

NOTAS SOBRE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VIOLENCIA (EN TIEMPOS DE COLAPSO)

Daniel Inclán

Licenciado y maestro en historia, doctor en estudios latinoamericanos, todos los grados por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Económicas. Investigador titular A, definitivo de tiempo completo, adscrito al Observatorio Latinoamericano de Geopolítica del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Profesor y tutor de la maestría y doctorado del programa de posgrado en estudios latinoamericanos de la UNAM.

*Hay palabras o pausas que nos hablan de ese invisible extraño: del futuro
que se las dejó aquí olvidadas.*

Walter Benjamin, Infancia en Berlín

*Estos poetas infernales,
Dante, Blake, Rimbaud
que hablen más bajo...
que toquen más bajo...*

¡Que se callen!

*Hoy
cualquier habitante de la tierra
sabe mucho más del infierno
que esos tres poetas juntos.
LEÓN FELIPE, Auschwitz*

Introducción

Los estudios de la economía política violencia en América Latina son escasos, es difícil superar los lugares comunes y las lecturas mecánicas que reproducen. Algunos de los límites de su estudio son: la urgencia, que funciona para resalta el hecho de que en América Latina se asiste a una emergencia social (emergencia en su doble sentido, como algo que es prioritario atender y como algo que está saliendo a la superficie); desde esta perspectiva la violencia aparece como lo contrario a la normalidad y la paz. Un segundo límite es la construcción de análisis que presuponen la existencia de una evidencia empírica irrefutable; así se argumenta que la violencia es innegable, una realidad incuestionable que se disemina por la región, como una expresión de la naturaleza latinoamericana o, en las interpretaciones funcionalistas, resultado de la desigualdad económica que impera en la región. Un tercer límite es el de la imposibilidad conceptual, a través del cual se asume que, a pesar de lo evidente y urgente de la violencia, es muy difícil construir una definición lo suficientemente amplia para dar cuenta de lo aparentemente indeterminado de las expresiones de la violencia; ante la dificultad del concepto se prefiere hablar de *las* violencias y de la convergencia casi azarosa de éstas. Otro límite es la urgencia por decir cosas nuevas, contribuye a que

los estudios de violencia en la región apuesten por dar novísimas explicaciones, sin reconocer que hay una amplia bibliografía especializada que sigue siendo actual. Un quinto límite del estudio de la violencia en América Latina es el eclecticismo y ecumenismo, que contribuye a que, indistintamente y sin mayores criterios, se usen teorías y conceptos más diversos para intentar formular explicaciones. Esto contribuye a un espacio de reflexiones ecuménicas donde todas las violencias y todos sus estudios son igualmente importantes. Un sexto límite, tal vez el más problemático, es el imperativo valorativo, desde el que se asume de antemano que toda forma de violencia es negativa o mala; así se resuelve apriorísticamente un problema que requiere una explicación social e histórica específica.

Para superar salir de estos límites, en este texto se propone una lectura en calve histórica. El objetivo es esbozar una interpretación latinoamericana del papel de la violencia que impera en la región, superando las lecturas dicotómicas en las que se juega la interpretación: la violencia como lo opuesto a la paz, la violencia como lo contrario a la vida democrática. Para ello se hará una caracterización de algunas de las tendencias generales que definen al capitalismo contemporáneo. Esto permitirá pensar en la dialéctica de creación y destrucción propia de un capitalismo decadente, en el que los procesos de adhesión, que hacen cada vez más difícil su superación, no son suficientes; de ahí que el ejercicio de la violencia cumpla un lugar estratégico para asegurar la concentración de la riqueza social y el monopolio del ejercicio del poder. De esta forma, se propone una crítica de la violencia que parte de su vínculo orgánico con la actual reproducción del capitalismo en la región, resaltando, a contramano de las interpretaciones dominantes, los elementos cualitativos que contribuyen a la reproducción del sistema en un escenario cada vez más adverso.

Algunas características generales del colapso

El sistema capitalista está llegando a su límite. Esta afirmación ha acompañado a la historia convulsa del capitalismo, que durante siglos ha enfrentado sus propias contradicciones para adaptarse y preservar su lógica central: la de la valorización del valor, que se traduce en concentración de la ganancia y control congregado del ejercicio del poder. Esto demuestra que el capitalismo es un sistema con una maleabilidad

extraordinaria, capaz de adaptarse y sobrevivir a un a costa de perder espacios ganados y de destruir la riqueza por él producida. Pero en el momento actual no se asiste a una versión renovada de la crisis estructural del capitalismo. Lo que define la trayectoria del sistema es el colapso, es decir, el fin de las estructuras a través de las cuales había logrado reproducirse y remontar sus propias contradicciones. Aquí aparece una primera distinción clave de la época: la crisis refiere a algo que se separó o rompió en punto decisivo; esta desmembración permite el análisis, el estudio de la cosa y, en cierto sentido, su reparación. En cambio, el colapso presupone una caída total, un traspie que abate irremediamente y del que no hay posibilidad de salir. El escenario de actual del colapso civilizatorio no tiene resolución, más allá de la respiración artificial con la que se intenta reanimar al sistema, hay una serie de determinaciones imposibles de resolver. La catástrofe climática es la más aguda, con ella una extinción irreversible de especies, una transformación de las condiciones atmosféricas resultado de los gases de efecto invernadero, la acidificación de los mares y una serie aún no clara de cambios cuyos efectos no son fácilmente predecibles, porque no son procesos lineales y las aceleradas e impredecibles transformaciones no permiten construir escenarios de largo plazo (IPCC, 2019). Aunque la relación con el clima es una contradicción externa del capital, que en muchos momentos logró internalizarse, en el escenario contemporáneo la magnitud del cambio no permite sino una gestión parcial del proceso (Moore, 2015).

A la catástrofe ambiental se suma el fin de las tendencias seculares que definieron la trayectoria del sistema durante los dos últimos siglos, los siglos del esplendor capitalista (Wallerstein, 2000; Wallerstein *et al.*, 2015). Además de las contradicciones económicas, el conflicto entre el capital y el trabajo, las contradicciones fiscales y la participación estatal para hacer posibles los cuasi-monopolios, hay que agregar el fin de las estructuras sociopolíticas y de las estructuras de saber que permitieron el auge de la modernización. Los estados mutan aceleradamente hacia formas inéditas de control de territorios y gestión de poblaciones sin el uso mediaciones institucionales. Se experimenta una mutación de las formas institucionales, que además de desnudar su dimensión de clase dejan en la intemperie su fundamento autoritario. Por otro lado, los saberes desnudan sus vínculos políticos a un punto en el que todo criterio de verdad explota y aparentemente ya nada importa, porque todo vale lo mismo. Empero, en esta aparente confusión son decisiones y saberes estratégicos los que se imponen.

Cuando todo cae aceleradamente se desarrolla una socialidad basada en la competencia cruel por conservar los pocos beneficios que quedan del sistema, aumentando el aislamiento social y los mecanismos de evasión individuales, por medio de los cuales se intenta sobrevivir al colapso que crece sobre las existencias. Ante este escenario catastrófico amplios sectores sociales ejercitan una vida autófaga: se comen así mismos sin darse cuenta de los límites materiales y energéticos (Jappe, 2019). La dimensión cuantitativa del colapso se complementa con una cualitativa, en la que se manifiesta un vacío creciente de los sentidos de la vida, de la capacidad de dar contenidos concretos a las existencias colectivas e individuales. Las tempranas críticas al naciente automatismo de la sociedad industrial realizadas en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, hoy son realidades incuestionables. La capacidad de criticar, de actuar y de transformar parece realizables en los estrechos marcos de sentido de la lógica del capital.

