetición de estructuras de dominación (género, raza, clase, linaje, capital). La repetición, como uno de los rasgos propios de la crueldad se vincula con su función parcializadora dentro de un orden capitalista. Dado que la identidad designada a un cuerpo no es una cualidad esencial a éste, es necesario generar cierta apariencia de estabilidad por medio de la repetición y la reproducción de esa identidad. No sólo se logra por medio de largos procesos pedagógicos o de domesticación, también es necesario que se reproduzca más allá de la vida, sobre un cuerpo muerto o desaparecido. De ahí que en un feminicidio, por ejemplo, se aprecien ciertas marcas de crueldad que no están presentes en cuerpos masculinizados, como la mutilación de los senos o de los genitales, la violación, posiciones humillantes, etc. Al imprimir dichas marcas, la crueldad produce y reitera a ese cuerpo como un cuerpo feminizado y abyecto. El procedimiento sinecdóquico de la crueldad humana²⁵⁴ supone la invención técnica permanente de formas de existencia degradadas, inaceptables y prescindibles. En la misma línea que Segato, pensamos que dentro de esta lógica, que distribuye jerárquica y binariamente la vida según patrones de dominación, cualquier forma de existencia deberá ser traducida según los términos de una referencia hegemónica, universal y normativa. Esta reterritorialización, supone un rechazo por cualquier manifestación de la alteridad que es percibida como un problema. Las expresiones de la otredad deben ser, por tanto, depuradas en su diferencia para volverse identidades reconocibles y calculables para la lógica binaria. Esta traducción o conversión a un otro secundarizado y dominado supone la producción de una equivalencia que vuelve generalizables, universalizables y

²⁵⁴ Aunque en esta tesis nos concentramos en dos procedimientos de la crueldad consideramos que en el mundo cultural humano y más allá de él pueden existir otros distintos.

atribuidas de cierto valor a dichas identidades. De este modo, aquellas formas de vida o de subjetividad que puedan ser comprendidas con el lenguaje universal de la norma o de la referencia hegemónica podrán adquirir existencia política, mientras que todo aquello que permanezca inconmensurable será considerado un resto desechable. Esta es una de las marcas de la crueldad en la historia de lo humano, no obstante, eso no quiere decir que la crueldad esté ausente en otras formas de vida o de relación en el mundo (por ejemplo, en los animales).

Las distintas formas de genocidio (étnico, religioso, ideológico, racial, de género) expresan la letalidad de la crueldad en su procedimiento sinecdótico. Dichas prácticas de exterminio están dirigidas a una categoría y no a un sujeto específico. Como lo mostramos a la luz de los trabajos de Feierstein, los genocidios modernos se caracterizan por ser tecnologías crueles que pretenden destruir relaciones sociales basadas en la autonomía, la solidaridad y la cooperación, mediante el aniquilamiento de *una parte significativa* (en número o en influencia) de dicha sociedad. El genocidio involucra además la reorganización de las relaciones sociales y de los modelos de identidad sobre el principio del terror. Para que una lógica genocida sea posible, se requiere de la configuración, legitimación y consenso social, basados en creencias, saberes y acciones compartidas que involucran representaciones simbólicas y discursos que promueven y justifican el aniquilamiento.

Los feminicidios son modalidades del genocidio que, en tanto técnicas crueles de poder, reproducen el género y la dominación de cuerpos degradados. Basándonos en Segato, llamamos a esta forma particular de exterminio femigenocidio, dado que supone la matanza de personas que son categorizadas como mujeres. Al ser una práctica genocida, el feminicidio se ejecuta con el propósito de destruir simbólicamente la memoria de la femineidad. Lo femenino, involucra un conjunto de gestos, acciones, comportamientos, formas de ser, de pensar y de desear que surgen y se desenvuelven en el encuentro con los otros. El femigenocidio supone un proceso de crueldad contra lo femenino que opera continuamente, valiéndose de múltiples estrategias materiales y simbólicas para hacer perdurar el estado de subordinación de personas clasificadas como mujeres.

