

# Las víctimas y los usos de la violencia

MARÍA ISABEL QUIÑONES

Facultad de Estudios Generales  
Departamento de Ciencias Sociales  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras

## RESUMEN

Este ensayo explora la relación entre la víctima absoluta y las víctimas de la violencia común en las relaciones con nuestros semejantes. La autora interroga la figura de la víctima en el campo de la etnología, en el discurso de la tolerancia y la gestión humanitaria, en las políticas contra el terror y a través de la difusión de la violencia en reportajes, Internet y programas populares de televisión. Se elabora una reflexión que trasciende el consenso en torno a la crisis de la humanidad y la necesidad de una reparación, y se sugieren otros abordajes teóricos para la comprensión de las víctimas y la violencia contemporánea. [**Palabras clave:** violencia contemporánea, víctimas, violencia común, victimización generalizada].

## ABSTRACT

This essay examines the relationship between the absolute victim and the victims of everyday violence. It explores the figure of the victim in the ethnological discourse, in the practice of tolerance and of humanitarian action, the politics against terror and the constant exposure to images of violence: Internet, newspapers and TV series. The author questions the consensus around the idea of a humanitarian crisis and the need of reparation as privileged frameworks in the analysis of violence. This essay offers new theoretical insights for our understanding of the victims and of contemporary violence. [**Keywords:** contemporary violence, victims, everyday violence, victimhood].

La transparencia de la violencia –de los mercados, del Estado, de los narcotraficantes y los terroristas, en la calle, la escuela, entre vecinos y al interior de las familias– nos deja perplejos. Los haces de luz iluminan una crueldad inimaginable, lo imposible transmuta en lo real. Las víctimas se multiplican y los intentos de reparación devienen en una versión generalizada del derecho: crímenes contra la humanidad. La saturación produce un efecto de verdad incuestionable. ¿Y si la violencia existiera para confundirnos? ¿Su transparencia, una forma de ceguera?

Pensada como condición fundamental de la vida en cultura y matriz de todos los efectos perversos, la violencia como concepto tiene una larga trayectoria en la filosofía, la política, la literatura, el psicoanálisis y la etnología, entre otras. Sin embargo, un giro interesante aflora a mediados del siglo XX: la denuncia de una violencia que desborda los imaginarios de la convivencia social y amenaza con la destrucción de nuestra humanidad. Eso que Jacques Rancière (2005, p. 34) denomina el viraje ético, “el tiempo volcado hacia el fin a realizar –progreso o emancipación–, es reemplazado por el tiempo tornado hacia la catástrofe que está detrás de nosotros”. En pensadores como Arendt, Lyotard y Agamben, la catástrofe se asocia con el exterminio de los judíos en Europa. La forma manifiesta de la violencia que caracteriza nuestra existencia democrática y liberal es el hombre sin derechos, un otro al que la ley y el derecho no aplica, la víctima absoluta. La reflexión de ese pasado nos obliga a dar testimonio de una experiencia en sí misma irrepresentable o a narrativas que consagran el lazo social en aras de una salvación imaginaria. La violencia deviene en Mal por erradicar; el castigo a los perpetradores, su contrapartida. ¿Será posible una comprensión de la violencia contemporánea y de sus víctimas desde otra concepción teórica?

En este ensayo exploro la relación entre la víctima absoluta –aquella a la que la ley y el derecho no aplica– y las víctimas de la violencia común en las relaciones con nuestros semejantes. Analizo la estrecha relación entre la guerra y el terror, las tecnologías de la destrucción y las que utilizamos en nuestra cotidianidad. También reflexiono sobre la violencia signada por la exigencia de una reparación al daño sufrido. Para dilucidar mis argumentos, me adentro en el campo de la etnología, en el discurso de la tolerancia y la gestión humanitaria, en las políticas contra el terror, la difusión de la violencia y la figura del asesino en serie.

## La víctima absoluta

*How does one object to human suffering without perpetuating a form of anthropocentrism that has so readily been used for destructive purposes?*

Judith Butler (2009, p. 76).

En su libro titulado *An Imperfect Offering*, James Orbinski (2008), miembro fundador de Médicos sin fronteras, nos relata la historia de una niña que sobrevivió el genocidio en Ruanda. Para protegerla de los escuadrones de la muerte, su madre la esconde en una letrina. Desde ese agujero apestoso, la niña es testigo de la matanza de toda su familia. Aterrorizada, ve caer el machete, una y otra vez sobre el cuerpo de la madre, su sangre se confunde con el río que emana de las extremidades dispersas del padre y los hermanos. El pequeño cuerpo tendido en el piso del hospital, cubierto de excremento, sangre y lágrimas, consterna a Orbinski. Algo en esa imagen lo deshace, de una manera para él incomprensible. Las lágrimas que corren por sus mejillas no son de impotencia, sentimiento que lo embarga cuando ve morir a niños por la falta de alimentos y medicinas. Tampoco son de indignación, emoción que lo desborda cuando sutura los pechos cercenados de las mujeres violadas. La repulsión no la provoca la montaña de cadáveres amontonados en las calles de Kigali, ni los perros que cargan en sus fauces brazos y piernas de las víctimas de una matanza étnica. Esta vez lo estremece un deseo criminal:

*I wanted to kill the men who had done this to her. I wanted to pull the trigger again and again and again (Orbinski, 2008, p. 253).*