Se asiste al fin de los ciclos de recomposición sistémica; las nuevas fases de reacomodo (el momento A del ciclo de Kondratief) anuncian una salida desesperada hacia una lógica sistémica inédita, que ya no puede leerse bajo el esquema de crecimiento-caída-recomposición. Vivimos tiempos póstumos, los tiempos del después de los ciclos de recomposición y reajuste. Habitamos un umbral en el que hay una preminencia absoluta de la contingencia, que se define no sólo por las acciones humanas, sino por el reacomodo de la vida en el planeta.⁸

Durante siglos el capitalismo logró domesticar la contingencia histórica, en los últimos cien años mediante dos grandes procesos, primero con proyectos políticos para las nuevas masas en el marco de la guerra fría (Buck-Mors, 2004); después con el control del mercado en el auge del neoliberalismo (Badiou, 2005). Hoy el control de la contingencia intenta realizarse a través de la guerra generalizada, lo que demuestra un agotamiento de las capacidades creativas del sistema, que tiene que invertir sus energías para garantizar la cada vez más difícil acumulación de valor (Ceceña, 2004). Si bien la guerra siempre estuvo ahí para definir y defender la lógica del sistema, hoy se vuelve el mecanismo de la gubernamentalidad (Agamben, 2017): todos los conflictos claves

⁸ La contingencia es la condición de toda forma histórica, no hay nada necesario en su desarrollo, por tanto, no existen leyes que puedan explicar su devenir. La contingencia no es un azar absoluto, ni un movimiento sin determinaciones. Toda contingencia está delimitada por la constelación de posibilidades en las que se desarrolla. Una de ellas es el entorno, que nunca es un escenario o un elemento pasivo. En el momento actual cobra una mayor importancia, porque el reequilibrio del planeta impone condiciones de mayor fuerza.

del sistema son reclasificados para convertirlos en asuntos militares, desde el cambio climático, hasta las migraciones, pasando por la escasez de alimentos.

Pero el sistema no es una entidad viva, es resultado de la actividad de los sujetos, sus historias y su politicidad. Hoy las tres esferas están de capa caída; los sujetos que pelean por definir el rumbo del sistema ceden paso a las grandes corporaciones, en un terreno de batalla arrasado por las fuerzas destructivas del capital y por un enfrentamiento al que poca atención se le puso: el del control de los cuerpos y sus potencias para construir mundos habitables. Así, el vínculo político con el tiempo –condición de toda historicidad— se desvanece aceleradamente; y con ello la politicidad se reduce a actos evanescentes o su homologación con la vacía esfera de la política institucional, reducida a una mera función de elección (a imagen y semejanza del consumo). La interiorización de la razón capitalista ha permeado la mayoría de las conciencias. De ahí que sea más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (Jameson, 2009; Fisher, 2016). Se ha perdido la capacidad de pensar más allá de las formas abstractas que ha impuesto el capitalismo, a tal punto que los antagonismos sociales que caracterizaron los dos últimos siglos se diluyen aceleradamente, porque millones de personas hoy convertido en relaciones positivas lo que antes eran actos de dominación y control: la explotación, la humillación, la competencia (Han, 2015). Los escenarios de confrontación radical parecen en crisis; lo que aumenta es el reformismo, que clama porque el sistema vuelva ser lo que se cree que fue, porque la política institucional haga lo que no puede hacer y porque los pocos privilegios que quedan sigan intactos para una minoría imaginaria.

En este escenario emerge una pregunta central para el presente: ¿por qué la bifurcación sistémica tiene que ser entre un polo positivo y uno negativo? Ante el orden de cosas existentes se puede pensar, al menos por un momento, que la bifurcación es entre escenarios adversos, algunos en los que la vida podrá reamarse parcialmente bajo condiciones de extrema precariedad y otro en el que estará completamente negada.

La metafísica de la catástrofe: el trabajo, el dinero y el consumismo

Un orden inédito de las formas de la vida colectiva es lo que define a la manera capitalista de vivir. Este orden se caracteriza por presentar como configuraciones concretas procesos abstractos, que no por abstractos dejan de ser objetivos (Marx,

2013; Jappe, 2016; Kurz, 2018). El pivote de esta lógica es el Valor, aquella relación social que articula y define el conjunto de las prácticas colectivas, el mundo social gira en torno a él. El Valor, en tanto proceso, presupone necesariamente la explotación de la fuerza de trabajo que alimenta la acumulación y permite la concentración de la ganancia. Pero no es sólo el trabajo el que define la valorización, junto con él es necesario un creciente automatismo de las formas de vida colectiva, expresado en un desarrollo ilimitado del orden instrumental, definido por la obsolescencia. Lo que produce una enorme contradicción al interior de la lógica del valor, porque éste no puede existir sin trabajo, pero la automatización de la sociedad expulsa cada vez más trabajo, de ahí que las mercancías tengan menos valor. Esto se resuelve parcialmente mediante el aumento del número de mercancías en el mercado, para compensar la pérdida del valor por unidad.

Esta mutación social tiene como base una transformación de las maneras de los quehaceres colectivos. El modo de producción capitalista es el único sistema social conocido en el que el trabajo es libre, es decir, desvinculado de objetivos específicos y de instrumentos exclusivos para sus actividades (Illich, 2008). En otros órdenes sociales, siempre se trabajaba en relación con algo: se trabaja la tierra, se trabajan los textiles. Esto presupone un vínculo estrecho entre saberes y haceres, las personas que realizaban alguna actividad especializada mantenían un vínculo entre su acción y el saber que la hacía posible. De ahí que la transmisión de conocimientos fuera siempre vinculada con las actividades y no un proceso separado de ellas, operado por abstracciones. El saber estaba vinculado a un hacer hasta hace algunos lustros. Hoy el saber es hiperespecializado e “inteligente”, lo que produce hipertrofias de saberes que son más “importantes” que otros, rompiendo la cadena de acciones y conocimientos (Stiegler, 2016). Los saberes ya no mantienen un equilibrio entre ellos, hay saberes que se eliminan o se reducen porque no “sirven” para la valorización –entre ellos la poesía, la filosofía o la historia.

A ellos se le suma un cambio en el orden instrumental. Las fórmulas vernáculas seden paso a la abstracción aparentemente universal del mundo de objetos del capital, una abstracción que avanza desdibujando la individuación de las personas en relación con sus objetos (Simondon, 2007), el universo de las cosas es homogéneo hasta es un distintas “versiones”. Hasta el punto en el que parece que las cosas no tienen marcas de género, edad o diferencia étnica. El reino de los objetos en la tierra se logra

mediante una generalización que por fuerza disuelve la composición diversa de toda interacción colectiva y sus particulares órdenes instrumentales. Se estandarizan así las acciones, los saberes y el vínculo con los objetos. Hay otro componente inédito en esta forma. La relación de distancia con los objetos se pierde aceleradamente como resultado del automatismo productivo que hace igualmente automáticas las prácticas sociales. En otros procesos culturales, y en momentos previos a la automatización “inteligente”, la relación con los instrumentos tiene una lógica de separación. En el capitalismo contemporáneo el orden instrumental funciona como un sistema, el cual no permite lógicas de separación, hay un vínculo (*link*) permanente. El paroxismo de este proceso son las computadoras, las redes sociales y la necesidad de siempre estar “conectados”. El sistema no para y la relación con él hace imposible una acción de desconexión o distanciamiento.