La matanza y la crueldad contra el animal, hasta cierto punto comparte similitudes con las lógicas genocidas. Por una parte, involucra una crueldad a nivel del lenguaje, puesto que la categoría “animal” invisibiliza las diferencias presentes en cada existencia singular; por otra parte, al ser puesta en una relación de oposición con la categoría

“hombre” abre paso a una serie de prácticas crueles encaminadas a borrar todo rastro de animalidad en lo humano. Pero la masacre de los animales se diferencia del genocidio en la medida en que el aniquilamiento no busca anular la existencia del género animal. Antes bien, se trata de una forma de matar inscrita en lo que Derrida llamó una “estructura sacrificial”. Una lógica que deja un espacio libre para matar sin que esa acción sea considerada un crimen. Hablamos de vidas que son reproducidas para morir cruelmente, para ser ingeridas e incorporadas como cadáveres en un sistema de producción en el que el consumo de carne animal es necesario para el mantenimiento de una subjetividad viril, consciente y soberana²⁵⁵.

2. Procedimiento de negación de la crueldad

El proceder sinecdóquico de la crueldad se desenvuelve en la esfera de la visibilidad-invisibilidad. Por una parte, produce categorías ontologizadas a las cuales se les asigna un deber ser y se les condiciona a actuar, pensar, desear y relacionarse de cierta manera. Estas identidades ocupan un lugar determinado en un reparto de lo sensible que les otorga cierto valor y visibilidad. Por otra parte, dicho procedimiento de producción cruel funciona veladamente (disfraza y encubre los principios soberanos, racionales y metafísicos que lo posibilitan) mediante la repetición y naturalización de sus métodos de sustitución y abstracción, de ahí resulta que sea sumamente efectivo en sus propósitos y, al mismo tiempo, peligroso.

La desmentida de la crueldad responde a una estrategia práctica que opera a partir de un proceso que, siguiendo a Didi-Huberman, llamamos “des-imaginación”. El mismo consiste en censurar, prohibir o borrar cualquier rastro del proceder cruel que pueda dar cuenta de su existencia y eficacia, de tal modo que se pierda o empobrezca la capacidad para imaginar, pensar o hablar de la crueldad. La crueldad, en este sentido, se vuelve una

²⁵⁵ Consideramos que la crueldad no sólo funciona sinecdóquicamente o por medio de la negación. Estos son procedimientos que hemos encontrado en el análisis de algunas prácticas humanas, pero pensamos que pueden existir muchos más, inclusive en el mundo animal o vegetal. La antropología y la etología pueden abrir otra brecha que nos permita pensar la crueldad sin reducirla a una propiedad de lo humano. A partir de la observación del juego y del ritual podríamos acercarnos a una crueldad animal que no esté sujeta necesariamente al lenguaje conceptual. En esta investigación no pudimos extendernos por esa vía, aunque reparamos en la importancia de profundizar en su estudio. Si no lo hicimos aquí fue porque juzgamos que se trata de dos campos diferenciados en los que no podemos hablar de una misma crueldad sin correr el riesgo de antropologizar el comportamiento y las relaciones animales y vegetales, y sin biologizar las humanas. Tal cosa podría acarrear una serie de consecuencias lógicas y prácticas que justifiquen ejercicios crueles e impidan una atenta reflexión y acciones responsables para erradicar la crueldad.

imposibilidad, algo del orden de lo inimaginable. Por lo tanto, algo sobre lo cual nada se puede hacer. La construcción de una sensibilidad indiferente al dolor, al sufrimiento o a la explotación, así como la hipersensibilidad que obliga a cerrar los ojos en un gesto de negación son expresiones de esta operación de desmentida cruel. De igual manera lo son aquellos discursos que la plantean como algo excesivo, irracional, salvaje o indescriptible, puesto que sólo alimentan su proliferación y efectividad al situarla en una dimensión que imposibilita su crítica, que hace dudar o disculpar ciertas violencias y que justifica, vuelve aceptables y deseables muchas otras. Por medio de la prohibición y la censura, o bien, por medio de la proliferación desmedida y descontextualizada de imágenes e información la crueldad configura una verdad que se inscribe sobre lo social interviniendo y transformando los lazos de filiación, la memoria histórica y el sentido de pertenencia de una colectividad. Desde el momento en que la crueldad niega lo peor de sí por medio de una estrategia de des-imaginación, su horizonte de posibilidad se traduce en el rechazo de la transmisión generacional y en la desmentida de la alteridad.

