

Interrogantes en torno de la representación de la violencia

Questions around the representation of violence.

DANIEL JOFRÉ

Instituto de Psicología.
Universidad Austral de Chile.
daniel.jofre@uach.cl
<http://orcid.org/0000-0002-7902-4704>

FEDRA CUESTAS

Departamento de Ciencias Sociales.
Universidad de Los Lagos, Chile.
fedra.cuestas@ulagos.cl
<https://orcid.org/0000-0001-5058-6546>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.011>
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 203-220



Recibido: 18/11/2021
Aprobado: 20/06/2022

Abstract

The aim of this paper is to think about the links between philosophy and politics taking into account the theme of violence. In order to achieve this objective, we look at M. Foucault's elaborations on subjectivation, power and domination, J. Butler's indications on invisible lives, which are complemented by S. Freud and R. Girard's elaborations on the link between representation and community, with the purpose of asking about the way in which pre-political passions propitiate the configuration of the common, but also drive the fear and rejection of the other.

Keywords: power, violence, representation, exclusion, passions.

Resumen

Se propone pensar los vínculos entre filosofía y política dando cuenta de la temática de la violencia. Para alcanzar dicho objetivo, se observan las elaboraciones de M. Foucault sobre subjetivación, poder y dominación, las indicaciones de J. Butler sobre las vidas invisibles, lo cual, se complementa desde las elaboraciones de S. Freud y R. Girard sobre el vínculo entre representación y comunidad, con el propósito de preguntar sobre la forma en que las pasiones pre políticas propician la configuración de lo común, pero también, impulsan el temor y rechazo del otro.

Palabras clave: poder, violencia, representación, exclusión, pasiones.

Introducción

Pensar las violencias propone numerosos cuestionamientos que convocan diferentes disciplinas: ciencias políticas, antropología, sociología, psicoanálisis y filosofía, entre otras. La violencia política ha sido mirada enfocando a quienes luchan para salir de situaciones de desventaja (minorías oprimidas) o atendiendo a poderes que subyugan. Desde ese último punto de vista, encontramos la violencia de Estado y el terrorismo de Estado, muy relacionados con otras violencias como el racismo, la discriminación, etc. Los efectos de estas violencias en las poblaciones o grupos, han sido ampliamente discutidas desde distintas ciencias sociales y humanas, así como de manera interdisciplinaria (Abélès, 2006; Brackelaire, Kinable & Cornejo, 2013 ; Douville, 2009).

Por su parte, específicamente la filosofía ha abordado el problema de la violencia desde distintas interrogantes. Esta temática aparece desde sus orígenes y permanece a lo largo de la historia. La violencia en la vida política es un tema recurrente, que no puede estar ausente en los debates que interrogan las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, entre las violencias, hay algunas cuya destructividad evidente requiere de un trabajo del pensar para contribuir a conocer sus causas y consecuencias, buscar prevenirlas, evitarlas, confrontarlas o elaborarlas. Otras, son menos claras en su proceder, como los circuitos de exclusión-inclusión designados por la normalización (Foucault,1975), o la decisión soberana de dejar morir (Foucault,1976; 1979;2004), sin por ello ser menos destructivas. Por otra parte, encontramos una temática que vincula estos estudios sobre violencia política a los procesos de elaboración colectiva y de construcción de sentidos compartidos que hacen emerger un espacio político siempre en disputa, y que por tanto, sirve de instrumento contra la dominación.

El presente trabajo, busca revisar la importancia del aporte de la filosofía en la reflexión sobre formas de violencia intrincadas en la vida política. Nuestro propósito es relevar el papel de la filosofía en pensar la relación entre la vida política y la violencia, haciendo reconocibles formas de violencia política que requieren ser investigadas para ser comprendidas. Del mismo modo, se busca resaltar las respuestas a la violencia política, entre las cuales, las formas de elaboración pueden poseer un carácter individual, sin embargo, son incomprensibles e inoperantes si no alcanzan

la dimensión colectiva que permite la conformación de lo común y de una comunidad que se piensa a sí misma.

A tal fin, procederemos distinguiendo una violencia claramente reconocible, de otras formas de violencia que fueron estudiadas por la filosofía. Para luego profundizar en algunas de estas formas de violencia cuya acción se asienta en el grado de reconocimiento y valoración que se asigna a determinados sujetos. Complementaremos lo anterior, revisando como la violencia misma llega a ser representada en las comunidades considerando dimensiones subjetivas y colectivas. De este modo, develando violencias subyacentes, pretendemos reflexionar sobre mecanismos que operan en la constitución de una comunidad política mediante distinciones y divisiones que integran y excluyen.

1. Violencia y vida política: Violencia manifiesta y subyacente.

En 1982, en *Le sujet et le pouvoir*, Foucault (2001) dice que el objetivo de su trabajo hasta esa fecha, no había sido analizar los fenómenos de poder, sino realizar una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Señala haberse ocupado de estudiar la manera en que el ser humano se transforma en sujeto. Explica que la noción de sujeto tiene dos sentidos, el que hace referencia a la sujeción, entendida como la sumisión al otro y el que remite a la sujeción, comprendida como una atadura a la propia identidad. En ambos casos una forma de poder constituye al sujeto.