El pegamento de este sistema no es sólo el vínculo con el trabajo, es cada vez menos presente, como resultado de la automatización. Ahí donde se expulsa fuerza de trabajo, se amplían las actividades paraeconómicas, entre ellas los cuidados o los servicios, que palían la expulsión del ámbito estrictamente productivo (Federici, 2018); bajo una necesidad social compartida: la de tener acceso al dinero. Incluso aquellos sectores de la población expulsados de la producción mantienen un vínculo indisoluble con el dinero. No hay trabajo, pero hay necesidad de dinero, porque ese aparece como el universal que permite el acceso a todas las dimensiones de la vida. El dinero es el símbolo más consolidado de la lógica de la abstracción capitalista. Lo que era un medio en otras formaciones sociales, es un fin en el capitalismo. Es la expresión del reino del mercado en la tierra, construido bajo la mitografía del equilibrio “natural”, de su neutralidad y eficiencia en la distribución de la riqueza social (Vogl, 2015): otra dimensión autotélica de la sociedad del capital.

Las personas viven para tener dinero, miden sus vidas en función del dinero, organizan sus vínculos con el mundo en función del dinero. El dinero no representa la riqueza, sino una llave de acceso a la plena realización de la ética capitalista: aquel conjunto de preceptos de comportamiento que definen lo correcto e incorrecto de las prácticas. Es la mediación a través de la cual se organizan los comportamientos, las jerarquías sociales y el espacio que a cada existencia le corresponde. Tiene una dimensión psíquica, un componente de la subjetividad que organiza las maneras de ser y estar en el mundo (Simmel, 2013; Agamben, 2013).

El dinero permite el acceso concupiscente al mundo de las mercancías; esas abstracciones que delimitan el paisaje de la vida cotidiana de millones de personas y que definen los deseos, las maneras de interacción, la imaginación; al mismo tiempo que definen los sueños de millones de desposeídos, que hacen esfuerzos titánicos para poder habitar el mundo de consumo (como los miles de migrantes, que expulsados de sus hábitats recorren kilómetros para rasguñar el ensueño del mundo del consumo). El consumismo es la realización efectiva del poder del dinero: si el dinero no circula, no cumple su función en el capitalismo. De ahí una avalancha de prácticas automáticas a través de las cuales se llenan los vacíos de sentido, por el acceso a un universo abstracto de cosas, de las que no se es capaz de descifrar su valor de uso, porque no se puede reconocer el trabajo vivo que en ellas está contenido. El consumismo no sólo presupone una máquina que no se detiene, es también el mecanismo de seducción y legitimación más eficiente del sistema en el contexto del colapso civilizatorio. Para garantizar el consumo sin límites en una época de crisis aparece el crédito, que funciona como una tecnología de poder para asegurar que el dinero y su promesa de acceso al mundo de las mercancías nunca se detenga, aunque el mundo caiga a pedazos ante los ojos de las personas (Lazzarato, 2015; Jappe, 2011). El correlato político del consumismo es la democracia, que también funciona bajo la lógica de la “elección” por competencia; por otro lado, emerge la ciudadanización, la máscara institucional de los ejércitos de consumidores, que ganan su estatus político por el acceso al mundo del dinero, el crédito y el consumo. El consumo sin mediaciones es el mecanismo más eficiente de subordinación, la servidumbre voluntaria se disfraza así de un acto de pretensiones “reflexivas”, en las que la libertad se practica.

Millones de personas en todos los ámbitos sociales mutan para convertirse en usuarios y consumidores. El mundo que habitan ya no les pertenece, son sus usuarios que ceden su autonomía a reglas y dinámicas heterónomas. Los saberes ya no están vinculados a las prácticas, los objetos pierden toda marca de individuación; lo que queda es consumir y usar dispositivos de los que nunca se pueden desconectar. De esta forma, en el siglo XXI hay transformaciones en la producción del espacio y el tiempo; también se desinscriben de la totalidad de la reproducción social, bajo la misma lógica de la hipertrofia de crecimiento selectivo sin límites. Tiempos y espacios que crecen por sobre otros, por sobre aquellos menos importantes para la valorización. La creación de las formas de existencia reproduce el sentido abstracto del mundo, cada vez

más alejado de las formas históricas concreta, de espacios y tiempos medidos, hechos a escala humana. El tiempo y espacio de la valorización pierden todo vínculo con el tamaño concreto de los cuerpos y sus capacidades de creación a partir de su energía metabólica. Esto genera una presión acelerada sobre la energía y la materia no-humana, afectando el equilibrio de los ecosistemas y de las posibilidades de reproducción de las formas de existencia en particular.

Donde el dinero gobierna nada está permitido, todo es posible

Lo que en el círculo de la producción y el consumo genera las condiciones para la acumulación de valor a través de la explotación de la fuerza de trabajo, de la apropiación de la naturaleza y de la creación de un orden en el que todo es potencialmente mercantizable, se necesita de un correlato subjetivo que vincule la producción material con las percepciones y los cuerpos que las experimentan. Esta unión es lo que se conoce como el proceso de la civilización, aquella transformación de las costumbres y las prácticas que necesita el modo de producción estrictamente moderno (Elías, 1989). De las primeras formas coercitivas, propias de la colonización más temprana en la que se promovían ortopedias corporales que paulatinamente modificaban los entornos mediante dinámicas crecientes de diferenciación por medio de la fuerza (cuyos paradigma fueron la invención de los negros y los indígenas, como criterios de clasificación social universales), se pasó a las estrategias disciplinadoras, en las que además de promover la corrección construían verdades sobre los cuerpos y sus emplazamientos (administrados por cuerpos semiespecializados que establecían un saber y orden de las corporalidades). De ahí surgieron las formas normalizadoras, que dividieron las acciones y los comportamientos entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo normal y lo anormal, mediante mecanismo no coercitivos sino productivos (Foucault, 2000 y 2006). Lo peculiar de las formas normalizadoras era que no eran represivas, sino creadoras de un tipo de prácticas y percepciones del mundo, acordes a un criterio normalizado, estandarizado: blanco, masculino, noreuropeo, protestante. El proceso de la civilización se convirtió en una máquina productora de subjetividades, modificando la relación entre los saberes y los poderes de las formas vernáculas.

El patrón normalizador coincide plenamente con las transformaciones tecnológicas de la gran industria y la necesidad de cuerpos automatizados. Ahí donde la maquinización del mundo avanzaba aceleradamente era necesaria una reorganización del cuerpo, para volverlo también una máquina productora de acciones y percepciones. Más que restricciones se promovían la libertad tutelada de la acción, que, coincidentemente se empalmaba con la necesidad de ser libres, de elegir, de tomar posición en mundo que era cada vez más alejado de las personas. De esta forma, la politicidad social paulatinamente se cedía ante el avance de la especialización de la política.