Los hombres se arman con buenas intenciones –y con armas también– para hacerle la guerra a la crueldad que nos relata Orbinski. Lo único que los detiene, a unos y a otros, es la amenaza de la propia destrucción. No hay victoria contra el enemigo sin el cálculo de los cuerpos; no hay humanidad si se degrada la vida a la pura biología. De cara a su propio deseo, el médico sin fronteras abandona su certidumbre moral. Nos habla de la violencia que anida en el interior de hombres iracundos y fuertes como él. Una pulsión de destrucción que, sublimada en los humanos, está al servicio de la vida en cultura. Siempre que haya diques psíquicos que la contengan:

*I felt an overpowering despair for the little girl, for all of us –that we can be alone, trapped in our passions, in our reasons, in our minds, in our politics, that I and those men could be so angry and so strong (2005, p.253).*

Slajov Zizek (2008) añade otro ángulo a la discusión sobre la violencia contemporánea. Nos dice que la violencia subjetiva –perpetrada por un agente identificable– opera en el campo de dos formas de violencia objetiva: la primera, la violencia simbólica del lenguaje, encarnada en un sistema de valores universales que sanciona las relaciones de dominación; y la segunda, la violencia sistémica, que nos remite al efecto catastrófico que tiene el funcionamiento de los sistemas políticos y económicos en diversos sectores poblacionales. Esas dos expresiones de la violencia objetiva tienden a ser invisibles, excepto cuando acontece un evento extremo como el genocidio, que nos obliga a reconocer los efectos nefastos de nuestros sistemas políticos y económicos en los cuerpos mutilados y violados de mujeres y niñas.

Dos eventos devastadores de la naturaleza, el paso del huracán Katrina por la ciudad de Nueva Orleans y el *tsunami* que azotó Sri Lanka, ilustran su propuesta de análisis. En un principio, se argumentó que ambas tragedias fueron inevitables, que los cuerpos se multiplicaron por el efecto de la naturaleza. Hoy podemos afirmar que el retraso de la ayuda, el trato diferenciado de las fuerzas del orden hacia las poblaciones blancas y las negras, turistas y lugareños, el abandono de la infraestructura previo al azote de la naturaleza, el manejo de los cuerpos sin vida y la expulsión de las poblaciones vulnerables, funcionó como mecanismo de limpieza racial y étnica. Naomi Klein (2007) le llama a esa gestión *capitalismo del desastre*, la expresión de una violencia sistémica que hunde sus raíces en otras violencias.

La idea que nos hacemos del estado normal de las cosas se produce al calor de un imaginario que supone, como punto de partida, que no hay violencia. Queda descartada la violencia constitutiva de la vida en la cultura. Es común considerar los actos de violencia extrema como la excepción, lo irracional que irrumpe en un orden racional. De ahí que ciertas violencias no se signifiquen como criminales; para ellas no hay un nombre, una categoría, que posibilite su aparición como objeto de estudio. En su libro *Precarious Life*, Judith Butler (2009) argumenta que algo similar ocurre con las vidas que se pierden. Unas son nombradas y lloradas; las que no son viables o reconocibles como tal, no entran en el circuito simbólico de la vida, y por lo tanto, se invisibilizan.

Peter Sloterdijk (2009) postula que el siglo XX inaugura un modelo de destrucción que trastoca para siempre la violencia que asociamos a la guerra en tanto “política por otros medios”. La brisa que difumina los gases en el campo de guerra francés en la Primera Guerra Mundial, la nube atómica en Hiroshima, la expansión de calor luego de los bombardeos de Hamburgo y Dresden, los vapores que emanan

en el interior de una cámara de gas en Auschwitz, el agente naranja diseminado en los campos de cultivo en Vietnam, los ataques químicos perpetrados contra los kurdos, son ejemplos de un dominio sobre la vida que ataca al organismo “desde arriba” y lo hace partícipe de su propia destrucción. La víctima inhala el gas tóxico que colapsa sus pulmones, consume el agua y los alimentos contaminados, absorbe la radiactividad que lentamente destruye sus órganos. La utilización del gas *sarin* contra las poblaciones civiles por las milicias del Estado sirio, también expone una modalidad de destrucción a la que le tiene sin cuidado la condena moral implícita en la frase “se cruzó la línea roja” enunciada por el presidente de Estados Unidos, Barak Obama. ¿Por qué una nación que perfecciona la tecnología de los autómatas –*drones*– para eliminar terroristas provocando también la muerte a civiles inocentes, invoca un fundamento moral para la intervención militar en Siria?

El arte de la guerra que convierte al humano en un blanco, instaura una nueva relación entre el terror y la paz negociada, las tecnologías de guerra y las que utilizamos en la “vida normal”. Después de todo, basta con una llamada de celular para hacer explotar una mochila y provocar la muerte a cientos de pasajeros en un tren, como ocurrió en Madrid en el año 2004. Para Sloterdijk, el terrorismo no es, pues, lo opuesto de la guerra sino su *modus operandi*:

*By means of this expansion in combat zones, the principle of explication emerged in the art of warfare: the enemy became an object in the environment whose removal was vital to the system's survival. Terrorism is the maximal explication of the other from the point of view of his exterminability (2009, p. 27).*

Hoy somos testigos de la expansión de las zonas de combate por todo el planeta, desde los centros comerciales hasta los centros de cuidado para niños. Se difumina la frontera entre las prácticas de terror del Estado y las de los solitarios suicidas. La tragedia del 9-11 en Nueva York ilustra esta apreciación. La nube de polvo que se elevó a los cielos al desplomarse las Torres Gemelas evoca otras nubes tóxicas. Los talibanes infligieron un terror “desde arriba” que produjo en poco menos de dos horas, más muertos que en un combate cuerpo a cuerpo. Exceptuando, por supuesto, la campaña de exterminio de los *tutsis* en Ruanda con un saldo de 500,000 muertos en un mes. A esa cifra se suman los miles de *hutus* asesinados por sus ideas políticas. La utilización de un instrumento tan rudimentario como el machete, recreó imaginarios de una barbarie tan negra como el continente africano.