El poder es definido por Foucault como una situación estratégica compleja en una sociedad determinada. El poder se ocupa de dirigir la conducta de individuos o grupos para gobernarlos. Gobernar es estructurar el campo de acción de otros. El poder solo puede ser ejercido sobre sujetos libres, que pueden elegir entre diversas conductas. El ejercicio del poder consiste en conducir conductas.

El interés de Foucault se centra en conocer el funcionamiento, los efectos de los poderes, en analizar las relaciones de poder. Una sociedad está compuesta por muchos poderes que se yuxtaponen, se unen, se coordinan, se jerarquizan. Cada uno de los numerosos poderes que se ejercen en una sociedad determinada, esta inserto en un juego de relaciones desiguales y móviles. Una relación de poder es definida como un modo de acción, que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su acción propia. En una relación de poder el otro debe ser reconocido y mantenido como sujeto de acción. Toda relación de poder es reversible y siempre hay una resistencia posible. Las relaciones de poder existen en todas las relaciones humanas. Ellas son múltiples, recorren toda la sociedad y no pueden

separarse de otro tipo de relaciones (económicas, sexuales, de conocimiento, de violencia). Más bien unas y otras están interrelacionadas.

Las relaciones de poder se distinguen de las relaciones de violencia, ya que estas últimas actúan (usando la fuerza, la destrucción, etc.) sobre una pasividad. El ejercicio del poder no es en sí mismo una violencia. La violencia, al igual que la obtención de consentimientos, pueden ser instrumentos o efectos de las relaciones de poder. Cuando las relaciones de poder no son móviles, se trata de estados de dominación. Si un sujeto, deviene un objeto, al cual se le puede ejercer violencia sin límites, deja de haber relaciones de poder.

Tal como se explica inicialmente, Foucault trabaja sobre distintas formas de subjetivación. A través de ellas es posible mostrar diferentes matrices que articulan el vínculo entre sujetos y poderes. Pero también visualizar las tecnologías positivas y negativas del poder. Estas últimas, emplean la violencia como medio que fuerza la sumisión. Pero también, se hacen visibles otras relaciones de violencia. Así, podemos encontrar en la obra de Foucault: las diferentes figuras de sujeto moral que caen bajo el poder y la violencia castigadora del gran encierro (1972); el sujeto de la sinrazón, que solo puede ser sujeto del derecho gracias al reconocimiento de su incapacidad de ser responsable y quien no puede escapar de la violencia de catalogaciones descalificantes (2003); o el sujeto del control disciplinario sometido a violencias más sutiles como la asignación de celdas materiales y simbólicas (en la fábrica, la cárcel, la escuela, etc.) (1975). A través de estos ejemplos vemos algunos sujetos que son objeto de una violencia clara. Otros insertos en relaciones de poder que se interceptan con relaciones de comunicación, que llevan a que la violencia pase por catalogaciones que buscan la normalización. No todos los sujetos catalogados son necesariamente objeto de violencias. A diferencia de ellos, el sujeto que la biopolítica no hace vivir, es siempre objeto de una violencia que adquiere otras características.

En el capítulo V de "*La volonté de savoir*", Foucault (2001) reflexiona acerca del derecho de vida y de muerte adjudicado al poder soberano. Este derecho es un derivado atenuado de la *patria potestas*, concedida al padre de familia romano. Según ella, el padre podía disponer de la vida de sus hijos y esclavos. En cambio, el poder otorgado al soberano solo permitía ejercer el derecho de vida o de muerte en caso de que su propia existencia se viera amenazada. De este modo, el soberano estaba facultado para exponer de manera indirecta la vida de sus sujetos, enviándolos a la guerra en defensa del Estado. Pero también podía ejercer un poder directo sobre la vida de quien enfrentara sus leyes. No se trataba de un poder absoluto, dado que estaba condicionado a la defensa de la vida del soberano. El poder que este poseía

sobre la vida estaba definido por su capacidad para exigir la muerte. Foucault formula este derecho como “hacer morir o dejar vivir”

Al pasar del Antiguo al Nuevo régimen a la Edad clásica, este poder sufre una profunda transformación. El poder sobre la muerte tenderá transformarse en un poder que se dirige a gestionar la vida. La muerte entonces, ya no va a ser demandada en defensa de la vida del soberano, sino con el fin de asegurar la vida del cuerpo social. La vida que se intenta hacer persistir deja de ser la “vida política” del soberano, para ser la “vida biológica” de la especie. De este modo se hacen posibles masacres que exponen la vida de poblaciones enteras, a fin de garantizar la sobrevivencia de otras. La muerte solo es legitimada en quien es considerado un daño biológico para otros. El poder de muerte aparece como complementario de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida (mediante el cual la vida es gestionada, regulada, controlada, etc.). Entonces Foucault muestra que el derecho de “hacer morir o dejar vivir” ha sido reemplazado por el derecho de “hacer vivir o dejar morir”

Si con la anatomopolítica, la violencia del suplicio se transforma en una violencia más sutil; con la biopolítica la violencia se vuelve pasiva, ya que consiste en “dejar morir”. En la biopolítica, el dejar morir nos habla de un poder que parece no reconocer a su sujeto. Sin embargo, si la noción de sujeto implica la subordinación a un poder, podemos preguntarnos ¿cómo un sujeto puede no ser reconocido por el poder?