La negación cruel tiene un efecto paralizante y despolitizador que inhibe a los sujetos para resistir o para exigir justicia. En este sentido, supone una estrategia más allá del derecho de des-justicialización de la práctica política. Por medio de imágenes espectaculares que se ofrecen como objetos de consumo, entretenimiento o diversión, los sujetos pierden poco a poco su fuerza rebelde. La realidad se convierte en algo de lo que hay que huir y el dolor y la miseria aspectos que deben ser ignorados o, en el mejor de los casos, negados. De este modo, es posible ver y disfrutar de la crueldad siempre y cuando nos haga reír y nos distraiga del pensar crítico. Así, la desmentida cruel traduce la capacidad de reflexión y de resistencia del pensamiento en una actividad inútil y displacentera, mientras que la enajenación y la carencia de saber se constituyen como garantías de una felicidad ciega.

El procedimiento de desmentida de la crueldad encuentra su máxima expresión en la desaparición de los cuerpos. Por medio de la sistemática eliminación de seres categorizados como abyectos y hostiles se suprime toda constancia de su vida y de su muerte, así como toda prueba de crimen y de culpabilidad. Al desaparecer un cuerpo, desaparece con él el testimonio que da pruebas de la crueldad, haciendo de esta un hecho inverosímil, increíble o inimaginable. La eliminación de un cuerpo es la eliminación de la certidumbre de que un crimen verdaderamente ocurrió. Asimismo, es la eliminación del proyecto de un pueblo para ser una historia, de la memoria de su existencia y de las múltiples posibilidades de lo que habría podido ser. En este sentido, los efectos de un

proyecto negacionista de la crueldad, claramente ejemplificado en los genocidios, no terminan sino que comienzan en la muerte de sus víctimas, puesto que su objetivo principal es, como diría Feierstein, reducir a las víctimas en “nada” y transformar a quienes logran sobrevivir en “nadie”. Una crueldad genocida, entonces, comienza mucho antes y termina mucho después de la aniquilación física y real de las víctimas. Por eso es importante señalar que la crueldad no se reduce a la letalidad, sino que supone además la conducción de ciertas vidas a una condición de degradación. Antes de su muerte, el cuerpo es sometido a una serie de tratamientos crueles que paulatinamente le arrebatan la vida; una vez muerto, el proceso continúa hasta la consumición de su materialidad. La crueldad, por tanto, no es sólo una modalidad de la necropolítica, en el sentido de decidir soberanamente quién debe morir y quién sobrevivir, sino también una “meta-necropolítica”, puesto que el encarnizamiento y la destrucción continúan más allá de la muerte, denegando toda posibilidad de existencia futura.

3. La crueldad como una forma de experiencia empobrecida

La noción de experiencia ha demostrado ser bastante compleja. Su uso en distintos contextos ha incorporado nuevos significados por lo que precisar su sentido resulta ser una tarea difícil. Se trata de un término bastante abarcativo que es empleado tanto en el ámbito cotidiano y común, como en el académico y científico.

Con base en los planteamientos de algunos autores y autoras, propusimos pensar a la experiencia como la articulación de un orden discursivo y la acción política. Dicha articulación se desenvuelve en un proceso dinámico, caracterizado por una relación tensional entre vivencias singulares y colectivas, entre la repetición y la novedad, entre la vivencia directa y la indirecta, entre la objetividad y la subjetividad, entre la cognición (aspecto consciente) y el afecto (aspecto corporal, mayormente inconsciente). La experiencia supone un efecto singular que estructura formas de subjetividad por medio de acciones reguladas normativamente y por saberes reproducidos técnica e históricamente. Dado que involucra una relación tensional entre la repetición y la novedad, la experiencia se transforma y re-contextualiza permanentemente, comprende un movimiento constante entre la escritura y el borrado de marcas que conforman cuerpos y relaciones. Por medio del lenguaje y de la conceptualización la experiencia puede fijarse en identidades temporales forjadas por una memoria colectiva, pero nunca

será inmutable. Finalmente, consideramos a la experiencia como la expresión de formas de hacer con el otro y con la diferencia; como un proceso en el cual cada sujeto (individual y colectivo) responde de determinada manera a la interpelación de la alteridad. Desde nuestra perspectiva, dicha respuesta configura formas de experiencia que nosotros distinguimos como experiencias crueles y experiencias de resistencia.

Llevando un poco más lejos la propuesta de Benjamin, consideramos que la experiencia cruel es una experiencia *empobrecida*, sin fuerza interpretativa y sin la capacidad para producir nuevos sentidos. Su pobreza resulta de la relación específica que mantiene con la alteridad, una relación basada en la negación del otro y en la producción de lo otro como abyección. La crueldad supone una tecnología encaminada a forcluir la diferencia y a mantener relaciones asimétricas de dominación justificadas por la cosificación y degradación del otro. No obstante, se trata de un intento que siempre es fallido, dado que la diferencia nunca podrá ser encapsulada en ningún significado o categoría.

