

Sentidos de la violencia: de la violencia sacrificial a la violencia expresiva. Heterología, sociología de lo sagrado y antropología.

Natalia Lorio.

Cita:

Natalia Lorio (2017). *Sentidos de la violencia: de la violencia sacrificial a la violencia expresiva. Heterología, sociología de lo sagrado y antropología. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/728>

**Sentidos de la violencia: de la violencia sacrificial a la violencia expresiva.
Heterología, sociología de lo sagrado y antropología.**

Natalia Lorio

Eje temático: Teoría sociológica

Mesa: La violencia, lo sagrado y el poder

Institución de pertenencia: IDH-UNC/CONICET

Email: natalialorio@yahoo.com.ar

Resumen

Desde la heterología batailleana es posible trazar múltiples lecturas de lo inasimilable, de aquello que está más allá de lo que la razón puede conceptualizar y comprender: la heterología, al involucrar las perspectivas socio-antropológicas de lo sagrado y el psicoanálisis, permite la lectura de fenómenos sociales que escapan a la lógica funcional de medio y fines- aunque *eso* que se articula en forma heterogénea pueda obrar en su interior reactivando lógicas inconcientes y arcaísmos. Leer la violencia en estos términos permite reconocer formas no racionales -aunque atadas a otra racionalidad- y dar sentido a aquello que se teje o se rompe con la violencia: lazos sociales, comunidad, cristalizaciones de formas de poder, etc. Desde aquí quisiéramos pensar diferentes sentidos de la violencia que se tensan en la lógica sacrificial, no sólo desde la heterología batailleana, sino también desde la economía de la violencia propuesta por Girard y, más recientemente, desde la perspectiva de la antropología (género y psicoanálisis) de Rita Segato bajo la enunciación "violencia expresiva".

Palabras claves: Violencia sacrificial, Heterología, Comunidad, Violencia real, Violencia expresiva.

Sentidos de la violencia: de la violencia sacrificial a la violencia expresiva. Heterología, sociología de lo sagrado y antropología.

Natalia Lorio (IDH-UNC_CONICET)

Proponemos en este trabajo abordar distintos sentidos de la violencia, partiendo del desarrollo de Bataille en torno a la heterología (como elemento teórico-metodológico a partir de los cuales puede comprenderse la vida social), para luego considerar cómo es posible señalar hacia una economía de la violencia (como propone Girard) y, más recientemente, o hacia los sentidos instrumentales y expresivos de la violencia desde la perspectiva de la antropología (género y psicoanálisis) de Rita Segato.

En la búsqueda de comprender, interpretar, explicar fenómenos tan complejos como la violencia, es central y pregnante la necesidad de pensar (registrar, conceptualizar y deslizar) lógicas y aportes teórico-metodológicos que hagan entrar en el discurso aquello otro, su propio otro, que hagan entrar en el discurso de la razón aquello que no es racional. La búsqueda explícita de una hetero-logía cobra en Georges Bataille el sentido de poder repensar todo aquello inasimilable al pensamiento (al trabajo, a la ley, a la conciencia), rebelándose contra su primado, aunque sin negar los enlaces y alternancias entre lo bajo y lo alto, lo heterogéneo y lo homogéneo, el detritus y lo ideal en una suerte de montaje que complejiza las formas sociales atestiguando lo informe de las misma.

Hablar de lo heterogéneo no sólo refiere a los caracteres de un “objeto” del pensamiento o del saber, sino también un modo de aproximarse al mismo, en lo que Bataille denominó heterología. La heterología como saber de lo heterogéneo, pronto se revelará como un saber imposible ya que en los movimientos de apropiación por el conocimiento de un cuerpo extraño (*das ganz Anderes*)-expresión que toma de R. Otto- el cuerpo extraño es o bien reabsorbido e incorporado al sentido, o bien expulsado (excretado) en una proyección tan violenta que no podría obtenerse un conocimiento o un saber de ello.