Guillaume Le Blanc distingue las “vidas de los hombres infames” (Foucault, 2001), de las “vidas de los hombres precarios” (Le Blanc, 2007) aludiendo a la vida precaria considerada en los textos de Butler (2005 a; 2005 b, 2010, 2020). Las primeras nacen del sujetamiento disciplinario, al cual oponen resistencia. Ellas permanecen retenidas en las redes del poder. Ellas entran en relaciones de poder configuradas como una búsqueda de reconocimiento, que es abatido con un reconocimiento infamante. Esta lucha entre reconocimiento y falso reconocimiento hace posible su existencia social. Le Blanc considera que la inserción de vidas en relaciones de poder, no garantiza estabilidad; pero asegura una visibilidad social. Por el contrario, las vidas precarias no están fuera de la sociedad, pero están excluidos de las relaciones de poder. Estas vidas se distinguen de la vida infame, por no ser considerada por el poder. Para Le Blanc (2009), el estatuto social de la precariedad es la inexistencia, la invisibilidad social.

Vemos entonces que más allá de las violencias directas que puede emplear un poder para dominar o someter, hay otras formas de violencia que se deslizan por medio de relaciones de comunicación. Judith Butler muestra marcos (2005 a; 2010) de reconocimiento que hacen posible injuriar o borrar vidas humanas. Entendemos

entonces que la violencia de la biopolítica se juega en gran medida en el campo de las representaciones, o más bien en el de la ausencia de representación humana.

2. Sujeto, reconocimiento, descalificación, deshumanización y ausencia de representación

Butler (2002) explica la subordinación al poder a partir de una necesidad de reconocimiento que lleva a la constitución del sujeto. El reconocimiento es necesario para resguardar la sobrevivencia en un marco de inserción social, que asigna un estatuto humano a cada individuo que deviene sujeto.

Para Butler la subordinación al poder, es inicialmente impuesta desde el exterior, para luego ser incorporada por el sujeto. Esa incorporación se apoya en que la existencia del sujeto solo se hace posible bajo la dependencia del Otro, que lo establece en un discurso a partir del cual el sujeto es insertado en categorías sociales. Este discurso otorga existencia social, al mismo tiempo que somete a un orden social. La dependencia del Otro como condición de existencia, hace vulnerable a distintas formas de violencia y otros abusos del poder, dificultando de este modo modificar situaciones de sumisión. Entonces Butler explica claramente que la aceptación de ser sometido a categorías desvalorizantes, la constitución de identidades forjadas por discursos injuriosos, se hacen posibles cuando constituyen la única vía de acceso a la existencia social. Los discursos discriminatorios crean nombres que hieren, buscando producir sujetos sometidos a un poder que fragiliza, a fin de mantenerlos bajo fuertes condiciones de subordinación. Estos sujetos, aceptan existir en un profundo sometimiento para lograr acceder a algún tipo de reconocimiento.

Por el contrario, la ausencia de reconocimiento por parte del poder condena a una inexistencia social. Los límites del lenguaje, impiden a ciertos sujetos calificar para ser reconocidos. De esta forma el lenguaje excluye a partir de sus propias carencias. La insuficiencia de nombres que puedan hacer inteligibles a ciertos individuos, los deja en los límites de la existencia.

Pero las carencias de reconocimiento pueden manifestarse de diversas maneras, ya sea en discursos que no nombran, o bien en calificativos que borran o deforman lo que están denominado. Cuando un nombre desconoce, cuando un individuo no puede sentirse interpelado, cuando no puede reconocerse en el apelativo que le es dirigido; se diluye el vínculo entre el sujeto y el Otro que lo denomina. La sujeción se desvanece luego de un falso reconocimiento por parte del Otro. A partir de allí, podemos entender que la producción del sujeto se frustra, cuando carencias en el reconocimiento no producen identidad.

Las carencias y la ausencia de reconocimiento por parte del poder, anulan al sujeto dejándolo en un limbo en el cual vive sin existir. Un falso reconocimiento puede adquirir variadas fachadas, pero todas ellas desacreditan o injurian. En múltiples ocasiones, y en diferentes medidas, el falso reconocimiento deniega humanidad, y de este modo produce un efecto de desobjetivación.