Como explicamos más arriba, el procedimiento sinecdóquico de la crueldad produce subjetividades categorizables que se relacionan entre sí en los términos de un binarismo metafísico. Se trata de formas de existencia que han perdido la capacidad de ver y de verse a sí mismas por fuera de los términos de una jerarquización dominante. Su modo de percibir es miope, incapaz de advertir los procesos que las constituyen como subjetividades continuamente oprimidas y explotadas. El empobrecimiento de la experiencia resulta también de un procedimiento de des-imaginación que limita la potencialidad creativa e inventiva de los cuerpos. Los sujetos se vuelven existencias estereotipadas y enajenadas de su realidad material que actúan y se relacionan consigo mismos, con los demás y con su entorno despolitizadamente.

Ahora bien, no toda experiencia es cruel. Existen formas de experiencia que resisten a la violencia, intentando reinventar una otredad libre no binaria. Hablamos de existencias enriquecidas por lazos de solidaridad que reinventan y recrean continuamente la vida; que luchan por liberarse de sus condiciones de opresión a partir de una reconfiguración del mundo permeada por lo diferente. Desde nuestra perspectiva, las experiencias de la resistencia son formas del acontecimiento que por medio de un proceso crítico de politización rehacen de otra manera el tejido social y la memoria colectiva, apelando siempre a la apertura de nuevas posibilidades de ser, pensar y actuar que no estén atravesadas por la violencia y la crueldad. Se trata, en otras palabras, de relaciones

que en su resistencia dan testimonio de la operación siempre fallida de la crueldad, pues ellas mismas se presentan como un límite a su destructividad.

4. ¿Es posible una política de la crueldad?

Esta tesis se plantea como una respuesta afirmativa a esta pregunta. Desde nuestra perspectiva, para una política de la crueldad es necesario el despliegue de un pensamiento crítico y reflexivo, que oriente su análisis al descubrimiento de los modos de proceder de la crueldad con el propósito de erradicarla. Es decir, que revele cómo la crueldad produce determinados tipos de cuerpos, de subjetividades y de relaciones, cierto orden de sensibilidad y de practicidad con efectos específicos. Asimismo, debe mostrar cómo a partir de la repetición sistemática dichas producciones se naturalizan, obviando su determinación técnica. En este sentido, una política de la crueldad supondría una estrategia deconstructiva que apele a la multiplicación de las diferencias entre los vivientes y que haga aparecer la fragilidad y la permeabilidad de las supuestas fronteras de lo propio y lo esencial que constituyen una categoría. Se trata, en otras palabras, de debilitar la seguridad ontológica que hace posible la clasificación, la asimetría y la dominación y que nos enseguece y disuade de la pregunta por el otro: si el otro puede sufrir, si es necesario que sufra y muera, y si puede justificarse el derecho a hacer sufrir, a matar y a obligar a vivir. Es preciso, por tanto, des-habituarnos de la crueldad, reflexionar y problematizar permanentemente nuestra relación con el otro y nuestro supuesto derecho soberano para decidir sobre la vida y la muerte. Hablamos aquí de ser más conscientes y responsabilizarnos de las decisiones que tomamos cotidianamente y que, justamente porque nos resultan habituales, minimizamos y tomamos a la ligera.

Una política de la crueldad no puede permanecer en el orden de lo impensable o de lo inimaginable, de la pereza o del horror. Debe responder a la obligación ética de pensar, hablar, imaginar y hacer algo con la crueldad en lo que ha sido, en lo que actualmente es, tal y como la ejercemos y padecemos a diario, y en lo peor que puede llegar a ser. Hacer una política de la crueldad es permanecer en un estado de vigilia preocupada por el cuidado de mantener viva la memoria de los oprimidos sin negar el dolor de una historia plagada de injusticias. Es permanecer en un estado de sospecha constante que duda del archivo, de su permanente accesibilidad y reproducción sin límites, de sus efectos paralizantes y aparentemente estables, del sentimiento apaciguador

que ofrece al hacernos pensar que lo peor de la crueldad “ya pasó” y que no volverá a suceder.