Desde aquí, desde el planteo de la heterología, muchos serán los frentes enemigos (podríamos decir que es central la enemistad planteada contra el idealismo, pero también contra las formas de idealización de la moral y el saber). Frente a estos modos de concebir la realidad, Bataille pone en uso el valor del *bajo materialismo* para decapitar toda asunción elevada de lo bello y lo real (por ejemplo en “El valor de uso de D.A.F. de Sade” escrito de los años 30 en plena polémica con Breton Bataille indica la necesidad de una lectura (y un pensamiento) no aséptica ni idealizante, sino violenta, acaso vital en lo que la vida tiene de maldita). El valor de uso tal como es concebido por Bataille, puesto en

relación con la heterología supone romper el marco restringido y reductivo de las tradiciones del pensamiento (o la reabsorción del pensamiento del que se trate volviéndolo un elemento homogéneo entre otros), para hacerlo *valer por su carga de muerte*.

El valor de uso *a la Bataille* supone que el pensamiento valga por lo que tiene de inadmisibles, de inadecuados. Ese valor de uso no sólo vale para Sade, sino que puede ser tomado como un vector teórico-metodológico a partir del cual pueden considerarse los cruces que Bataille establece entre las ciencias, la filosofía y las artes para atender lo otro, lo heterogéneo a la razón, para escuchar algo así como el fragor intempestivo de la vida. Hegel, Van Gogh, Mauss, Nietzsche, Dalí, Miró, Freud, entre tantos otros son tomados por su valor de uso heterogéneo, montados en un pensamiento que erosiona sus límites.

Ya en estos primeros escritos, Bataille se inclina por un pensamiento que pueda a partir de tomar en cuenta los cuerpos extraños o heterogéneos, indicar la identidad subjetiva de los excrementos o lo bajo y lo divino, maravilloso, o alto. Desde esta senda, describe los procesos de homogenización de la vida humana, en los que tanto la filosofía, la ciencia o el sentido común, han hecho su aporte, ya que más allá de las fases de rebelión y escándalo, siempre han promovido al establecimiento de la homogeneidad en el mundo. La búsqueda en todo caso está atravesada por ese objeto heterogéneo (sagrado), del que la religión no puede dar cuenta (pues ella es también una forma de homogenizar), tampoco la poesía (si bien podría ofrecer un acceso a lo heterogéneo, está tan desprestigiada como la religión y se propone en todo caso como una homogenización estética del mundo) y al que la filosofía, poco lugar puede dar. Al indicar un ámbito como el de la heterología, Bataille inventa un (im)posible terreno desde el cual dar cabida a la experiencia humana que no se reduce a lo que la razón puede nombrar con las categorías del pensamiento.

El valor de uso que Bataille impone a la lectura de diferentes autores y de los *datos* de las ciencias, declina en una forma de pensamiento que apunta a la dislocación del sentido, a su extralimitación. Tal es el caso del uso que hará de los desarrollos de la escuela sociológica francesa, principalmente de Durkheim y de Mauss, de quienes retomará los desarrollos acerca de la sociedad y la matriz sagrado/profano que obra en su constitución. Sólo que, desde la perspectiva de lo bajo, el valor de uso que le dará a los avances durkheimianos, estarán atravesados no por el anhelo (en algún sentido conservador) de asentar normas y valores fuertes en pos de la fundación de lo social, sino en la apropiación de lo sagrado como heterogéneo, en la instigación de valores (ya transvalorados), en la propuesta de una comunidad acéfala, electiva.

Es desde aquí, que la violencia aparece también transvalorada; frente al sentido negativo bajo el que común y predominantemente es pensada la violencia, desde los años 30 con la

heterología, la violencia será una constante en el pensamiento de Bataille: con una carga positiva, con la permanente insistencia de mostrar un revés en la constitución de las cosas, en la constitución de lo social y del sujeto.