Butler (2005 a) explica que toda definición de lo humano es susceptible de excluir a aquellos que no son reconocidos por esta definición. Una concepción restringida de lo humano, permite diferenciar vidas consideradas humanas, de vidas tratadas como irreales. Estas últimas son objeto de una derrealización del Otro. La derrealización comienza en ámbito del discurso, ya que estas vidas no entran en los códigos que definen lo humano. Los códigos que delimitan lo considerado como humano, hacen del discurso un mensaje de deshumanización.

La deshumanización puede ser operada a través de diversos mecanismos. Entre ellos es posible transformar un individuo en una imagen que ha sido vaciada de humanidad. Por medio de falsas representaciones es posible crear ficciones, que lleguen a borrar al otro. Butler muestra como ciertos rostros pueden ser objeto de una utilización tendenciosa, que las vuelve retratos enmarcados de una forma, que solo permite que en ellos se vea lo que se pretende que representen.

Determinados individuos calificados como no humanos, pueden convertirse en representaciones de unidades ficticias. Cuando estos individuos llegan a ser tomados como símbolo de una comunidad, como la cara de esa comunidad; la deshumanización que los afecta llega a extenderse a todos los que se entiende que representan. Es improbable que ellos, o quienes representan puedan ser estimados humanos. De este modo quedan borrados en una falsa representación.

Por otra parte, Butler hace notar que hay discursos en los cuales ciertos nombres no aparecen. Esta omisión responde a una ausencia de reconocimiento. El límite del discurso marca el límite de la inteligibilidad humana. En este caso, la derrealización no es efecto de un discurso deshumanizante. La deshumanización es producida por un rechazo del discurso. El poder normativo funciona borrando nombres, historias, imágenes; como si la vida y la muerte no hubiesen sucedido. Un vacío en el discurso, puede llevar a anular representaciones colectivas.

La humanización es producida en función de normas de reconocimiento. El reconocimiento es necesario para adquirir el estatuto de humano. Bajo una concepción restrictiva de lo que es considerado humano, hay vidas humanas que quedan excluidas de ser reconocidas como tales.

No solo la condición humana de ciertas vidas puede quedar fuera del reconocimiento. La vida misma puede no ser reconocida en algunos humanos. Hay vidas que ni si quiera son consideradas como vivientes (Butler, 2003; 2005 a) un ejemplo

de ello queda a la vista, cuando hay pérdidas de vidas humanas que ni siquiera son notadas. Lo que vivieron los hombres cuyas muertes no son consideradas, no es reconocido como vida. Esas vidas que no pueden perderse, ni llorarse, son lo que Butler denomina vidas no duelables (2005 a; 2005 b; 2010; 2020). Para esta filósofa, el esquema histórico-racial que hace que una vida hace sea o haya sido reconocida como tal, depende de cómo es valorada y por ello cuidada, protegida de la violencia y recordada o conmemorada luego de ser perdida (Butler, 2020).

Las falencias del lenguaje que impiden estatuir ciertos sujetos, transforman seres humanos en falsas imágenes, en números vacíos, en cadáver viviente deshumanizado con el cual experimentar, en riesgo (para los otros humanos cuyo estatuto posible de formular dejan en cuestión), en basura sin sitio donde desechar (Bauman, 2008), en recursos para gestionar (Ogilvie, 2002, 2012). Todas estas transformaciones, hacen parte de las verdaderas caras del sujeto que es objeto de la violencia pasiva de la biopolítica cuando los deja morir.

3. Sobre la representación y la violencia

Es posible entonces, identificar un vínculo entre filosofía y política, que no responda solo a preguntas sobre las instituciones políticas y las violencias que estas se permiten, sino que también apunta a las formas en que la organización de las sociedades proyectan algunas vidas al campo de lo visible, y proscriben o sumergen, otras vidas, haciéndolas irreconocibles como tales, o, haciendo de ellas entidades solamente reconocibles como vidas destinatarias de violencia. Como se puntualizó antes, estas formas de violencia operan desde órdenes normativos que excluyen a determinados individuos, los que quedan sin amparo del Otro, deshumanizados por ausencia de reconocimiento. En consecuencia, es posible pensar que la inclusión en la comunidad, es desde ya un acto político que inscribe al sujeto en relaciones de poder, siendo por tanto una forma de violencia, su exclusión de los vínculos sociales o su inclusión injuriosa, casi ficticia. En este campo, son los espacios lingüísticos aquello que hacen emerger los surcos en donde habitará o no, lo humano.