Pensar en una política de la crueldad es pensar en un efecto espectral a la manera de Derrida. Esto es, en un proceso de modificación que no sea monopolio de una lógica capitalista de la mercancía, sino que involucre posibilidades de lucha, resistencia y significación sobre cualquier tipo de producción: artística, epistémica, discursiva, de sentido, etc. La espectralidad sería aquella condición a partir de la cual algo puede realizarse performativamente. Supone una operación permanente de interrogación de las diversas formas de realización de la mismidad; una operación que permanece abierta al sentido y que interviene en una relación entre dos. Por lo tanto, una operación en la que la irrupción de la alteridad es siempre una posibilidad. En este sentido, una política de la crueldad implica albergar al otro en su diferencia y no en relación a una mismidad.

Desde nuestra perspectiva, la propuesta artaudiana de una nueva forma de hacer y vivir el teatro señala las pautas para pensar en una política de la crueldad. En primer lugar, el autor plantea un modo de teatralizar que ponga en crisis el orden establecido, esto es, la organización y estabilidad de una sociedad y de la autoridad que la regula. Una crisis que apertura nuevas relaciones y nuevos órdenes a partir de un despertar de los sentidos y del descubrimiento de la mentira, la hipocresía y la inercia que habitaban tras la máscara de la moral. Una máscara que podemos asimilar con los efectos de naturalización propiciados por las tecnologías de la crueldad. La política de la crueldad debe producir, al igual que el teatro artaudiano, una agitación, una convulsión colectiva que se apropie de los espacios públicos y privados, y que trastorne el cuerpo y el espíritu de la comunidad. Se trata de una violencia que arremete contra el sí mismo, contra el yo, contra la identidad y contra las instituciones (coloniales, heteropatriarcales, capitalistas, etc.) que le dan forma, desgarrando la sensibilidad y el actuar normalizados para experimentar nuevas formas de existencia que resistan a la sumisión y que sean capaces de inventar, a partir de un saber del cuerpo que es tomado en cuenta, maneras de transfigurarse y de recrearse afirmando la vida. En este sentido, una política de la crueldad es una apuesta por un descentramiento del yo, de una lógica narcisista vinculada con la soberanía y el acto de significar. Es resistir a los procesos de categorización que esencializan una identidad y condicionan sus posibilidades de ser.

Pensar una política de la crueldad desde Artaud, supone pensar en prácticas y relaciones sociales sin mediación, es decir, sin una estructura del espectáculo que funja como una pedagogía opresiva. Se trata de plantear un acto artístico-revolucionario que

modifique el escenario de la vida en un espacio en el que ya no hay nada que mostrar ni qué mirar, nada que decir ni qué oír, pues ya no hay espectadores sino actores de la escena pública. Un acto revolucionario que construya un modo de existencia en el que la vida pueda desplegarse en su mutabilidad y perseverancia en el ser, como diría Spinoza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”. En *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alonso, M. (1968). *Enciclopedia del idioma*. Tomo I, Madrid: Aguilar.
- Arendt, H. (1995). *Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*, Biblioteca libre. PDF.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza: Editorial.
- Arendt, H. (2016). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México: Debolsillo.
- Aristóteles (2003). *Ética Nicomáquea*, Trad. Teresa Martínez Manzano, Barcelona: Gredos.
- Artaud, A. (1986). *Vine a México para huir de la civilización europea*, México: Tiempo caríatide.
- Artaud, A. (2004). *México y viaje al país de los Tarahumaras*, México: F. C. E.
- Artaud, A. (2008). *Van Gogh, el suicidado por la sociedad*, Argentina: Katharsis.
- Artaud, A. (2011). *El teatro y su doble*, Argentina: Ediciones incógnita.
- Artaud, A. (2015). *Para terminar con el juicio de Dios. El teatro de la crueldad*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Artaud, A. (2019). *Le théâtre et son double*, París: Éditions Payot.
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Trad. Julio Forcat y César Conroy, Buenos Aires: Alianza.
- Balibar, E. “Violencia: idealidad y crueldad”, *Polis*, 2008 (19).
- Baroja, C. (1994). *El señor inquisidor*, Madrid: Trifidus.
- Beccaria, C. (2005). *De los delitos y de las penas*, Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Benjamín, W. (1999a). *Para una crítica de la violencia*. Barcelona: Taurus.
- Benjamin, W. (1999b). *Ensayos escogidos*, México: Ediciones Coyoacán.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, México: Itaca.
- Benjamin, W. (2018). “Pequeña historia de la fotografía”. En *Iluminaciones I*, Trad. Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid: Taurus.
- Butler, J. (1990). “The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess”, *Differences: A journal of Feminist Cultural Studies*, 2 (2): 105-125.
- Butler, J. (2003). Violencia, luto y política. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (17), 82-99. [Fecha de Consulta 20 de Abril de 2021]. ISSN: 1390-1249. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901711>
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2015). *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Cátedra.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, España: Taurus.
- Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Caro Baroja (1994) *El señor inquisidor*. Lectulandia.com
- Castillejo, A. (2018). “De las grafías a las fonías”, *Revista Fractal*, núm. 90, s. p.