Bataille retoma los desarrollos durkheimianos de lo *sagrado en tanto heterogéneo*, y lo concibe como excesivo y violento: el exceso tiene el sentido de lo que se desborda, de lo que no puede permanecer en sus límites: “El mundo sagrado es un mundo de comunicación o de contagio, donde nada está separado, donde precisamente es necesario un esfuerzo para oponerse a la fusión indefinida” (Bataille, 2003: 158). Respecto a la apropiación que realiza de Mauss, Bataille tomará la idea de la puesta en escena propia del sacrificio, pero afirma que pese a que se trata de una dramatización, el sacrificio pone en marcha un mecanismo de *alteración* de la persona (y también de la vida colectiva). Se caracteriza por su “capacidad de liberar elementos heterogéneos y romper la homogeneidad habitual de la persona” (Bataille, 2003: 88).

Bataille y la violencia sacrificial

La violencia en Bataille, aparece como aquello que irrumpe y rompe la ilusoria completud o intocabilidad de los seres. A partir de esta idea es que podemos afirmar que está presupuesta una suerte de economía de la violencia, lo que implica asumir que la violencia es inerradicable. Es la violencia el índice y factor de una ontología de la insuficiencia de los seres, pues es la que hace sucumbir los límites y las limitaciones en los seres. Pero ese plano ontológico que más bien supuso en Bataille poder pensar desde una metafísica que supone la falla o la herida – y desde allí establecer una crítica al sentido moderno autonconciente y que se autorepresenta en su completud - se superpone a otro plano en el que es posible también pensar otro vector de la violencia: la violencia en términos sociales. Ese vector está mas bien ligado a los desarrollos socio-antropológicos, donde la violencia no puede ser pensada sin mencionar los caracteres de lo sagrado (con Durkheim y Mauss por ejemplo) y que Bataille va a pensar en términos de lo inasimilable, inconciente, irracional, inequivalente (con Freud).

La violencia en estos términos aparece para marcar aquello que lo sagrado obra. Esa obra de lo sagrado plasmada en el ritual de sacrificio para Bataille tiene el sentido de señalar hacia esa forma de violencia en la que se encuentran y se muestran en su plenitud, por un lado, la ruptura de los límites del ser; la violencia sobre un cuerpo (donde podemos pensar el dolor, la sangre, la mutilación y los aspectos bajos y malditos que tanto le interesan) y, además, el sentido comunitario que aparece plasmado en dicha violencia ritual. Bajo estos aspectos, acaso es posible señalar que hay una suerte de idealización de la violencia (por la

idealización de la herida y el mal), en tanto que allí la violencia tiene el sentido de señalar eso heterogéneo que emerge contra lo homogéneo (racional).

La violencia que se pone en marcha en el sacrificio, tiene un sentido económico, no en el sentido tradicional, sino tal como Bataille entendió la *economía general*, como ese *fondo* que incluye a la economía restringida. La escenificación, la sustitución, el direccionamiento de la violencia, la redención que supone el sacrificio, nos llevan a plantear la necesidad de pensar este ritual dentro de cierta *economía de la violencia*. Economía que hace referencia, tal como propone Malabou, a la imposibilidad de reducción absoluta de la violencia.

Así, en la obra de Bataille parece haber dos tipos de violencia: la violencia de la ley y de las prohibiciones que instauraron el mundo humano del trabajo y la comunidad (que subiste y se conserva); y por otro lado, la violencia profunda, aquella que el sacrificio pone en marcha a través de la destrucción y la muerte, un tipo de violencia desencadenada. “Una violencia tan divinamente violenta eleva a la víctima por encima de un mundo aplanado, chato, en el que los hombres llevan una vida calculada. En relación con esta vida calculada, la muerte y la violencia deliran; no pueden mantenerse en el respeto y en la ley que ordenan la vida humana socialmente” (Bataille, 1997a: 87).

A la atención se concentra en el sacrificio como sacrificio-*de-sí*, del sujeto (autorepresentado como ser cerrado y completo), se superpone la dimensión social o colectiva. Este entramado en torno al sacrificio nos lleva a pensar en cómo la noción de comunicación (rescatada del pensamiento de Mauss) es exaltada al punto de superponerse o solapar al fenómeno de violencia que encarna el sacrificio.