Se puede contribuir a estos análisis, desde las perspectivas desarrolladas por S. Freud y R. Girard, las que permiten apreciar de modo claro el vínculo entre violencia y representación, y que además dan cuenta de una forma de comprender la posibilidad de vida en común. Este aspecto de la discusión nos parece de especial relevancia para pensar las violencias que se vienen de bosquejar, en las que parecen intrincarse cuestiones como una tendencia excesiva al individualismo, el desprecio por el otro y el desarrollo de nuevas formas de dominación, que operan a través de

la estigmatización y que hacen de ciertos individuos un cuerpo que puede ser objeto de violencia, pero omite el dotarlos de voz para que puedan dar cuenta de sus historias y anhelos. No es nuestro propósito, dar cuenta del detalle de las elaboraciones de estos autores, sino simplemente observar que en ambos parecen apuntar hacia el reconocimiento de pasiones pre políticas, pero que persisten en la vida política, especialmente cuando se considera aquello que parece operar fuera de una lógica racional u objetiva, sino que al contrario, remite a espacios donde predomina el temor, la rabia y la desconfianza.

Para Freud (1978a, 1978d), la tendencia humana a la agresividad esta siempre presente en los vínculos humanos, ya sea en un estado pre político como político. Recordemos que para Freud, la visualización de un padre mítico y despótico que tiraniza a sus hijos en un estado previo a la conformación de los vínculos jurídicos y comunitarios, es complementaria con la experiencia de malestar que emerge de la vivencia cultural de los hombres y de las restricciones que esta conlleva para los individuos. Punto de vista desde el cual, los sentimientos de hostilidad, rabia y colera que despierta el semejante para todo individuo, se encuentran tanto en el origen como en el transcurrir de la experiencia vital. Sin embargo, para la teorización psicoanalítica, la función representativa introduce las mediaciones simbólicas necesarias para que la agresividad se conduzca hacia modos sublimatorios de acción, o a lo menos, para que se desvíe en búsqueda de soluciones sustitutivas, en síntomas psíquicos y otras formas de sufrimiento. Por consiguiente, es en el terreno de la alteridad, en donde estas tendencias agresivas, expresivas de la pulsión de muerte, son experimentadas como vivencia psíquica, pero es también en el espacio de la alteridad, desde donde surgen las disposiciones éticas de los hombres. Entre estas disposiciones, sin duda encontramos la necesidad de reconocer al otro y de mostrar mutuos sentimientos de deuda y reciprocidad.

Como hemos adelantado, otro autor de interés que tematiza el problema del origen de la violencia, pensándola desde su vínculo con la representación es R. Girard (2002, 2005), quien plantea una hipótesis que introduce un espacio de mediación de carácter simbólico y religioso, previo a la conformación política de las comunidades. Es decir, que otorga al ámbito religioso y particularmente a la lógica sacrificial, el rol de producir un espacio en donde la violencia, a la vez, se permite y se conjura. Según esta visualización, que se sostiene en una teoría mimética del deseo, en las sociedades primitivas el fundamento de la violencia como vínculo intersubjetivo se encuentra en el deseo de poseer lo que el otro posee, lo que conduce a la búsqueda de un chivo expiatorio que permita aunar los sentimientos de colera e ira de los participantes de una comunidad y evitar de esta forma la guerra de todos contra todos y la consecuente desaparición de la sociedad. Se podría observar que desde

esta óptica de análisis, el tratamiento de la violencia se propicia de acuerdo a una conformación imaginaria del ritual sacrificial que permitiría someterla, pero que a la vez, permite organizar los espacios compartidos, precisando algo ya presente en Freud, esto es, que de modo previo al acto de violencia que permite representar los vínculos compartidos, encontramos sentimientos básicos como la rabia y la envidia.

Las dimensiones filosóficas y antropológicas presentes en estas perspectivas que vinculan la representación de la violencia y la vida en común, conceden un primer grado de discernimiento para el rol de la violencia en las sociedades humanas, destacándose el estrecho vínculo entre violencia y el necesario encuentro con el semejante. También encontramos una dimensión de análisis, que conduce a discernir las dinámicas representativas y conmemorativas de la violencia, de hecho, no obstante las distancias que es posible de indicar entre las perspectivas de Freud y Girard, cabe observar el valor “representacional” de la violencia, que parece estar esbozado en ambas perspectivas. En este sentido, se podría inferir: los mecanismos de tratamiento de la violencia que poseen los individuos y las sociedades, integran herramientas simbólicas, de suerte que la violencia no solo produce escenarios de hostilidad y agresividad, sino que también busca la conformación de sentidos que justifican y otorgan dirección a las experiencias compartidas. Sin embargo, a estas dimensiones habría que añadir una tercera faceta que hace confluír las inquietudes filosóficas sobre la representación y la problemática antropológica y psicoanalítica sobre la potencialidad representativa del hombre. Esta última faceta, pensamos, es aquella que propicia pensar el fundamento de estas relaciones, desde un vacío mítico y a la vez indeterminado. Punto de vista desde el cual, se hace posible indicar que en la medida que el espacio político o de lo común no pertenece a nadie, solo conmemora la pertenencia de todos a este espacio compartido. De lo cual es posible inferir que la comunidad compartida, emerge, como parecen señalarlo Freud y Girard, de una violencia que se inscribe en *otra-parte*, como un operador de un espacio inasible y no representable, que como lo indica por otra parte Nancy (2000), permite que las experiencias individuales alcancen su régimen propio de visibilidad en la comunidad, sin requerir para ello, de la construcción de una forma de trascendencia que organice las formas de dominación.

