

La oscura relación entre el orden y la violencia

David Coronado*

Resumen

El objetivo es encontrar la lógica de la violencia en la sociedad contemporánea y su posible ruptura con la creación de un sujeto revolucionario. Primero se hablará de la noción de copertenencia entre violencia y orden social para discutir, posteriormente, el papel de la violencia en la ejecución de las determinantes sociales, enfatizando su carácter social y desbrozando que la copertenencia entre el orden social y la violencia encubre una oscura relación entre orden y desorden. Este es el contenido del artículo.

Vista de manera detenida, la copertenencia entre violencia y orden social, no es sino un ejercicio del sistema, una *expresión social inmanente* que adquiere matices especiales cuando de la defensa de la sociedad se trata. No es una corriente violentógena, como la corriente suicidógena durkheimiana, sino que son líneas de fuga acuerpadas en agenciamientos que favorecen la expresión de la violencia como una forma de mantenimiento de la sujeción y la servidumbre, es decir, que operacionalizan al sistema social. Ante esto no queda sino reflexionar en torno a la tensión entre las determinantes sociales y la libertad.

* Profesor en el Departamento de Sociología y coordinador del *Laboratorio de Estudios sobre la Violencia*. Sus publicaciones están en la línea de la formación de la subjetividad y la violencia. Contacto: davidcoronado22@hotmail.com.

Finalmente, a nivel teórico, la afirmación de que la expresión social de la violencia descansa en una coparticipación entre orden y violencia se basa en dos supuestos: que el miedo y la inseguridad son un enlace, el primero, para fortalecer, el segundo, en el orden social del sistema capitalista.

Palabras clave: copertenencia, expresión social, violencia, orden y desorden.

Introducción

Cuando uno lee las noticias, no puede sino concluir que vivimos en un mundo violento. Donde lo mismo es violencia de género, como los 49 muertos en el club *Pulse*, en Orlando; violencia política, como en Tlaxiaco y Nochixtlán, Oaxaca, con once asesinados entre los opositores de la llamada Reforma educativa, además de, por lo menos, veintisiete desaparecidos; o los miles y miles de homicidios enmarcados en la guerra contra el narcotráfico. Por todas las latitudes florece la violencia.

Estos hechos aislados no hacen sino tensarnos y obligarnos a cuestionar la posible existencia de una lógica de la violencia en la sociedad contemporánea, específicamente, el punto de encuentro entre la violencia y el orden establecido. El fondo es que la violencia es parte del sistema social, no sólo como residuo *paretiano* o desecho jurídico, sino como parte fundante de la economía, la sociedad y la cultura. El origen de esta relación no es la propiedad o el derecho a la propiedad, sino el mantenimiento del poder a cualquier costo. La relación capitalista es en sí misma una relación destructiva de personas y sociedades enteras, animales y ecosistemas, basada en la imposición y la servidumbre, antes que en el consenso o, mucho

menos, en el reconocimiento del otro. Siempre está estableciendo relaciones violentas.

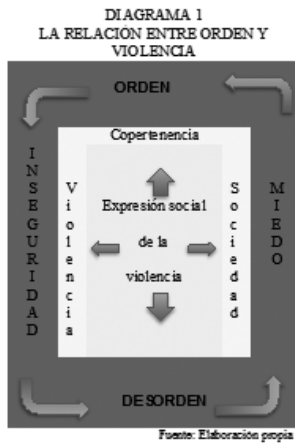
Existe una coparticipación entre orden y violencia, una vinculación orgánica donde el primero necesita de la segunda para su existencia, y la segunda se involucra en el mantenimiento del primero, pero no de manera lineal. Ambos hilos justifican la necesidad indispensable de todas esas formas de violencia en el funcionamiento cohesionado del sistema social. Y el orden requiere de todos los tipos de violencia para demostrar la necesidad de su permanencia.

Bosquejada la coparticipación entre orden y violencia, la siguiente parada es la definición de la violencia en el marco de las determinantes sociales; algo indispensable para rebatir la idea de la violencia como expresión individual. Esta noción ha recibido un sinnúmero de tratamientos desde cualesquier cantidad de paradigmas, por lo que elegí tres autores -Maturana, Galtung y Žižek- que presentan coincidencias al analizar la violencia en su relación lógica con el orden social; aunque, por supuesto, con evidentes diferencias conceptuales entre sí.

Un elemento más es la expresión social de la violencia, anclada en el funcionamiento de la violencia en una sociedad determinada. Con esto se abren dos problemas: el primero es que, en efecto, cada sociedad imprime su propio sello en la violencia -al igual que en todos los productos sociales-; y el segundo es que la violencia no es la expresión de la corriente violentógena, al modo de la corriente suicidógena durkheimiana, por lo que deberán calibrarse las líneas de fuga y el acuerpamiento que los sujetos han logrado en determinados agenciamientos, a favor o en contra de la expresión de la violencia.