La relación entre el ejercicio del poder civilizador y las subjetividades mutó aceleradamente en el reciente cambio de siglo. El poder ya no sólo produce sujetos como una relación externa, que es reconocible en el momento disciplinador y el momento normalizador, donde siempre está presente un elemento externo a los sujetos que les exige un tipo peculiar de acción y una forma de estar en el mundo (Han, 2014 y 2016). El poder dejó de ser una exterioridad y se convirtió en una dimensión interior de las personas, convertidas en empresaria de sí mismas, en sus propios explotadores. Se diluyó así su posición negativa del poder para volverse una lógica siempre positiva, porque son las propias personas las que se exigen a sí mismas un tipo correcto de actitud ante el mundo.

Esto no hace más compleja la relación entre saber y poder, como podría presuponer una interiorización y una automatización del ejercicio de las tecnologías normalizadoras; por el contrario, se reducen los tiempos, los costos sociales y políticos. Las necesidades materiales para el emplazamiento de los dispositivos disciplinadores y normalizadores se reducen, los costos sociales que implicaba la construcción de las infraestructuras se vuelve responsabilidad individual: cada persona debe conseguir los nuevos dispositivos de autocontrol (el teléfono inteligente, la computadora personal, la conexión a internet). Así, la relación entre poder y saber se desnuda; hoy todo aparece como transparente, o al menos pretende serlo, el secreto que nunca fue tal, porque siempre estuvo a la vista, se vuelve innecesario. En un mundo de la transparencia, en el que se presupone que todo está a la vista, el mismo ejercicio de poder se hace en la intemperie. Se desnuda la razón última del ejercicio civilizatorio, la de asegurar la de una sociedad que rinda culto al dinero, como el máximo ícono social del valor. El poder pierde su carácter misterioso y se vuelve un autoejercicio. No desaparecen los dispositivos, ni las tecnologías, pero seden paso a las formas interiorizadas de la

normalización; y donde estas no funcionan operan de manera intensificada las policías, los hospitales, las escuelas. Y si estas no cumplen sus objetivos aparecen mecanismos parapoliciales o abiertamente criminales que reordenan el mundo para asegurar el comportamiento adecuado de las poblaciones.

Esto expresa de manera radical la transformación del mundo en una realidad en fragmentos; cada cabeza simula, hasta creérselo, ser un mundo, usar un mundo. Se produce así una ruptura con el tiempo histórico, dejando a las existencias como pura sumatoria de instantes. Las realidades pierden conexión con lo real, se vuelven autorreferenciadas y autosuficientes, propio de un narcisismo social creciente (Jappe, 2019). La velocidad y la aceleración de las existencias aseguran la ruptura con el tiempo y con los espacios.

La misma normalización se diversifica bajo la política de la diferencia y la tolerancia, lo que antes eran estancos inamovibles, hoy se multiplican casi hasta el infinito, a imagen y semejanza de la multiplicación de las mercancías. Ahí donde hay un gesto de diferencia se produce un nicho de control, una microfísica de la normalización que define lo correcto de esa incorrección: se acepta la diferencia siempre que esta defina criterios estandarizados y correctos (se acepta la diferencia racial, pero correcta; se acepta a diferencia sexual, pero estereotipada; se acepta la diferencia cultural, pero folklorizada). Ya no se necesitan grandes dispositivos para asegurar el imperio de lo normal, son las mismas diferencias y las personas que las habitan las que se encargarán de producir los mecanismos de persecución y sanción ante toda falta. Crecen los pequeños autoritarismos sociales que definen el presente social a lo largo y ancho del mundo.

Lo que subyace a todas las microfísicas de la normalización es la idea de habitar un mundo concreto hecho de abstracciones. Una de las mayores abstracciones se vuelve la libertad, que vacía de toda verdad aparece como un hecho incuestionable, aunque se reconozca que en su forma positiva no es sino la libertad de elección del mundo del mercado. Dejando de lado todo posible reconocimiento de su negatividad: la libertad como condena, como lo pensaba Jean Paul Sartre (2008).

En un mundo que colapsa la gestión del caos desplaza la gestión de lo social a las personas mismas, sin que desaparezcan los cuerpos represivos y las políticas de exterminio. Pero en un mundo en crisis no hay suficientes recursos para una batalla frontal entre cuerpos represivos policiacos y parapoliciacos. Ahora es claro que la batalla se gana antes de que inicie, y en la guerra de clases contemporánea, el polo dominante

tiene que ahorrar recursos y asegurar que las decrecientes masas de privilegiados no se movilizan para destituir el orden existente, convirtiéndolas en cómplices reflexivos o irreflexivos del camino a la catástrofe. Varios son los mecanismos. Por un lado, la lógica de la sobreacumulación del periodo del colapso produce en las subjetividades un círculo virtuoso, aunque no menos perverso, en el que toda falta es parcialmente satisfecha por el exceso que, a su vez, produce nuevas faltas (Alemán, 2014). En un mundo hecho a imagen y semejanza de la mercancía la abstracción reina, todo es fugaz, todo está a la mano, todo se puede tener. Y ese todo poder se transmuta a un deber, se debe tenerlo todo, se debe hacerlo todo a la mano. Y una vez que llega se desvanece, por lo que el ciclo inicia de nuevo sin límites. Esto impacta todos los espacios de la vida: más sexo, más alcohol, más ropa, más libros, más *likes*, más reconocimiento, más dinero (Echeverría, 2010).

Por otro lado, aparecen los mecanismos más sutiles, que son correlativos al círculo de faltaexceso. Ahí donde la abstracción gobierna, se vuelven incuestionables procesos estrictamente capitalistas que se presentan como universales y ahistóricos, como la democracia, el estado, el gobierno, el derecho, las leyes, la ciencia, el trabajo, la felicidad, entre otros. Todos estos ideogramas demuestran cuan interiorizado está el sentido del mundo capitalista, lo que hace cada vez más difícil pensar más allá de sus barrotes. La imaginación sólo alcanza para producir adjetivaciones de estos sustantivos, democracia directa, estado democrático, gobierno popular, derecho plural, leyes justas, ciencia diversa, trabajo cooperativo, felicidad común. Estas formas de pensar se traducen en un culto a las instituciones y a los procesos de instituyentes, organizados binariamente (izquierdas y derechas), que alimentan el mito de la naturaleza humana y sus fundamentos catastróficos: se necesitan instituciones y guardianes para asegurar que los sentimientos de codicia, envidia y odio no destruyan a la sociedad (Sahlins, 2011). Nada más útil para alimentar el sistema capitalista, aunque este caiga a pedazos.

Contigo aprendí: la violencia y la organización social

Trazado este escenario es que se puede entender de otra forma la emergencia de la violencia en la definición de la vida cotidiana en el mundo contemporáneo. Son tiempos convulsos, la situación del mundo actual obliga a pensar críticamente todas

las aparentes certezas sobre la existencia, para preguntar sobre lo que define las distintas formas de la vida. El mundo es cada vez más incierto, la precarización de las existencias avanza aceleradamente, ahí donde parece que quedan certidumbres, son cada vez más frágiles (Butler, 2006). Todo colapsa.