4. Sufrimiento, dolor, subjetividad.

Como se ha hecho presente, la violencia como fenómeno social, está vinculada con ciertas representaciones que pretenden justificar su ejercicio, las que no se acotan a los actos directos de hostilidad y agresividad, ya que también integran la

implementación de lógicas sociales que ejercitan esta hostilidad en los modos en que conforman las relaciones entre los sujetos al interior de la sociedad. Desde este punto de vista, la violencia se relaciona con la imposición del poder, mediante la utilización de múltiples herramientas: jurídicas, administrativas, educativas o políticas. Así, un aspecto clave para la comprensión de las violencias contemporáneas, violencias de exclusión e invisibilización, se encuentra no solo en la ejecución de actos directos de violencia, sino también en la ausencia de acciones que permitan superar la vulnerabilidad, la precarización y la invisibilización de grupos excluidos o maltratados. Estas formas de violencia, conforman políticas y narraciones comunitarias que producen individuos o grupos “desechables” (Ogilvie, 1995). Individuos y grupos que experimentan una forma de humillación y dominación, que pretende excluirlos de la dignidad humana asociada al reconocimiento de derechos básicos, pero que igualmente incluye una dimensión ciertamente más profunda y preocupante, aquella que se cuestiona si estos individuos, están realmente habilitados para compartir la concepción de vida y muerte de las que los otros sujetos son depositarios (Crepon, 2008).

Sin embargo, estas escenificaciones de la violencia, no son comprensibles sin la introducción de una mirada subjetiva sobre las dinámicas que las sustentan. Es en este sentido que consideramos que la comprensión de los efectos traumatizantes asociados a las denigraciones de grupos e individuos, requiere de introducir también las formas de resistencias y oposición de los grupos subordinados y excluidos frente a la violencia sociales y políticas.

La concepción freudiana de sufrimiento, dolor y malestar puede aportar al análisis de estas temáticas. En la obra de Freud, el eje subjetivo de las experiencias de violencia, responde al reconocimiento de las propias fragilidades frente a las fuerzas de la naturaleza y las imposiciones culturales. Así, al momento de ponderar las pulsiones agresivas a la luz de los sacrificios exigidos por la guerra, Freud (1978c) se detiene a considerar las experiencias de soldados que vuelven maltratados y dolientes, pero sobre todo, claramente dissociados de los contenidos representacionales que podrían permitir el tratamiento psíquico de estas experiencias. Se trata, para Freud, de comprender los efectos de la violencia para un aparato psíquico que no logra dar cuenta de la intensidad del impacto agresivo, pero también, como podríamos añadir junto a Olivier Douville (2009), de la imposibilidad de dar curso a un proceso de elaboración colectivo que permita comprender los acontecimientos vividos, debido a la ausencia de cuidado y reconocimiento. Claramente, el pesimismo de Freud en este punto (Freud, 1978b), radica en la visualización de mecanismos psíquicos que permiten la mantención de la violencia a cambio de una protección y seguridad añorada, y por la cual, los individuos y las comunidades están dispuestas

a dejar el espíritu crítico y promover formas de dependencia y obediencia (Jofré & Bilbao, 2019).

Por consecuencia, es posible afirmar que desde los desarrollos psicoanalíticos sobre la violencia y las herramientas individuales y colectivas que permiten su elaboración, integran la dimensión real de la vulnerabilidad del propio cuerpo y de la propia vida, e igualmente, reconocen la importancia de los soportes sociosimbólicos, que permiten hacer frente a las experiencias de abuso, dominación y exterminio.

El carácter ético de la respuesta psicoanalítica frente a la violencia, no implica por tanto una mirada individualista de este ejercicio subjetivo, la ética propuesta por el psicoanálisis es una forma de vincularse a lo social, de un modo tal que las lógicas de desfiguración imaginarias que permiten la ejecución y el mantenimiento de la violencia, se vean limitadas en su capacidad de acción (Lacan, 1990). Desde este punto de vista, la propuesta psicoanalítica sobre la ética y el modo en que esta es una respuesta frente a la violencia, está estrechamente vinculada a la posibilidad de combatir el campo de las idealizaciones que recubren y justifican las violencias en los entornos sociales. Tratándose, al contrario, de una ética y una técnica que, como precisa Zafropoulos (2006), propicia el reconocimiento de la *verdad* que sostiene los vínculos sociales.