Zygmunt Bauman (2005) nos invita a pensar este último fenómeno dentro de la lógica de la circulación de la riqueza global y

sus desechos. La eliminación de las poblaciones que presionan por sus derechos ciudadanos o que ocupan los territorios donde se asientan los recursos naturales codiciados, es la solución de muchos estados-naciones que aspiran a la competitividad en los nuevos mercados globales. El resentimiento también desempeña un papel fundamental en la fijación de las lealtades, étnicas o religiosas. Esa actitud es consecuencia de la humillación real o imaginaria que le han infligido los países ricos y poderosos. Los hombres y mujeres que mueren en estos conflictos defienden identidades singulares y obtusas, nada más contrario al multiculturalismo de la aldea global. Persiguen una victoria basada en la destrucción del otro. Los sobrevivientes del fuego cruzado entre ejércitos, rebeldes y mercenarios, se convierten en refugiados y apátridas. Nunca se verán libres de la tormentosa sensación de indefinición y provisionalidad de cualquier asentamiento.

En situaciones como ésta se demuestran los límites del paradigma hegeliano-marxista de convertir la violencia en una fuerza que engendre una nueva formación social. Mientras escribo estas líneas, se desenvuelve una matanza en el *Westgate Mall* de Nairobi, Kenia. Varios militantes musulmanes han asesinado a 62 y mantienen en calidad de rehenes a un número indefinido de personas. Todavía no hay una cifra final de los heridos en los hospitales; algunos no sobrevivirán las intervenciones quirúrgicas. En los confusos reportajes también se menciona que el vicepresidente de esta nación, William Ruto, y su presidente Uhuru Kenyatta, tienen juicios pendientes en la Corte de la Haya por crímenes contra la humanidad. Se les acusa de contratar a escuadrones de la muerte y masacrar a seguidores de los partidos de la oposición. Por su parte, el líder del comando *Al Shabab* expresa a través de su cuenta *Twitter* que sus acciones ilustran lo que las poblaciones de Somalia viven todos los días a consecuencia de la ocupación militar de Kenia. A través de otro *tuit* el comandante del ejército le responde: “ustedes no saldrán vivos de este ataque”. No hay negociación para la entrega de los rehenes, ni por parte del ejército ni por parte de los militantes extremistas. La destrucción es el *modus operandi* de unos y otros<sup>1</sup>.

Las potencias políticas y militares insisten en extirpar el Mal. Definen el Mal como la violencia anómica que amenaza el bien-estar y la felicidad aquí en la Tierra. Sin embargo, esta proposición trastoca la visión cristiana del Mal y el Bien como potencias adversas, pero ligadas en la trascendencia. El infierno era, pues, la suerte de quienes hacían el Mal. Un principio metafísico y moral que deja de serlo cuando se disuelve su sustancia simbólica, como argumenta Jean Baudrillard en su libro *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*

(2008). El movimiento hacia la totalización del mundo –algunos le llaman globalización– tiene como resultado nuestro desplazamiento a una realidad sin contorno, donde todo está técnicamente materializado, sin referencia a ningún principio o destinación final. La realización de todas las cosas es semejante al cumplimiento de un deseo universal: la felicidad. “Un mundo a tal punto real, hiperreal, operativo y programado que ya no necesita ser verdadero” (2008, p. 26). Paradójicamente, un mundo absolutamente verdadero porque ya nada se opone a él. Y si la oposición ocurre, su modalidad es la revancha, reversión sin fin de una violencia desprovista de la ilusión de una solución objetiva, como se observa en las guerras y conflictos de finales del siglo XX. Igual aplica a lo que va del siglo XXI.

Simultáneamente, las personas no podemos evitar nuestro empeño interactivo, nuestra implicación en el ciber mundo de las imágenes violentas. La víctima es revelada por el espectáculo de su sufrimiento, un cuerpo sometido a las torturas, las heridas, el hambre y los suplicios. El fetiche operativo actúa para denegar una exterioridad con respecto a la realidad integral que produce el medio. Es decir, una socialización mediada por y en virtud del trauma, como sugiere Mark Seltzer en su libro *True Crime* (2007). Cualquier cuestionamiento de esa realidad se toma como una ofensa o se acoge con una pregunta: ¿qué hace usted con tanta miseria y crueldad en el mundo?