Así el sacrificio posibilita, a partir de la violencia que se abre en el sujeto y lo destituye, la *comunicación intensa*. Es decir, la violencia que opera en el sacrificio, tiene el sentido de la muerte, pero más fuerte aún, tiene el sentido de revelar lo sagrado a quienes participan en él. La violencia de este ritual, desde esta óptica, es un tipo de violencia profunda, interior: revela la *continuidad del ser* (a la que es devuelta la víctima). Este es el valor decisivo del sacrificio, pues es el *fundamento de la religión*, de *esa realidad excesiva que recibe el nombre de lo sagrado* (Bataille, 1997b: 244).

Por un lado, según Bataille, el sacrificio le permite al hombre entrar en comunicación con lo sagrado, con el horror sagrado, permitiendo de este modo la revelación de su humanidad. A partir de la violencia interior, del desgarramiento, la representación que en el sacrificio se da está ligada a un imposible: se representa la propia muerte *viviendo*. Se trata de una de las formas de la comunicación, de la pérdida, del gasto, puesto a que el sacrificio implica la insubordinación de un aspecto de la existencia a las

formas homogéneas de la producción y ganancias racionales.

Con toda razón podría reprochársele al tratamiento batailleano del sacrificio que al representarse la violencia del sacrificio como comunicación intensa olvida la violencia “real”. Balibar considera que esta perspectiva supone “idealizar la violencia” (Balibar, 1999). En esta vía, la perspectiva de René Girard puede ayudarnos a enriquecer este esquema del ritual de sacrificio, y plantear otra cara de la economía que pone en juego: según Girard el sacrificio opera una *violencia real* sobre la víctima, posibilitando direccionar la violencia generalizada hacia un objeto determinado, poniendo en marcha mecanismos persecutorios.

Girard y violencia persecutoria

Si bien la violencia es un elemento constitutivo de lo social, se hace presente en las sociedades en cuanto se da un “proceso de indiferenciación, de destrucción de caracteres específicos” (Girard, 2006: 144), a través de lo que él llama deseo mimético. Frente a este mecanismo de violencia desencadenada, de indiferenciación, de “violencia de todos contra todos” podría verse el funcionamiento de cierta economía de la violencia que se apoyaría en el sacrificio humano.

Girard en *El chivo expiatorio* aporta al tratamiento del sacrificio la hipótesis de que sobre la víctima se opera una violencia a través de la cual se retorna al orden: adjudicándole a una víctima los elementos negativos y perjudiciales, y bajo la idea de que ella ha causado los males que han desencadenado la violencia (la des-diferenciación), ella encarna el valor de lo que debe ser destruido para que el orden se reestablezca. Llama la atención el autor acerca del carácter minoritario de aquellos que son elegidos o seleccionados como víctimas. Se trata, por tanto de minorías étnicas o religiosas, pero también de minorías que cuentan con alguna diferencia física: anormalidad o carácter *sacer* que obra de criterio preferencial para la selección de los perseguidos. Así, el carácter *sacer* (vinculado a lo alto como a lo bajo) alude a lo extremo, a signos que por exceso o por defecto se convierten en “signos preferenciales de selección persecutoria”, determinando la supuesta criminalidad de la víctima.

Encontramos entonces elementos que nos permiten pensar cómo funciona esta economía de la violencia (que está encarada ahora en su aspecto social): las crisis o los momentos en que se da un *eclipse de lo cultural*, una lesión del orden cultural, generan terror y la comunidad se revela así como “desdiferenciada”, privada de todo lo que hace diferir a unos hombres de otros. Ante este estado de cosas, la “multitud”, busca descargar su violencia en una causa accesible, en decir, en aquellos elementos impuros que han contagiado su impureza a la sociedad antes bien constituida.

Interesa en este aporte girardiano, la idea de que la violencia social/real es descargada sobre la víctima, pero que esta víctima en realidad viene a sustituir a “todas las víctimas” de ese exceso que es la violencia generalizada, pero que ahora el chivo expiatorio encarna. El peligro es el de la indiferenciación, y eso es lo que “contagia” de un modo criminal aquel o aquellos seleccionados como víctimas. Por ello es necesaria su destrucción. Es decir, el chivo expiatorio es considerado culpable por una falta que es consustancial a él, que aparece como un atributo ontológico, atributo sagrado que se revela como lo que no puede ser puesto en contacto quedando indemne.