- Chávez, Victor Manuel (2019); “Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte”. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, vol. 27, núm. 76, pp.193-233.
- Dacosta, J. (2009). *Diccionario de sinónimos y antónimos*. Madrid: Gredos.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile: Ediciones naufragio.
- De Lauretis, T. (1993). “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”. En María C. Cangiameo y Lindsay DuBois (comps.). *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1971). *Firma, acontecimiento y contexto*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. París: Seuil
- Derrida, J. (1995a). *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1995b). *Retóricas de la droga*. Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, J. (1997). “Nombre de pila de Walter Benjamin”. En *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2001). *Seminario La Bestia y el soberano*, Vol. I, Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón. Fe y saber*, Buenos Aires: La Flor.
- Derrida, J. (2004). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. En J. Botero, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J. y Nancy, J.L. (2005). “Hay que comer o el cálculo del sujeto”, *Confines*, núm. 17. Versión digital de Derrida en Castellano.
- Derrida, J. (2008). *El animal que estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2009). *¿Y mañana qué?*, México: F. C. E.
- Derrida, J. (2010). *Estados del ánimo del psicoanálisis*. Trad. Virginia Gallo, Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2012a). “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”. En *La escritura y la diferencia*, Madrid: Anthropos.
- Derrida, J. (2012b). “La palabra soplada”. En *La escritura y la diferencia*, Madrid: Anthropos.
- Derrida, J. (2012c). *La Peine de mort*, vol. 1, París: Editions Galilée
- Díaz, Josefina (1990). *Etimologías latinas del español*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona: Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2007). Un conocimiento por el montaje. Entrevista realizada por Pedro G. Romero, *Revista Minerva*, núm. 5. Tomado de <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=141>
- Didi-Huberman, G. (2013). *Cuando las imágenes tocan lo real*, Madrid, Círculo de Bellas Artes (fragmentos). En línea: https://img.macba.cat/public/uploads/20080408/Georges_Didi_Huberman_Cuando_las_imagenes_tocan_lo_real.pdf. Consultado el 7 de mayo de 2023.
- Evans, D. (2011). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires: Paidós.