Sólo queda como opción la intervención humanitaria. Desilusionados con el Hombre, preferimos su cuerpo convertido en desecho, una masa de huesos y llagas que lanza gritos al viento, como un animal mortalmente herido. El escritor Alan Fienkielkraut no da tregua al humanismo de la intervención:

*The humanitarian generation does not like men –they are too disconcerting– but enjoys taking care of them. Free men scare it. Eager to express tenderness fully while making sure than men do not get away, it prefers handicapped people. No longer susceptible to the grand scheme of history, it is only interested in the misfortune of the species. Its sense of solidarity takes the shape of a great caregiving operation (2001, p. 91).*

¿Qué tipo de politización movilizan aquellos que intervienen a favor de los derechos humanos? Las misiones cuyo único objetivo es paliar el sufrimiento o los encausamientos judiciales para resarcir a las víctimas por razón de ese sufrimiento. Puesto que es imposible devolverle los derechos a los que los carecen en virtud de su exclusión de una comunidad política, nos decantamos a favor de la administración eficiente de la vida nuda. La gestión humanitaria se rige por el principio

de la indistinción, un cuerpo equivale a otro. El voluntario cura las heridas, corta extremidades, reparte las pocas medicinas disponibles y envía a la morgue a los moribundos. No hay tiempo para escuchar las historias personales; urge salvar las vidas de los más fuertes. La solidaridad en la forma de una operación de rescate masiva. ¿A dónde van los que sobreviven? Se los interna en campamentos transitorios donde languidecen a la espera de agua y alimentos, con una mínima protección. La ayuda humanitaria también llega “desde arriba”, distribuida por helicópteros que sobrevuelan la tierra de nadie. Para estas poblaciones, no hay futuro.

James Orbinski reconoce el peligro de una humanidad reducida a la pura biología y de la violencia oculta en la administración eficiente de esos cuerpos. Tan letal como la violencia que anima el odio genocida. Y como la que viene después: la tortura de los “enemigos políticos” y la matanza de cientos a manos del líder de la liberación, Paul Kagame, bajo la mirada indiferente de las potencias de Occidente. En un pasaje de su biografía nos revela su desilusión con el Hombre. Ha pasado la tarde protegiendo el cadáver de un infante de las ratas hambrientas que merodean el hospital. Imagina que nació en medio de una conmoción, que su madre escogió un nombre para él y el orgulloso padre fue de casa en casa con la buena nueva. El infante merece un lugar en la memoria de los vivos, no su disposición en una bolsa plástica. Al caer la noche, un gorrión se posa en la ventana y lo mira, al menos eso piensa el médico. Quizás es testigo silente de un horror que no tiene paralelo en el reino animal.

*I remembered the black-crowned finch in the window of the King Faisal Hospital morgue where I had sat with the dead infant and the waiting rats during the 1994 genocide. The finch looked at me then, and twelve years later, I still wondered what she saw (2008, p. 192).*

Hubo una vez....

### **La víctima sacrificial**

En la etnología de los llamados pueblos primitivos, descubrimos una violencia que solo puede pensarse en términos del sacrificio. El sacrificio de una víctima es el rito que purifica a los miembros del grupo y conjura una violencia mayor: la de todos contra todos. René Girard (1979) propone dos tipos de sustituciones: en primer lugar, una víctima única sustituye a todos los miembros de la comunidad; en segundo lugar, la víctima del sacrificio, usualmente un animal, sustituye a la víctima propiciatoria. La víctima sacrificial aparece en los mitos que

construimos en torno a un origen. Invariablemente, el relato de ese primer momento, el de la unidad tribal o comunal, nos remonta a una figura cuya muerte violenta instaura las condiciones para la cultura: el enemigo, el visionario, el padre, el conquistador, el héroe, entre otros.

En su investigación sobre las prácticas de los cazadores de cabezas –*headhunting*– los ilongot de Filipinas, Renato Rosaldo (1993) resalta la función de la víctima en el ritual del duelo. Su decapitación libera al sufriente de la ira que siente por la muerte de un miembro de su tribu. Rosaldo cuestiona las visiones domesticadoras de esa violencia y las interpretación del canibalismo como un acto motivado por la necesidad de poseer los poderes místicos de la víctima. Entre los Ilongot la víctima sacrificial es un sustituto que posibilita la reincorporación del sufriente al orden social.

Los pueblos del Nuevo Mundo también conocieron la violencia en su forma más pura: la guerra. Entre los yanomami de la región del Amazonas, la captura y sacrificio de los prisioneros cimentó la voluntad de diferenciación y autonomía entre los distintos grupos. El ritual metaforiza el rechazo a un poder unificador, el Estado-nación. La comunidad se salva, la víctima se entrega a una crueldad absoluta. En su incisivo análisis de “las sociedades contra el Estado”, Pierre Clastres (2010) concluye que Hobbes acierta al postular “la guerra de cada uno contra todos” en un hipotético estado de naturaleza.

Para los aztecas, la víctima –esclavo o prisionero– es una ofrenda a los poderes divinos. Se establece un vínculo entre la víctima y quien le sacrifica, una comunión que no puede reducirse a la mera ingesta de comida. La víctima es el excedente improductivo que se destruye para consagrar lazos y relaciones sociales. El gasto de la parte maldita, como sugiere Georges Bataille, otorga una dimensión sagrada al mundo profano:

*Once chosen, he is the accursed shared, destined for violent consumption. But the curse tears him away from the order of things; it gives him a recognizable figure, which now radiates intimacy, anguish, the profundity of living beings* (1995, p. 59).

Ruth Benedict (1959) hace un interesante comentario en torno a la práctica del canibalismo. La autora distingue la violencia primitiva de la violencia al servicio del patriotismo, no solo por el número de sus víctimas, sino también por la función misma del canibalismo: conjurar la agresividad que anida en el grupo a través del consumo de una víctima. En cambio, las guerras modernas recrean un imaginario de la venganza. En tono irónico, Benedict expone el canibalismo como una práctica menos destructiva que la guerra moderna: *They achieved*

*the highest tension of excitement and aggression without advocating malice toward the minority or arrogantly claiming the prerogatives of a Chosen People* (p. 46). Es el año 1925 y Benedict viviría para atestiguar el desarrollo de una máquina de guerra signada por el imperativo de la pureza y el patriotismo.