Pero este mecanismo persecutorio del chivo expiatorio responde, en la economía de la violencia que estamos tratando de circunscribir, a las distorsiones propias de lo que Bataille llamó economía restringida, bajo la cual se conserva la sociedad (y el individuo) en su duración. Es decir, de la violencia generalizada y de la crisis (que podrían llegar hasta el extremo de la destrucción), se llega a una situación pacificadora a partir de *hacer pasar toda la violencia por una/s víctima/s* determinadas. “Gracias al mecanismo persecutorio, la angustia y las frustraciones colectivas encuentran una satisfacción vicaria en unas víctimas que favorecen la unión contra ellas, en virtud de su pertenencia a unas minorías mal integradas” (Girard, 1986: 56).

La víctima, este centro de irradiación del sacrificio, es pensado por Girard en tanto chivo expiatorio, expresión que “denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización” (Girard, 1986: 57). En este sentido el mecanismo del chivo expiatorio recuerda al tratamiento durkheimiano, pues, tras la destrucción de la víctima, la comunidad se reconcilia consigo misma, y a la vez, se re-crea.

El “chivo expiatorio” es un concepto que resume, en Girard, un tipo de interpretación que puede extenderse a diversos textos, que en su develamiento deshace el sistema de la representación, para mostrar las violencias reales, señalando las persecuciones colectivas (la creencia de los perseguidores en la culpabilidad de la víctima, la ilusión persecutoria que es todo un sistema de representación y, por tanto, la existencia de un inconciente persecutorio).

Bajo este esquema se da una inversión de lo que se considera activo o pasivo. La víctima aparece como activa, y los perseguidores como pasivos: ella es la que “genera” los males, la que *representa* la fuente del mal y su contagio, mientras que los segundos se *conciben a sí mismos* como quienes padecen pasivamente su potencia peligrosa. Esta inversión en el plano de la representación es lo que, según Girard, produce lo sagrado: esta es la potencia de la representación religiosa o de la representación social de lo sagrado

(Girard, 1986: 62). Quizá esta inversión que produce la representación religiosa de lo sagrado nos ayude a entender al sacrificio como un drama, una escenificación donde una comunidad congregada aparece como pasiva, y donde el máximo de “actividad”/intensidad religiosa está en la víctima, sea en la potencialidad que en ella se devela como principio de todos los males, sea como reestablecedora del orden al darle muerte en el altar.

En el reverso, encontramos que es la comunidad (que aparenta estar en las afueras del círculo concéntrico y concentrado de lo sagrado), la que tiene el papel más activo, donde hay mayor intensidad religiosa, a tal punto que esa intensidad en las representaciones *obra una muerte*. Bajo esta idea, parece ser que hablar de escenificación, encubre aún la violencia real de la multitud que se descarga sobre la víctima.

Sostener que la violencia es constitutiva de lo social, incluso su origen encubierto o no admitido implica aseverar que por un lado se instauran interdicciones cual barreras de protección contra la violencia desbandada - movimiento que supone a su vez la violencia propia que crea la posibilidad de las diferencias-; y por otro lado, se le da cabida a la violencia sagrada en ciertas formas rituales, como el sacrificio, que generan la posibilidad de la recreación y el crecimiento del vínculo de la comunidad.

La violencia en los umbrales de la lógica sacrificial...

El sacrificio es de alguna manera el gozne que permite considerar esas formas en la que violencia en su forma heterogénea *conduce* a lo heterogéneo – o al menos así es como aparece desde Bataille. Frente a la lectura batailleana del sacrificio como expresión de lo sagrado, René Girard va a realizar un tipo de lectura del dispositivo sacrificial que lo va a situar en el derrotero o la culminación de formas de la violencia y de mecanismos persecutorios. El objetivo de Girard es mostrar que hay un esquema transcultural de la violencia (claro que no toda violencia es pensable desde la figura del chivo expiatorio, pues no toda violencia, no toda forma de violencia cumple la función restauradora del orden).