- Feierstein, D. (2014). *Genocide as Social Practice. Reorganizing Society under the Nazis and Argentina's Military Juntas*. London: Rutgers University Press.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*, vols. II y IV. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2002a). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: S. XXI.
- Foucault, M. (2002b). *Arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*, México: F. C. E.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad*, Vol. I, México: S.XXI
- Foucault, M. (2009). *Yo Pierre Rivière. Habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*. Barcelona: Tusquets
- Foucault, M. (2010). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: F.C.E.
- Franco, J. (2016). *Una modernidad cruel*, México: F.C.E.
- Freud, S. (2007a). "Carta 69". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. I, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007b). "La interpretación de los sueños". En *Obras completas de Sigmund Freud*, IV, Buenos Aires: Amorrortu, 1917.
- Freud, S. (2007c). "Determinismo, creencia en el azar y superstición: puntos de vista". En *Obras completas de Sigmund Freud*, VI, Buenos Aires: Amorrortu, 1917.
- Freud, S. (2007d). "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007e). "Tres ensayos de teoría sexual". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007f). "El delirio y los cuentos de Gradiva en W. Jensen". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. IX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007g). "El creador literario y el fantaseo". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. IX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007h). "Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. IX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007i). "La novela familiar de los neuróticos". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. IX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007j). "Recordar, repetir y reelaborar". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007k). "Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños". En *Obras completas de Sigmund Freud*, XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1917.
- Freud, S. (2007l). "14a Conferencia. El cumplimiento de deseo". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007m). "17a Conferencia. El sentido de los síntomas". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007n). "18a Conferencia. La fijación al trauma, lo inconsciente". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007o). "23a Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007p). "24a Conferencia. El estado neurótico común". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007q). "Pegan a un niño". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007r). "Lo ominoso". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007s). "Nuevos caminos de la terapia analítica". En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (2007t). “Más allá del principio de placer”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007u). “El malestar en la cultura”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007v). “¿Por qué la guerra?”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2007w). “Recordar, repetir y reelaborar”. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freyermuth, G. (1998). “Antecedentes de Acteal: Muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?”. En Hernández, Rosalva (coord.). *Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México: CIESAS.
- Ginzburg, C. (1986). *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Guattari, F. (1996). “Acerca de la producción de la subjetividad”. En *Caosmosis*, Buenos Aires: Manantial.
- Gutiérrez, J. R. “Imágenes de la crueldad: violencias femigenocidas en México bajo la mirada de un régimen escópico androcéntrico/ neoliberal, *Debate feminista* 61 (2021): 46-69.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra_Conoce_Oncorotón*, Barcelona: Editorial UOC.
- Hernández, R. (1998). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México: CIESAS.
- Inoue, N. (1998). *Le théâtre pur chez Antonin Artaud à travers Le Théâtre et son Double*. Tomado de: <http://www.let.osaka-u.ac.jp/france/gallia/texte/40/40inoue.pdf>
- Jung, C. G. (1954). *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires: Paidós.
- Jurod, M. (1945). El desastre de Hiroshima, texto inédito, tomado de: <https://www.icrc.org/es/doc/assets/files/other/irrc-230-junod.pdf>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos. Estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducido por Luis Fernando Torres, Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2011). “Pegan a un niño y la joven homosexual”. En *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*, Trad. Elena Marengo, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad y teoría crítica*, Trad. Teresa Arijón, Buenos Aires: F. C. E.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2007). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1984). “La ciencia de lo concreto”. En *El pensamiento salvaje*, México: F. C. E.
- Lindig, E. (2010). “Discurso y violencia. Elementos para pensar el feminicidio”. En Martínez de la Escalera, A. M. (Coord.) *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, México: UNAM.
- Lindig, E. (2016). “Introducción. Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica”. En Armando Villegas, et. al. *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*, México: Bonilla.
- Lugones, M. “Colonialidad y Género”, *Tábula raza*, 9 (2008): 73-101.

- Margel, S. (2010). *Critique de la cruauté ou les fondements politiques de la jouissance*, Francia: Éditions Belin.
- Martínez de la Escalera, A. M. (Coord.) (2010). *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, México: UNAM.
- Martínez de la Escalera, M. y Lindig, E. (2013). *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México: UNAM.
- Martínez de la Escalera, A. M. (2013b). Consideraciones sobre justicia, violencia de género y política feminista. *Arte, justicia y género. México: Suprema Corte e Justicia y Fontamara*.
- Martínez de la Escalera, A. M., (2015). “Notas sobre la violencia. Jacques Derrida, el psicoanálisis y la filosofía. En *Topografías de las violencias: alteridades e impasses sociales*, Sudana Bercovich y Salvador Cruz (coords.), Tijuana: El Colegio de la Frontera.
- Martínez de la Escalera, A. M., “Crítica de la violencia. Violencia como actividad de inscripción corporal”. *Acta poética*, 40, 2 (2019): 13-26.
- Marx, K. (1987). “La mercancía”. En *El Capital. Crítica de la economía política*, México: F. C. E.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). “Historia”. En *La ideología alemana*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, pp. 28-38.
- Moliner, M. (1994). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Negri, T. (2000). *Arte y multitud*, Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2000). *Estudios sobre retórica*, Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral*, Buenos Aires: Alianza.
- Oliva, Carlos. (2010). “Construcción cultural de la nación y feminicidio en Ciudad Juárez”. En Martínez de la Escalera, A. M. (Coord.) *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, México: UNAM.
- Olivera, M. (1998). “Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad”. En Rosalva Hernández (coord.). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México: CIESAS.
- Pinto, L. “La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a George Sorel”, *Revista Anacronismo e irrupción*, Vol. 10, No. 18, (Mayo-Octubre 2020): 37-62.
- Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*, Madrid: Espasa
- Preciado, B. (2016) Judith Butler y Beatriz Preciado en entrevista con la revista Tetu. Tomado de <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=21>
- Quijano, A. (1993). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones FACES/UCV.
- Rabinovich, S. “Vulner(h)abilidades cosmopolíticas: polinizando a Levinas en América Latina”, *Motricidades*, vol. 4, no. 1 (2020): 27-35.
- Ramos, F. “Huella de Hans-Georg Gadamer en Reinhart Koselleck. Aportes a la historia conceptual”. *Historelos. Revista de historia regional y local*, vol. 10, n. 9, junio 2018.
- Rolnik, S. (2018) “¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista con Suely Rolnik por Marie Bardet, *Lobo suelto*. Tomado de: <https://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-bardet/>
- Rosset, C. (2008). *El principio de crueldad*. Valencia: Pre-textos Editorial.
- Rousseau, J. (2009). *Carta a d’Alembert sobre los espectáculos*, Madrid: Tecnos.
- Ruiz, L. (1955). *Diccionario de la literatura universal*. Tomo I, Buenos Aires: Raigal.
- Ruiz, L. (1956). *Diccionario de la literatura universal*. Tomo II, Buenos Aires: Raigal.