En el escenario contemporáneo, una podría ceder a la tentación de pensar los casos de decapitación reportados en los conflictos militares en Chechenia o en Irak, como un regreso al paradigma sacrificial. Sin embargo, se trata de fenómenos distintos. Por un lado, violencia en el conjunto de prácticas rituales; del otro, una gestión militar que calcula los costos humanos de la guerra. Igualmente, un acercamiento a lo que hoy se vive en la forma de los genocidios, podría significarse como el retorno a un estado de barbarie. El problema es que quien se encarga de hacer superfluas a las poblaciones y dispone su exterminio a manos de ejércitos mercenarios, es el Estado-nación. La excepción soberana es parte activa y constitutiva de la escena de muerte, “un crimen” que no se configura como delito. Las víctimas, pues, no cumplen la función simbólica de prevenir el contagio con la violencia. La impunidad de los perpetradores desata una violencia exponencial.

En su investigación de los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, Rita Laura Segato (2006) ilustra el papel que juegan las víctimas en la circulación de la riqueza que genera el narcotráfico. Los interlocutores privilegiados en esta escena son “los iguales”, sean éstos aliados o competidores, pero siempre hombres. Las víctimas son mujeres jóvenes sometidas a violaciones repetidas, a torturas y muertes horribles. El ritual se asemeja más a una operación quirúrgica, pues, se extraen órganos que se preservan como trofeos y se exhiben partes de sus cuerpos, como por ejemplo, collares hechos de pezones. Los cuerpos mutilados se abandonan en cualquier paraje del desierto; ni tumbas ni lápidas marcarán la pertenencia de esas mujeres en un mundo social. Contrario a la víctima sacrificial, que preserva su relación con los vivos, la víctima en Ciudad Juárez es una cosa, un desecho. Un objeto imposible de intercambiar. Más que una ventaja en los negocios, los hombres extraen un goce del expolio de los cuerpos de las mujeres<sup>2</sup>.

Nos enfrentamos a un sin límite de la economía material y simbólica. La depredación del trabajo de las mujeres en las industrias de la frontera, se da en el contexto de la eliminación sistemática y corporativa de muchas de ellas. Corporativa porque se trata de una red –inversionistas extranjeros, policías, autoridades locales, narcos, distribuidores– que administra los recursos de una empresa exitosa sobre la base del abuso de las mujeres y de su disposición como desechos.

La tortura y el abuso de los otros no es una situación excepcional que se observa en contextos de guerra, de explotación económica o sexual. Aunque consciente del efecto que tiene en nuestra socialización la constante exposición a las imágenes violentas, sobrecoge la crueldad de los asesinatos recientemente perpetrados en Puerto Rico. Hombres que son doblegados por los golpes para luego ser quemados vivos; ancianos apuñalados y lanzados moribundos a la vera de un camino vecinal; mujeres violadas y descuartizadas por negarse a favores sexuales; infantes con muerte cerebral por motivo de una paliza, niños apaleados y abandonados en zafacones de basura, entre otros. Y si bien esos casos no representan la totalidad de la experiencia cotidiana, vivimos con el temor de convertirnos en una víctima más. Los reportajes televisivos, los videos que circulan en las redes sociales, los programas de telerealidad y el cine de horror *hollywoodense*, abonan a esa experiencia porque ofrecen un espejo donde mirarnos. Pero, esta es una explicación parcial a la sensación de vulnerabilidad que nos aqueja. Si tememos a nuestros semejantes es porque también se han producido nuevos imaginarios culturales y condiciones para la vida en comunidad que ponen en jaque el vínculo social.

### **Somos judíos los unos de los otros: victimización generalizada**

La modernidad propició una estructura compleja donde la violencia se colocó del lado de Otro, tachando o haciendo invisible la violencia de la civilización. El salvaje, el primitivo o el bárbaro, posibilitó el desarrollo de una identidad homogénea para el hombre occidental. Se buscó en el comportamiento de un Otro malvado la explicación de lo negativo, una culpa diabólica –el intelectual, el judío, el inmigrante– eximiendo al mismo tiempo de cualquier responsabilidad a quien recurría a ella.

La progresiva erosión de los fundamentos, tan característica de la posmodernidad, aportó a la pérdida de un Otro bien diferenciado (Lyotard 1993). La conciencia de un riesgo compartido, por el efecto global de los desastres ecológicos, epidémicos e industriales, y como resultado de los desplazamientos reales o virtuales de las personas, trastocó el fácil recurso de la culpabilización. Vivimos en un mundo que opera bajo el signo de la semejanza. El problema, como afirma Pascal Bruckner, no es la diferencia sino la imitación.

*All men claim to be self-made, without anyone's assistance, but they all plunder and steal shamelessly: lifestyles, ways of dressing and speaking, behaviour in love, cultural tastes. Everyone dreams of being novel and finds out he is a follower, an imitator (2000, p. 36).*

La promesa de felicidad, riqueza y abundancia alimenta las frustraciones de quienes no advienen al reino de este mundo. ¿Por qué los hombres hierven de resentimiento? Porque son agredidos y controlados por un poder que no da respiro a la constante exposición y responsabilidad de sí mismos, afirma Wendy Brown (2008, p. 93). Desacreditado el sistema de categorías que hizo posible la clasificación de los distintos seres humanos en privilegiados y desfavorecidos, sabios e ignorantes, mujeres y hombres, se nos hace difícil mantener a los otros a una distancia razonable. Quienes inspiran temor son nuestros semejantes. En un entorno de amenazas invisibles, cualquiera puede ser el enemigo (Saborit, 2006).

El siglo XXI emerge como un mundo de valores sin referencia fija, convertidos en partículas de variable liquidez. Solo los mendigos, los locos y los refugiados parecen libres de ese infortunio. Es decir, carbonizados de antemano, “liquidados antes que los liquide la misteriosa falta de liquidez” (Verdú 2009, p. 58). Aunque construyan muros para impedir el arribo de los otros, aquellos que vigilan del otro lado intuyen que en cualquier momento pueden descender a las condiciones de vida del inmigrante. La proximidad de los otros exagera el miedo a lo común, como sugiere Saborit: El hombre, el loco, la mujer, son nombres para el mismo suave murmullo del fondo azaroso de la existencia (2006, p. 123). Las agresiones cotidianas se dan al interior de las familias, entre amigos y vecinos, y contra los más cercanos. A medida que la semejanza se abre paso entre nosotros, desdibujando los claros criterios de la alteridad, pasamos a ser judíos los unos para los otros (p. 135). La violencia difusa y cotidiana en las relaciones con los otros, es el precio que pagamos por nuestra indefinición y transversalidad.

La multiplicación de las formas de vida, reformulaciones narcisistas del yo al calor de la industria cultural, desemboca en una paradoja: por un lado se proclama que no es necesario tomar en cuenta a los demás a la hora de afirmar la propia existencia; por el otro, se es sensible a cualquier conducta o acción de los otros que pueda interpretarse como menosprecio o injusticia. En ese escenario se apela a la tolerancia. El discurso de la tolerancia tiende a domesticar los reclamos que vienen de sectores históricamente excluidos, sin alterar las condiciones de esa exclusión: la violencia del racismo, la violencia del sexismo, etc. Esto se ejemplifica en la pregunta que hace un joven transexual al considerar la nueva política de su escuela: “¿por qué se me tiene que tolerar?”<sup>3</sup>.

Por otra parte, se enmascara una violencia que se da por la vía de la imposición, casi unilateralmente, de la propia individualidad.

Mucho más si la exigencia está signada por una desgracia personal. En su condición de víctima, el sufriente no acepta su implicación en lo que le sucede, acaso alguna responsabilidad por su situación. Como no es posible una reparación en los términos que exige, diseña su propia solución. La crisis de confianza en las instituciones en las que se delegó la tarea de encauzar y neutralizar la agresividad conlleva la exigencia de que el Estado le retorne la violencia cedida. Quizás eso explique por qué las campañas contra el *bullying* basadas en la premisa de la tolerancia no han impedido que los que se sienten menospreciados abran fuego contra sus compañeros de escuelas y otros tantos se suiciden al descubrir que sus vidas expuestas en las redes de Internet –por ellos mismos– provocan la burla y el rechazo. Aquí poco o ningún efecto tienen las reglamentaciones que obligan a conductas políticamente correctas.

¿Qué hay en el fondo de ese sufrimiento? El intimismo, responde Michel Foessel, esa modalidad de existencia contemporánea basada en la narración de la vida personal, en la exposición de la minucia cotidiana en *Facebook*, en el entretenimiento tipo *reality show*, que acorta el espacio entre unos y otros. Un mundo intimista, es un mundo sin amparo, afirma en *La privación de lo íntimo*:

Porque cuanto más íntimas son las personas, más dolorosas, fratricidas y asociales se vuelven las relaciones. La decepción, la cólera e incluso, la rabia nunca andan muy lejos cuando ese ser no se presenta a la altura de las expectativas de pureza o de decoro depositadas en él (2010, p. 25).

El escándalo de una muerte violenta, *la noticia del día*, invisibiliza la violencia de la que habla el autor. Y cuando ocurre el *pasaje al acto*, la vida que se pierde es retomada y valorizada por el capital para propósitos de diversión e inversión. Los asesinatos tanto como los eventos de violencia extrema, ofrecen la ocasión para denunciar la inhumanidad y simultáneamente, elevar el número de los espectadores. La proliferación de las imágenes de crueldad posibilita su aprehensión tanto como su desaparición. En una entrevista a Sloterdijk (2004), éste opina sucintamente sobre el fenómeno: El terrorismo es el éxito de nuestros tiempos.

Susan Sontag (2003) nos advirtió sobre la fascinación morbosa que ejercen en nosotros las imágenes de crueldad. Estas pueden movilizarnos a denunciar la barbarie o promover su utilización cínica y deliberada. Hoy se desdibuja la distancia entre en reportaje televisivo, una película de acción de Hollywood y las grabaciones caseras de humillaciones y torturas a personas. Quizás por eso la circulación

de un video de una degollación o de una paliza en la escuela, tan común en estos días, genere más comentarios en torno a sus méritos estéticos, que indignación con respecto a la vida que se degradada o se pierde. Pero, como casi todo se capitaliza, la desgracia sufre igual suerte. La victimización generalizada es el motor de una industria de consumo que gira en torno a figuras debilitadas por sus adicciones a las drogas, al alcohol, la comida y a los objetos, cuyas vidas se exponen en programas como *Intervention*, *The Biggest Loser*, *My 600 Hundred Life*, *Hoarders*, *My Strange Addiction*, entre otros ejemplos de la televisión norteamericana.

El discurso de la compasión impulsa a las personas a disfrazarse de socorristas imaginarios para acercarse a las víctimas –una especie de *voyerismo*– y para utilizarlas con fines comerciales o políticos. La instrumentalización de la desgracia sirve muy bien a las celebridades y a sus causas nobles. Michela Marzano nos habla de esa actitud compasional, una emoción que va hacia uno mismo e intenta embellecer, por medio del otro, la bonita imagen que uno mismo se fabrica (2010, p. 78). El problema estriba en negarles a las víctimas su agencia, en reconocer que son algo más que su condición victimal. Por eso, al mostrarles compasión se les hace, de alguna manera, una publicidad engañosa.

Las imágenes deleitan porque ya no se vive más que en el reflejo de uno mismo. Todo puede realizarse, todo puede verse. El espectador se acostumbra “tanto a la muerte convertida en espectáculo como a la indiferencia que le sirve de cortejo” (Marzano, 2010, p. 93). Por ejemplo, los programas de ciencia forense como *CSI* y *Bones* ofrecen al espectador la experiencia de un laboratorio *high tech* donde los cuerpos sin vida son desmembrados y succionados, sus entrañas reducidas al líquido de un procesador, con el fin de esclarecer los casos criminales. Otra serie de televisión que alimenta nuestra obsesión con el cuerpo de la víctima es *Dexter*. En este caso, una víctima ideal porque su eliminación es un acto de justicia.

### **El asesino en serie y la víctima ideal**

*Dexter*, el programa del canal televisivo norteamericano *Showtime*, gira en torno a un asesino en serie que canaliza su perversión asesinado a otros criminales. El protagonista está habitado por un extraño huésped, un *dark passenger* que estructura su impulso de repetición. De niño presenció la tortura, mutilación y el asesinato de su madre. Fue adoptado por el policía que investigó la escena macabra, un hombre casado con una hija, Debra. A través de *flashbacks* nos acercamos al momento cuando el padre adoptivo descubre la inclinación violenta

en Dexter –la tortura de animales, agresiones a otros niños– y decide ponerla al servicio de la cultura, elaborando un código secreto: Dexter saciará su pulsión destructiva aniquilando a otros asesinos en serie.

A través de su gestión como técnico forense en el cuartel de la policía de Miami-Dade, Florida, el protagonista indaga a sospechosos de crímenes siguiendo el protocolo científico forense de identificación del DNA tan popular en otras series televisivas. Obtiene la evidencia necesaria que autoriza el pasaje al acto. El rito es elaborado: primero la inyección que adormece, luego la colocación del asesino-víctima en una superficie de telas blancas, desnudo pero cubierto de plástico transparente y una ambientación tipo hospital, higiénica, cuyo objetivo es evitar el rastro de la evidencia delatora. Antes de morir, la víctima tiene la opción de confesar sus crímenes y sus motivaciones. Pero recordemos, no es inocente, es un vampiro que chupa la sangre de todos para alimentar su vicio. Por lo tanto, Dexter le espeta un cuchillo en el corazón. Luego coloca una gota de su sangre en una lámina de cristal que guarda en su caja de trofeos.

Nos adentramos en la naturaleza oscura del protagonista a través del diálogo imaginario que sostiene con el padre muerto. Dexter desconoce la culpa como es el caso de las personalidades antisociales. Para encubrir su ausencia de sentimientos, el padre lo entrena a fingirlas. Hay una excepción, su hermana Debra. Una mezcla de lealtad y complicidad lo lleva a proteger a Debra de cualquier peligro. A pesar de que con cada asesinato libera una tensión que adviene paroxismo sensorial, su padre no lo considera un criminal común. Eliminar a verdaderos monstruos es su *higher ground* moral, su privilegio con respecto a otros miembros de su especie híbrida.

La literatura sobre los asesinos en serie confirma esa visión: estos se piensan exterminadores de sujetos desviados, homosexuales, transexuales y prostitutas. En algunos casos sienten atracción sexual por sus víctimas y los consumen en rituales caníbales, como el famoso caso de Jeffrey Dahmer. En cambio, Dexter no padece aversiones hacia categorías de humanos en particular, sus víctimas son asesinos en serie. El guionista juega así con la empatía que puede generar un superhéroe que actúa allí donde la ley no son efectivas, porque al Estado no le interesan las víctimas o porque el derecho no hace justicia. Paradójicamente, no hay distinción entre el verdugo y su víctima. Ambos son asesinos en serie. Al igual que Dexter, viven vidas normales sin ser detectados. Los riesgos aumentan en la medida en que no dan señales claras que los puedan identificar como criminales. En cada temporada de la serie, el protagonista elimina a un antisocial que no lo parece, a un semejante: un padre de familia, un evangelizador, un

médico, la empresaria exitosa. El efecto es de reiteración, pues, Dexter también asesina al huésped que lo habita. Sus actos generan su doble; el Mal que él extirpa quirúrgicamente, regresa una y otra vez.

En la serie televisiva, la víctima ideal se identifica a través del código genético. Un giro revelador de nuestro tiempo. Al inicio de este ensayo argumenté que la reescritura de la Historia se apoderó del fin de siglo XX para ofrecernos la imagen de la víctima absoluta. El testimonio de su sufrimiento, fue la forma de la denuncia y del reclamo por la justicia. En cambio, la trama de *Dexter* pone al descubierto la escritura que domina el siglo XXI: la vida descifrada en el código genético. Mediante la identificación del DNA, hoy podemos devolverles la identidad a las víctimas y sacar de su anonimato a los perpetradores de los crímenes. En un futuro, la manipulación genética –la reescritura del código de la vida– será capaz de bloquear la natural agresividad humana y las tendencias destructivas en el hombre. Tal parece que la comprensión de ese futuro escapa a nuestros sistemas filosóficos y a los modelos vigentes de la sociedad.