Para Girard lo que genera la violencia no es la diferencia, sino la imitación. Por eso se ocupa de la teoría de la mimesis. “No es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores sino la indiferenciación” (Girard, 1986: 34). Los “signos de la selección victimaria” no significan la diferencia dentro del sistema, sino la diferencia en el exterior y al margen del sistema, la posibilidad del sistema de diferir de su propia diferencia .

Desde ambas miradas, parece que ser que la violencia se enmascara, disimula o restringe para que la comunidad o cultura- según el caso y con modulaciones- se perpetúe. Las múltiples distorsiones tienen el sentido de *conservar* cierto orden social y las

diferencias que lo hacen posible. Sin embargo, el aporte de la teoría girardiana supone la crítica del mecanismo inmunitario presente en el sacrificio: la existencia del *chivo expiatorio* implica la posibilidad de direccionar la violencia generalizada hacia ese *uno*, sagrado, que es a la vez lo más sublime y lo más abyecto. Violencia social que, en su economía, *salva* a la comunidad (que *sigue produciendo* sus diferencias canalizando la violencia bajo una satisfacción vicaria).

Tanto Bataille como Girard admiten ese origen violento de la sociedad. Para el primero, el sacrificio desencadena formas de violencia vinculadas al exceso que comunica en su rebasamiento, en la pérdida, violencia que podríamos llamar *profunda*. O mejor, Bataille acentúa el momento del sacrificio que corresponde a la economía general, sin ver del todo aquello que le cabe a la economía restringida: ese sentido propio del sacrificio que se inserta en la lógica de la economía de la producción y de la conservación de la sociedad.

Es esto último lo acentuado en Girard, en lo que podríamos llamar una *teoría de la sospecha del sacrificio*, pues su lectura de los textos mitológicos e históricos muestran que el sacrificio enmascara la persecución colectiva. Su análisis de las distorsiones que sufren las formas de la violencia colectiva tras la selección de una víctima propiciatoria (que encarna el valor sagrado de lo que irrumpe descomponiendo el orden social y de lo que tiene el poder de recomponerlo), amplía la representación “tradicional” del sacrificio prestando atención a las *violencias reales*.

Ahora bien, a estas instancias no podemos dejar de preguntarnos qué otros sentidos se podrían abrir desde estos planteos, si nos permitiéramos pensar esa forma de la *violencia irreductible de lo social* que, incluso en nuestras sociedades, enmascara violencias colectivas bajo formas “productoras de orden”. Dicho de otro modo, sabemos que desde Bataille la violencia tiene un sentido preponderantemente ligado a la transgresión (y a la valoración positiva de la transgresión que señala el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo), no obstante sabemos que la violencia no sólo tiene ese sentido, sabemos que la violencia también puede encarnarse en múltiples dispositivos e instrumentos en pos de homogeneizar más aún la vida, nos preguntamos entonces, ahora, ¿qué sucede cuando la violencia es más bien el lugar en donde se domestica lo heterogéneo? ¿No es acaso eso lo que está forcluido en la lectura que hace Bataille del cliché que tanto lo obsesionó del *Suplicio de los cien pedazos*? Allí, claramente, en y por la violencia se muestra ese sentido de lo incompleto de la herida, de la falla en el plano que llamamos ontológico (ontología de la insuficiencia), pero en la superficie, aquello que está obrando esa violencia tiene un valor punitivo, la domesticación de la transgresión.

Si desde este nuevo giro pensamos *La colonia penitenciaria* de Kafka, se nos abre

otro vector para pensar la violencia: los múltiples instrumentos de tortura que tatúan en el transgresor su falta (que nunca terminamos de saber cuál es), pero que tatúan el dolor de haber transgredido, que tatúan el pecado, es una domesticación de lo profano sobre lo profano... una inscripción de lo homogéneo donde lo que importa no es la comunicación en el sentido batailleano (la apertura a lo sagrado, salir de los límites de la forma sujeto) sino la comunicación o la enseñanza de lo que No debe transgredirse (sino seguir horadando en los límites, seguir inscribiendo formas limitadas y limitantes de vida).