¿Por qué la violencia se ha convertido en un proceso que define el sentido de las formas de vidas, por qué la violencia parece avanzar aceleradamente en la mayoría de los espacios colectivos? A primera vista pareciera que se ha perdido una cierta estabilidad, que algo ha cambiado en el mundo que lo hace completamente distinto a lo que solía ser, las convivencias se vuelven más ásperas, menos solidarias, menos cooperativas. Empero, la pregunta por la función de la violencia en el mundo actual no puede reducirse al reconocimiento de un antes de armonía y un presente de agresión y crueldad. Hay algo más complejo en el tema.

Sin duda el tiempo presente es particularmente violento, pero no como resultado de una pérdida de valores o de una acelerada anormalidad. La violencia tampoco es resultado de la pobreza o el atraso, como comúnmente se afirma. Las razones de la violencia parecen más ocultas, pero a la vez más a la intemperie. La violencia juega un papel central en la definición del sentido de las vidas: cuando las vidas son cada vez más precarias, más vacías de contenidos, volcadas por completo a un orden de subordinación, automatismo, avaricia e individualismo (Jappe, 2019; Kurz, 2010). En la precarización generalizada de las vidas se exagera el patriarcado, el racismo y el clasismo, dinámicas de poder detrás del ejercicio de las formas crueles de la violencia contemporánea. Bajo distintas formas, el ejercicio generalizado de la violencia asegura que, aunque el miserabilismo avance, afecte más a unas personas que a otras. La precarización de la vida no se vive la misma forma si se es mujer, indígena, afrodescendiente o trabajador explotado. Pero incluso en los espacios donde hay un relativo confort, para ciertos sectores sociales privilegiados, no desaparece la vida precaria, aquella desprovista de sentidos autónomos, de formas particulares de ser y construir mundos. Esto permite reconocer, en principio, que la violencia no es un fenómeno aislado, de personas enfermas o locas, ni una excepción en el mundo contemporáneo; es una de las maneras de enfrentar a la precarización de la vida. Precarización que afecta a todas las personas, aunque no de la misma manera; en esta diferencia aparecen condiciones desiguales del ejercicio de la violencia y de sus efectos. Mientras más privilegios, por frágiles y evanescentes que estos sean, las formas de la violencia son más sutiles y envueltas en

lógicas de complicidad para que los pocos privilegios se conserven. Ejemplos sobran, basta pensar en las cúpulas empresariales donde la violencia se esconde o se minimiza, para asegurar que ese espacio de beneficios relativos se conserve. O algo más cercano al ámbito universitario, cuando la violencia de los académicos hacia el estudiantado, en especial el femenino, se descalifica o desconoce de manera colectiva, para no demostrar que es una práctica reiterada de la que se prefiere no hablar. Ahí donde hay menos privilegios las formas de la violencia son más crueles, desprovistas de mediaciones para preservar apariencias sociales. Pero no desaparecen las complicidades, se construyen también escenarios colectivos para asegurar la reproducción de la violencia en favor de ciertos sectores y en detrimento de otros. En este punto se puede reconocer que la violencia no es un acto aislado cometido por personas anormales. Violencia es una palabra peculiar. En su origen, *violentia*, designaba la cualidad del *violentus*, aquella persona que al mismo tiempo realiza una acción y posee una fuerza. No cualquier tipo de fuerza, sino una fuerza vital (la raíz *vis*: fuerza o poder, es la misma de virilidad y de virtud). Como acción también es peculiar: la violencia rompe una legalidad existente, mítica o social; no es un uso desmesurado de fuerza, sino un tipo de proceso que puede transgredir las formas de existencia. La violencia es un proceso, que mediante el uso de una fuerza o de fuerzas combinadas (físicas, simbólicas, cognitivas, afectivas) produce una diferencia donde no existía (en cuerpos y en objetos, así como en afectos y percepciones); es una sucesión de acciones organizadas con una lógica instrumental y dentro de una estructura de significación. En la violencia no se persigue la igualdad, sino la diferencia. Toda violencia conlleva sus razones y sus dinámicas de entendimiento (morales o cognitivas), aunque sean frágiles, limitadas o contradictorias, pero válidas para un conjunto real o imaginario de personas, no hay violencias irracionales. Como productora de diferencias, la violencia genera dinámicas de filiación en las que se establecen principios de identidad y de exterioridad (nosotros y ellos); delimita los emplazamientos (tiempos y espacios) y establece lógicas de integración y exclusión.

La violencia actúa, pero no es ahí donde está su atributo. Lo importante es el tipo de ordenamiento que intenta imponer (sus efectos en cuerpos, objetos y percepciones) y los sujetos que lo diseñan y ejecutan; así como los sujetos a los que se destina. De ahí que la violencia sea siempre específica: es un encadenamiento particular entre actos, instrumentos, órdenes discursivos y sujetos. No hay violencias universales, sino

concretas, que persiguen fines delimitados, que pueden ser más o menos extensos, pero nunca atemporales ni ecuménicos.

En el contexto del colapso se pueden reconocer cinco formas generales de violencia, no son las únicas, pero sí las que participan en la definición de la trayectoria del sistema. La primera es la *violencia sistémica*, propia de la formación social de raíz colonial. Una violencia que demanda un comportamiento “correcto”, que reproduce la forma social capitalista, para asegurar su continuidad, ya sea mediante procesos de transformación y adaptación o mediante procesos de clausura y conservación de la integración desigual y dependiente del mundo. Esta violencia sistémica es al mismo tiempo material y simbólica, una violencia que define el orden de las cosas y sus estructuras de significación.

La violencia del sistema capitalista tiene como uno de sus objetivos la destrucción de las historicidades locales, para abrir paso a un orden social artificial soportado por instituciones que se distancian de la vida de las personas. Los pueblos concretos se convierten en poblaciones y la función de los estados modernos es la de gestionarlas, administrando su muerte y su vida mediante complejos entramados burocráticos que recuerdan la expropiación de la posibilidad de decidir sobre la vida colectiva: sus sentidos y sus formas. De esta forma, la violencia aparece como una expresión necesaria de la defensa y conservación del sistema. Se le reconocen efectos desmesurados, a veces negativos, pero necesarios para la conservación del orden artificialmente común, primero el orden mundial y después el nacional. El éxito de la violencia sistémica es que, a pesar de estar detrás de la reducción de la existencia a una forma mercantil, desprovistas de politicidad e historicidad, logra que las poblaciones defiendan al mismo sistema y sus formas represivas: la democracia como forma de gobierno, la representatividad, las instituciones abstractas, el estado de derecho, etc. Otra dimensión es la *violencia social*, que tiene su raíz en la vida cotidiana. Lo peculiar de la violencia social es su ambigüedad constitutiva: puede funcionar tanto para la transformación de las formas de la vida colectiva, como para su conservación radical. La violencia social se compone por conjunto de prácticas, proyectos e ideologías que se construyen con una relativa autonomía por los diferentes grupos de una sociedad, para defender sus creencias y sus acumulados materiales. Es en este terreno en el que se construyen las condiciones para tres dimensiones no instrumentales de toda violencia: su carácter pedagógico, su dimensión estética y sus estrategias valorativas.

En la violencia social se ponen en juego las creencias colectivas: sus mitografías, sus deseos, sus miedos, sus conflictos históricos. La violencia social educada, establece criterios de entendimiento de la realidad y las posibilidades de su aceptación o de su transformación. Las prácticas cotidianas permiten la integración y la reproducción de jerarquías y diferencias que no son producidas por los distintos sectores de una sociedad, sino impuestas por estructuras sistémicas o por relaciones de larga duración. La violencia social produce estrategias valorativas que catalizan las creencias colectivas para producir tres mecanismos combinados. Por un lado, poder dar respuestas simples y rápidas a los efectos de la violencia, validando implícita o explícitamente su existencia. Por otro lado, generar mecanismos de anestesia y de mutismo, la violencia se vive tan cotidianamente, que se convierte en un punto ciego de la reproducción de la vida cotidiana. Finalmente, se genera un distanciamiento que dificulta la empatía y el reconocimiento, la violencia aparece como algo de lo que hay que alejarse, incluidas las personas que la han padecido. De ahí que la violencia social abra el terreno para la construcción de dinámicas autoritarias.

Otro proceso específico es *la violencia de género*. Su peculiaridad no reside en actos de fuerza desmesurados contra las mujeres, sino en la construcción de una jerarquía artificial en la que lo masculino (representado generalmente por los hombres blancos) está por encima de lo femenino (representado generalmente por las mujeres). En la violencia de género no todos los actos son instrumentales, muchos de ellos sirven para alimentar un orden discursivo y una estética social, en la que lo masculino es siempre privilegiado sobre lo femenino, y en la que se genere estetización y anestesiamiento de las formas femeninas. Rita Segato (2010 y 2016) ha señalado con insistencia el papel colectivo de las violencias de género y la reiterada feminización de los cuerpos violentados. La violencia de género nunca es un acto entre individuos, participan imaginaria o concretamente formas colectivas.

El cuerpo de las mujeres se definen rasgos esenciales de la vida colectiva: la jerarquía y monopolio del poder; la definición de la autoridad y sus formas de ejercicio sancionado; el papel concretado y excluyente de la ley; el acceso desigual a la técnica y la tecnología; el control sobre los bienes colectivos e individuales; la monopolización de los saberes. Violentar cuerpos femeninos o feminizados está en la base de todo sacrificio social fundante o refundante de la vida colectiva. El chivo expiatorio, que condensa los males simbólicos de una sociedad, encarna en cuerpos femeninos o

feminizados. Su sacrificio se vuelve necesario para refundar una vida social. Además de los evidentes actos de profanación corporal, la violencia de género se acompaña de actos sutiles, casi inconexos, como son las didácticas de la crueldad y la perversión, en las que se construyen estrategias pedagógicas para enseñar a violentar cuerpos y organizarlos en dos polos, el masculino: el de los violentos; el femenino o feminizado: el de los violentados.

Una cuarta forma *la violencia étnica*. La definición de un principio de identidad social siempre se ha realizado sobre la construcción de un binarismo: nosotros-ellos. Esta relación de inclusión y exclusión presupone una dinámica contenciosa, en la que lo opuesto al nosotros (lo propio de ellos) representa una amenaza simbólica o concreta. Esta amenaza se enfrenta por distintas formas de violencia étnica, cuyo fin es asegurar la frontera entre los otros y nosotros. Son los estados los principales actores para establecer el sentido y la pertenencia de las poblaciones. Ya sea por medio de la limpieza étnica, sea por la conquista de territorios y el posterior exterminio de pueblos, o por la lucha a muerte entre facciones. Los estados prolongan el aniquilamiento de diversidades étnicas locales o trasplantadas.

Los exterminios, que antes se revistieron de civilización, enmascarando el papel económico de la reorganización de los pueblos y la definición de razas, ahora son abiertamente asuntos económicos. Hay detrás una economía política que define los cuerpos y sus territorios en relación con la acumulación de valor. Los discursos evolucionistas se transmutaron en discursos de desarrollo; los otrora grupos involucionados se volvieron grupos subdesarrollados, que, resultado de sus creencias y comportamientos viven atrasados del mundo de progreso (blanqueado, masculinizado y eurocéntrico). La distinción entre un ellos y un nosotros ahora se mide por el desarrollo y el progreso, expresado en satisfactores materiales, en racionalidades únicas y en formas vacías de vida colectiva.

Una última forma es la *violencia epistémica*. En el mundo del colapso la construcción de las culturas materiales establece los criterios para definir el orden de verdad: lo que se puede decir, como se puede decir, quien lo puede decir y para que lo puede decir. Una configuración social es una forma de verdad sobre el mundo y la vida, la propia y las externas; una manera de explicar el origen de ese mundo; el sentido de esa forma de existencia y las estructuras de significación en las que se

inscribe. La violencia también se hace de palabras: establece un orden de lo decible y lo indecible, de lo correcto e incorrecto, de lo simbolizable y lo inaccesible al lenguaje.

La formación social contemporánea impone un tipo de violencias epistémicas, para conservar el lenguaje y sus sentidos, para asegurar que las cosas y las palabras se desarrollen dentro de marcos acotados de interpretación y no hagan estallar el sentido de la vida colectiva sostenida bajo la lógica de la valorización. La violencia epistémica sirve para acotar o anular o eliminar toda potencia creativa del lenguaje y el conocimiento que ponga en peligro el sentido del mundo de la vida precaria. En principio establece una normativa del lenguaje, sus usos y sus sujetos; con ello se defiende la reproducción de una forma colectiva por sobre otras posibles, en las que se conserva el sentido común de una vida social. Después se organizan los saberes y sus funciones sociales, con ellos su materialización y su duración. Esto con el fin de que ningún saber vaya por fuera de las creencias sociales fundantes: el trabajo, el dinero y el mercado; hasta el punto de hacerlas inviables. Y también para evitar que los saberes funden nuevos poderes que pongan en peligro la reproducción social al margen del capital.

Solamente una vez: la reiteración sin fin de la violencia contra las mujeres

De las cinco formas de la violencia señaladas, hay una que demanda una peculiar atención por los efectos que genera en la articulación de la vida cotidiana y el cultivo de potencias para la organización colectiva que haga frente al avance del colapso. Esta es la violencia contra las mujeres. No hay historia que se repita, toda aparente repetición es ya una diferencia, aunque parezcan idénticos las acciones, los procedimientos, los efectos, los cuerpos. La violencia contra las mujeres, que es la base sobre la que se han montado todas las formas de violencia, es siempre una variación histórica, no es una esencia humana, ni un núcleo duro (Segato, 2016). La violencia contra las mujeres sirve para reorganizar un mundo jerarquizado, que mediante la expulsión produce mecanismos de integración.