En este ensayo argumento que la violencia que convierte al humano en su blanco, es *el modus operandi* de los Estados-nación tanto como del terror. La situación nos obliga a reconocer los efectos nefastos de nuestros sistemas políticos y económicos en los cuerpos mutilados y violados de mujeres y niños. También a una reflexión de las políticas de intervención a favor de los derechos humanos. En el plano de las relaciones humanas, se exagera el miedo a los semejantes. La conciencia de un riesgo compartido, en cuanto a posibles desastres ecológicos, epidémicos y económicos, y por el efecto de los desplazamientos reales o virtuales de las personas, desdibuja los criterios claros de la alteridad. A medida que la semejanza se abre paso entre nosotros, tememos ser una víctima más. La multiplicación de formas de vida alimenta la decepción y la cólera de los que no están a la altura de las expectativas de los demás. Como no es posible una reparación al daño sufrido, las personas hierven de resentimiento. Las relaciones se tornan dolorosas, hostiles y asociales. Al calor de esa experiencia se desarrolla toda una industria que propicia el consumo de la desgracia. Así pues, el lente captura a los cuerpos sufrientes y degrada la vida a la condición de la víctima.

Las nuevas coordenadas teóricas y los argumentos expuestos en este ensayo, posibilitan otros acercamientos a la (s) violencias (s), las víctimas y el fenómeno de la victimización generalizada. Varias son las preguntas que se desprenden de mi investigación y que abordaré en un futuro. ¿Qué implicaciones tiene para la vida en cultura un modelo de destrucción que no distingue entre el terror y la guerra? ¿Qué

derechos poseen las poblaciones excluidas de una comunidad política –las víctimas absolutas? ¿Qué particularidad cultural exhibe la escena del crimen en Puerto Rico? ¿Cómo la ira y la cólera se expresan en la cotidianidad puertorriqueña? ¿Qué sucede con la vida en comunidad, cuando las personas son sensibles a cualquier conducta que pueda interpretarse como menosprecio o injusticia? Finalmente, acojo la pregunta de Judith Butler que aparece en el epígrafe inicial: ¿cómo denunciar el sufrimiento humano sin perpetuar un humanismo que ha sido utilizado para propósitos destructivos?

## NOTAS

1. Varios días después del ataque, se informó que los responsables de los saqueos en las tiendas de lujo del Westgate Mall, fueron las fuerzas especiales que intervinieron para liberar a los rehenes. Las mercancías que desaparecieron de las vitrinas y los almacenes: diamantes, relojes Rolex y Philip Patek, ropa y zapatos de diseñadores famosos, champagne, vinos añejos y caviar, *smartphones*, *Ipads*, entre otras.

2. En la novela *2666*, Roberto Bolaños (2009) dedica un capítulo a los crímenes de las mujeres en Ciudad Juárez. Puesto que no hay sobrevivientes y los informes policiales son escasos, la ficción ofrece un testimonio de esas vidas.

3. El comentario proviene de un joven entrevistado y es parte de una investigación en curso de la Dra. Blanca Hernández. Se presentó como un ejemplo en una reunión del Instituto de Violencia y Complejidad.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereignty and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1952) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace.
- Bataille, G. (1991). *The Accursed Share*. New York: Zone Books.
- Baudrillard, J. (2004). *El pacto de la lucidez o la inteligencia del Mal*. Argentina y Madrid: Amorrorto Editores.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Benedict, R. (1959). *The Uses of Cannibalism en Margaret Mead, An Antropologist at Work: Writtings of Ruth Benedict*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bruckner, P. (2000). *The Temptation of Innocence. Living in the Age of Entitlement*. New York: Algora Publishing.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mournig and Violence*. London and New York: Verso.
- Clastres, P. (2010). *Archeology of Violence*. MIT Press: Semiotext(e).
- Finkelkraut, A. (2001). *In the Name of Humanity*. London: Random House.
- Foessel, M. (2010). *La privación de lo íntimo. Las representaciones políticas de los sentimientos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Freud, S. (1997). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Girard, R. (1979). *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós.
- Liotard, J.F. (1993). *Toward the Post-Modern*. New Jersey: Humanities Press.
- Marzano, M. (2010). *La muerte como espectáculo: La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*. Barcelon: Tusquets editores.
- Orbinski, J. (2008). *An Imperfect Offering. Humanitarian*

- Action for the Twenty-First Century*. New York: Walker and Company.
- Rancière, J. (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Chile: Palinodia.
- Renato, R. (1993). *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press
- Segato, R.L. (2006). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez en Eduardo Subirats, ed. en *Contra la tortura*. México: Fineo editorial.
- Saborit, P. (2006). *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Anagrama.
- Sloterdijk, P. (2004). El terrorismo es una forma de cultura de entretenimiento. [www.belt.es/noticias/2004/junio/16/entrevista htm](http://www.belt.es/noticias/2004/junio/16/entrevista.htm)
- Sloterdijk, P. (2009). *Terror from the Air*. California: Semitext (e).
- Sontag, S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Verdú, V. (2009). *El capitalismo funeral*. Barcelona: Anagrama.
- Zizek, S. (2008). *Violence*. New York. Picador.
- Zizek, S. (2011). En contra de los derechos humanos. Suma de negocios, Vol 2, Núm. 2, diciembre de 2011, 115-127.