Finalmente, el cuarto apartado contiene la afirmación de que la expresión social de la violencia en una sociedad determinada obedece a la coparticipación entre orden y violencia, lo que incluye ciertos aspectos que, por un lado, operacionalizan la violencia, pero

que, por el otro, están funcionalizándola y legitimando su uso a través de diferentes aparatos estatales y/o agenciamientos sociales. Esta afirmación sirve para enmarcar la hipótesis de este artículo: la violencia en la sociedad contemporánea encuentra su cabal expresión en el fortalecimiento del miedo y la inseguridad, lo que legitima el orden establecido. Esta hipótesis teórica se basa en el hecho de que cualquier Estado tiene por fin primordial el mantenimiento del orden a cualquier costo. De manera gráfica:



El orden requiere de la violencia para manifestar la necesidad de su existencia y la necesidad de la sujeción y la servidumbre a todos sus mandatos y requerimientos; el caos, el miedo y la inseguridad son parte integrante de la copertenencia entre sociedad y violencia. La expresión social de la violencia no es otra cosa sino la intensidad, las vibraciones y las modulaciones por las que la violencia hace de los cuerpos su casa. Así que, en lo siguiente, abundaremos en esta serie de afirmaciones.

Copertenencia entre orden y violencia

La idea de copertenencia es muy fértil porque está en medio de la diferencia y las imbricaciones entre orden y violencia; todo está entrelazado entre sí, es decir, nada surge de manera aislada e individual. El vínculo entre estas entidades está marcado por la evidente diferencia de una respecto de la otra, por lo que ese vínculo adquiere una nueva configuración cuando no se define la copertenencia desde el orden o desde el desorden, sino desde su diferencia. Lo que está en el fondo, es semejante a la discusión de la relación entre lo filosófico y lo político.

Dice Emmanuel Biset (2012), un cuidadoso lector de Derrida, que no es posible construir una idea de lo político o lo filosófico independientemente de los dispositivos institucionales. La expresión de copertenencia nombra la determinación filosófica de lo político, porque la configuración conceptual e institucional que constituyen al universo político está atravesada, inevitablemente, por filosofemas. Pero por otro lado, denomina una determinación política de la filosofía en general, porque existe una politicidad inherente a todo orden conceptual y también porque toda filosofía está contaminada ineluctablemente de elementos políticos, institucionales, lingüísticos, fácticos, entre otros. Por estas razones es atractivo y fructífero el concepto de copertenencia, porque es articulación, ligazón constitutiva, es diferencia entre ambos términos, es polémica y es tensión. En términos de orden y desorden, esto implicaría la imbricación entre uno y otro.

El nacimiento de la idea en Platón obedece a la lógica de la separación y la exclusión, es decir, al mantenimiento del orden contra el caos, a la añoranza de luz que combata a las sombras. Actualmente, gracias al redescubrimiento de la incertidumbre y del riesgo como parte integrante de las decisiones cotidianas, a la incorporación en

lo social de la física cuántica o a la teoría del caos, es que las partes oscuras son contempladas como elementos importantes de la vida (Bravo Reinoso, 2009).

Respecto al nivel experiencial, la diferencia entre orden y violencia estriba en la imposición y determinación de las nominaciones, las dominaciones y las denominaciones de uno respecto de la otra. Una hace y el otro quiere evitarlo, proponiendo resistencias y obstáculos que, al final de cuentas, no hacen sino fortalecerlo. La diferencia entre ambos son las acciones tomadas para ejercerla y las implicaciones sociales que tengan. México tiene un pletórico arsenal de formas de manifestación violenta. La imposición o el prohijamiento de un cartel de las drogas a expensas de otro o desde los levantamientos armados de grupos de la sociedad civil, que se organizan y crean mecanismos para hacer frente, a la violencia que se ejerce desde el poder. Un ejemplo son los grupos de autodefensa o las guardias comunitarias en Michoacán y Guerrero, los que recurren a las armas para contraponerse a los cárteles que operan en esas zonas, logrando, si no romper, alterar las formas de dominación, desestabilizando el orden impuesto y, lo más importante, rompiendo los paradigmas que la población del mismo territorio había ya normalizado e interiorizado. Esto es la creación de sujetos revolucionarios, más allá de cualquier orden establecido. Pero aquí se da una comunión entre orden, poder y dispositivos de poder.

Bajo la línea de la lucha contra el orden se encuentran los acontecimientos de Nochixtlán, Tlaxiaco y todo el noroeste de Oaxaca. Aunque más allá de la resistencia, es sobrevivencia como respuesta a la represión, es conservación de la vida en condiciones contrarias y, simultáneamente, el reconocimiento del poder que quiere arrancar de tajo logros y destinos de las culturas, ajustándose a la dominación sistémica. Sin embargo, al pensar en los casos como Nochixtlán, Tlaxiaco y todo el noroeste de Oaxaca, surge la exigencia de un apoyo

incondicional para la resistencia y no de otra cosa; por esta razón, es indispensable partir de la inmanencia de los conceptos, para enmarcarlos en la expresión concreta de sus vidas.

Volviendo a Oaxaca, que desde hace mucho necesita todo nuestro apoyo, la resistencia violenta visibiliza ese conjunto de poderes ominosos que pervierten cualquier intento de gobernanza horizontal, no democracia. Sujeción y servidumbre que se contenta con el juego de espejos nihilistas en los que los gobernantes ven reflejada su imagen, al más puro estilo autorreferencial. La tortura, la muerte, la amenaza cumplida en los cadáveres calcinados encontrados a un lado de la carretera... la mirada de angustia dirigida a las cadenas que los atan a los tubos de la camionetas de policía o, en el peor de los casos, de las militares... redadas y marchas forzadas a golpe de tolete, el *snuff* generalizado como estética pública, ¿acaso esto no amerita la manifestación contra el orden? Sin embargo, es indispensable crear otras respuestas contra la necropolítica estatal que vayan más allá de la semejanza entre suicidio y rebeldía, sacrificio y redención, que eviten la difuminación de la diferencia entre martirio y libertad (Mbembe, 2011).

