

LA LÓGICA DE LA VIOLENCIA Y LA CULTURA DE LA CRUELDAD. LAS MUTACIONES SOCIALES EN TIEMPOS DE CRISIS CIVILIZATORIA

*The Logics of Violence and the Culture of Cruelty.
Social Mutations in Times of Civilizational Crisis*

DANIEL INCLÁN*

ttessiss@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 4 de octubre de 2018

RESUMEN

En este artículo se presentan algunas líneas de análisis para ampliar la crítica de la violencia y pensar su papel en la definición de las interacciones cotidianas. Para ello se interpreta el contexto de la crisis civilizatoria. Lo que permite pensar en la producción de nuevos sujetos sociales, que encaran las contradicciones del mundo contemporáneo, no para transformarlo sino para conservarlo. Junto con estos nuevos sujetos, emergen (salen a superficie) dos rasgos fundamentales de la tendencia civilizatoria capitalista: el fetichismo de la mercancía y el autoritarismo social. Esto permite entender el papel de la cultura de la crueldad, más allá de una valoración moral, y su funcionamiento en las nuevas relaciones de poder.

Palabras clave: violencia, sujetos, poder, crueldad, crisis civilizatoria.

ABSTRACT

This paper presents some lines of analysis to expand the critique of violence and think about its role in the definition of everyday interactions. For this purpose, violence is interpreted within the civilization crisis. This opens the opportunity to analyze the production of new social subjects that face the contradictions of the contemporary world, not to transform it but to conserve it. Together with these new subjects two fundamental features of the capitalist civilizational tendency emerge: commodity fetishism and social authorita-

* Observatorio Latinoamericano de Geopolítica del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Coordinador del proyecto de investigación Economía política de la violencia UNAM DGAPA PAPIIT IA301217

rianism. This allows us to understand, beyond moral judgement, the role of the culture of cruelty and how it works in the current power relations.

Keywords: violence, subjects, power, cruelty, civilization crisis.

*Mientras me hablaba a mí mismo de aquel modo tan cruel, traté de enterrar el dolor. Lo enterré bajo una losa de crueldad.*¹

*We torture our brother men with hate, spite, evil, and they say "the world is bad".*²

INTRODUCCIÓN

Es una incógnita el tipo de sociedad que resultará de la expansión mundial de la barbarie. El fin de las prácticas sociales que acotaban o hacían menos letal a las formas de la violencia, anuncia una época en la que lo inaudito y lo inaceptable son la norma. Las distintas formas de vida tienen que reconstruir cotidianamente sus sentidos comunes, adaptándolos a sucesos que en otros tiempos serían reprochables (el asesinato masivo de personas, el abandono de migrantes a su suerte en el mar, la expulsión de ancianos de sus viviendas, la muerte por hambruna de vagabundos urbanos, y un largo etcétera), al mismo tiempo que se tienen que abrir espacios para procesar (por indiferencia o indolencia) el avance de la crueldad. Las sociedades viven pasmadas: asombradas y paralizadas al mismo tiempo. A pesar de todo, se sigue construyendo artificialmente una imagen de estabilidad.

Este es un fenómeno mundial, cuyas expresiones varían dependiendo de las condiciones materiales y las herencias históricas; no hay geografía que escape al hecho de que las formas de la violencia son las que definen la socialidad cotidiana. Hay una relación desigual de prácticas sociales (discursivas y materiales) para hacer frente a la violencia, pero ninguna región del mundo evita su expansión. Aunque se le quiera mirar como como una situación de coyuntura, la violencia siempre ha estado ahí, sólo que se le lograba domesticar hasta el grado de ocultarla. En la crisis actual se desnudan todas las formas sociales que acotaban o invisibilizaban su pre-

¹ Joseph ROTH, *Abril. Historia de un amor* (trad. Berta Vias Mahou). Barcelona: Acantilado, 2015, pág. 38.

² Fernando PESSOA, *Aforismo y afines* (trad. Leopoldo Cervantes-Ortiz). México: Axial, 2015, pág. 26.

sencia. Por primera vez a escala planetaria se tiene que enfrentar el monstruo oculto detrás de la apariencia de una vida pacífica y civilizada.³

La crítica de la violencia contemporánea demanda una aproximación dialéctica. La incógnita no es sólo el tipo de sociedad que se está gestando (¿qué hijos e hijas le vamos a dejar al mundo?);⁴ el problema central es qué tipo de sociedad hizo posible que las formas de la violencia definieran las tendencias civilizatorias actuales. La pregunta no es para el porvenir, sino para el presente en el que se generan las condiciones de posibilidad para que la violencia y la crueldad definan la vida cotidiana.

En este texto se presentarán algunas interpretaciones para delimitar la crítica de la violencia en el mundo contemporáneo.⁵ Se partirá de una reflexión sobre las

³ Es tiempo de comprender la radicalidad de la dialéctica que Walter Benjamin encontró entre cultura y barbarie, en la que la violencia juega un rol central. “Todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros.” Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría). México : Itaca, 2008, pág. 42.

⁴ “C’est pourquoi, quand le citoyen-écologiste prétend poser la question la plus dérangementante en demandant : « Quel monde allons-nous laisser à nos enfants ? », il évite de poser cette autre question, réellement inquiétante : « A quels enfants allons-nous laisser le monde ? »” Jaime SEMPRUN, *L’abîme se repeuple*. París : Editions de l’Encyclopédie des Nuisances, 1997, pág. 10.

⁵ Es preciso regresar al concepto y evitar la salida fácil del plural. 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 proceso que puede transgredir las formas de existencia.

Teniendo esto en cuenta, se puede delimitar la polisemia. En principio, a partir de lo que no es y con lo que se suele homologar: ira y agresividad. La ira es una pasión que se expresa en actos destructivos. La agresividad es una práctica bajo la lógica del daño. En contraste, 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). En la violencia no se persigue la igualdad, sino la distinción. Paralelamente establece las condiciones de su valoración: 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. Es un proceso de cálculo, no es una pasión, es una sucesión de acciones organizadas con una lógica instrumental y dentro de una estructura de significación. No todos sus actos son operativos, también pueden validar el orden discursivo en el que están inscritos (p.e., descuartizar un cuerpo). 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 esencia. Lo importante es el tipo de ordenamiento que intenta imponer (sus efectos en cuerpos, objetos y percepciones) y los sujetos que lo

formas de la violencia en el contexto de la crisis civilizatoria. Para ello se discutirán algunos temas que resultan relevantes: el sentido de la crisis; una reflexión sobre el fetichismo y el poder; seguido de la producción de nuevas formas del sujeto. El objetivo es construir un camino de interpretación para la cultura de la crueldad imperante en nuestros días. Se asume de inicio que la crítica de la violencia no puede desprenderse de la crítica del poder y del entendimiento de las transformaciones del capitalismo contemporáneo.

1 CIVILIZACIÓN, CAPITALISMO Y CRISIS

El capitalismo vive de dos pilares: la concentración de la ganancia y el control del ejercicio del poder. De ahí que el capitalismo no sea simplemente una relación económica, en la que se gana mucho a costa del despojo de millones de personas. El capitalismo es una cultura material, que produce tendencias civilizatorias: formas que definen lo correcto e incorrecto de las prácticas sociales, la manera “adecuada” de ser capitalista y de habitar el mundo.⁶ No es suficiente la riqueza para ser un buen capitalista, se requiere de una ética y de una estética: una ética productivista y una estética de blanquitud (que no necesariamente es expresión de blancura).⁷ Como cultura material manifiesta una exigencia a las personas que son subsumidas (por la fuerza o por la convicción) a su sentido del mundo. El “espíritu” del capitalismo es, al mismo tiempo, un mandato ético y una demanda estética que cambia históricamente: exige un comportamiento correcto y reclama sensibilidades sociales.

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.

⁶ “Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en la cultura.” Walter BENJAMIN, *El libro de los pasajes* (trad. Luis Fernández Castañeda). Madrid: Akal, 2005, pág. 462.

⁷ “El ‘racismo’ de la blanquitud sólo exige que la interiorización del *ethos* capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos; los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones. En los países nórdicos del capitalismo más desarrollado, una buena parte del ‘ejército obrero industrial’ del que hablaba Karl Marx –y no sólo del ‘de reserva’, compuesto de desempleados y marginados, sino incluso del ‘ejército obrero en activo’–, de ‘raza’ indiscutiblemente ‘blanca’, ha fracasado siempre en su empeño de alcanzar una blanquitud plena.” Bolívar ECHEVERRÍA, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pág. 65.

Hoy ese “espíritu” está en crisis, una crisis de su tendencia civilizatoria. No es sólo una debacle del orden económico, expresada en la caída tendencial de la tasa de ganancia. La crisis es caleidoscópica, tiene como núcleo la trayectoria civilizatoria del capital, pero según se le mire hay elementos centrales o periféricos, todos interconectados de forma no lineal.⁸ Es al mismo tiempo un colapso ambiental irreversible, la dimensión más grave de la crisis (la biomasa y la energía se recomponen a una velocidad menor que la de su explotación). A la que se suma el estancamiento de la generación de valor: es cada vez más complicado producir valor ante la irrefrenable expulsión del trabajo vivo; se necesitan menos personas para la producción, resultado del tendencial automatismo productivo. Hoy millones de personas ya no son parte del ejército industrial de reserva, son poblaciones supernumerarias.

A estas dos grandes dimensiones, una externa y una interna (la ecológica y la generación de valor, respectivamente), se suman otras de orden cualitativo. Como el fin de la representación política, que durante siglos medió entre las necesidades del capital y las sociedades. Hoy todos los estados del mundo avanzan hacia la defensa absoluta de los intereses del capital, contribuyendo a la concentración creciente de riquezas en pocas manos. A esto se abona un escollo epistémico, los omnipotentes saberes científicos colapsan por todas partes, desnudando sus vínculos con actores económicos o con dinámicas de control social. Además de demostrar su ineficiencia para encontrar salidas a la crisis civilizatoria.

Detrás de estos elementos cualitativos se despliegan otras dimensiones. El problema demográfico, con millones de personas en éxodo o en busca de refugio, como última oportunidad para conservar sus vidas. Junto a esta, una gran catástrofe alimentaria, con dos vías combinadas. La primera, la sobreproducción: nunca en la historia de la humanidad hubo tanto alimento, y nunca en la historia de la humanidad se presenciaron tantas hambrunas. La segunda vía, la de la calidad: los alimentos que se producen son, en su mayoría, alimentos de muerte, como resultado de su producción industrial.⁹ Esto abona a otra dimensión de la crisis civilizatoria: la sanitaria. Los sistemas de salud están colapsados en todo el mundo, por la cantidad de personas enfermas que tienen que atender y por enfrentarse a padecimien-

⁸ “El curso de la historia, representado bajo el concepto de catástrofe, no puede reclamar del pensador más que el caleidoscopio en las manos de un niño, que a cada giro destruye lo ordenado para crear así un orden nuevo. La imagen tiene fundamentados sus derechos; los conceptos de los que dominan han sido desde siempre los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un ‘orden’.” Walter BENJAMIN, *Parque central*, en *Obras*, tomo I, vol. 2 (trad. Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Abada, 2008, pág. 266.

⁹ Jorge VERAZA, cord. *Los peligros de comer en el capitalismo*. México, Itaca, 2007.

tos que parecían superados o padecimientos desconocidos para los que no hay tratamientos.

Es el tiempo de la crisis civilizatoria, en la que es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo.¹⁰ La crisis no tiene salida, mucho menos en el marco del proyecto civilizatorio capitalista. Ante la falta de solución, la crisis se gobierna: se le impone una dirección que asegure la concentración de riquezas. De ahí los múltiples nuevos negocios que intentan aprovechar el nicho de oportunidades que se producen en el marco de la crisis (el capitalismo verde, la especulación con los desastres ecológicos, la privatización de las funciones estatales, la apuesta por relativismos culturales como marcas de mercado).

También se gobierna a través de la crisis.¹¹ La catástrofe se convirtió en la nueva “razón política” que justifica todo tipo de intervenciones y controles sobre la vida. Ante el colapso económico se promueven inesperadas medidas de austeridad y de reinversión de excedentes (en especial para los sectores financieros y productivos, con el argumento de evitar mayores desastres). El aprieto de la legitimidad política se traduce en la intervención y control de todos los espacios sociales. El estado de seguridad demuestra el sentido último de la institucionalidad capitalista: la defensa de los intereses de las pocas personas que tienen privilegios materiales.¹² La crisis civilizatoria logró lo que los totalitarismos del siglo XX realizaron por vías poco legítimas: la suspensión de las garantías sociales, la persecución de las disidencias, la

¹⁰ “If it is so, as someone has observed, that it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism, we probably need another term to characterize the increasingly popular visions of total destruction and of the extinction of life on Earth which seem more plausible than the Utopian vision of the new Jerusalem but also rather different from the various catastrophes (including the old ban-the-bomb anxieties of the 1950s) prefigured in the critical dystopias.” Fredric JAMESON, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Nueva York: Verso, 2002, pág. 199.

¹¹ “El verdadero arcano, el verdadero misterio, no es la soberanía, no es el Estado, no es la ley, es el gobierno. No es Dios, es el Ángel; no es el rey, es el ministro; no es el legislador y la ley, es la policía y es el estado de excepción. Por eso pienso que una comprensión del gobierno y un conocimiento del estado de excepción no pueden separarse.” Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción y genealogía del poder*. Barcelona: Centro de cultura contemporánea de Barcelona, 2005, pág. 23.

¹² “La sécurité dont il est question aujourd’hui ne vise pas à prévenir les actes de terrorisme (ce qui est d’ailleurs extrêmement difficile, sinon impossible, puisque les mesures de sécurité ne sont efficaces qu’après coup, et que le terrorisme est, par définition, une série des premiers coups), mais à établir une nouvelle relation avec les hommes, qui est celle d’un contrôle généralisé et sans limites – d’où l’insistance particulière sur les dispositifs qui permettent le contrôle total des données informatiques et communicationnelles des citoyens, y compris le prélèvement intégral du contenu des ordinateurs.” Giorgio AGAMBEN, “De l’Etat de droit à l’Etat de sécurité”, *Le Monde*, diciembre de 2015, en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html (consultado el 20 de mayo de 2018).

reversión de la riqueza social a favor de grupos privilegiados. La democracia desnuda su lado autoritario en la crisis civilizatoria.

Para que la crisis se gobierne y se gobierne a través de la crisis se necesitan de ciertas dinámicas sociales que aseguren la condición de inestabilidad social. De esos mecanismos destacan la violencia y la cultura de la crueldad. Ambos refuerzan las relaciones de poder que gobiernan la crisis. Las formas de la violencia no son resultado de conspiraciones planetarias, pero sí hay una lógica de dejar hacer, de permitir que se expandan y que cobren mayor autonomía, en la medida que abren camino a dos dinámicas combinadas que permiten la gestión de las poblaciones. Por un lado, alimentan la sociedad del miedo, a tal punto que las personas a lo largo del mundo consideran que la inseguridad es su mayor problema. Por otro lado, se construyen canales clandestinos de valorización por medio de los cuales se palían los déficits económicos, lo que asegura concentración de riqueza (economías criminales, paraísos fiscales, estructuras mundiales de corrupción, formas de explotación cuasiesclavista).

La lógica de la violencia responde a la necesidad del gobierno de la crisis y el gobierno a través de la crisis, genera intervenciones directas o inacción deliberada que permite su expansión. Las instituciones mutaron, al ser una síntesis de las fuerzas sociales, aparecen con nuevo poder los distintos sujetos ejecutores de la violencia. Por ello, no asistimos a un proceso de cooptación por parte del mal llamado crimen organizado; hay, por el contrario, una mudanza institucional en la que se establecen relaciones simbióticas entre formas ilegales y formas legales, entre formas legítimas y formas ilegítimas. Esto consolida el poder de ciertos sujetos y abre camino a dinámicas inaceptables e inexplicables en otros tiempos. Estas mutaciones institucionales son resultado de la expansión de las formas de la violencia. No se asiste a una época de pérdida de valores. La lógica de la violencia se define por la necesidad de hacer de la crisis civilizatoria un proceso de control social y económico. En las geografías donde hay acumulados materiales se generan efectos menos letales, a diferencia de las geografías históricamente expulsadas de los beneficios capitalistas. Pero aceleradamente el mundo avanza hacia las geografías precarizadas.¹³

¹³ Jean COMAROFF y John COMAROFF, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Nueva York: Routledge, 2016. Este tránsito hacia las geografías del sur, se acompaña de un devenir negro del mundo, un punto de difuminación de las fronteras del ser social. "Produire le Nègre, c'est produire un lien social de sujétion et un corps d'extraction, c'est-à-dire un corps entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforce d'obtenir le maximum de rentabilité.

2 FETICHISMO: VIOLENCIA, PODER Y FE

Para entender la lógica de la violencia y la expansión de la cultura de la crueldad es preciso reconocer una de las características de la crisis civilizatoria: el fin de las prácticas sociales por medio de las cuales se ocultaba el sentido del mundo dentro del capitalismo: la condición de vivir rodeado de abstracciones como si estas fueran relaciones concretas, cuyo epifenómeno es el dinero y el crédito. La exposición del núcleo del capitalismo genera otro tipo de ética y otros sujetos, que pueden ejercer sin reservas la violencia y definir sus interacciones por medio de la crueldad.

Cuando se desnuda este núcleo de la sociedad capitalista, el ejercicio del poder empieza a convertirse en una forma positiva, que poco a poco se interioriza hasta hacer irreconocible sus fronteras.¹⁴ La violencia empieza en las cosas y se prolonga a las personas, en una realidad social en la que todo se transmuta en objetos y estos en potenciales mercancías. No están desvinculadas las formas de consumos conspicuos que generan islas de desechos y las formas de la violencia que producen fosas comunes (en las que yacen cuerpos desprovistos de nombre y biografía).¹⁵

De ahí que la crítica de la violencia regrese a la crítica del fetichismo, no como mero ejercicio teórico, sino con la intención de encontrar ese punto ciego que se escapa a la pregunta por las causas de la violencia social generalizada. Esto ayuda a entender que

“en su nivel más profundo, el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera esté dominada por abstracciones reales y anónimas. Desde luego hay grupos sociales que gestionan este proceso y

Objet corvéable, le Nègre est aussi le nom d'une injure, le symbole de l'homme aux prises avec le fouet et la souffrance, dans un champ de luttes opposant des groupes et fractions socio-racialement segmentés.” Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013, pág. 36.

¹⁴ El fetichismo contemporáneo se traduce en la configuración radical de “una sociedad de productores de mercancías, cuya relación universal de producción consiste en tratar a sus productos como mercancías, es decir, como valores, y en relacionarse entre sí y sus trabajos privados bajo esa forma de cosas.” Karl MARX, *El capital*, Tomo I, Vol 1., (trad. Pedro Scaron). México: Siglo XXI, 2010, pág. 66.

¹⁵ “Esa furia del ingerir satisfactores, esa violencia contra las cosas —que consiste en pasar sobre ellas sin descifrarlas, dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura—, puede ser vista como una reacción compensatoria ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando sin embargo en la abundancia.” Bolívar ECHEVERRÍA, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2005, pág. 74.

obtienen beneficios de él, pero llamarles clases “dominantes” significaría tomar las apariencias por realidades.¹⁶

En el marco de la crisis civilizatoria el fetichismo, el dominio de las abstracciones, no es homogéneo, hay condiciones materiales diferenciadas geográfica y culturalmente, que lo hacen más o menos letal. Lo que es común a todas las formas en las que se manifiesta el mundo de las abstracciones es una dinámica de culto. No es sólo una coerción o dominación, se requiere de procedimientos de interiorización y de fe, que convierten al fetichismo en una forma positiva de la que se puede esperar “algo”, donde ese “algo” se vuelve “todo”. Y es en la indefinición de ese “algo” y ese “todo” que se despliega el éxito de la fe en el capital y sus abstracciones encarnadas en el culto al dinero.¹⁷ El fin del paradigma civilizatorio de la estabilidad y el prestigio social anuncia su imposibilidad: para millones de personas es quimérica la seguridad de un trabajo, que asegure un patrimonio y un respeto social. En cambio, se desnuda el valor de la posesión de dinero y del poder social que nada tiene que ver con el estatus sino con la capacidad de ejercer violencia. En esta relación, el culto construye sus rituales, impregnados de crueldad; el fetichismo demuestra que además de la violencia estructural de un sistema sostenido por la explotación y el despojo son necesarias formas de la violencia autónomas y autoritarias.

La crisis civilizatoria permite reconocer que para que el capitalismo funcione como una religión que rinde culto a la posesión y el consumo se necesita más que una simple coerción económica. No es suficiente la subsunción tecnológica de la producción y el consumo, hay un componente casi imperceptible, como aparente

¹⁶ Anselm JAPPE, “De lo que es el fetichismo de la mercancía (Introducción)”, en Karl MARX, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* (trad. Diego Luis Sanromán y Luis Andrés Bredlow). Logroño: Pepitas de calabaza, 2014.

¹⁷ “En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones [...] Tres rasgos son reconocibles, en el presente, de esta estructura religiosa. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significado sólo de manera inmediata con relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans [t]rêve et sans merci* ‘Sin tregua y sin misericordia’. No hay ningún ‘día de la semana’ [,] ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada [,] de la más extrema tensión de los fieles. Este culto es, en tercer lugar, gravoso. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra”. Walter Benjamin, “El capitalismo como religión” (trad. Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis): http://www.redkatatay.org/sitio/talles/res/capitalismo_religion_5.pdf (consultado el 15 de mayo de 2018).

es también el fetichismo, una relación que mantiene la estabilidad de la doble naturaleza de la mercancía y de la representación dineraria del trabajo.¹⁸ En el mundo contemporáneo este componente demanda nuevas formas de ejercicio del poder, violencias correlativas y crueldad generalizada, de las que sólo vemos sus efectos. Parafraseando a Marx, podríamos decir que el ejercicio contemporáneo del poder y sus violencias, al igual que el valor, no lleva inscrito en la frente *lo que es*, se transforma en jeroglífico social. A diferencia de las formas normalizadoras y disciplinarias, que se podían reconocer en los espacios sociales (instituciones, autoridades, dispositivos), las formas positivas del poder no se inscriben en espacios exteriores al sujeto, están dentro de él modulándolo.¹⁹ El fetichismo se universaliza y la crueldad le da sentido.

Para que esta transformación suceda se necesitan formas de la violencia, que no son manifestaciones de poderes debilitados, sino acompañantes necesarios de toda relación de poder.²⁰ La relación positiva entre violencia y ejercicio del poder exacerba la religión del capital, aumenta la construcción de figuras sacrificables, humanas y no-humanas, que tienen que ofrecérsele al dios capital y su expresión dineraria. No importa que se asista a un límite de lo tolerable y lo explicable. Esto no es un tema de magia o de metafísica, es una condición de la reproducción del valor en momentos de escasez absoluta. De lo que deriva la construcción de formas sociales en la que la muerte es necesaria: en la crisis civilizatoria la muerte se vuelve gratuita.

El ejercicio del poder en el capitalismo contemporáneo asegura y expande el carácter fetichista de la sociedad. El poder se interioriza y demanda sacrificios y tributos. El poder inscribe una dimensión correlativa a la producción generalizada de mercancías: la vida abstracta (convertida en un objeto) como problema de la política. Es decir, la construcción de una universalidad de la vida opuesta a sus

¹⁸ Bolívar ECHEVERRÍA, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2005, págs. 39-58.

¹⁹ Gilles Deleuze anunciaba un cambio en el ejercicio del poder a finales del siglo XX, el poder dejaba de ser una exterioridad y se convertía en una forma positiva interiorizada. “Les enfermements sont des moules, des moulages distincts, mais les contrôles sont une modulation, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d’un instant à l’autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d’un point à un autre.” Gilles DELEUZE, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, *L’autre journal*, núm. 1, mayo 1990.

²⁰ Contrario a la idea de Byung-Chul Han, que afirma que “si la intermediación se reduce a cero, entonces el poder se trueca en violencia. La pura violencia desplaza al otro a una pasividad y a una falta de libertad extremas. [...] El poder en sentido propio no es posible frente a una cosa pasiva. La violencia y la libertad son los dos extremos de una escala de poder.” Byung-Chul HAN, *Sobre el poder* (trad. Alberto Ciria). Barcelona: Herder, 2016.

formas históricas. Se establecen saberes sobre la vida y la muerte separados de su singularidad, se construyen escenarios de guerra contra la historicidad, contra toda forma concreta de existencia. La guerra contra la historicidad es la expresión de una mutación antropológica, producto de una gran violencia fundante del capitalismo, en la que una escisión habita un cuerpo, que es al mismo tiempo objeto y sujeto: el cuerpo convertido en mercancía.²¹ Lo peculiar de la crisis civilizatoria es que la mercancía fuerza trabajo es cada vez menos realizable, lo que produce zonas de combate encarnizado entre las personas que no pueden imaginar su existencia sin trabajo, sin *ser*-mercancía.

La respuesta social a la crisis del “trabajo libre” es, a lo largo y ancho del planeta, la de exigir condiciones para continuar con los procesos de explotación. La respuesta complementaria es la proliferación del empresario de uno mismo: en un cuerpo habitan la fuerza de trabajo, el trabajador libre y el empresario. La interiorización de las relaciones de poder, sus violencias correlativas, y el culto al dinero contribuyen a la emergencia de un nuevo tipo de sujetos dispuestos a autoexplotarse para no cuestionar ni detener la religión del capital. La ceguera social no alcanza a vislumbrar un mundo sin trabajo.²² Esto estás detrás de la lógica de la violencia y de la expansión de nuevas formas de sujetos motivados por el ejercicio de la crueldad.

Ante la crisis del trabajo se regula la vida humana y la no-humana, al punto de producirla artificialmente. Este proceso reinscribe y sanciona el crimen manifiesto de la sociedad capitalista: el poder de convertirlo todo en mercancía, eligiendo con cierta arbitrariedad qué mercancías son más importantes que otras, qué existencias son más importantes que otras. Lo que permite la emergencia de dos procesos

²¹ Hay sistemas sociales en los que el cuerpo humano se redujo a un mero objeto, como en las distintas versiones del esclavismo. La diferencia con la mutación capitalista es que ese cuerpo reducido a objeto es al mismo tiempo sujeto, ya que, de manera “libre”, vende su fuerza de trabajo. Es decir, el mismo cuerpo en que habita un sujeto vive un objeto: el poseedor (sujeto) de la fuerza de trabajo (objeto) se vende en el mercado de trabajo. Si no se considera la radicalidad de esta mutación antropológica, no podemos entender la función y los alcances de la violencia social hoy. En la base de las formas de la violencia, y su creciente crueldad, habita esta escisión.

²² “Es precisamente en el momento de su muerte cuando el trabajo se revela como un poder totalitario que no admite otro dios a su lado. Determina el pensar y el actuar hasta en los poros de la cotidianidad y la psique. No se ahorran esfuerzos para prolongar artificialmente la vida del ídolo trabajo. El grito paranoico de ‘empleo’ justifica que se fuerce incluso la destrucción, hace tiempo conocida, de los fundamentos de la naturaleza. Cuando se abre la perspectiva de un par de miserables ‘puestos de trabajo’, se permite dejar de lado acriticamente los últimos obstáculos a la comercialización total de todas las relaciones sociales. Y se ha convertido en un acto de fe comúnmente exigido la idea de que es mejor tener ‘cualquier’ trabajo que ninguno.” GRUPO KRISIS, *Manifiesto contra el trabajo* (trad. Marta María Fernández). Bilbao: Virus, 2002, pág. 8.

inéditos: el entorno no-humano (reducido a la idea de la naturaleza) como un almacén de mercancías y el cuerpo humano como una fuente de capital variable, hasta el límite de poner la vida en peligro (es así como se puede construir la idea de poseer un cuerpo, olvidando que se es un cuerpo).

Ahí donde el poder se interioriza con dificultades o no se interioriza aparecen los mecanismos autoritarios. Donde hay procedimiento autoritario existirá una legalidad de excepción que defiende el reino de las abstracciones. La crueldad se vuelve espectral, se disemina y se ejecuta como una fuerza que otorga sentido al mundo.

El autoritarismo social conserva y produce legalidad bajo la lógica de la excepción, donde el ejercicio de la violencia es fundamental. Ya no estamos ante procedimiento exclusivo de las operaciones estatales (los estados autoritarios), el autoritarismo social se privatiza, ya sea en sus formas institucionales (los cuerpos privados de seguridad) o en sus formas parainstitucionales (los cuerpos de sicarios y mercenarios), ya no bajo la estructura de un poder judicial, sino bajo una lógica de bandos, de poderes microsoberanos que ordenan contingentemente tiempo y espacio, como condición necesaria para gobernar la crisis y gobernar a través de la crisis.

La forma espectral de las violencias que alimentan el autoritarismo social produce sus condiciones de impunidad, “corrupción” y complicidad. La fuerza de ley sostenida por la violencia permite la imposibilidad de la sanción. La impunidad es condición de una fuerza autoritaria que siempre trabaja en contextos de arbitrariedad absoluta.

Los archipiélagos autoritarios garantizan el avance expoliador del capitalismo en tiempos de crisis. Ahí donde el peso del estado, su gigantismo paquidérmico, no permite acciones rápidas de gestión de poblaciones y control de territorios, están a la mano las formas de autoritarismo social, con procedimientos combinados de violencia. Esta lógica no está exenta de peligros porque las formas parainstitucionales también pueden convertirse en poderes consolidados que imponen reglas desiguales de interacción, reclamando más beneficios.

En esta transformación, la legalidad liberal no es la única existente, convive con otras fuerzas de ley que funcionan bajo la lógica de la contingencia. En el campo jurídico ya no hay más posibilidades de totalización. La explosión de la fuerza de ley produce una diseminación de formas de autoridad. Ante menos ley, más autoritarismo con fuerza de ley. Ésta no es resultado de la mera imposición; para obtener respeto y obediencia requiere de un proceso de aceptación recíproca. La

autoridad se funda en la creencia y los afectos que producen jerarquías estabilizadas; presupone un carácter aurático que la hace diferente del resto de la población.

Las expresiones autoritarias y su fuerza de ley sirven para asegurar el reino del consumo. La relación entre poder y fetichismo se funda en una dialéctica entre ley y violencia que no busca el castigo, sino la culpa, produciendo un tipo de sujeto peculiar: aquel marcado por la falta y el miedo.²³

Este hiato se intenta suturar por vías complementarias: el consumo, la sumisión, la violencia o la crueldad. El sujeto de la falta intenta salir de su situación mediante el acceso obsceno al mundo del dinero.²⁴ La otra vía para intentar resolver la falta es la sumisión total a la normatividad autoritaria, no sólo por su “respeto”, sino porque se incorporan como *doxas* sus procedimientos de verdad. Otra opción es ejercer la violencia como mecanismo compensatorio, como un mandato (simultáneamente una orden y una autorización).

Los sujetos en falta conservan y reproducen el caos, se alinean a él por acción o por omisión. El orden que asegura la culpa reiterada, sin solución posible, es extraordinariamente funcional en un tiempo de crisis civilizatoria. El correlato de esta situación es la construcción artificial de una amenaza impersonal que acecha la vida diaria y la necesidad de una autoridad que garantice la defensa.

El reclamo de autoridad es una condición clave del autoritarismo social contemporáneo y la lógica de la violencia. Ante la crisis civilizatoria, la sumisión e idealización de la autoridad es una respuesta efectiva: crear o creerse una autoridad, para afirmar la asimetría en el ejercicio de la violencia, así como su irreversibilidad. En el siglo XXI esto se traduce en un archipiélago de autoridades autoritarias y violentas (un mosaico de microsoberanías entrecortadas y revestidas), que en pequeñas geografías o bajo la forma de guetos son el índice visible de relaciones de poder. La reacción autoritaria es una representación del poder y una representación ante el poder.²⁵

²³ Giorgio AGAMBEN, *Estado de Excepción. Homo sacer II* (trad. Flavia Costa e Ivana Costa). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

²⁴ “El capitalismo relanza esta producción de la falta como insaciabilidad incesante, como una carencia en demasía, que conlleva siempre exceso en el rendimiento del sujeto, haciendo una ‘producción de sí mismo’ sin la experiencia del vacío, es decir, en términos psicoanalíticos, sin castración. Además, esa falta/exceso, sin mediación simbólica que la ordene y sin construcción fantasmática que la sostenga, excede las condiciones de la fuerza de trabajo entendida como mercancía, tornando así inviable la experiencia del inconsciente.” Jorge Alemán, *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa, 2014, pág. 32.

²⁵ Pablo OYARZÚN, “On the Concept of Authority”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 11, núm. 3, 2011.

El reclamo de la presencia de la autoridad responde a la expropiación de la politicidad social (la capacidad de decidir colectivamente por el sentido de la existencia). Ahí donde la capacidad de configuración colectiva es usurpada, la autoridad instala el sentido y el sentimiento del orden, no importa que sea cruel; así logra totalizar parcialmente el orden. Ya no se necesita un origen mítico-legal de la autoridad, basta que demuestre su fuerza, basta que demuestre ser más cruel que otras. La autoridad impone el orden, se dota de medios para asegurar su vigencia, la obediencia y el cumplimiento que fundamentan su existencia. Hay una operación de crédito en la forma de la autoridad hoy. Y ahí donde hay autoridad corpórea se esconde la autoridad real del mundo del siglo XXI: la del dinero.²⁶

En todo acto social que refunda la autoridad hay un acto de fe, en especial en la fe en el dinero y la salvación que promete en el mundo; goza de fe no por derecho sino por hecho. Ahí donde hay dinero hay salvación o, por lo menos, estabilidad; ahí donde hay dinero hay violencia; ahí donde hay dinero hay crueldad. El carácter místico de la autoridad en el contexto de la crisis civilizatoria hay que buscarlo en el desnudo fetichismo de la mercancía y la (con)fianza que presupone el dinero. La aparente funcionalidad de la ley, ese carácter idealista que intentaba dar cuenta de una vida civilizada, llegó a su fin, se desnuda el carácter autoritario de la vida democrática.

No es casual que cuando menos funcionan las leyes es cuando más se habla de ellas, como parte de una nostalgia de un mundo que nunca funcionó, o que sólo funcionó en beneficio de unos cuantos. El imperio de la barbarie se anuncia en el horizonte, emerge de las ruinas del mapa del progreso que cubría el planeta. Esto no es un problema del “subdesarrollo”, es una condición del capitalismo contemporáneo que se expresa de manera desigual y con intensidades distintas. No hay zona del mundo que se escape, y con ella las capacidades de sobrevivencia que genera, cada vez más crueles, más letales. La barbarie es esencial para el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

²⁶ “El crédito es un ser puramente inmaterial, la parodia más perfecta de esa *pistis*, que no es sino ‘la sustancia de lo que se espera.’ El dinero, el nuevo *pistis*, es ahora inmediatamente y sin residuos sustancia. El carácter destructivo de la religión capitalista, de la que hablaba Benjamin, aparece aquí en plena evidencia. La ‘cosa esperada’, ya no existe, ha sido destruida, y tiene que serlo porque el dinero es la esencia misma de la cosa, su *ousia* en el sentido técnico. Y, de esta manera, se quita de en medio el último obstáculo a la creación de un mercado de la moneda, a la transformación integral del dinero en mercancía... Una sociedad cuya religión es el crédito, que sólo cree en el crédito, está condenada a vivir a crédito.” Giorgio AGAMBEN, “Walter Benjamin y el capitalismo como religión” (trad. S. Seguí), en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119> (consultado el 15 de mayo de 2018). (Versión original en *Lo Straniero*, núm. 155, mayo de 2013).

3 NUEVAS FORMAS DEL SUJETO Y LA CULTURA DE LA CRUELDAD

A lo largo y ancho del mundo aparecen distintas expresiones de sujetos sociales que sintetizan las contradicciones de la crisis civilizatoria de manera positiva. Hay otros sujetos que las sintetizan de manera negativa: los refugiados, los desplazados, los expulsados o los desaparecidos; personas que viven una situación provisional (que no tiene límite de tiempo) que es administrada por las formas de la violencia. Los sujetos que hacen positivas las contradicciones de la época son aquellos que viven aceleradamente las demandas de un mundo que cae a pedazos. Son los banqueros, los jóvenes mafiosos, los *brokers*, los *dealers*, los estafadores, los gatilleros. Hay uno peculiarmente interesante, construido en América Latina desde hace años: el sicario, que es una forma social que ejecuta la violencia de la economía criminal (legalizada o ilegalizada), al tiempo que es el difusor de una cultura “popular”, paradójicamente opulenta, cuyo eje de articulación es la crueldad.²⁷

No se nace sicario, tampoco se llega a serlo. La forma sicario es la muestra de un deseo irrealizable y de una falta constante; no hay dialéctica para realizarlo, es siempre una figura espectral que produce obsesivamente las condiciones para cumplir su función, anunciando que todo esfuerzo será insuficiente. Esto no significa que no genere efectos, cada vez más letales y más crueles, pero estos nunca alcanzan para realizar la potencia de la forma sicario. De ahí su creciente movimiento, su acelerada expansión social; que anuncia el círculo cerrado del capitalismo: exceso y falta, un exceso sin límites que no compensa nunca la falta. La forma sicario asume sin miedos este círculo al poner en juego su vida mediante el ejercicio de la violencia radical.

Si bien la forma sicario es siempre incompleta, hay una ventana de posibilidades que se ofrece como única en un contexto de precariedad social generalizada. No es sólo un asunto de riquezas; es, sobre todo, un asunto de poder social, que encuentra en la administración de la vida y la muerte su grado cero: no hay mayor poder que el poder sobre la vida de otros. La forma sicario resuelve momentáneamente la condena a la escasez artificial del mundo, es un sujeto que acumula riquezas, aunque sea de forma evanescente. Su vida vale por la intensidad y no por la

²⁷ Los casos más emblemáticos son México, Colombia y Brasil, por el acumulado material que han logrado y por el impacto cultural; pero en Centroamérica la peculiaridad es la letalidad que no produce entornos de opulencia. Una comparación con las formas de este tipo de sujeto en Europa sigue pendiente.

duración, llevando al extremo la dictadura del presentismo (vivir el instante como si fuese el último).

El sicario mata por competencia, de la misma forma que en la sociedad “normal” las personas compiten con otras para obtener beneficios: laborales, amorosos, económicos. La diferencia es que la forma sicario lleva al acto de manera extrema las demandas cotidianas de competencia, superando las fantasmagorías que ocultan la crueldad y la letalidad de las interacciones cotidianas. En el mundo “normal” se eliminan a los competidores por formas “civilizadas”, hasta el punto de desconocer los efectos sobre su vida (daños anímicos, fisiológicos, psicológicos o la muerte misma). El sicario intenta ser la expresión radical del empresario de sí mismo, aquella forma que inunda todas las formas productivas contemporáneas, pero su “autonomía” siempre está subordinada a una red de poderes de la que no puede escapar (al igual que todas las formas de trabajo flexible, que son autónomas en apariencia, pero siempre están sujetas a fuerzas externas que se benefician).²⁸ La diferencia es que esta forma de emprendimiento lleva al límite la existencia, hasta el punto de experimentarse en un umbral entre el ser y el no-ser, a pesar de la opulencia en la que se desarrolla.

Querer ser dioses en el marco de la crisis civilizatoria. Lo mismo que los verdugos de los autoritarismos del siglo XX, aquellos agentes de las fuerzas armadas o policíacas que en la defensa de una idea de la seguridad de la nación asumían como necesaria la administración de la vida y la muerte. Con la diferencia de que los sicarios se han desprendido de la falsa defensa de los intereses nacionales; su única fe la entregan al dios del dinero. Esto no los hace menos contrainsurgentes que los viejos verdugos de los autoritarismos nacionalistas, sólo les da mayor libertad de acción y los elimina de una costosa carga política.

La forma sicario funciona para el mantenimiento de un orden social autoritario. Es una figura espectral de la lógica autoritaria del estado de seguridad. Cumple funciones de disciplinamiento social, de control de territorios y de gestión de poblaciones. Su visibilidad y su letalidad varían por regiones, pero su función se

²⁸ Un punto por estudiar con más detalle es el vínculo de este nuevo sujeto y el mercado para el que trabaja: el de las drogas. En este círculo se encierra uno de los secretos del capitalismo de la crisis civilizatoria: adicción y muerte. Las drogas son las mercancías que desnudan el proceso de acumulación y ejercicio del poder detrás de la economía capitalista. De ahí que su “combate” sea para ocultar lo que este ciclo exhibe, no para frenarlo, ya que sus ganancias son enormes y la coerción social en la que se desarrolla funciona para la gestión de poblaciones.

expande a lo largo del mundo como una efectiva dinámica contrainsurgente. Su funcionamiento es indirecto y efectivo en la conservación del estado de caos.

La forma sicario sirve como articulador de la socialidad cotidiana, es un patrón de comportamiento que define las dinámicas de consumo y las formas de comportamiento, sea por imitación o por imposición. El sicariato produce zonas de indistinción por estatus, no son una nueva burguesía, pero generan dinámicas de consumo obsceno; imponen modas sin control de los medios de producción cultural; generan mundos paralelos de concentración de riqueza y de ejercicio de poder. Son el síntoma de la expansión de la barbarie.

A su vez, la barbarie es una forma de la política de la crueldad.²⁹ No sólo es el fin fallido del proceso de la civilización, es la solución más efectiva y más a la mano para reorganizar la convivencia social en tiempos de la gran crisis. La crueldad dejó de ser una cualidad individual y se convirtió en una práctica colectiva, en una cultura en tiempos de catástrofe; sirve para dar contenido a la ética y estética del capitalismo.

La crueldad siempre manifiesta un exceso y una voluntad de hacer sin restricciones, muestra que nada basta en el proceso de la violencia (no es suficiente imponer una diferencia, no es suficiente generar miedo, no es suficiente matar). El exceso no se conforma con el sufrimiento o la muerte, abre un abismo hacia la inmensidad: donde puede experimentarse una sensación de vacío y dolor que es “peor” que morir. La expansión de la crueldad produce muertos vivientes, tanto aquellos que padecen sus efectos como los que los ejecutan. Los primeros porque se sumergen en un dolor en el que ninguna vida digna es posible; los segundos, los verdugos, porque no encuentran otra razón de vivir que la de hacer sufrir a otros: viven produciendo la muerte.

La explicación de la crueldad no hay que buscarla en una filosofía del mal. La crueldad contemporánea hunde sus raíces en la cultura material, aquella atrapada en un círculo de exceso y falta. La crueldad expresa la imposibilidad de vivir en la

²⁹ De nuevo regresar al concepto. Crueldad deriva del latín *crudelitas*, que a su vez proviene del adjetivo *crudelis* que califica a aquellos que se recrean en la sangre. Lo peculiar de este hecho es que es sangre derramada, no sangre en general (esa se designa con el vocablo *sanguis*); es decir, es producto de una herida provocada (su máxima expresión es la matanza). Para derramar la sangre hay que abrir la piel desnuda. Cruel es aquella persona que hiere sistemáticamente y disfruta de esa acción.

abundancia. Por eso no es extraña su relación con las políticas del consumismo, que se definen por su falta de límites inmediatos.³⁰

En tanto acto del exceso, la crueldad es siempre difícil de soportar, literal o metafóricamente. Su desborde hace imposible su aprehensión y, por ello, su freno. En principio, porque manifiesta una ruptura en los mecanismos de empatía: el dolor de los demás es distante e incomunicable. A lo que se suma su plasticidad, no se subordina a tecnologías ni instrumentos específicos, siempre encuentra una manera de realizarse: ahí donde no hay herramientas quedan las palabras.

Si bien en la crueldad se pierden fuerzas, propias del derroche de una práctica incesante, nunca hay ganancia: no es un gasto productivo. La crueldad es una iteración que se pausa para volver a continuar sin pretender un final; es el adjetivo del rito sin fin del culto capitalista. La crueldad no es efecto de los dispositivos, es una tecnología social diseminada en todos los espacios. Opera como un acto y como una puesta en escena; no sólo es una operación programática es parte de una estructura de significación: produce sufrimiento y reorganiza los sentidos colectivos. La crueldad rompe las barreras entre lo tolerable y lo inteligible, generando integraciones por medio de expulsiones. Los que sobreviven a los efectos de la crueldad son los nuevos seres desechables del mundo contemporáneo: los inmigrantes, los indigentes, los sobrevivientes de los conflictos armados, los adictos, los deprimidos, las masas de desempleados, los rescatados del mercado de la prostitución, las masas explotadas.

Lo peculiar de la cultura de la crueldad es su exitosa diseminación social para lograr un espacio en el mundo de privilegios que aceleradamente se encoge. No es un monopolio de los nuevos sujetos de la violencia, es una tecnología social a la mano de cualquiera que asuma con radicalidad las nuevas reglas del parque humano.

4 EPÍLOGO

La expansión acelerada de las formas de la violencia no es un fenómeno coyuntural ni una anomalía social; son mecanismos de gestión de la crisis civilizatoria.

³⁰ “El fenómeno del ‘consumismo’, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad tantálica de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el ‘*Give me more!*’ de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos.” Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pág. 114.

En la microfísica de la violencia, funcionan como tecnologías sociales que aseguran el ejercicio del poder y un aparente beneficio material. En los niveles macro, sirven como mecanismos de gestión de poblaciones y de obtención de ganancias (la violencia es un gran negocio circular: destrucción, reconstrucción, destrucción).

Hoy como nunca, la crítica de la violencia no puede omitir la crítica del poder. Para entender sus orígenes y sus efectos hay que buscar en las dinámicas de socialización de la vida capitalista, en especial a los fundamentos “invisibles”: el fetichismo y el carácter religioso. La transformación de estos dos elementos está directamente vinculada con las transformaciones del ejercicio del poder.

La catástrofe civilizatoria rompió todas las formas sociales para limitar el horror, haciendo normal no inaceptable y justificable lo inexplicable. En un mundo en el que el límite ambiental ha sido superado, en el que las formas de la vida se reducen a condiciones fisiológicas en geografías cada vez más extensas, en el que aumenta la riqueza de los megamillonarios, en el que las mercancías se convierten en islas de basuras, no es una anomalía la violencia. Ahí donde la autodestrucción se mira como un espectáculo, la crueldad organiza la sensibilidad y el sentido de la vida. No es un problema del mal, es un problema de la incapacidad de imaginar un mundo distinto al capitalista.