La actualidad de la visualización freudiana de las posibilidades de los sujetos y las colectividades para hacer frente a la violencia, se justifica en consideración no solo en la disponibilidad psíquica e intersubjetiva de refrenar la violencia, en cuanto propone dimensionar también las lógicas discursivas que promueven y justifican el ejercicio de la violencia. Desde este punto de vista, es posible promover un campo de acción que, por cierto, integra las luchas por reconocimiento en el campo jurídico de las violencias padecidas, pero que también permite observar los modos de vinculación de las memorias de lucha y resistencia con nuevas movilizaciones colectivas y con la implementación de nuevas formas de visualización del pasado de las sociedades mediante la utilización de medios artísticos y literarios (Bartalini, 2021; Casali, 2020; De Zan, 2008; Paredes, Ruíz & Guzmán, 2018; Ross, 2016; Torres-Agüero, 2019; Villa & Avendaño, 2017). Es en este sentido que, nos parece, resulta de importancia situar el vínculo entre estas formas de elaboración y la construcción de un espíritu crítico frente a las violencias del pasado y la actualidad, de modo de reconocer que la posibilidad de la violencia, se apuntala en representaciones colectivas que una comunidad o grupo humano posee sobre su propia historia y los desafíos que esta confiere para pensar el tiempo presente. En virtud de lo cual, el ejercicio de repensar las experiencias opositoras frente al daño que involucran las experiencias dictatoriales o el totalitarismo, constituye una apuesta ética y política frente a la memoria y los desafíos porvenir.

5. Conclusiones:

La violencia, presente en las pulsiones humanas desde sus orígenes, puede ser controlada, pero en gran parte de las sociedades humanas suele ser canalizada hacia un otro externo o hacia un otro interno (producido como alterno a lo aceptado por valores y normas). Al interior de una sociedad o entre distintas sociedades, puede operar de múltiples formas, abarcando las formas normativas que organizan los discursos. Es en relación al orden del discurso (Foucault, 1971), que una violencia implícita opera en las políticas de los cuerpos, organizando, jerarquizando, evaluando, etiquetando y controlando. Una forma particular de esa violencia consiste en una falsa rotulación que injuria y obnubila al sujeto. Pero también vemos una violencia pasiva, muy presente en las sociedades contemporáneas, que no se ocupa de aquellos sujetos pertenecientes a la parte de la población que la biopolítica deja morir. De esta forma, en los espacios discursivos habita una violencia que opera, precisamente, negando a “algunos otros” ingresar a los espacios de la vida compartida. Se trata de sujetos, tratados como no reconocibles, o reconocidos solamente mediante indicaciones alusivas al despojo de reconocimiento humano del que son objeto.

Así lo ilustra un recordado periódico chileno que habla del exterminio de ratas, para referirse al abatimiento de los máximos dirigentes del MIR¹. Esa violencia hizo posible que durante las dictaduras, fueran posibles crímenes de lesa humanidad. Pero una violencia de tal magnitud solo llega a tener lugar cuando, quienes son objeto de ella, fueron previamente deshumanizados. Es de este modo que se explican también, algunas de las razones que dificultan el duelo y la memoria de las vidas que durante esos períodos fueron tratadas como no llorables. Pero frente al poder de anular el valor de una vida, siempre existe posibilidad de resistencia. Desde que esos crímenes fueron cometidos, hasta la actualidad hay quienes hacen resistencia reclamando el reconocimiento del valor de las vidas perdidas o vulneradas, exigiendo verdad, justicia y reparación. Lo mismo ocurre con el lugar de invisibilización y deshumanización que durante siglos fue asignado a los pueblos originarios. En Chile, la resistencia de quienes pertenecen a estas culturas y quienes reclaman el valor de las mismas, intentó buscar lograr el reconocimiento constitucional de las naciones indígenas. Este reconocimiento no solo es parte de un deber de memoria (Ricoeur, 2010); también es hoy necesario para propiciar una vida en común, que precisamente permita reconciliar las violencias del pasado y otorgue las coordenadas de un nuevo presente.

¹ <http://archivodigital.londres38.cl/exterminan-como-ratas-a-miristas>

Resulta de interés notar, por tanto, que pensar la violencia no es tan importante cuando queremos comprender el modo en que las sociedades organizan sus relaciones de poder, ya que el poder puede emplear tecnologías positivas como la persuasión (Foucault, 1975). Sin embargo, analizar las variadas formas que puede adquirir la violencia permite apreciar, las maneras de representación que hacen visibles o invisibles a los miembros de una comunidad. Es decir, reflexionar acerca de violencias subyacentes, implícitas, latentes que circulan a través del lenguaje mediante palabras o silencios, da cuenta de cómo se constituye y reconstituye constantemente la comunidad política integrando, excluyendo y marcando fronteras simbólicas que distinguen y dividen a sus integrantes.