Se podría decir que la perversión de Sade que fascina a Bataille (en tanto señala hacia una forma soberana del ser- aunque Bataille lo crítica por su parte aristocrática, por su anulación del sentido profundo del ser-con-mis-semejantes-), en sus escenas de goce por el dolor del otro o de la otra, son desgarradoramente convertidas en su revés en la maquinaria de disciplinamiento de la colonia penitenciaria kafkiana: la escena de la tortura es una escena que expone a la vista la lección sufrida por el transgresor. Pero a esa escena le falta el matiz de lo profundo, pues no se lleva a cabo en pos de ninguna comunicación (en sentido batailleno), ni en pos de la alteración del orden de las cosas, sino que en realidad lo que se busca es que ese orden de cosas se asuma como El orden de cosas que debe ser respetado. Por tanto, aquí aparece otra forma de violencia que supone más cierre, más conservación de las formas en una maquinación racionalizante del dolor, disciplinante de las disidencias y las transgresiones.

Segato y la violencia expresiva

Es en éste último sentido que son sumamente potentes las investigaciones de Rita Segato acerca de las estructuras elementales de la violencia, su rol y las formas que cobra. Allí donde Girard y Bataille, reconocen el punto central del sacrificio en cuanto a la comunidad -aunque Girard acentúe el elemento real de la violencia en el sacrificio y la posibilidad de apaciguar la violencia proteiforme proveyéndole un cause y “causa”, mientras que Bataille reconoce en la violencia sacrificial el gozne entre la violencia (experiencia) interior y la violencia exterior (social) en el que lo sagrado (se) encarna en la herida-; Segato propone un deslizamiento en el que no es el sacrificio sino la violación¹ (aunque por momentos asimilada con el ritual de sacrificio) la que tiene un rol fundamental en la comunidad.

¹ Segato sigue aquí a Carole Pateman quien “no ve en el asesinato del padre el acto violento que funda la vida en sociedad y da paso a un contrato entre iguales, y se sitúa en cambio en un momento precedente que habla de la posibilidad de dominación patriarcal”. El crimen que por antonomasia funda la vida en sociedad y que determina la primera Ley es la violación. Por la violación se instituye la ley (de estatus desigual de los géneros) que fundamenta el orden social. (Segato, 2010: 28)

Cabe destacar que así como el entramado de discursos que cimienta la perspectiva de Bataille recorría la socioantropología, la religión y el erotismo (entre otros en la conformación de una heterología), o la literatura, la historia y la antropología en Girard; en Segato es el entramado que se conforma de los cruces entre la antropología, la perspectiva de género y el psicoanálisis lo que da lugar a una lectura política de la violencia inscrita en el cuerpo femenino (o feminizado). De allí que la matriz sacrificial ya no sea la más apta por sí sola para comprender y exponer las formas de la violencia en nuestra historia y en nuestro presente, en nuestras geografías. Antes bien, el deslizamiento que opera Segato es pensar las violaciones y asesinatos de mujeres (por ejemplo en el tristemente paradigmático caso de Ciudad Juárez) en los bordes del dispositivo sacrificial y más allá de él: es en la violación en la que se juega el “control irrestricto, la voluntad soberana arbitraria y discrecional cuya condición de posibilidad es el aniquilamiento de atribuciones equivalentes en los otros” (Segato, 2013: 20). Por tanto, ya es central el concepto de lo sagrado, sino la sexualidad en tanto conjuga los aspectos físicos y morales. De allí, que la violación se convierte en un “acto alegórico” en el que se da en un mismo acto la dominación física y la dominación moral.