Contra la resistencia: la expresión de las discrepancias no es un acto de libertad, pues en cuanto se permite la expresión de una disensión, es porque esa opinión no produce ningún efecto. Pero, en una época de totalización de lo político, de los conceptos y de las prácticas políticas, no queda sino la retirada ante la política y el mundo definidos exclusivamente desde lo político. Primero, es necesaria la desconfianza y la sospecha, para plantear una ruptura con la evidencia que señala que todo es político. Lo político no es autoridad, ni la filosofía totalización, sino que su copertenencia es destitución de cualquier autoridad, incluida la resistencia. La copertenencia entre orden y violencia no es neutra, es el reclamo de la unidad de su existencia en aras de la producción de la ganancia capitalista. La

copertenencia entre orden y violencia implica quitar el vendaje de la sociedad armónica, homogénea e indiferenciada; o al contrario, quitar el velo de la sociedad cartografiada que nos ubica en clases sociales, subjetividades e identidades claramente diferenciadas. Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) contra Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE).

La violencia como ejercicio de las determinantes sociales

Intentado proponer una posición en la tensión que establecen la determinación social y la libertad de la acción de los sujetos, propia de todo tipo de actividad humana, es aceptable que ambos polos aporten elementos para interpretar la violencia.

Desde la óptica de la determinación de la acción humana, la primera explicación que sobresale es la de Durkheim (s/a), para quien el hecho social es la llave de entrada para el conocimiento sociológico –por lo que se puede hablar de una corriente violentógena, parafraseando su corriente suicidógena–.¹ Le Bon (2004) se posiciona desde la psicología de masas al explicar de manera semejante las acciones de las multitudes. Argumenta que la masa social estaría coaccionando a los individuos. Desde el psicoanálisis, Freud (2002) otorgó una explicación de corte biologicista, gracias al instinto de muerte, cuyos efectos en gran medida le dan sentido a las acciones violentas de los sujetos.² Un autor históricamente importante, por las consecuencias que ha tenido en la explicación sociológica de la violencia, desde

¹ En Coronado (2010) se ha hecho una profundización acerca de esta semejanza en la sociedad contemporánea.

² Freud, sin embargo, complejiza esta explicación en *El Malestar en la Cultura* (2002), donde establece la imposibilidad de la satisfacción en una sociedad como la *actual*, aunque nunca rebasa el origen familiarista que priva en toda su propuesta.

las corrientes sistémicas y neurológicas contemporáneas, es Konrad Lorenz (2004), quien habla de la evolución, con base en el instinto de supervivencia, para marcar los derroteros que los sujetos han de seguir para sobrevivir como especie en la sociedad.

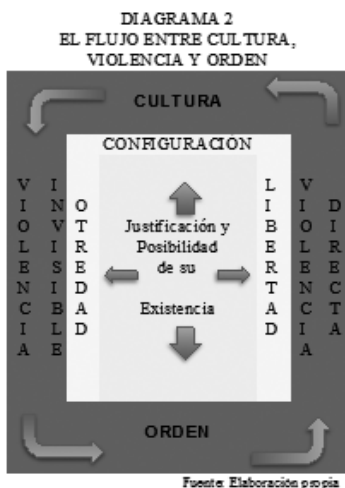
Estas explicaciones seminales coinciden en el supuesto de que lo realmente importante son las determinaciones sociales, conociéndolas, darían el ámbito de libertad. En realidad esos cuatro acercamientos definen la libertad en términos liberales, cuya base, según Stuar Mill, estipula que “la única libertad que merece ese nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o le impidamos esforzarse para conseguirlo” (2007: 29).

Si la libertad es concebida como una mediación que establece los límites entre las personas –mi libertad empieza donde la tuya termina–, entonces bastaría con actuar sin ofender a nadie para ejercer mi libertad. Sin embargo, existe un saborcito que no deja de ser pragmático y eficientista, que no rebasa los objetivos de cualquier organización empresarial –de la ganancia, la eficiencia y la contabilidad–, encajonándose, exclusivamente, en la relación medios-fines. A contrapelo, se puede afirmar que ser creativo es moverse en el medio de la libertad y la otredad.

Más allá de esa libertad utilitarista, está otra que rebasa las determinaciones sociales e incluso va contra ellas, a fin de constituir la propia subjetividad en la otredad del otro, entonces estaríamos develando una relación intrínseca entre creatividad y libertad: “La posibilidad de transformar el ser en no ser y el no ser en ser sólo es la consecuencia de esta libertad” (Anders, 2014: 63).

Habría que afirmar, con Anders, la obligación de romper con el material a priori que nos conduce a continuar siendo el ser que se es, de manera *cuasi* genética, caminando *hacia* la libertad y *en* la otredad. El ejercicio de la violencia está contrapuesto al ejercicio

de la libertad; la violencia es el ejercicio de la sujeción social y de la servidumbre sistémica. En pocas palabras, la violencia es el ejercicio de las peores pesadillas de la cultura contemporánea, contenidas en su propia forma de producción. De manera diagramática:



Desde la óptica de Galtung (1997 y 2003), Maturana (1995) y Žižek (2009), todo tipo de violencia siempre está participando de algunos dispositivos visibles y manifiestos, así como de otros invisibles y sistémicos que se muestran al análisis solamente tras un esfuerzo teórico, pero que, una vez detectados, dejan ver la relación recursiva que existe entre ellos.

Expresión social de la violencia

Los efectos visibles de la violencia abarcan desde lo físico, verbal y sexual, hasta lo psicológico, cibernético y social, pasando por lo fetal, la indolencia y el abandono. Después de hacer este listado, generalmente se procede a profundizar en cada una de estas violencias y

se realizan cientos y cientos de estudios de cada una de ellas.³ Esta violencia directa o violencia subjetiva (Žižek, 2009), cuenta con varias características: depende del accionar de los individuos, impresiona los sentidos (posesionándose de nuestra atención) y de ella se ocupan los medios masivos de información. Por mostrarla de manera tan descarnada, tal y como sucede con el amarillismo, muchos esfuerzos de investigación quedan empantanados en la descripción de alguna de ellas. Por esta razón, Žižek enfatiza constantemente que es indispensable no perder los vínculos con lo sistémico y cultural.

Es preciso realizar por lo menos dos reflexiones. La primera, que existe una copertenencia entre violencia invisible y la violencia directa, donde ambas se reafirman y realimentan recursivamente. En palabras de Galtung: "La violencia directa, física y/o verbal, se hace visible a través del comportamiento. Pero la acción humana no surge de la nada: tiene sus raíces. Dos de ellas son indicativas: la cultura de la violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etc.), y la estructura violenta en sí misma por ser demasiado represiva, explotadora o alienante" (2003: 3).

La segunda, que la copertenencia entre violencia invisible y violencia directa está incluida en la copertenencia entre orden y violencia. Esta segunda copertenencia incluiría la explicación del por qué se ven tan lejanas la violencia de Ayotzinapa o de Nochixtlán. A diferencia de Maturana, para Žižek (2009) y Galtung (2003) los efectos sistémicos e invisibles son aún más perniciosos, "porque la violencia directa refuerza la violencia estructural y cultural [...] La tesis más evidente sería la siguiente: si las culturas y estructuras violentas producen violencia directa, entonces dichas culturas y estructuras también reproducen violencia directa" (Galtung, 2003: 4).

³ Como un ejemplo puede citarse el libro de Rodríguez Gómez (2012), en el que se habla de la realidad social y las violencias.

Otro elemento en el que no coinciden es en el planteamiento epistemológico. Para Maturana, la realidad posee una existencia independiente del sujeto, “es una realidad objetiva”⁴ que se le sobrepone a los sujetos a través del ejercicio del poder. Es una configuración de vida cuya imposición es desde la subjetividad, tanto de quien la impone, como desde el arrasado. Siguiendo a Maturana, el punto de partida es que la vida humana se vive en una cultura y que la violencia es una forma de vivirla: “hablamos de violencia en la vida cotidiana para referirnos a aquellas situaciones en las que alguien se mueve en relación a otro en el extremo de la exigencia de obediencia y sometimiento, cualquiera que sea la forma como esto ocurre en términos de suavidad o brusquedad y el espacio relacional en que tenga lugar” (1995: 69).

Simplemente el otro es negado y destruido en aras de obtener su sometimiento y obediencia. Pero si la violencia es suave, entonces puede vivirse como una relación no violenta. Desde la perspectiva de este autor, la situación de violencia dependería de la emoción con que los sujetos viven esa relación, “el carabiniere que va armado forma parte de una situación de violencia o no según la emoción con que se viven las relaciones en las que participa” (Maturana, 1995: 69). Esta vivencia existencial incluye, evidentemente, percepciones,

⁴ Coddou, quien es co-coordinador del texto en el que aparece el capítulo de Maturana aquí citado, lleva más lejos la afirmación de la objetividad, señalando de manera tajante: “existe una única e indivisible realidad, *la realidad* y por lo tanto sólo una verdad absoluta, *la verdad*, que es descripción y explicación de la realidad objetiva” (1995:62). Esta concepción de la relación entre objetividad y verdad, implica la *razonable aceptación* de la utilización de algún tipo de fuerza en su imposición -se protege la verdad contra el error, la equivocación o la falsedad-. Aunque Coddou añade certeramente que “si examinamos la historia, la macro y la microhistoria, es cómo la verdad y la razón tienden a estar en manos de los poderosos y los equivocados y los malos tienden a ser los débiles... es demasiado frecuente que las verdades científicas, sobre todo aquellas impuestas, tienen que ver con poderes económico políticos de aquellos que las sustentan, más que con la consensualidad de sus afirmaciones” (1995: 65).

cogniciones, moralidades, prácticas, pero que no son desglosadas porque es un proceso unificador de vivencias. Para Žižek y Galtung, la violencia sistémica es, a no dudarlo, la que estaría catalizando la sociedad capitalista.

Para esos tres autores el cúmulo de vivencias estaría contextualizando las emociones y el lenguaje en una cultura y espacio social. Pero, pensando en el sentido de la relación de violencia con la que los sujetos tejen subjetivamente sus vivencias en el espacio y la cultura, donde el cuerpo, las sensaciones, las emociones y la cognición forman una unidad, habría que pensar en el *existente*, bajo la concepción de Merleau-Ponty (1994), en tanto es un cuerpo vivido o *sentiente* -cuerpo como condición de posibilidad de todo objeto. Esta propuesta es potenciada por Ricoeur (1996) para quien el **yo** es *como sí mismo*, contrario y complementario del **yo** *como otro*, donde yo mismo soy otro, el cual al referirse a sí mismo en tercera persona es un otro: *sí mismo como otro*. Esta formación de la identidad tiene una buena referencia en relación, tanto al lenguaje interno, conformador de la conciencia, como a la constitución de un discurso normalizador, que el miedo y la violencia vienen a desestabilizar, igual que a la identidad.

En realidad, el referente obligado en el tema de la otredad es Lévinas, quien identifica al Otro como una relación creativa, basada en una creación de mi otredad en el otro, sin tomar en cuenta ningún proceso de unimismidad, cuyo contenido sería la violencia.

Lévinas es el amante de la otredad por antonomasia. Su punto de partida es la crítica a la filosofía centrada en el concepto y la representación, traducidos en el *yo pienso* y la *mismidad*, base de las más importantes corrientes filosóficas en Occidente. La entrada a la filosofía lévinasiana es el rostro, de donde derivan sus demás nociones. El primer escalón es la ética de la responsabilidad, que no es suplemento existencial, ni responsabilidad con la verdad o con la autenticidad, sino que, gracias al rostro, es la estructura esencial de

una subjetividad ética, fincada en la responsabilidad para con el otro, porque soy su responsable “incluso para lo que no es asunto mío o no me concierne” (Lévinas, 2015: 79). Éste es el humanismo de Lévinas: la responsabilidad absoluta por el otro.

A este primer escalón se añade la ética y la subjetividad, para dar origen a una relación triádica. Para este filósofo lituano-francés, la subjetividad se construye desde la alteridad, como ser-para-el-otro, gracias a la responsabilidad por el otro hombre; en el descubrimiento del Otro en su rostro, la relación triádica no es imperativo, sino que es un constructo para cada caso particular. Aunque, precisando, su rostro no es percibido ni captado intencionalmente, sino que la *responsabilidad es inicialmente un para el otro*.

Esa triada de ética-subjetividad-responsabilidad es para Otro, se realiza en tanto se es responsable del Otro. Aunque es una relación asimétrica, porque soy responsable del otro, sin esperar reciprocidad. Además, “cuanto más justo, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro” (Lévinas, 2015: 87). Este rasgo de la no-reciprocidad provee la identidad del ser humano, porque “soy yo en la medida en que soy responsable” (Lévinas, 2015: 87). Lévinas dice que el lazo con el otro se anuda por la responsabilidad, mientras que la encarnación de la subjetividad garantiza su espiritualidad preexistente a todo diálogo; o sea, responsabilidad y subjetividad unen lo espiritual preexistente infinito y trascendental con la relación subjetiva hacia el Otro. Y esta es la unidad que se da en la ética, en tanto relación entre lo infinito y lo finito, que va más allá de cualquier delimitación del saber (el saber es pensar algo determinado, rebasado por lo infinito); lo que descansa en la aceptación de la responsabilidad de que el Otro es más que el *yo pienso* o la *mismidad*, es la aceptación de su prioridad e insaciabilidad.

Aquí, Lévinas identifica la ligazón entre filosofía, metafísica y cierto orden político. Gracias al encuentro cara-a-cara sin intermediarios,

surge la relación trídica responsabilidad-subjetividad-ética, cuya crítica se enfla contra todas las filosofías heredadas de los griegos que parten de la unidad platónica entre luz y poder, dicho sea de la copertenencia entre filosofía y política, “desde la metáfora de la luz, para Lévinas, se construye una posición política en la cual el otro no tiene lugar, es decir se construye una política de la mismidad” (Biset, 2012: 97).

La crítica de Lévinas se dirige contra la unidad entre concepto, luz y poder, representada por Husserl y Heidegger, pero también crítica a Hegel, quien concibe lo otro como negación de lo mismo, en tanto que es un movimiento interno del yo que reduce a la alteridad a un simple apéndice suyo (Biset, 2012). Pero, así como Hegel concibe al otro en un apéndice, habría que recordarle a Lévinas que el propio rostro es un apéndice del cuerpo, por lo que la alteridad no depende de objetos parciales, sino de diferencias e intensidades; además, señala Deleuze, que los rostros no son individuales, sino que “defienden zonas de frecuencia o probabilidad, delimitan un campo que neutraliza, de antemano, las conexiones y expresiones rebeldes a las significaciones dominantes” (2012:174).

Con esto entramos de lleno a la noción orden. El punto de partida es reconocer que, desde la misma economía, constantemente se en-vían ondas desestabilizadoras buscando los sectores de producción que más ganancia produzcan, entonces renuevan, continuamente, las formas de concentración de capital, experimentando nuevas formas de distribución y aumentando o disminuyendo la oferta y demanda de determinados productos. Estamos hablando de que la violencia, además de concentrar fuerzas sociales, políticas y culturales, es un nicho de mercado creador de plusvalía. Esto ocasiona constantes desterritorializaciones económicas, políticas y sociales, donde algunos capitalistas se ven obligados a ceder sus capitales, los empresarios se convierten en simples trabajadores y miles de

millones de trabajadores se quedan sin empleo. No es gratuito que en México el trabajo informal alcance más del 50% de la población económicamente activa.⁵

Los encargados de recomponer estos procesos de desterritorialización, es decir, de reterritorializar estas líneas de fuga, son los propios ciudadanos, los desposeídos y el Estado; todo aquello que es capaz de recodificar esas huidas y recomponer cualquier disidencia, incluidas las del mismo capital, haciéndolo ver como indicadores positivos encargados del macrodesarrollo económico. Al parejo de las codificaciones y recodificaciones están las sobrecodificaciones, materializadas en organizaciones y los procesos reorganizadores de los flujos (Morin, 1995), encargados de restablecer la cartografía capitalista. En este mismo flujo queda inserta la construcción de subjetividades que se muestra acorde y conforme a estos procesos. En palabras de Guatarri: “el poder ya no inviste instituciones políticas, sociales, culturales, financieras, económicas [...] sino que contaminan las subjetividades mismas a fin de imponer sus códigos, categorizaciones, clasificaciones, protocolos y programas” (2013: 9).

De esta manera, la organización social no depende de una capacidad particularizada al nivel de grupo o ámbito social, sino que implica la existencia de una multitud de operadores intermediarios (Guatarri, 2013: 29). Dispositivos de poder que no solamente dependen del poder estatal, sino que están diseminados por toda la organización social, plenos de códigos, sujetando y dominando subjetividades. Su efecto es devastador, es un proceso de *bi-univocización* de las organizaciones-codificaciones que desembocan en la sujeción social y la servidumbre sistémica de todas las expresiones sociales (Guatarri,

⁵ Según el INEGI, para 2011, la generación de empleos informales superó la generación de empleos formales, alcanzando la ocupación en el sector informal la cifra de 13.5 millones de trabajadores y en el sector formal de 13.2 millones.

2013: 221). Pero, al mismo tiempo, comparten un proceso abstracto en el que participa todo el cuerpo social.

Esta perspectiva es compartida por Foucault, para quien, así lo señala Deleuze, “los dispositivos de poder no actuaban ni por represión ni por ideología, sino que conformaba un concepto de normalización, y de disciplinas” (Deleuze, 1995: 3). Pero la evolución en Foucault es todavía más profunda, porque:

supone un nuevo paso [...] dicho brevemente, los dispositivos de poder ya no se limitan a ser normalizadores, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (verdad del poder). Ya no se refieren a “categorías” negativas a pesar de todo (locura, delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad) (Deleuze, 1995:4).

Este tercer elemento, después de los saberes y los poderes, se presenta en el “cuidado de sí” y los modos de subjetivación. Lo que sería el afuera y el adentro, el pliegue que une el adentro y el afuera (saber, poder y subjetividades). Para Foucault, la tarea de estar más allá de la verdad y el poder recae en que:

mientras que lo fabuloso no puede funcionar más que en una indecisión entre lo verdadero y lo falso, la literatura se instaure en una decisión de no verdad: se ofrece explícitamente como artificio, pero comprometiéndose a producir efectos de verdad que son como tales perceptibles (Foucault, 2014:136).

Gracias a que el poder estatal se refiere a los seres olvidados, los dota de nueva vida, engendrando monstruos y, gracias a las concisas y terribles palabras de las declaraciones de culpabilidad, son recordados por sus respetables infamias. Más allá de las refuncionalizaciones y

reorganizaciones que esto trae consigo, el inicio para dejar las espirales violentas, como ejercicio del sistema social, es pensar la otredad desde la apertura de las relaciones y desde la responsabilidad ética.

Entre los polos de las relaciones cerradas en sí mismas y del sobre-exceso de información actual, se encuentran las invaginaciones que posibilitan concebir las relaciones, simultáneamente, en el adentro y el afuera, donde “la particularidad o individualidad son relaciones: la relación del hombre con las objetivaciones del mundo y consigo mismo” (Heller, 1994: 187), habría que añadir la responsabilidad ética lévinasiana. Pero vamos por partes.

El concepto de *relaciones* significa que no es un individuo aislado dueño y señor de sus sensaciones y emociones, sino que es un sujeto que está en relaciones de *implicación*, en tanto que “significa estar implicado en algo” (Heller, 1991: 15), lo que suscita reacciones, adaptaciones, transformaciones, en cada sujeto. Y cada implicación incluye una combinación de procesos momentáneos o continuados, intensivos o extensivos, profundos o superficiales y orientados al pasado, presente o futuro (Heller, 1991: 20).

Esto está relacionado, claramente, con lo que Maturana llama *espacio relacional* o *espacio psíquico* (1995: 2), estructurado desde la conversación. Esto constituye el modo de vivir en un orden que hace a cada clase particular de ser vivo el tipo de ser vivo que es, compuesto por elementos biológicos, corporales, acciones, sentimientos, pasiones, y fundamentalmente, por palabras. Lo importante de esta propuesta es que mira hacia una existencia independiente del sujeto, pero que, paradójicamente y en tanto realidad objetiva, es vivida desde la corporalidad y el modo de vivir. Éste es el punto de ruptura de la serie de coincidencias entre Galtung, Žižek y Maturana. Para los dos primeros, lo sistémico capitalista está permeando todo, incluido lo biológico natural; mientras que, para Maturana en lo conversacional, unidad del *lingüístear* y las emociones (1989), se

estaría tejiendo la libertad, esto no se separa mucho de la definición de Stuart Mill.

La oscura relación entre Orden y Desorden

La premisa fundamental de Hobbes es que el hombre es el lobo del hombre, por lo que es indispensable, no sólo establecer un contrato entre los ciudadanos, sino establecer al Leviatán como un poder superior para mantener las relaciones de paz y concordia en la sociedad. Sin embargo, su propuesta arrastra consigo la relación entre miedo y control, que asegurarían la permanencia del Leviatán como único ente capaz de mediar las relaciones entre los sujetos y combatir la inseguridad, el temor y los miedos (Hobbes, 2005). Para Hobbes la existencia del desorden, es una premisa indispensable para el orden.

Otra manera de decir lo de Hobbes, es la que sigue Sofsky, para quien "la violencia engendra caos y el orden engendra violencia" (Sofsky, 2006: 8). Es decir, forman una espiral en la que una es parte de la otra, pero sin fundirse, ni asimilarse uno en el otro. Y en esa copertenencia, el miedo y la inseguridad están fundiéndolos en un abrazo, en el que la violencia adquiere un valor primordial, como forma de vida, como dispositivo de poder, pero también como expresión de quienes no pueden hacerlo de otra manera, solo con el ejercicio de la propia dinámica social. La violencia extiende sus brazos hacia lo social, lo político, lo cultural y lo económico, es omniabarcante.

Y para evitar su sombra proyectada en el miedo y la inseguridad, se agrupan e inventan formas sociales. Pero nadie garantiza los excesos. Los dispositivos de poder no respetan contrato o forma social alguna. Si acaso la violencia cambia su forma de presentación, pero no desaparece. Según Sofsky, "los hombres pagan la protección contra el vecino con la servidumbre voluntaria, la impotencia

y la sumisión” (Sofsky, 2006: 13), porque es la manera como viven la violencia y de la cual quieren apartar su cuerpo a cualquier precio; ese cuerpo vivido o *sentiente* ya no se vive como un *yo como otro*, sino sólo como un *yo como sí mismo*. El miedo y la inseguridad son expresión social, no son una interpretación de la realidad, sino que son intensidades, son subjetividades, son sentires; como las cosas, cuerpos, palabras y poderes, son constituidos/articulados/dispuestos por los dispositivos. Sobresale, de manera inmediata, la proliferación de los cotos privados, cuyo punto de partida para la venta es garantizar la seguridad y combatir el miedo y los temores que los otros ocasionan; es un proceso de ensimismamiento. También algunas de las consecuencias de la guerra contra el narcotráfico, que garantiza el crecimiento del cuerpo de policías y militares, al tiempo que se incrementa la inversión económica en esos rubros.

Y aquí la violencia sistémica, de la que hablan Žižek y Galtung, se hace cuerpo y se siente, es intensidad y vibración, es sensación y modulación. Y éste es el gran secreto, la creación de una subjetividad modulada por el orden cultural y social, económico y político de manera mancomunada y ubicada en un sistema social que, constantemente, requiere de la violencia, el caos y el desorden para recordarles a los sujetos la necesidad de un algo superior a lo que tienen que someterse voluntariamente: “todo poder se funda en la arbitrariedad y el miedo insuperable” (Sofsky, 2006: 12), que se enclavan en la vida misma y en el cuerpo atravesado por infinidad de dispositivos de poder que “instauran una gran cantidad de procesos plásticos, maquínicos, en el que lo material e inmediato transforma cualquier rasgo, o mejor desterritorializa cualquier rasgo social en aras de la acumulación-ganancia en las que el capitalismo reinstaura como moral societal el miedo y la inseguridad” (Ruiz, 2014: 190).

Así, el miedo y la inseguridad se encuentran en un vacío legal, propio de un *estado de excepción* (Agamben, 2010) permanente,

provocando un caos y un desorden instantáneos que serán precavidos férreamente con cualquier dispositivo de poder. Es un proceso sin fin, en el que se involucran, inseguridad, miedo, orden, violencia y desorden: “el proyecto de orden no sólo conduce a un proceso sin fin de violencia, sino también directamente a un proceso sin fin de regulación, a una férrea construcción legislativa en la que cada acontecimiento y cada persona tienen un sitio: un sector para cada clase, una célula para cada individuo” (Sofsky, 2006: 18).

Así, líneas de fuga que surgen de la violencia y el caos, que des-territorializan grandes porciones de la sociedad, son nuevamente territorializadas con nuevos reagenciamientos y sobrecodificaciones. Y aparece la potencia de la recodificación y la reorganización, capaces de cuadricular y recrear (no de crear) subjetividades. Sin embargo, es posible crear sujetos revolucionarios más allá de la mera resistencia.⁶

Para Laura Segato (2010) existe un modelo diatópico, cuyo énfasis en el intercambio de miradas posibilita una reforma de los hábitos interlocucionarios del sujeto. Lo que es una nueva forma de ver al otro y un buen inicio para la creación de sujetos revolucionarios. No está por demás anotar que la *hermenéutica diatópica* de Boaventura de Souza Santos es muy próxima a esta propuesta segatiana de la *exégesis recíproca* (Segato, 2010: 93).

Las líneas de fuga, en tanto disposiciones de deseo, no son creadas por los marginados. Por el contrario, son líneas objetivas que atraviesan una sociedad, en las que los marginados se instalan aquí o allá para hacer un bucle, un remolino, una recodificación (Deleuze, 1995). Y esto es algo más que una resistencia al poder.

⁶ Quien desee profundizar en la relación entre creación de mundos y resistencia, puede remitirse al capítulo “Creación de mundos o Resistencias”, del libro *Las imágenes del otro*, en editorial.

Conclusiones

La violencia es un proceso social muy preocupante, especialmente cuando la contemplamos como parte del ejercicio cotidiano del poder estatal, como parte del ejercicio del sistema capitalista. En este sentido, el miedo y la inseguridad le proporcionan al sistema una forma de sujeción y de dominación que está presente en múltiples dispositivos de poder diseminados en todo el orden social, pero modulados en una sola vertiente: la preservación de la acumulación capitalista.

Éste es el aporte del artículo. La develación de la copertenencia entre violencia y sociedad, la explicación de porqué es inevitable la aparición de la violencia y su potenciación estatal en el sistema capitalista. Ésta es una pista más para analizar las actuales biopolítica y necropolítica trumpiana. A la pregunta de si será posible terminar con la violencia, habría que anteponerle la pregunta de si será posible crear sujetos revolucionarios, antes que la revolución.

Esta deuda, que en otro escrito ya ha sido subsanada,⁷ estriba en otra forma de organización que no obedezca a las codificaciones ni recodificaciones actuales, que privilegie las intensidades y las vibraciones de la vida, la existencia, cuya base es la enunciación existencial de la posibilidad de construir expresiones del deseo.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2010). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
ANDERS, Gunther (1930/2014). *Acerca de la libertad*. Valencia: Pre-Textos.

⁷ Cfr. *Las imágenes del otro*, en editorial.

- (1979/2011). *La obsolescencia del hombre*. Vol.1. Valencia: Pre-Textos.
- BISSET, Emmanuel (2012). *Violencia, justicia y política*. Córdoba: Universidad de Villa María.
- BRAVO REINOSO, Pedro (2009). *Paradigmas de entendimiento de la realidad. Hacia una comprensión cuántica del cosmos*. (Consultado el 06 de Septiembre de 2009) Disponible en http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1264.
- CODDOU, Fernando (1995). "La violencia en la ideología". En Humberto Maturana *et al.*, *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile: Dolmen.
- CORONADO, David (2009). "Desde la fascinación del orgullo, el afecto y la belleza, hasta la seducción de la estética de la violencia". En D. Coronado y A. Emaides, *Los Prismas Rotos. La violencia desde una óptica multidisciplinar*. Córdoba: Ed. Copiar. Universidad Nacional de Córdoba, Universidad de Guadalajara.
- CORSI, Jorge (2003). "Las violencias sociales". En Jorge Corsi y Graciela Peyrú (Comp.) *Violencias Sociales*. Argentina: Ariel.
- DELEUZE, Gilles (2010). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- (S/F). *El ABCdario de Gilles Deleuze*. Entrevista de Claire Parnet. Argentina: Cobra Verde.
- (1995). *Deseo y placer*. Barcelona: Archipiélago.
- DELEUZE, Guilles y Félix Guatarri (2012). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- DURKHEIM, Émile (sf/1893). *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- FOUCAULT, Michel (2014). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.
- FREUD, Sigmund (/2002). *El malestar en la cultura*. (Consultado el 27 de febrero de 2009). Disponible en <http://www.librodot.com>.

- GALTUNG, Johan (1997). *Peace education is only meaningful if it leads to action. (Interview with academician Johan Galtung)*. Publication: UNESCO Courier. (Consultado el 30 de diciembre de 2008). Disponible en http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-9304277_ITM.
- (2003). *Violencia, guerra y su impacto. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia. Transcend Articles Database*. (Consultado el 25 de agosto de 2008). Disponible en <http://them.polylog.org/5/fgj-es.htm#s1>.
- GUATARRI, Félix (2013). *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- HELLER, Agnes (1991). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- (1994). *Instinto, agresividad y carácter*. Barcelona: Península.
- HOBBS, Thomas (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. España: Alianza.
- LE BON, Gustave (2004). *Psicología de las masas. Estudio sobre la psicología de las multitudes*. (Consultado el 27 de febrero de 2009). Disponible en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/LeBon/LeBon_PsicologiaDeLasMasas.htm.
- LÉVINAS, Emmanuel (2015). *Ética e infinito*, España: La Balsa de la Medusa.
- LORENZ, Konrad (2004). *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. (Consultado el 27 de febrero de 2009). Disponible en <http://www.laeditorialvirtual.com.ar/>.
- MATURANA, Humberto (1995). "Biología y Violencia". En Humberto Maturana et al., *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile: Dolmen.
- (1989). *El origen de lo humano*. (Consultado el 30 de julio de 2016). Disponible en Dialnet-LenguajeYRealidad-4895336.pdf.
- MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica seguido de Gobierno privado*

Indirecto. España: Melusina.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1994). *Fenomenología de la Percepción*.
Barcelona: Península.

MORIN, Edgar (1995) *Sociología*. Madrid: Tecnos.

RICOEUR, Paul (1995). *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.

—— (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, Guadalupe (2012). *La realidad social y las violencias*.
Guadalajara: INCIDE-CONAVIM-CIESAS-ITESO.

SEGATO, Laura (2010). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

SOFSKY, Wolfgang (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.

STUART, Mill (2007). *Sobre la libertad*. Barcelona: Aguilar.

ŽIŽEK, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*.
Buenos Aires: Paidós.