- Schopenhauer, A. (2002). *El mundo como voluntad y representación*, Tomo IV, Barcelona: Ediciones Folio.
- Seix, F. (1954). *Diccionario de la lengua*. Tomo IV, Barcelona: LEXIS.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2006). *Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente*, Brasilia: Serie antropológica.
- Segato, R. L. (2010). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete (eds.). *La cuestión descolonial*, Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y la Colonialidad del poder.
- Segato, R. L. (2013a). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2013b). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, R. L. (2019). “Los feminicidios se repiten porque se muestran como espectáculo”, LM CIPOLLETI, 06 de septiembre. Tomado de: <https://www.lmcipolletti.com/rita-segato-los-femicidios-se-repiten-porque-se-muestran-como-un-espectaculo-n649216>. El 06 de julio de 2020.
- Segato, R. L. (2021). *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires: Prometeo.
- Séneca (2008). *Diálogos*, Trad. Juan Mariné Isidro, Barcelona: Gredos.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*, Epublibre. iBooks.
- Sontag, S. (2006). “El mundo de la imagen”. En *Sobre la fotografía*, México: Alfaguara.
- Sorel, G. (1994). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Pléyade.
- Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña, Madrid: Ediciones Orbis.
- Terán, O. (1995). *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires: Cielo por asalto.
- Toribio, J. (1905). *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Navarro.
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (2003). *La violencia nazi. Una genealogía europea*. México: F.C.E.
- Villegas, A., Lindig, E. y Martínez de la Escalera, A. (2013). “Visibilidad (contribución al debate)”. En Martínez de la Escalera, A. y Lindig, E., *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, México: Juan Pablos Editor.
- Villegas, A. y Lindig, E. “Tres síntomas de la sensibilidad social contemporánea en México”, *Las Torres de Lucca*, núm. 7 (2015): 49-69.
- Villegas, A. (2020). “Lo sublime, supuestos y consecuencias: de Kant a Lyotard”. En Elizalde, L. (et. al.). *Lo sublime contemporáneo*, México: UAEM.
- Weber, E.. “Ages of Cruelty: Jacques Derrida, Fethi Benslama, and their Challenges to Psychoanalysis”, *Mosaic*, vol. 48, No. 2 (2015): 1-27.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*, Trad. Isidoro Reguera, Madrid: Gredos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R. (1990). “La retórica antigua. Prontuario”. En *La aventura semiológica*, Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (2007). *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*, México: Siglo XXI.
- Duby, G. (1981). *El caballero, la mujer y el cura*. Barcelona: Taurus.
- Duby, G. y Perrot, M. (1993). *Historia de las mujeres*. Barcelona: Taurus
- Lintott, A. (1992). “Cruelty in the Political Life of the Ancient World”. En Toivo Viljamaa, Asko Timonen y Christina Krötzl (Eds.). *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Finlandia: Krems.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2000). *El reparto de lo sensible*. Chile: LOM
- Rancière, J. (2005). *El inconsciente estético*. Argentina: Del estante.
- Quiroga, H. (2017). *La gallina degollada*. Buenos Aires: Sociedad Cooperativa Editorial Limitada.
- Timonen, A. (1992). “Criticism of Defense. The Blaming of “Crudelitas” in the “Historia Augusta”. En Toivo Viljamaa, Asko Timonen y Christina Krötzl (Eds.). *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Finlandia: Krems.
- Viljamaa, T. (1992). “Crudelitas odio in crudelitate ruitis. Livy’s Concept of Life and History”. En Toivo Viljamaa, Asko Timonen y Christina Krötzl (Eds.). *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Finlandia: Krems.