El *homo sacer* tiene un género y raza, nace mujer y después sirve de referente para reorganizar los cuerpos y su presencia colectiva (Scholz, 2014). En las cosmogonías conocidas hay un papel ambiguo de la mujer en la creación del mundo, la dadora de vida es la expresión radical del *pharmakón*, remedio y cura en un solo cuerpo. De ahí

que su exterminio no sacrificial sea tan recurrente, las dadoras de vida construidas mitográficamente como las amenazas a la vida. A pesar de estas reiteraciones, la violencia contra la mujer es histórica, por tanto, un fenómeno que, aunque contingente, no deja de reproducirse como aparentemente idéntico. Pero como lo muestra Rita Segato (2016) hay convergencias de modelos patriarcales que demuestran la especificidad de la larga duración de la violencia contra las mujeres. En el capitalismo el colapso lleva la marca de género, la explotación lleva la marca de género, el exterminio lleva la marca de género, la modernización lleva la marca de género. Marcas que no se quieren reconocer porque se presentan minorizadas, porque aparecen como un elemento más del dolor del mundo que cae a pedazos.

Pero son también invisibles porque se mezclan con las dinámicas internas de los subalternos, aquellos destinados por designio iluminista a la superación de las condiciones de opresión. La opresión en abstracto es el horizonte por superar y son los colectivos oprimidos (subalternos) los que están destinados u obligados a lograrlo, por lo tanto, las historias menores de la violencia de género no son importantes ante la necesidad histórica de la revolución. Las jerarquías comunitarias se recomponen en la dinámica capitalista y sirven como un efectivo mecanismo de colonización. El blanqueamiento del mundo en el colapso lleva la marca de la hipermasculinización de los grupos dominados, no sólo tienen que aspirar al mundo del desarrollo, tienen que reconocer el polo masculino su modelo pleno de realización. El colonialismo interno es, sobre todo, un asunto de varones, que están dispuestos a sacrificar las fuerzas comunitarias por el afán de construir un microcosmos a imagen y semejanza del mundo de la colonización; el resultado un mundo bizarro, deformado, que en condiciones de extrema precariedad reproduce las dinámicas de sometimiento y control del mundo de la blanquitud (Fanon, 2009).

En este tránsito el mandato de masculinidad se reorganiza. Los hombres colonizados tienen que pelear por controlar el precario mercado simbólico de mujeres, al mismo tiempo que tienen que pelear entre ellos para asegurar su posición masculina en el orden de opresión.

Son, por tanto, como lo señala Rita Segato (2010), dos ejes de la violencia patriarcal; uno vertical que se ejecuta de los hombres hacia las mujeres para asegurar la superioridad de lo masculino sobre lo femenino; otro horizontal que se ejecuta entre los varones para asegurar la primacía dentro de la camada masculina. La masculinidad

colonizada tiene que pelear dos batallas, y como todo guerrero que lucha sin cansancio sus acciones intentan ser cada vez más letales, para hacer el menor gasto de energía posible y así asegurar su posición entre la cofradía masculina.

A este mandato de masculinidad realizado como una guerra hay que sumar las limitaciones de las mediaciones civilizatorias de una realidad que colapsa, cuya integración e internacionalización al sistema capitalista siempre conserva resabios no-modernos que tienen que funcionar modernamente. Por ejemplo, el patriarcado del salario, del que habla Silvia Federici (2018), cumple parcialmente las funciones civilizatorias, entre ellas la domesticación de la violencia hacia las mujeres, porque la realidad salarial se vuelve parcial, la incorporación a un mundo de producción y consumo en serie no tiene los mismos mecanismos compensatorios que las metrópolis, de ahí que su funcionamiento no sólo fuera arbitrario, sino que alimenta los resentimientos de género y la letalidad de las violencias.

A esto se suma la geopolítica de la violencia de género, que se sirve de las contradicciones internas para desmontar las resistencias colectivas que ocupan y defienden los territorios. Las violaciones masivas, las mutilaciones selectivas y quirúrgicas que corren a lo largo y ancho del territorio no son una invención de los patriarcados comunitarios; su origen está en las políticas de la contrainsurgencia y la cientifización de la tortura. Un proceso distinto a las violaciones de la larga historia de la colonización, en este caso es una vuelta de tuerca que suma saberes sobre el sufrimiento industrial de los cuerpos. Estas tecnologías de poder, después del fin de la guerra fría, se han vuelto seculares, ya no son una práctica que corresponda a cuerpos especializados, educados en estados unidos o por militares sudamericanos. Ese saber-hacer sobre los cuerpos para destruir fuerzas colectivas se ha secularizado, ahora está en manos de grupos de mercenarios locales que poca o ninguna relación mantienen con las políticas de contrainsurgencia. El aumento de la crueldad en la violencia de género tiene una raíz de la geopolítica contrainsurgente que definió la segunda mitad del siglo XX, y que en el siglo XXI se ha vuelto secular, aparentemente desprovista de politicidad.

A esto se suman las nuevas formas de hipermasculinización de un mundo de consumo conspicuo, en el que los cuerpos de los varones tienen que cumplir una modificación para asegurar su hipersexualidad pornográfica a costa de despreciar los cuerpos femeninos o feminizados. La prostitución, como un tipo de contrato sexual (desigual sin duda, pero expresión de dos voluntades), tiene que convivir con la creciente

trata de personas y la esclavitud sexual de miles de mujeres y de cuerpos feminizados (como el de los niños), para satisfacer las necesidades de consumo destructivo del mercado sexual, que al igual que el consumo destructivo cotidiano pasa por los sobre los objetos sin descifrar su valor de uso. Hay un creciente consumo abusivo de cuerpos para paliar la imposible necesidad de la hipersexualidad masculina contemporánea.

Ante esto se levantan voces de mujeres que gritan basta y que obligan a ver lo que no se quería ver y que estaba ahí ante nosotros. Se movilizan energías llenas de rabia y coraje para señalar las complicidades tácitas, para denunciar el gesto común de voltear la mirada cuando la violencia aparece, en especial si es contra ellas, las eternas violentadas del mundo. El grito está ahí, en proceso de convertirse en palabras e ideas de una masa crítica que además de rabia produzca nuevas interpretaciones del mundo.

Conclusiones

La crítica de la violencia no puede detenerse en reprochar sólo los actos a través de los cuales se manifiesta, es necesario entender las causas y reconocer todos aquellos actos no-visibles que acompañan al momento del ejercicio de la fuerza. En segundo lugar, hay que reconocer la dimensión colectiva que acompaña al acto espectacular, todas esas microacciones que legitiman, motivan y justifican el momento de destrucción más evidente. Por ejemplo, la violencia de género no se reduce abusos, violaciones ni feminicidios; junto a estos actos criminales hay una serie de prácticas reiteradas que le acompañan: las formas verbales denigrantes de tratar a la mujer, las miradas lascivas, los chistes de doble sentido, la objetualización. Sin todas estas acciones, las violaciones, asesinatos y demás atrocidades, no existirían.

Pero además de estas violencias hacia cuerpos, hay otra gran violencia, silenciada, invisibilizada, de la que todas y todos participamos, que es la violencia hacia las cosas. Esa forma compulsiva, descuidada e irresponsable de vincularnos con los objetos, que no son sino potenciales basuras y sobre los que nunca reparamos como resultado de vidas. Esta enajenación pasa con relativa facilidad de los objetos a los cuerpos; cuerpos objetualizados, reducidos a meras funciones: productivas, sexuales, serviciales. Así, las personas con las que interactuamos se vuelven piezas dentro de una maquinaria, que tienen la misma condición de desechabilidad que los objetos con los que interactuamos.

El avance de la violencia, si bien es relativamente espontáneo, cumple una función estratégica en un mundo que colapsa. A través de las formas de la violencia se producen nuevos ordenamientos sociales que aseguran que nada cambie y que el sistema social siga beneficiando a un pequeño sector de personas. Aunque se abre la ilusión de ejercer plenamente espacios de poder cuando se ejerce la violencia. Esto asegura una destrucción de las interacciones colectivas, para hacer más eficientes las dinámicas de explotación, de expolio de los territorios, de exclusión de los grupos diferentes. Al ejercer la violencia de manera reiterada no hacemos sino asegurar el orden jerárquico que cada vez beneficia a menos personas. Y parece que es una satisfacción creer que por un instante se ejerce el poder sobre otros como es ejercido sobre nosotros.

Qué hacer ante ello, cómo responder. Qué tipo de acciones individuales y colectivas para no ser partícipes del ejercicio de la violencia y para avanzar en su crítica y su superación en todos los espacios en los que aparece. En principio, reconocer que la violencia sea un acto colectivo, no significa que no haya responsabilidades individuales y que no se busque su sanción. El paso al acto de personas singulares implica un ejercicio de voluntad y una cierta consciencia. De ahí que también se merezca una sanción singular. Pero esta no puede desconocer la dimensión colectiva en la que cada acto se inscribe. Además de la sanción, se necesitan reparaciones al interior de las colectividades.

En segundo lugar, hay que evitar que el sufrimiento y los danos singulares sirvan para que las autoridades e instituciones aumenten el ejercicio de poder y el control sobre los cuerpos. Las personas afectadas que sólo piensan en acciones que exijan a las instituciones no se dan cuenta del poder colectivo y sus capacidades para enfrentar a las formas de la violencia; seden su autonomía y su politicidad, alimentando la maquinaria de control, normalización y vigilancia que en lugar de resolver la violencia se dedica a espiar y ordenar todos los aspectos de nuestras vidas.

La violencia no se resolverá sólo con castigos individualizados, que han demostrado ser ineficientes, porque abonan a una sociedad que con mayor radicalidad sede a instituciones, autoridades o leyes la capacidad de ser autónomos. Hay que apostar por una transformación de las interacciones cotidianas, de las personas asuman su responsabilidad, las instituciones pueden contribuir, pero no son ellas las soluciones. Los reclamos institucionales terminan por reforzar la concentración del ejercicio de poder.

Bibliografía.

- AGAMBEN, GIORGIO. 2013 “WALTER BENJAMIN Y EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN” (TRAD. S. SEGUÍ), en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=168119> (consultado el 15 de mayo de 2018).
- _. [2017]. STASIS. *La guerra civil como paradigma político* (BUENOS AIRES: ADRIANA HIDALGO).
- ALEMÁN, JORGE. 2014 *En la frontera. Sujeto y capitalismo.* (BARCELONA: GEDISA).
- BADIOU, ALAIN. 2005 *El siglo* (BUENOS AIRES: MANANTIAL).
- BUCK-MORS, SUSAN. 2004 *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el este y el oeste* (MADRID: ANTONIO MACHADO).
- BUTLER, JUDITH. 2006 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (BUENOS AIRES: PAIDÓS)
- CECEÑA, ANA ESTHER. 2004 “LA GUERRA COMO RAZÓN DEL MUNDO QUE QUEREMOS TRANSFORMAR”, *Reforma ou revolução? Para além do capitalismo neoliberal: concepções, atores e estratégia*, SÃO PAULO: EXPRESSAO POPULAR-RLS-LPP, PP. 19-38.
- ECHEVERRÍA, BOLIVAR. 2010 “LA MODERNIDAD ‘AMERICANA’. CLAVES PARA SU COMPRESIÓN”, EN *Modernidad y blanquitud* (MÉXICO: ERA).
- ELIAS, NORBERT. 1989 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA).
- FANON, FRANZ. 2009 *Piel negra, máscaras blancas* (MADRID: AKAL).
- FEDERICI, SILVIA. 2018 *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo.* (MADRID: TRAFICANTES DE SUEÑOS).

- FISHER, MARK. 2016 *Realismos capitalistas. ¿No hay alternativa?* (BUENOS AIRES: CAJA NEGRA).
- FOUCAULT, MICHAEL. 2000 *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (México: Fondo de cultura económica).
- _. 2006 *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (México: Fondo de cultura económica).
- HAN, BYUNG-CHUL. 2014 *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (MADRID: HERDER).
- _. 2016 *Sobre el poder*. (MADRID: HERDER).
- ILLICH, IVÁN. 2008 *El trabajo fantasma*. EN *Obras reunidas*, VOL. 2. (MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA), pp. 131-180.
- IPCC. 2019 *Climate Change and Land*. DISPONIBLE EN: <https://www.ipcc.ch/report/srcl/> (Consultado 29 de agosto de 2019).
- JAMESON, FREDRIC. 2009 *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* (MADRID: AKAL).
- JAPPE, ANSELM. 2011 *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, (LOGROÑO: PEPITAS DE CALABAZA).
- _. 2016 *Las aventuras de la mercancía* (LOGROÑO: PEPITAS DE CALABAZA).
- _. 2019 *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* (LOGROÑO: PEPITAS DE CALABAZA).
- KURZ, ROBERT. 2010 *Razão sangrenta* (SÃO PAULO: HEDRA).
- _. 2018 *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial* (BUENOS AIRES: MARAT).
- LAZZARATO, M. 2015 *Gobernar a través de la deuda: tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*, (BUENOS AIRES: AMORRORTU).
- MARX, KARL. 2013 *El capital*. TOMO I, VOL. I. (MÉXICO: SIGLO XXI).

- MOORE, JASON. 2015 *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital* (NEWYORK: VERSO).
- SAHLINS, MARSHALL. 2011 *La ilusión occidental de la naturaleza humana* (MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA)
- SARTRE, JEAN PAUL. 2008 *El ser y la nada* (BUENOS AIRES: LOSADA).
- SCHOLZ, ROSWHITA. 2014 *Homo Sacer e os Ciganos. O Anticiganismo. Reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno* (LISBOA: ANTIGONA).
- SEGATO, RITA. 2010 *Estructuras elementales de la violencia* (BUENOS AIRES: PROMETEO).
- _. 2016 *La guerra contra las mujeres* (MADRID: TRAFICANTES DE SUEÑOS)
- SIMMEL, GEORGE. 2013 *Filosofía del dinero* (MADRID: CAPITAN SWING).
- SIMONDON, GILBERT. 2007 *El modo de existencia de los objetos técnicos* (BUENOS AIRES: PROMETEO). Stiegler, Bernard. 2016 *Para una nueva de la crítica de la economía política*. (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- VOGL, JOSEPH. 2015 *El espectro del capital* (BUENOS AIRES: CRUCE).
- WALLERSTEIN, IMMANUEL. 2000 "GLOBALIZATION OR THE AGE OF TRANSITION? A LONG-TERM VIEW OF THE TRAJECTORY OF THE WORLD SYSTEM", EN *International Sociology*, VOL. 15, NÚM. 2, PP. 251-267.
- _. (ET AL). 2015 *Tiene futuro el capitalismo*, (MÉXICO: SIGLO XXI).