Como hemos intentado hacer presente, es posible identificar dos modos de pensar esta situación. La primera la esbozamos en este texto y consiste en buscar comprender si es necesario pensar que todo vínculo comunitario expresará estas formas de invisibilización. La respuesta la hemos buscado de lado de autores que no provienen del campo de la filosofía política, S. Freud (1978a) y R. Girard (2005), pero que sin embargo, permiten comprender que el establecimiento de límites entre los propios y los otros, no se produce como un acto solamente político, en cuanto también involucra y de modo importante, a las pasiones. Entre las cuales, el temor, la rabia, la envidia y la desconfianza ocupan un espacio relevante. Así, como lo subrayan Butler (2005 b) y Le Blanc (2009), es posible pensar que el espacio discursivo también integra modos de invisibilización social basados en sentimientos de hostilidad, es decir, que en los argumentos esgrimidos tanto en los diálogos cotidianos, como en los espacios mediales, o en discursos oficiales, encontramos resabios de estas emociones.

En línea con esta perspectiva, podemos señalar que la construcción de la comunidad política es fruto de un esfuerzo por refrenar estas pasiones, lo que sin duda involucra la violencia, pero que también permite reconocer los espacios compartidos como espacios de reconocimiento. En este sentido, pensar los vínculos entre política y filosofía, es también un esfuerzo por pensar los vínculos intersubjetivos y la forma en que la aceptación de las múltiples interdependencias que unen a unos y otros, conforma la vida en común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, M. (2006). *Politique de la survie*. Paris: Flammarion
- Bartalini, C. C. (2021). Testimonio y autobiografía: hacia una noción de narrativas testimoniales del yo en el cine y la literatura de posdictadura argentina. *Lexis*, 45(1), 287-316.
- Bauman, Z. (2008) *Vidas desperdiciadas La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Brackelaire, J. L., Kinable, J., & Cornejo, M. (2013). *Violence politique et traumatisme. Processus d'élaboration et de création*. Paris: L'Harmattan.
- Butler, J. (2020) *The force of nonviolence*. London: Verso.
- Butler, J. (2010) *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris: La Découverte.
- Butler, J. (2005 a) *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2005 b) *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2003) *Antigone: La parenté entre vie et mort*. Paris: EPEL.
- Butler, J. (2002) *La vie psychique du pouvoir*. France: Éditions Léo Scheer.
- Casali, S. M. (2020). Una escritura muy bella. La politicidad de la metáfora. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 18(36), 95-113.
- Crépon, M. (2008). L'imaginaire de la mort: une responsabilité éthique et politique. *Cités*, 33, 53-61.
- De Zan, J. (2008). Memoria e identidad. *Tópicos*, (16), 41-67.
- Douville, O. (2009). « Mélancolie dans le lien social », corps et devenir adolescent. *La clinique lacanienne*, 15(1), 167-182.
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978 – 1979*. Paris ; Gallimard.

- Foucault, M. (2003) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France 1973 - 1974*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001) *Dits et écrits I et II*, France: Gallimard.
- Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. France: Gallimard. Foucault, M. (1979) *Il faut défendre la société. Cours au collège de France 1976*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. France: Gallimard.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, France, Gallimard.
- Freud, S. (1978a). *Tótem y Tabú*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIII.) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (1978b). *De guerra y muerte. Debates de actualidad*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XVIII.) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1978c). *Más allá del principio del placer*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XVIII.) Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1978d). *El malestar en la cultura*. In J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XXIII.) Buenos Aires:
- Girard, R. (2002). *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Jofré, D., & Bilbao, A. (2019). *La construcción del espacio psíquico representacional frente a lo inconvertible de la violencia: Identidad, política y alteridad. Revista de Filosofía Aurora, 31(53)*.
- Le Blanc, G. (2009) *L'invisibilité sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Le Blanc, G. (2007) *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1990). *Seminario VII: La ética. Buenos Aires. Argentina: Paidós. (Originalmente dictado en 1959-60)*.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: LOM.

- Ogilvie, B. (2012) L'homme jetable. Essaye sur l'extrémisme et la violence extrême. Paris, Editions Amsterdam, 2012.
- Ogilvie, B. (2002) Anthropologie du propre à rien. In *Le passant ordinaire*, n°38, janvier mars 2002.
- Ogilvie, B. (1995). Violence et représentation: La production de l'homme-jetable. *Lignes*, 26, 113-141.
- Paredes, J. P., Ruiz, N., & Guzmán, C. (2018). Conflicto social y subjetivación política: performance, militancias y memoria en la movilización estudiantil post 2011. *Persona y sociedad*, 32(2), 122-149.
- Ricœur, P. (2010). La memoria, la historia, el olvido. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Roos, S. (2016). La memoria intergeneracional dialogante en el relato de filiación chileno. *Nuestra América*, (10), 99-118.
- Torres Agüero, A. (2019). Memoria, literatura y derecho: la representación del testigo en la literatura sobre violaciones de derechos humanos en Chile. *Alpha (Osorno)*, (49), 65-87.
- Villa, J. D., & Avendaño, M. (2017). Arte y memoria: expresiones de resistencia y transformaciones subjetivas frente a la violencia política 1. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 8(2), 502-535.
- Zafiropoulos, M. (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.011>
Bajo Palabra. II Época. N°32. Pgs: 203-220