La matriz sacrificial para pensar la violencia es tensada, amplificada, incluso rebasada: la violación y la muerte son pensadas por Segato en el marco de una “maquina enunciativa”, en cuya repetición es posible encontrar un código que debe ser entendido en tanto tal. Un lenguaje en el que la violencia está demarcando dominios, formas de soberanía y control sobre algunas vidas. Sobre las víctimas (qué difícil salir de los términos sacrificiales!) se enuncia un discurso punitivo, moralizador. Sea por la violación, o sea por la muerte o por ambas, la violencia se juega en dos vectores: el instrumental y el expresivo. Es éste último el que va a acentuar Segato: si los actos de violencia deben ser leídos como un sistema de comunicación que logra determinadas cristalizaciones, es preciso poder reconocer qué está diciendo, cuál es su mensaje.

La violación y la muerte (como formas de dominio sobre otro(s) cuerpo(s)) extrañamente tienen la función de ejemplificar por medio de la violencia, de reforzar el poder disciplinador de toda ley (Segato, 2013: 29). He allí su valor expresivo. La violencia expresiva no puede sino pensarse en el marco de una “pedagogía de la crueldad” donde la función ejemplar del castigo toma el alfabeto de la violencia para marcar y tatuar formas de vida que se oponen a determinado orden, o que pudieran contradecirlo (Idem: 56). La ley de estatus que Segato en la que se incrusta la pedagogía de la crueldad, implica la destitución (o la condena) a la posición femenina, es decir, a la posición de un cuerpo victimizado, reducido, sometido.

Es preciso pensar también aquí una economía de la violencia: lejos de ser pensada como una irrupción esporádica o dispersa, la violencia es sistemática (incluso es pensada por Segato en la tensión global/local). De la violencia instrumental (que limita su lectura a ser sólo un medio) es preciso ir más allá en pos de reconocer un alcance de esa violencia en la víctima y en la comunidad a la que se dirige el mensaje. El dominio, el control y la soberanía de una(s) vida(s) sobre otra(s) busca transgredir leyes (y allí podría ser leída la violencia instrumental) en pos de preservar una ley, la ley de estatus, vale decir, forja sujetos dóciles para preservar esa ley, dóciles al mercado y al capital. La colonia penitenciaria kafkiana amplificada, expandida, generificada. Las víctimas entregadas en un ritual cuyo sentido no es sagrado, cuyos restos son tributos y desechos en una máquina de soberanía de disciplinamiento y dominio.

Los deslizamientos y las tensiones en estas formas de pensar la violencia acaso nos permitan repensar su complejidad, reconocer las formas en que la escena de la violencia o bien es idealizada, o bien es disciplinante, o incluso, reconocer esas formas de la violencia en las que es indistinguible de la ley, de la escena de la ley, la escena del dolor y de la negación del crimen con (otra forma de crimen) violencia.

De la violencia constitutiva, ontológica y que apunta a la transgresión a la violencia persecutoria, que va en contra de toda forma de apertura o de otredad, o la violencia como el nuevo lenguaje de territorios como América Latina , asociada al miedo como dispositivo de gestión social general.

Referencias

- Balibar, Etienne (1999) "Violencia: idealidad y crueldad": *Folios*, no. 11. pp. 6-14. Acceso al texto completo: http://w3.pedagogica.edu.co/storage/folios/articulos/folios11_12trad.pdf
- Bataille, Georges (1974) *La parte Maldita*, Barcelona: Edhasa.
- Bataille, Georges (1997a) *El Erotismo*, Barcelona: Tusquets.
- Bataille, Georges (1997b) *Las lágrimas de Eros*, Barcelona: Tusquets.
- Bataille, Georges (2003) *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura*, Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- Biset, Emmanuel (2009) *Violencia, Justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Tesis Doctoral, UNC,
- Benveniste, Émile (1983) *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, Madrid: Taurus.
- Durkheim, Emile (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- Girard, René (1986) *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama.
- Girard, René (1998), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Girard, René (2006), *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona: Gedisa.
- Malabou, Catherine (2015) "Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx)" en *Papel Máquina*, Año 5, n° 9 Santiago de Chile- Buenos Aires, ISSN 0718-6576.
- Mauss, Marcel (1970) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral editores.

Segato, Rita (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Bs. As.: Tinta Limón.
Segato, Rita (2010) *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo.