

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE**  
**SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN CIENCIAS POLÍTICAS**

**“VIOLENCIA, PODER Y DOMINACIÓN:**  
**EL CASO DEL PUEBLO SHUAR DE NANKINTS, UN PUEBLO EN**  
**RESISTENCIA EN EL CONTEXTO DE LA REVOLUCIÓN CIUDADANA”**

Por: Andrea Torres Díaz

Directora: Dra. Natalia Sierra

QUITO, 2018

A los diferentes.

A los que nos faltan, víctimas de los poderes criminales, en su memoria.

A los excluidos, a los nadie, a nos-otros.

A los que resurgen para resistir y subvertir el orden del silencio, injusticia e impunidad.

A los que no cesan de crear esperanza.

Mi agradecimiento infinito a mis padres,  
a su lucha diaria por nosotros, sus hijos.

Gracias a los caminos del sur.

A ti querido Juan Carlos, a tu familia.

A Julito, David y Andrés.

A Natalia Sierra, a su calidez y apertura humana.

**“VIOLENCIA, PODER Y DOMINACIÓN:  
EL CASO DEL PUEBLO SHUAR DE NANKINTS, UN PUEBLO EN  
RESISTENCIA EN EL CONTEXTO DE LA REVOLUCIÓN CIUDADANA”**

**ÍNDICE DE CONTENIDOS**

Índice de Contenidos.....	4
Introducción.....	6
<b>Capítulo 1. LA VIOLENCIA DEL MUNDO</b>	
1. Forma subjetiva de la violencia.....	12
2. Forma objetiva de la violencia.....	17
2.1. Violencia Objetiva-Sistémica.....	17
2.2. Violencia Objetiva-Simbólica: del lenguaje.....	22
3. La violencia: de la creación a la destrucción.....	27
3.1. Violencia mítica.....	32
3.2. Violencia divina.....	35
<b>Capítulo 2. PODER Y DOMINACIÓN</b>	
1. El poder como dominación.....	42
2. Del espectáculo punitivo a los derechos suspendidos.....	47
3. Escenarios del poder: entre el espectáculo, la disciplina y el control.....	52
3.1. El mito dominante y la apariencia del mundo.....	52
3.2. El cuerpo como blanco del poder.....	59
3.3. Poder y saber.....	67
3.3.1. El conocimiento como relación estratégica del poder.....	67
3.3.2. Poder político y conocimiento: sobre el complejo de Edipo.....	72
3.4. La sociedad de control como secuestro de la existencia.....	78
3.4.1. Las instituciones de secuestro.....	81

### Capítulo 3. CUERPOS QUE RESISTEN, CUERPOS CRIMINALIZADOS

1. La Revolución Ciudadana y el secuestro político de la existencia.....	87
1.1. La Revolución Ciudadana: referente del poder de dominación.....	87
1.2. El espectáculo mediático del poder.....	89
El cuerpo del soberano y la modalidad panóptica del poder.....	91
1.3. El secuestro político de la resistencia.....	92
2. «Nankints Resiste»: un pueblo cercado por el poder.....	95
2.1. El desalojo: violencia en Nankints.....	97
2.1.1. Más testimonios del desalojo y desplazamiento forzado.....	101
2.2. Recuperación del territorio: justicia desde abajo.....	103
2.3. La ley como violencia de Estado.....	106
2.3.1. Incursión represiva del Estado: retornar al orden del despojo.....	108
2.3.2. Cuerpos criminalizados, cuerpos violentados y cuerpos desplazados por el conflicto minero.....	113
2.4. Minería responsable, un mito dominante.....	115
2.5. El confinamiento, vigilancia en la selva.....	118
CONCLUSIONES.....	124
BIBLIOGRAFÍA.....	128

## INTRODUCCIÓN

La violencia puede llegar a desencadenarse en diferentes niveles. A veces pasando indiferente por nuestros sentidos, pero otras veces se muestra tan obvia que nos atemoriza. Todo aquello como consecuencia de una dinámica entre poder, dominación y violencia, sabiendo que entre ellas se abren posibilidades, salidas y resistencias. Así, abordar el tema de la violencia, en este trabajo de disertación, consistirá en transitar sobre un tema multidimensional que se desata en la cotidianidad, pero al mismo tiempo se va reconfigurando. Y si la violencia se presenta a veces incontrolable, no significa que ha adquirido un poder propio, sino que el poder que se ejerce –y construye- en nuestras sociedades –sobre nosotras/os- la impulsa -aún más- a formas inimaginables.

La propuesta es enfrentarnos a la violencia que se presenta a través de una imagen-símbolo dominante, es decir, una concepción que se impone en la reflexión de la misma. Ya que la violencia al llegar a ser un objeto del poder, forma parte de una complicidad estratégica, haciendo que ciertas violencias sean rechazadas y otras aceptadas. Pues la violencia continúa siendo un tema limitado a aquellas definiciones dominantes que la dividen entre lo legal e ilegal. Dualidad que -sin duda- cierra la puerta al cuestionamiento sobre un tema que urge desprender de la forma dominante de concebirla para poder enfrentarla en todas sus dimensiones.

Entonces, es necesario, no detenernos sólo en las reacciones que, al escuchar el nombre de la *Violencia*, incurren en la acción de rechazo inmediato o incluso aceptación. Aquello es -tan sólo- la recreación subjetiva de lo que la violencia representa en el imaginario dominante. Aquel saber nos atrapa y no nos deja salir de la situación de conmoción, rechazo o miedo, que termina por transformarse –de forma inconsciente- en complicidad con el propio ejercicio de dominación y evita que nos sumerjamos en el complejo entramado que despliega la[s] violencia[s]. Esto invita a alertar también los momentos y las situaciones en que los victimarios se presentan como víctimas de sus propios actos.

Este trabajo va a considerar la propuesta teórica realizada por Slavoj Žižek, en su obra *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. El autor propone entender la violencia, no sólo en su forma visible de manifestación [violencia subjetiva], sino dar cuenta de la existencia de formas de violencia no visibles [violencia sistémica y simbólica]. Esta última

se muestra *normal* o –incluso- *habitual*, es decir no percibida y es la que asegura el orden de dominación. Desde ahí opera el poder para presentar a la violencia –únicamente- en su forma dominante: la violencia visible. Esto sucede cuando la violencia se configura también como objeto y monopolio del poder. Entonces, entender las formas de violencia –en sus múltiples dimensiones- posibilita que los actos de violencia visibles no sean considerados como simples estallidos violentos.

Entender la violencia en sus múltiples manifestaciones implica también pensar en sus posibilidades. Esto conlleva a que, al desmitificar el concepto dominante de la violencia, podamos apreciar que la misma se puede extender tanto a formas destructivas, como también creadoras. Pero dentro de estas posibilidades se presentan o surgen distintos matices en torno a la violencia, lo cual nos permite entenderla no sólo como un *medio* de un poder, sino como un *acontecimiento* capaz de subvertir el orden. Walter Benjamin, en su texto *Para una crítica de la Violencia*, hace una distinción entre dos tipos de violencia: a) la violencia mítica y b) la violencia divina. La primera se presenta como creadora y –a su vez- conservadora del derecho [poder]; es un tipo de violencia que se dispone sobre la existencia y los cuerpos. Y la segunda se manifiesta como el símbolo de un tipo de *justicia* que existe por fuera del derecho, que puede provocar nuevas formas de creación del mundo o ninguna; Benjamín sostiene que es un tipo de violencia purificadora.

La violencia, al actuar junto con el poder, se manifiesta en el desbordamiento de la sangre; se constituye como narrativa dominante; y hace posible el despliegue de las relaciones de poder. Se puede decir entonces que la violencia se manifiesta como efecto de un ejercicio de dominación. Pero –a su vez- la violencia se presenta como *objeto y medio* del poder. Así, va re-configurándose en función del orden imperante. Esto produce que la violencia como posibilidad de creación de un poder-otro quede suspendida por el poder de dominación. Es decir, la violencia del poder va a suponer un ejercicio de dominación contra las resistencias y las formas de vida-otras. La resistencia es una manifestación contra el despliegue violento del poder –en sus múltiples dimensiones. Y esa manifestación contra el poder, moviliza otros saberes y prácticas. A su vez, la resistencia, que subvierte las narrativas dominantes, lo hace creando espacios-otros, proyectado otras miradas; se trata de la auto-defensa contra la violencia del mundo.

Una de las dimensiones en que la violencia se manifiesta, según Zizek, concierne a los mecanismos coercitivos que atraviesan a los individuos, es decir las relaciones de poder.

De esta manera, para profundizar en el tema del poder, se ha recurrido a los planteamientos teóricos de Michael Foucault. El autor permite clarificar la dinámica de las relaciones de poder y las tecnologías políticas del cuerpo. Además, permite entender cómo los mecanismos de poder han adquirido –a través de la historia- nuevos funcionamientos y procedimientos en torno al control de la sociedad; se trata de procesos que se hallan lejos de estar terminados (Foucault, 2000).

Foucault analiza los mecanismos punitivos -o las formas de control-, de lo que fue, por ejemplo, el espectáculo punitivo -como mecanismo de poder- basado en los cuerpos suplicados. Asimismo, entrevé las transformaciones que llevan al surgimiento del poder disciplinario, el cual, se encarga de «fabricar... cuerpos sometidos y dóciles». Es decir, un ejercicio de poder que se encarga de «aumentar la fuerza del cuerpo en términos económicos de utilidad». Y al mismo tiempo «disminuye esas mismas fuerzas en términos políticos de obediencia». Se trata de mecanismos que «no han cesado desde el s. XVIII de invadir dominios cada vez más amplios, como si tendieran a cubrir el cuerpo social entero» (2000: 142).

Precisamente, los dispositivos disciplinarios no actúan sólo en espacios cerrados, son dispositivos que se han extendido al tejido social. Se trata de un tipo de poder –y saber- que se erige de forma sutil e imperceptible. Su operación consiste en establecer relaciones de poder y configurar sujetos. Es decir, es un poder que produce realidad. Esto es posible a través de un sinnúmero de procedimientos y tácticas no percibidas. Así se vigila de forma sistemática los actos; se sanciona; se corrige y normaliza las conductas; se distribuyen los cuerpos y se configuran los espacios: «el poder disciplinario se ejerce haciéndose invisible, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatoria... son los sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder...» (2000: 192). Por lo tanto, Foucault se refiere a un poder panóptico que extiende una forma de vigilancia –imperceptible, no visible, sistemática- sobre la sociedad, para regular/gobernar/gestionar la vida de los individuos:

El dispositivo panóptico es una manera de hacer funcionar unas relaciones de poder en una función, y una función por esas relaciones de poder. Es capaz de reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía sobre una roca, desatar las leyes sobre los pobres, esto por una simple idea arquitectónica. (2000: 210)



Para Foucault, las prácticas de poder se interrelacionan –necesariamente- junto con un saber. Es decir, se producen conocimientos que vienen a ser la manifestación de las relaciones de poder; se trata de la producción de subjetividad. Esto significa que surgen tipos de relaciones entre poder y saber que configuran espacios estratégicos de dominación en los que se constituyen dispositivos, mecanismos y técnicas de control. Entre estos dispositivos de poder se encuentran los discursos, que se materializan sobre los cuerpos y la realidad. Al mismo tiempo la relación entre poder y saber implica la producción de verdad que sostiene los procedimientos de dominación. Se constituyen narrativas dominantes que intentan totalizar el sentido común que se encuentra en constante disputa, puesto que surgen narrativas en resistencia al mito dominante.

En 1973, dos años antes de la 1era edición de *Vigilar y Castigar*, Foucault expuso una serie de conferencias en Brasil, las mismas que fueron recopiladas en *La verdad y las Formas Jurídicas*. En dicho texto plantea la relación entre poder y saber, haciendo un análisis sobre *Edipo Rey*, de Sófocles. Foucault menciona que existe un complejo de Edipo a nivel civilizatorio, es decir, un tipo de relación entre poder político y conocimiento de la cual nuestra sociedad no se ha podido desprender (2001). También se refiere a las «instituciones de secuestro de la existencia», noción que he decidido retomar para comprender el tránsito –pero a la vez complicidad- entre las instituciones estatales que se van extendiendo como poderes no estatales o laterales en la sociedad. Se trata del proceso de constitución de las sociedades de control.

En este trabajo, se intenta entender la interrelación entre violencia, poder y dominación en la configuración de espacios de control en la sociedad. Se quiere mostrar cómo estos tres elementos se despliegan de forma sistemática, simbólica y visible sobre los cuerpos y territorios. De esta manera, se abordará la configuración de los espacios de control en el contexto del gobierno de Rafael Correa, específicamente en el caso del Pueblo Shuar de Nankints. Primero, se va a situar a la *revolución ciudadana* como un referente del poder de dominación. Además, se abordará el espectáculo mediático del poder que caracterizó al régimen correista. Se mencionará también la relación que se establece entre la presencia mítico-religiosa del soberano y las formas de control que se han extendido sobre la sociedad ecuatoriana, especialmente sobre los cuerpos en resistencia.

En el año 2016, se realiza un desalojo a la comunidad shuar de Nankints, para entregar sus territorios a la empresa minera EXSA, en Morona Santiago. A raíz de esto, el

territorio shuar queda cercado por el poder, pues las concesiones mineras y el control estatal, han convertido a la selva en un espacio de control en función del capital minero. Y los mecanismos de control, durante el gobierno correista, fueron reforzados para su ejercicio de poder sobre los sectores en resistencia. Se persiguió judicialmente a miembros de las comunidades shuar. Se decretó un estado de excepción, se militarizó el territorio, se suspendieron derechos y se allanaron viviendas. Además, se ha hostigado a la población, irrumpiendo sus actividades cotidianas con requisas y vigilancia continua. Las instituciones del Estado se han movilizad para controlar el territorio y asegurar las actividades extractivistas. Los pueblos indígenas de la Amazonía exigen la retirada de las concesiones mineras instaladas de forma inconsulta e inconstitucional.

Para el análisis de caso se recopiló informes e investigaciones, artículos de prensa y material audiovisual de organizaciones y medios comunitarios. Lo que se propone es reconstruir – a partir de una genealogía- la violencia política en Nankints e identificar las estrategias de dominación que actúan sobre los cuerpos y territorios. Se recogen también las narrativas de los testimonios de la violencia, entendidos como saberes desde la resistencia, que dan cuenta del despliegue del poder que busca configurar espacios de control de la existencia. Será desde la mirada del movimiento de resistencia –sus testimonios, saberes y prácticas- que podremos identificar como se despliega la interrelación entre violencia, poder y dominación que enfrentan los cuerpos que resisten.

Finalmente, este trabajo se va a dividir en tres capítulos. El primer capítulo abordará las distintas formas de manifestación de la violencia. Se intenta explicar la dinámica existente entre violencia visible, simbólica y sistémica para dar cuenta de la compleja interacción que se establece entre ellas. De igual manera, será pertinente plantear las posibilidades destructivas y creadoras en torno a la violencia. El segundo capítulo trata sobre el poder como una relación de dominación que se establece entre los individuos. En este sentido, se propone hablar de los escenarios del poder que se configuran en torno a la fabricación del mito dominante; el cuerpo como objeto del poder; la relación entre poder y saber; y la sociedad de control como secuestro de la existencia. Por último, el tercer capítulo es un análisis y reconstrucción de los escenarios de violencia, poder y dominación que han tenido lugar en la comunidad shuar de Nankints, un pueblo desalojado y desplazado por el Estado y el capital extractivista; se trata de comprender la configuración de los espacios de control.

## CAPITULO 1.

### LA VIOLENCIA DEL MUNDO

Reflexionar sobre la violencia nos conduce a pensar más allá del temor o la aversión que nos produce su imagen o representación, para entender la construcción social, política y cultural de la misma. De igual manera, es necesario preguntarnos ¿Qué causa la violencia? y desde dónde [cómo y para qué] ésta es impulsada, producida o liberada: ya sea como escape y rechazo a la norma; como transformación y transgresión del orden; como imposición y naturalización; hasta la forma que conlleva a la muerte, destrucción y aniquilamiento. Estas expresiones de la violencia se van a presentar atravesadas por una construcción socio-política y socio-cultural. Pero de la cual, también hay que advertir sobre otro aspecto de la misma, que tiene que ver con «la violencia como constitutiva de la existencia del hombre», que para efecto de una crítica a la definición dominante de la violencia será necesario considerar, pues:

Dice [René] Girard que lo constitutivo del hombre es la violencia, tiene que ver ésta con la inquietud como fundamento de la estructura formadora del deseo. El hombre se diferencia de los animales por el deseo; y en el deseo está la inquietud. En el deseo el hombre afirma su ser en el no ser, quiere ser distinto de lo que es. Esa dimensión que atraviesa la existencia del hombre se llama violencia. La ideología de la modernidad niega este fundamento. Ello es así porque de algún modo es necesario afirmar los fundamentos de su propia ética, una visión mental que a su manera esconde su propia realidad. (Benítez, 2002: 17)

Si la violencia es constitutiva del ser humano, y la modernidad niega el fundamento que lo constituye, es porque niega, contiene y reprime el deseo, aquello que le permite al ser humano –en su inquietud- crear o construirse por fuera de los estatutos de dominación. Y la forma en que la modernidad aborda el deseo es la forma-violenta que se dimensiona sobre el mundo. Es por esto que, para introducirnos en el tema de la violencia, se tomarán –inicialmente- varias de las premisas del teórico Slavoj Žižek, que parte de la distinción de dos modos de violencia: la violencia subjetiva y la violencia objetiva. Ésta última expresada de dos maneras, como violencia sistémica y violencia simbólica. Entre estas tres dimensiones de la violencia se desatará una «compleja interacción» (Žižek, 2009:10, 22).

Aquello permitirá obtener cierta base para el planteamiento teórico de la violencia, en apoyo de otros autores como Walter Benjamin que realiza la distinción entre violencia mítica y divina. Se trata de dos categorías necesarias para este análisis, con el fin de dilucidar los múltiples aspectos que hacen posible el despliegue de la violencia en el mundo.

## 1. FORMA SUBJETIVA DE LA VIOLENCIA

En la vida cotidiana, mientras se lee un periódico, se miran las noticias por televisión o se revisan las redes sociales, suelen impactar –aunque cada vez de manera más efímera– aquellas imágenes y encabezados de noticias, cuyos contenidos se narran y construyen en torno a un sentido dominante –refiriéndome a los *mass media*. Y hacen del sufrimiento, el dolor, el temor o la sangre de los otros, contenidos contemplativos de la tragedia humana. Los individuos son interpelados por los mensajes mediáticos y se configura cierta percepción de la realidad alrededor de la imagen dominante de la violencia. Por lo general, la tragedia como noticia suele ser jerarquizada –incluso– por su ubicación geográfica, por el nivel de violencia registrado, en cuanto a cantidad de sangre o de cuerpos. Estos elementos –si es que no hay más– determinarán la importancia de una noticia para situarse en primera plana de los noticieros y periódicos, para convertirse en noticias *viralizadas* o compartidas de forma masiva en las redes sociales. Se trata de toda una circulación de imágenes que se presentan a veces saturadas, otras comprimidas en su contenido, aisladas, lejanas y atravesadas por los matices dominantes que conforman el relato mediático.

Y de pronto, tenemos una inmensa lista que guarda consigo parte de la violencia del mundo. Desde el asesinato de una persona que se resistió al robo de un celular en Quito, hasta la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en México; el asesinato de Bertha Cáceres, defensora de la naturaleza, en Honduras; los bombardeos en territorio palestino, donde se han mostrado a niños ensangrentados, mutilados y otros esquivando los disparos de francotiradores, niños que han sido asesinados ante la mirada mundial. Vale mencionar también los atentados realizados por ISIS contra la población civil en París; pero también el viacrucis de cientos de miles de migrantes, provenientes del norte de África, tratando de cruzar el Mar Mediterráneo para dirigirse a Europa. A este drama humano se suma la imagen desgarradora de un pequeño niño sirio, de tan sólo tres años de edad, cuyo cuerpo yacía muerto en las costas de Bodrum en Turquía, él junto a su familia huían de la guerra en su país, pero naufragaron. Miles han muerto en este trayecto migratorio.

La lista es larga, cotidianamente consumimos estas imágenes, que circulan y se producen [y re-producen] en el mundo social; ocurren en lugares y con agentes concretos. Las reacciones son diversas ante los estallidos de violencia, pero ante estas reacciones se erigen imaginarios dominantes que se presentan en forma de ética e inciden sobre la acción de rechazo o aceptación. Pero sobre todo, inciden en la *forma* en la cual se va a rechazar o aceptar el signo visible de la violencia. Es en este punto, donde se constituye aquello que se va a asumir como la *violencia* de manera casi *exclusiva*, con esto me refiero a la concepción unidimensional que domina las subjetividades sobre la forma en que se concibe la violencia. De esta manera, el acto violento identificable se puede convertir –a su vez- en un tipo de barrera subjetiva –que si bien nos paraliza o vulnera-, pero que debe entenderse –al acto violento visible- como producto de los factores de dominación que se despliegan –también- en su forma sistémica.

Entonces, para esto, daré un ejemplo contrario a la violencia subjetiva. Pues resulta que, para algunos, el artículo de opinión escrito por un sacerdote, en el cual expresa una serie de prejuicios contra la comunidad LGBTIQ, en un periódico de circulación masiva, es considerado como una “opinión entre tantas”, que –incluso- forma parte de “la libertad de expresión”, y hasta se haga un llamado –implícito- a la tolerancia del discurso homofóbico. Pero al mismo tiempo, para otros, se trataría de un discurso de odio –claro y directo- que promueve la discriminación –entiéndase como violencia- hacia la comunidad LGBTIQ.

¿Qué nos quiere decir esto? Que existe una concepción que se va a imponer –en medio de las partes- como lo *violento-identificable*. Es decir, que «la parte visible» de la violencia se sobredimensiona en el momento de dar cuenta del complejo despliegue de la violencia. Y una de las partes podría concebir la idea de que: *si no hay sangre, no hay violencia; es decir, si no hay sangre se puede tolerar*. Entonces, de esta violencia –visible- será importante tomar una «necesaria distancia» nos dirá Zizek -«pero de respeto con las víctimas»- para comprender la contraparte invisible de la misma, la que se *tolera* por no ser visible, y de la cual no somos conscientes. La violencia no-visible es la que sostiene el orden social, la que sostiene los imaginarios dominantes y -a su vez- es productora de la violencia subjetiva [visible]. Es desde la distancia táctica –propuesta por Zizek- que podremos «percibir los contornos del trasfondo que genera tales arrebatos –de la violencia-» (2009: 9, 10, 13).

Son los arrebatos de la violencia que, desde el sentir común, llegan a suponer que son la única forma existente de violencia, donde la *maldad es exclusiva* de ciertos agentes y lugares concretos. Esta concepción –digamos *totalitaria*- es importante desmontar, hasta el punto de desmitificar su forma conceptual dominante, que nos deja en la mera reacción – sólo- ante la violencia visible. Tomando en cuenta que, si bien, los arrebatos de la violencia supondrán un síntoma social, detenernos sólo en la forma subjetiva de la misma nos puede conducir a una complicidad colectiva, que nos impulsa a la mera contemplación de la forma dominante de la violencia. Esto quiere decir, que en esa contemplación se rechaza el efecto pero se evade la causa. Por lo cual, la complicidad a nivel del concepto dominante de la violencia se extiende como complicidad a nivel de la práctica/saber del poder, que termina siendo acogida de forma no consciente.

La «violencia subjetiva» se presenta también como una irrupción en el relato cotidiano que provoca una fisura en el tiempo y el espacio. Puede ser percibida como una «perturbación del estado normal y pacífico (de las cosas)», como una alerta de qué algo sucede fuera de lo *normal*. Es decir que «la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia» (2009:10). Es aquella violencia, cuyo estallido, se presenta como una imagen en primer plano, su contenido llega a trastocar los sentidos, cubriendo los límites en los que se despliega. La tarea es no quedarnos en el primer plano sino reconstruir la narrativa que permanece encubierta tras el shock violento –antes, después y entre. Entonces, atravesar el shock para comprender todo el entramado que ha dado lugar a la violencia subjetiva.

Pero la trampa del poder ha sido que permanezcamos en el shock, es decir en el miedo: «constituyente básico de la subjetividad actual». El miedo, cuando es una herramienta del poder, poco a poco nos despolitiza para hacer posible la «política del miedo». El miedo, que para apoderarse de los individuos, debe ser “comunicado” a partir de un relato dominante, pues las *violencias* pasan por el filtro de la voz oficial. El miedo, se presenta entonces, como un «principio movilizador fundamental», para silenciar y *dejar ser y hacer* al poder (2009:56).

Así la irrupción de los signos de la violencia visible –en el orden social-, servirán para justificar la instauración de la *política del miedo* y con ella la intervención de la *violencia legítima del Estado* -inscrita desde una definición totalitaria- a través del empleo de las FF.AA. y la policía. Al mismo tiempo, se activan instrumentos de control social que

respaldan este uso violento del poder, mediante el sistema jurídico, que tipifica y define los *actos de violencia ilegítimos* y que serán contrarrestados con *actos de violencia*, considerados *legítimos*, a través de la violencia de Estado o violencia política. Es la *violencia legítima* -aquella institucionalizada por el poder- la que es ejercida en cada contexto o región donde se producen estallidos de violencia. Estallidos violentos producidos por las propias políticas de quienes ejercen el poder. Por lo tanto, lo que hace el poder es combatir a quienes resisten la violencia sistémica:

...de este modo la violencia repudiable en sí misma se vuelve legítima, deseable, se enviste de una dignidad en la que escapa a lo repudiable de la muerte. Se trata de la violencia legitimada. La violencia no es legítima ni ilegítima en sí misma, deviene tal por efecto de una definición. En la definición está el orden del mundo. Es por lo tanto en esa operación donde la violencia se legitima. La legitimación es una construcción hecha desde el poder. (Benítez, 2002: 18)

Cuando la violencia de Estado se vuelve *deseable* es porque se encuentra encubierto el «fundamento generador» [violencia objetiva] de los estallidos violentos [violencia visible]. Y el uso de la fuerza, por parte del poder, se justifica inmediatamente [desde la irracionalidad misma del poder que domina] con la declaración de guerra contra los que han denominado: *terroristas*, entiéndase en el contexto latinoamericano contra aquellos campesinos e indígenas que han sido despojados, expulsados y criminalizados, que luchan contra el extractivismo y contra los modelos de desarrollo capitalista; también contra aquellos que, bajo el concepto de *violentos*, *vándalos* y *tira piedras* [esta última definición utilizada por el ex - presidente Rafael Correa], son encasillados y estigmatizados los manifestantes y activistas que disputan el espacio público para encarar al poder; contra las mujeres y la comunidad LGBTIQ, cuyos cuerpos el poder busca controlar; contra *los invasores de tierras*, denominados así a aquellos a los que les ha sido negado un lugar donde vivir, porque les ha sido negado una actividad económica digna para sobrevivir y porque la sociedad los ha ido desplazando; a *los migrantes* mal llamados *ilegales*, sometidos a las formas de exclusión y racismo, además de ser sometidos al encierro en centros de internamiento –cárceles- para extranjeros; contra *los vendedores ambulantes*, que les ha sido negado el derecho a la calle y al trabajo, etc.

De esta manera, al emplearse la violencia de Estado se busca suspender el cuestionamiento del porqué se produce o se origina la violencia subjetiva, pues la violencia del poder, al atravesar la vida social, intenta dar su última palabra a través de la represión o

el control, esto es lo que sucede cuando la trampa del poder nos ha tomado. El poder trata de omitir las explicaciones del fundamento violento y toma acciones contra el síntoma. Lo hace para que el síntoma no se extienda y acontezca como «acto de resistencia» (Deleuze, 1987), sino que sobrevenga como producción de miedo cotidiano: *el shock*. La violencia subjetiva puede ser manipulable por los mecanismos del poder, pero también puede irse de las manos del mismo, reflejando y visibilizando el fundamento de la violencia moderna, que es aquello que intenta ocultar el poder dominante. Y es en este intento de encubrimiento, que se abre camino a la exclusión de personas, voces, pensamientos y comunidades, tantas veces como el poder lo solicite o lo crea conveniente.

Es decir, conjuntamente con las *políticas del miedo* se inauguran las *políticas del desecho*, que configuran a ese «enemigo-otro» (2009: 72-73), que viene a ser una construcción desde el poder [violencia del lenguaje]. Son políticas contra aquellos que—desde la mirada del poder—son invasivos a la supuesta *armonía* o normalidad del sistema. Por lo tanto, se elude y se encubre la responsabilidad que tienen quienes ejercen el poder en el despliegue de las violencias, pues son quienes sostienen las condiciones para que se den los estallidos de violencia, donde la formulación de leyes -desde arriba- satura el campo político y social, convirtiéndose en un campo de control sobre la sociedad.

Son las propias políticas del poder las que van fisurando el tejido social y, desde ahí, emergen los estallidos violentos, las movilizaciones populares, la lucha como creación y resistencia —como lo concebía Deleuze (1987). Todo aquello como blancos de la violencia de Estado, violencia que se re-significa continuamente como “acción legítima”, para deslegitimar/aniquilar las acciones de los disidentes. En este juego de opuestos se configura la concepción dominante de la violencia y en él opera el poder para definir a los sujetos violentos. Así la estrategia del poder consiste en encubrir su propia violencia, hasta el punto de hacerla —como dice Benítez— deseable. Estas disputas marcan —de alguna manera— el curso que va tomando el imaginario dominante de la violencia, que hace posible que ese *otro*, que se enfrenta —en autodefensa— a la violencia del poder, sea identificado como productor de la violencia sistémica. Mientras que la violencia del poder transita impune, en medio del silencio, pues no hace falta nombrarla, porque se ha traducido como una perversa necesidad de sometimiento.

Pero Žižek (2009: 21) hace una pregunta: « ¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque único centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los



agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas)?». Y responde el mismo:

La lección es, pues, que debemos resistirnos a la fascinación de la violencia subjetiva, de la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es, simplemente, la más visible de las tres. (Zizek, 2009:22)

La invitación a resistirnos al «objeto fascinante de la violencia», no significa negar la violencia visible, o desmerecer su dimensión. Significa, más bien, descentrarnos de la idea unilateral o definición dominante de la violencia. Esto permite desplazarnos en un complejo juego de factores que intervienen en la formación de redes de violencia –en que interactúan diversos modos de violencia- y que atraviesan la vida cotidiana. Esta dinámica cobra eficacia por el aspecto no visible de una de las dimensiones de la violencia, que logra desplazar la responsabilidad de los estallidos violentos muchas veces hacia las víctimas, mientras los victimarios se auto narran en la historia como héroes, salvadores o mesías. Precisamente de esto hay que cuidarnos: del *señuelo bienhechor* del poder dominante.

## **2. FORMA OBJETIVA DE LA VIOLENCIA**

Desapearnos del «señuelo fascinante de la violencia» significará comprender su contraparte no visible, aquello que nos constituye como individuos, algunas veces obedientes, otras eficientes en el sistema, defensores del deseo dominante -es decir el deseo del progreso capitalista- y conservadores del orden. Pero, distanciarnos tácticamente de la violencia subjetiva, implica también comprender aquello que avanza de forma estratégica sobre la sociedad. Se trata de un proceso que carcome lo social, que lo invade de una forma imperceptible, en el cual, se producen fisuras, estallidos, y se establecen también las resistencias a esas formas de control. «Estamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema... de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia» (2009: 20).

### **2.1 Violencia Objetiva-Sistémica**

Se presenta como «inherente a este estado de cosas normal... y es invisible puesto que sostiene la normalidad del nivel cero...de violencia» (2009: 10). De esta manera,

escarbar sobre dicha dimensión de la violencia nos permitirá ir hacia los factores de dominación que nos atraviesan, pero que en el curso cotidiano estos no suelen ser apreciados como campos violentos de la vida y tampoco como productores del mundo social, sino que -más bien- son asumidos –inconscientemente- como parte de la normalidad de la vida. Estos factores pasan sin ser percibidos, sin ser cuestionados. Únicamente la *violencia subjetiva o exclusiva* pareciera que tiene la capacidad de irrumpir directamente en el orden establecido. Es *la sangre* como símbolo de *la violencia subjetiva* la única posible de provocar una irrupción total sobre nuestros sentidos y que hace que la percibamos como tal. Desde el poder *la sangre* es manipulable, la registra, la convierte en un «souvenir de violencia» que exhibe a sus víctimas como trofeos de guerra (Azahua como citado en La Tinta, 2017). Sin embargo, este sentido dominante puede llegar a invertirse, pues desde la indignación al espectáculo de *sangre* –efectuado desde el poder- se configuran otras posibilidades.

Pero es la *violencia subjetiva, exclusiva e identificable*, la que posibilita la visibilidad de las grietas en el orden social. Esto sucede al activarse el principio cuestionador del proceso civilizatorio, de los modelos de desarrollo, de los regímenes políticos, de los sistemas de dominación, etc. Es entender que el orden dominante halla su desgaste en su propia producción de violencia en el mundo. Es decir, es posible el principio cuestionador del mundo o la desnudez de la realidad, cuando este tipo de violencia subjetiva logra visibilizar su contraparte encubierta: la violencia objetiva-sistémica. Y lo que visibiliza son las «consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político» (2009: 10).

Rescato uno de los fragmentos de la obra *La excepción y la regla* de Bertolt Brencht, que dice lo siguiente:

Desconfía de lo más trivial, de las apariencias. Y, sobre todo examina lo que parece habitual: no aceptes lo habitual como cosa natural. Porque en tiempos de desorden, de confusión organizada, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar.

Brencht nos conduce a indagar –precisamente- en el quiebre de la concepción *natural* que domina lo habitual y lo cotidiano, ese re-cubrimiento constante de apariencias y, esos discursos y prácticas que asumimos como *normal* [violencia objetiva]. Es en esa *normalidad* aparente que se desatan los estallidos violentos simbolizados en el desorden, en el caos [violencia subjetiva], donde se nos puede permitir visualizar –como una oportunidad- que

nada está dado para siempre, que nada es inmutable, que aquello que concebimos como natural es un apariencia que llega a disolverse cuando la sociedad no puede sostenerse más, cuando la violencia del mundo deja de presentarse como normal. Algo que menciona Žižek al respecto es que «puede ser invisible –este tipo de violencia sistémica/objetiva-, pero debe tomársela en cuenta si se quiere aclarar... lo que parecen ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva» (2009:10), siendo este el aspecto complejo de la interacción de estas formas de violencia.

El sociólogo Milton Benítez menciona que «hay un conflicto respecto del modo como se presenta la realidad» y este conflicto no es perceptible cuando el papel de la *ideología* es efectivo y funcional al establecimiento del orden social (2002: 10). En este punto se conecta la *cultura* como espacio cargado de posibilidades. En primera instancia, de la posibilidad cuestionadora de la propia realidad que se produce, siendo un espacio donde se manifiesta la disputa de sentidos entre aquello que domina y lo que es dominado. La posibilidad radica en poder clarificar lo que en nuestro cotidiano se muestra naturalizado, aceptado y poco cuestionado, en ese momento entramos en el espacio de la *contra-cultura*.

«Lejos de entenderla [a la cultura] como una instancia encargada solamente de simbolizar lo existente, la cultura debe concebirse como un dispositivo que contribuye a producir la realidad y que funciona como un soporte de la misma» (Vich: 130). La cultura sostiene nuestro universo simbólico, es el hilo conductor de aquella realidad que asumimos, pero también nos provoca, de diversas maneras, a salir de una fantasía que nos atrapa. Así nos conduce a dos formas de concebir el mundo: a) una forma de sometimiento cultural, aceptando y defendiendo el orden establecido de la desigualdad social y b) re-pensar las posibilidades de transformación, es decir, cuestionar la cultura que nos domina y la realidad que ésta produce, potenciando una contra-cultura.

Benítez señala algo muy importante para comprender la construcción social de *la realidad*, entendida como la existencia de *dos modos de ser del mundo*, los cuales proyectan dos imágenes: a) *la imagen visual* [que sería el *mundo de lo profano*] donde está el modo de ser del mundo concreto y real y b) *la imagen mental* [el *mundo de lo sagrado*] donde está el modo de ser del mundo como ética y moralidad. Precisamente la «homologación de estas dos visiones» formará parte de «la trampa de la ideología», la cual consiste en la correspondencia de estos dos modos de ser de la realidad que se asientan en el relato del

poder y configurarán el *modo de estar* de los individuos en el mundo, es decir, de sus realidades y su acoplamiento al curso del orden social (2002: 10).

Con «la trampa de la ideología» estos dos modos de ser del mundo encubren su disputa, pues en el momento de entrar en el «juego de correspondencias homogéneas» se desatará una lucha de dominación entre estas dos visiones de la realidad: «...como es desde la ética y moralidad desde donde el poder construye orden social y sentido de realidad... la imagen mental se ha de apoderar de la imagen visual, el orden ético y moral se ha de imponer al orden de lo concreto y real» (2002:10). La ideología dominante cobra sentido cuando es posible el dominio del orden ético y moral sobre el orden de lo material, con lo cual la disputa de ambas visiones queda suspendida para dar paso a «la homologación de los dos sentidos que reposan en ellas». «Cuando esas dos imágenes no se presentan como diferentes y contradictorias la ideología ha cumplido su propósito y el orden del mundo queda asegurado... es el triunfo del poder» (2002: 11). Por lo tanto, para que sea asegurado y:

ese orden del mundo sea aceptado, el sentido presente en la imagen visual ha de ser disuelto, filtrado, velado. El contenido repudiable presente en la imagen visual ha de ser escondido detrás de otra imagen que muestre un contenido diferente y opuesto, digamos en este caso sublime. (Ibíd.: 15)

Dentro del *mundo de lo sagrado* el poder que domina ha podido extender un manto para cubrir *el mundo concreto* y posicionar una imagen sublime, aquella que «se enviste de dignidad en la que se redime» de toda responsabilidad del fundamento violento en el que se asienta el orden social como forma de imposición (Ibíd.). Debemos tomar en cuenta que este manto no ha alcanzado a extenderse a todos los territorios ni a todos los cuerpos que habitan el mundo. Las luchas que se desatan en *el mundo concreto y real*, también se extienden y re-significan el *mundo de lo sagrado* en contraposición con la ideología que encubre al poder. De esta manera existen modos posibles de descubrir el velo que nos envuelve, permitiéndonos abrir otros caminos, en medio de aquella forma hegemónica que hace posible la «transmutación del sentido del acto, que va de lo abominable a sublime, [como] resultado del velo que usa el poder para hacer posible una iluminación de luz filtrada» (Ibíd.:16).

La *violencia objetiva-sistémica* no sería posible sin la relación entre «la realidad social de la producción material e interacción social» y «la danza metafísica... que hace funcionar el espectáculo». Es precisamente en ésta última desde donde se logra encubrir «la violencia sistémica fundamental del capitalismo... esta violencia es puramente objetiva,

sistémica, anónima», la cual termina por dominar «la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos», sometidos a la «violencia no perceptible» (Zizek, 2009: 23, 24). Esto determinará los procesos de normalización de la vida, en la cual los individuos configuran sus pensamientos, hábitos, costumbres y conductas. Es decir, la configuración misma de una cultura del sometimiento, que actúa como una red para sostener los procesos hegemónicos -económicos y políticos. Se trata de una red muy agrietada, que sigue construyéndose sobre sus propias ruinas. Desde esas grietas se puede empezar a desafiar lo *imposible* en medio del orden normalizador de la vida.

Es así que Slavoj Zizek sostiene que «lo real -es decir- la lógica espectral, inexorable y abstracta del capital determinará lo que ocurre en la realidad social», haciendo posible una particular dinámica dominante, en la que «la realidad no es lo que importa, lo que importa es la situación del capital» (2009:24). De esta manera, nos enfrentamos a un vacío, donde lo que hemos concebido como realidad no es lo que aparenta. Este develamiento conecta al caos, que no solo se presenta con el surgimiento de los estallidos violentos —efecto del ejercicio de dominación—, sino que representa la ruptura con el orden. Es un instante que posibilita: el cuestionamiento y también la creación; el enfrentamiento de la norma y de los imaginarios dominantes; el descubrimiento del manto sagrado del poder para enfrentar aquella re-actualización constante del capital, que nos conserva como sujetos vaciados de contenido, en medio de la usurpación violenta de la voluntad crítica de los mismos.

Por eso, la «violencia objetiva» juega un papel crucial en el establecimiento efectivo —en este caso- del *proceso de modernización capitalista*. Su juego radica en el sostenimiento de esta «lógica espectral», que logra imponerse sobre la vida. Incluso la denominada *falta de humanismo* termina por canalizarse como “el propósito humanitario del mercado”, encubriendo —aún más- el rostro inhumano del capital como una «máscara humanitaria que oculta el rostro de la explotación económica» (2009: 34). Frente a nosotros tenemos el fortalecimiento del mundo de las mercancías, la cosificación y la mercantilización de la vida.

«La lógica espectral del capital» (2009: 24) actúa de forma acelerada en las zonas urbanas y busca expandirse en las zonas rurales, en las comunidades y territorios. Pues donde existen otras formas de convivencia social, aquella intervendrá para tipificarlas como *formas precarias de existencia* y así decretar el llamado *progreso social en avance*, que se impone a partir de: proyectos de desarrollo; propaganda política o gubernamental que vende

promesas; re-ordenamiento urbano; la expansión de la frontera extractivista en zonas biodiversas; proyectos de ley para el control social. Es decir, el capital se impone a partir de todo aquello que permita re-actualizar -de forma constante- las coordenadas de dominación. Pareciera no existir límites a estos procesos de dominación de la vida, que se establecen como procesos de *normalización* de una incursión violenta sobre la existencia.

La forma más elevada de ideología no consiste en estar atrapados en lo espectral de la ideología, olvidando su fundamento en las personas reales y en sus relaciones, sino precisamente en pasar por alto lo real de esta espectralidad y pretender dirigirse directamente a las personas reales con sus preocupaciones reales. (Ibíd.)

La *ideología* no es lo que está por fuera, no es algo externo, sino aquella espectralidad que circula y se afirma en las propias prácticas cotidianas de los individuos. La ideología adopta una forma material -práctica- y concreta cuando se asume la *realidad con envoltura* como el curso normal de la vida que debe defenderse; mientras *los otros* bien la pueden resistir y empezar a desechar como la envoltura de una realidad que los somete.

Es por esto que Zizek menciona que «es precisamente la neutralización de algunas características en un contexto aceptado con espontaneidad lo que define la ideología en su grado más puro y efectivo». Es así, que no presenciamos y no identificamos a la ideología como tal, sino más bien, ésta se presenta como una «no ideología», es decir, «que ciertas características, actitudes y normas de vida no son ya percibidas como si estuvieran marcadas ideológicamente, sino que parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común» (2009: 50, 51). De otra manera no estuviera garantizado el orden social o la sensación de cierta *pacificación* del mundo, donde los conflictos llegan a ser neutralizados o postergados –no superados- para reforzar, reproducir y proteger un poder de dominación.

## **2.2 Violencia Objetiva-Simbólica: del lenguaje**

En este juego de opuestos, entre aquello que se identifica como «ideología» y aquello que pasa como «no ideología», se desenvuelve de igual manera la «violencia simbólica», ya que «en su grado más puro aparece como su opuesto, como la espontaneidad del medio en que vivimos o del aire que respiramos», es decir como una «no violencia» (2009: 51). Será en esta dinámica como las acciones se justifican y se normalizan. De igual manera sucederá con la aceptación de leyes y normas que se ejecutan. No olvidemos la presencia del Estado cuya figura es poco cuestionada, tal cual como la figura de Dios en el imaginario sagrado

del dogma religioso. En la forma política dominante ocurre algo similar, la figura sagrada es el Estado, los *ciudadanos* no pueden imaginar su existencia sin esta presencia paternalista. Incluso, el ejercicio político -en la democracia capitalista- sucumbe en la enajenación política de ser concebida como el mero ejercicio de acudir a las urnas cada cierto tiempo y formar parte de una *fiesta democrática* que los dirigirá a la *promesa del capital*. Algo muy similar ocurre en el ejercicio religioso de los creyentes: asistir a misa cada domingo de la semana y depositar -no un voto- sino unas monedas o echar al cielo unas plegarias, el combo perfecto que los haga candidatos seguros al *paraíso*, a la *promesa*.

Es preciso enfocarnos en la observación de nuestras prácticas y rituales sociales, los cuales, materializan aquel gran entramado simbólico que se va configurando en el cotidiano, pero que se halla atravesado por los campos dominantes como el de la política e ideología oficial, que nos interpelan sobre nuestras decisiones, pensamientos, actitudes y posturas. Es decir, se impone ante nosotros cierto «universo de sentido» que nos impulsa a asumir el curso normal –dominante- al cual debemos suscribirnos y dar continuidad. Es por esto que:

hay una violencia simbólica encarnada en el lenguaje y sus formas... esta violencia no se da solo en los obvios – y muy estudiados- casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido. (2009: 10)

La violencia simbólica también se presenta como su opuesto, una «no violencia», y nos enlaza a una especie de contención simbólica. Es decir, cierto universo simbólico nos atraviesa y marca un tipo de directriz que hace que los individuos puedan dar continuidad al orden social y éste pueda sostenerse. El orden social puede llegar a agrietarse, hasta fracturar la normalidad. Y los impactos de la «violencia subjetiva» se presentan en distintos niveles donde ésta llega a desatarse, hasta el punto en el cual el campo simbólico, de determinada sociedad, tiende a resquebrajarse -no siempre en su totalidad- cuando se produce una *saturación caótica* de los símbolos. Cuando los símbolos dejan de encajar en la realidad, y se visibiliza cierto *malestar social* que se ha generalizado, provoca una ruptura de los límites en los que se desenvuelve la normalidad del mundo cotidiano. A este proceso Zizek (2009: 78) lo describe como una «condensación... -es decir- un hecho básico del lenguaje, de la construcción e imposición de cierto campo simbólico» que se instala de manera violenta en los momentos de significación o simbolización. Y puede suceder que aquella condensación de símbolos puede llegar a desmoronarse o no sostenerse más.

Cuando se pasa de la condensación de los símbolos a la saturación del campo simbólico dominante, la violencia del lenguaje se desata en sus extremos. Su incorporación inicial implica una forma de violencia, que al tratar de re-incorporarse y de imponerse reiteradamente se va a enfrentar con su imposibilidad de re-construcción. Entonces se empiezan a desnudar los cuerpos de sus ropajes, las máscaras caen, se desmoronan las vestiduras del poder y se vuelve visible el *vacío* que podrá ser presa de cualquier nueva forma de re-configuración del campo simbólico. Ya sea por la misma lógica dominante, bajo una variación de su dominio o, en su efecto utópico, abrir otras formas posibles de re-construcción simbólica. Esto marcará la llamada *disputa de sentido*.

El *lenguaje* se presenta como el recurso a los caminos de la significación de mundos, un proceso de inserción simbólica que es violento, en el sentido fundador/purificador y a su vez de imposición/decadencia. Pero entre ambos sentidos hay un rasgo importante, se trata de la simbolización del lenguaje:

en la simbolización de algo hay violencia... y esta violencia opera a múltiples niveles... El lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido que es en última instancia externo a ella. (2009: 79)

El lenguaje abarca la simbolización de todo aquello presente en el mundo material (individuos, objetos). Aquellos son extraídos de un *hábitat original* para ser transformados y darles una nueva significación o forma de su ser en el mundo. Es lo que ocurre con la materia prima en el proceso de producción para convertirse posteriormente en mercancía. Incluso, los procesos de inserción en el mundo moderno han implicado que los individuos - al ser concebidos como mercancía o mano de obra barata- sean clasificados por sus rangos y roles que terminan otorgándoles cierto sentido de pertenencia en el mundo, pero al mismo tiempo los despojan de otros sentidos. De igual manera, la colonización es uno de los mecanismos de dominación que ha implicado formas de despojo o desplazamiento de pueblos. Se halla una disputa de sentido entre colonizadores y nativos –entre los mal llamados *civilizados* y *salvajes*-, que ha forzado a comunidades a resistir o asumir ciertas formas ajenas de situarse en el mundo, lo que ha conllevado -muchas veces- a formas de exclusión. Todo esto como parte de la simbolización del mundo a través del lenguaje. Desde esta perspectiva, tomar en cuenta cómo actúa el *discurso del amo* es fundamental para entender la dinámica del lenguaje:



...lo que indica Lacan con su noción del discurso del amo como primera (inaugural, constitutiva) forma del discurso es que cualquier espacio de discurso «realmente existente» está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del significante amo, que es *sensu stricto* «irracional»: no puede basarse ulteriormente en razones. (Zizek, 2009: 80)

Podemos dar cuenta que esta imposición violenta, que deviene del discurso inaugural, se asienta en los parámetros de la existencia de un «eje asimétrico de amo frente a esclavo» como lo menciona Zizek (Ibíd.). Es en esta diferenciación de posiciones -estratégicas y de desventajas- donde se va desatar una disputa de sentido en todos los campos de la sociedad, entre dominantes y dominados. Aquella disputa va estar interrelacionada y/o confrontada con la forma dominante de organización del mundo, tanto material como espiritual. Y en esa disputa se busca, por un lado, mantener o reformar, y por otro(s) lado(s), transformar y crear.

Se presenta entonces una necesidad del orden dominante, que tiene que ver con la imposición de sentido, que ha llegado a plasmarse como un «exceso violento» sin fin (2009: 81). Ya que las formas de dominación y su insistencia por abarcar territorios, recursos y pueblos no ha concluido. Son procesos que se han ido re-configurado en función del capital una y otra vez. De tal manera, lo que encontramos entre la relación lenguaje/violencia es que «el lenguaje en sí mismo empuja nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un deseo que contiene el infinito, elevándolo a una compulsión absoluta que nunca puede satisfacerse» (2009: 83). Es en esta no-satisfacción del acto, por alcanzar el deseo, donde se manifiesta el exceso violento que irrumpe en el orden imperante de la vida y que al devenir en un acto compulsivo de violencia no encuentra límites que puedan poner fin a la pulsión destructiva que se halla desatada.

El acto de simbolización del mundo implica violencia en sus múltiples formas de manifestación. Desde aquellas que crean mundos, hasta las más destructivas que buscan asegurar –por cualquier medio- el orden social. Y una manera de asegurarlo es cuando se establece o se constituye un proceso de normalización de las formas de dominación. De este proceso emana un sentir extraño y abrumador –más bien “normal”- que nos embarca en una especie de fantasía armónica que encubre la violencia sistémica. Se muestra como una *máscara civilizadora*, que dirige las pautas de interacción social y que hace posible que aquello que se constituye como sociedad sea concebido bajo la idea de una *normalidad sagrada*. Y quién ose transgredirla sea nombrado o identificado bajo la figura de *enemigo del poder*, en cualquiera de sus dimensiones.

El lenguaje, en la construcción de la realidad, también nos enfrenta a lo que Žizek denomina «dimensión fantasmática», una «imagen-figura» que hace posible que una idea se sobreponga sobre lo real existente (2009: 85). Es decir, que se configure un discurso que provoque la interpelación de los individuos a favor de una creencia, opinión o proyecto político que se impone sobre el mundo material de la vida o la realidad inmediata, sin que pueda ser percibido. Entonces se asume la «imagen-figura» o la forma discursiva dominante como realidad, cuando ciertamente, la realidad queda encubierta por esta «dimensión fantasmática». Ésta puede quedar suspendida cuando se enfrenta con el mundo concreto real y se muestra la conflictividad que se ha neutralizado.

Esta imposición de sentido o «dimensión fantasmática», que comúnmente se asume de forma no-voluntaria, también participa en la construcción de aquella «imagen/figura» que sostiene la definición dominante de la «violencia» y de los «violentos»:

Cuando percibimos algo como un acto de violencia, lo medimos por un principio básico acerca de lo que es una situación «normal» no violenta, y la más alta forma de violencia es la imposición de este principio con referencia al cual algunos acontecimientos se muestran como violentos. (Žizek, 2009:83)

Al concebir aquello como parte de la dinámica del lenguaje y su acción de simbolizar el mundo, Žizek da cuenta de la «violencia fundamental en el lenguaje», que hace posible que nuestro sentido se articule continuamente en función del *Gran Otro* (2009: 87). Pero ante esta «violencia fundamental» surgen formas que la resisten en función de nuevas posibilidades de creación de mundos o transformación social. Es decir, una forma diferente de otorgar sentido a lo existente. Esto significa que, con la manifestación de una disputa de sentido, nuestras subjetividades entran en conflicto, pero también la realidad en sí misma. Entonces, podemos decir que:

este cambio de nuestra sensibilidad está sostenido por el lenguaje, que ejerce de bisagra en el cambio de nuestro universo simbólico. En esta habilidad «esenciante» del lenguaje existe una violencia fundamental: nuestro mundo sufre una torsión parcial, pierde su equilibrada inocencia, un color particular da el tono a la totalidad. (Ibíd.)

Cuando este «color particular» pierde tonalidad es también cuando las fricciones de la realidad relucen, pues el manto homogenizante se desprende y se muestra la desnudez del mundo. Aquí deviene el caos como momento de posibilidad, cuando es momento de levantar y construir.

### 3. LA VIOLENCIA: DE LA CREACIÓN A LA DESTRUCCIÓN

La violencia, además de manifestarse en su forma subjetiva u objetiva, guarda consigo dos posibilidades –pero dentro de ellas sub-posibilidades-: a) la posibilidad de fundación o creación y b) la posibilidad de destrucción. Pero Zizek también propone concebir a la violencia bajo una distinción terminológica entre «la fuerza vital como agresión» y «la fuerza mortal como violencia». Ésta última entendida como «un exceso que perturba el curso normal de las cosas deseando siempre más y más. La tarea se convierte en librarse de este exceso» (2009:81). Me parece preciso ahondar en esta distinción terminológica, la cual considero fundamental para el ejercicio crítico de la definición dominante de la violencia y especificar las posibilidades en torno a la misma.

Es importante mencionar la cita que realiza Zizek sobre la noción de Heidegger en cuanto a lo que denomina como «violencia ontológica», la cual «se vincula a todo gesto fundador del nuevo mundo común de un pueblo... esta dimensión “extraordinaria/demoníaca” es finalmente la del lenguaje en sí mismo» (2009: 87):

La violencia lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, puede retener en sí mismo su poder «sometedor»... Porque él, entendido como el que hace violencia, sobrepasa los límites de lo familiar, siguiendo justamente la dirección de lo pavoroso o no familiar, entendido como poder «sometedor». (Heidegger citado en Zizek, 2009: 88)

La «violencia ontológica» vinculada a un «gesto fundador» del mundo se articula a otras dos formas violentas. No únicamente aquella asentada en la violencia física, sino también en aquella violencia en la que se despliega una imposición de sentido –donde radica la esencia de la violencia- y que implica la «acción de crear un nuevo mundo», que viene de la mano con la fundación de «una nueva forma del ser comunitario» y que intenta levantarse como nuevo constructo social (Ibíd.).

El «acto de sometimiento», como manifestación de la violencia en su «gesto fundador», irrumpe en un determinado orden social «violando toda medida» para forjar una nueva creación del mundo. Lo cual implica un «exceso o acto demoníaco», en un doble sentido. Se presenta como el exceso violento de los dominantes, pero aquel exceso siempre termina trasladándose a quienes lo resisten. Siempre será el movimiento de resistencia el que debe ser contrarrestado o aniquilado por tratarse de un *acto prohibido* que atenta al orden

que busca ser subvertido (2009: 89). Este «acto demoníaco» -desde la visión dominante- vendrá a ser parte de la dimensión de la violencia a la cual nos han acostumbrado a señalar como la “más peligrosa de las violencias”. Es ella la que produce una fractura en el poder dominante, pero necesita conjugarse con otro elemento que encarna la esencia de la violencia, puesto que:

...la esencia de la violencia no tiene nada que ver con la violencia óptica, el sufrimiento, la guerra, la destrucción, etc.; la esencia de la violencia reside en el carácter violento de la imposición/fundación real del nuevo modo de la Esencia –revelación del ser comunitario- en sí misma. (Heidegger citado en Zizek, 2009: 89)

«Heidegger lee esta violencia esencial como algo que fundamenta –o al menos abre el espacio para- las explosiones de violencia óptica o física en sí mismas», esta última muestra y revela aquellas «relaciones de autoridad» que implican la construcción de un «poder sometedor» (Ibíd.):

Heidegger llama la atención abiertamente sobre como «el rango y la dominación» están ligados a una revelación del ser, proporcionando así una fundamentación ontológica directa a las relaciones sociales de dominación... Aquí está por lo tanto el vínculo directo entre la violencia ontológica y el tejido de la violencia social (relaciones de dominación forzada) que se relaciona con el lenguaje. (Zizek, 2009: 90)

Esta triada entre la violencia ontológica, la violencia social (relaciones de dominación) y la violencia del lenguaje harán posible la configuración de «construcciones socio-simbólicas» que determinarán la construcción del «ser» y «la existencia social» de los «sujetos interpretados». Así el «poder sometedor» podrá ejercer un «eficacia performativa» a través del discurso dominante. Es en este ejercicio de simbolización que podemos dar cuenta de la constitución de aquel *otro* como *ser excluido*, *ser dominado*, *ser explotado*, *ser segregado*, *ser silenciado*, *ser perseguido* etc. (2009: 92).

La violencia y el vínculo con el lenguaje hacen posible esta noción constitutiva de la «identidad del sujeto», tanto del dominante como del dominado. Es la imposición que -a través de la acción de dominar o someter- establece el patrón de dominación. Es decir, la relación entre el *ser dominante* y el *ser dominado*. Entre ambos se va a levantar una muralla invisible, la cual es mencionada por Zizek como «el muro del lenguaje que me separa eternamente del abismo del otro sujeto –y que es a la vez- lo que abre y sostiene este abismo; el auténtico obstáculo que me separa del más allá es lo que crea su espejismo» (Ibíd.).

Entonces, sin el dominado, el dominante no podría ejercer su poder sobre éste, porque existe un reconocimiento mutuo no consciente.

Para entender la dinámica entre la violencia ontológica, la violencia social y el lenguaje, o más bien, para entender «la eficacia performativa» del poder dominante y también su ruptura (Ibíd.), quisiera recurrir al autor Walter Benjamin, en su libro “*Para una crítica de la violencia*”. Benjamin menciona que el «derecho positivo... concibe a la violencia como una amenaza para el derecho cuando la violencia existe por fuera del derecho» (1995: 18). Lo que hace el autor es criticar la concepción dominante de la violencia que considera ilegítimos los actos que irrumpen en el orden social por no estar legitimados por las leyes dominantes. Estos actos no legitimados –desde el poder- son las protestas, las sublevaciones, las huelgas, las expresiones desde abajo contra el orden establecido. Dichas manifestaciones o resistencias al orden van a ser comprendidas e interpretadas, desde el centro dominante, como «el exceso» que debe ser contrarrestado, ya que se desborda de los límites impuestos. Los mismos se producen en los márgenes de la totalidad, siendo «el exceso» que se configura desde el poder como representación de una *forma peligrosa* que se organiza desde abajo. Se trata de la configuración de un estigma social que se asume como tal en el tejido de la sociedad, pero también por los mismos subordinados en un momento dado, hasta que estalla el *orden sagrado del capital*.

Esta *forma peligrosa*, que se impregna en la lectura dominante sobre la violencia, es la estrategia sutil que utiliza el poder, para desprender a la violencia, que se ejerce desde el patrón de dominación, de su investidura *demoniaca*. Esto posibilita que la violencia que emplea el poder se muestre como representación del “orden, la paz y la seguridad”, que es el rostro con el cual reflejará su potestad, a través de una violencia encubierta [*la ley*], sobre quienes quieran infringir los estatutos de dominación.

Es desde la figura del “orden, la paz y la seguridad” como se constituye la impostura dominante, en la cual, las formas jurídicas del derecho establecen los recursos que pueden ser utilizados. Pero también instituyen los límites del comportamiento de los individuos en la sociedad. Si algún individuo atraviesa estos límites, las sanciones desde el poder se concretarán por las vías penales como medio de control y castigo. Aquello va acompañado de otras estrategias del poder para contrarrestar las manifestaciones de los sectores sociales, tipificando su accionar como “formas peligrosas y violentas”. Pero los mecanismos permitidos, por el mismo orden establecido, bajo el nombre de *derechos*, son temidos por el

mismo *Derecho*, ya que «la función de la violencia por la cual ésta es tan temida y se aparece, con razón, al derecho tan peligrosa, se presentará justo allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual» (1995: 19). Benjamin nombra el ejemplo del «derecho a la huelga» como uno de los derechos más ultrajados por el mismo sistema jurídico. Esto ocurre cuando dichos mecanismos –o derechos- se escapan del control que se ejerce desde el poder, y cuando no existe acuerdo alguno entre obreros y patrones –entre dominados y dominantes- que sea efectivo para los intereses del capital (Ibíd.). Es decir, cuando hay un empoderamiento popular que desborda el dominio de la ley.

Muchos de estos recursos registrados dentro del ordenamiento jurídico, que suponen precautelar la garantía de los derechos humanos, son muchas de las veces armas de doble filo. Por un lado, son derechos conquistados por las luchas de los sectores sociales, que sirven de herramienta para la resistencia social y para ejercer presión sobre el régimen dominante en determinados momentos. Pero el poder dominante, que controla el ordenamiento jurídico, puede ultrajar estos derechos establecidos para desviar la forma y el uso de éstos. Por ejemplo, donde puede haber *derecho a la resistencia*, el Estado dictará: “pacificación de las calles”, “civilización del manifestante”, en sí una pacificación –entiéndase control- del acto mismo de la protesta. Esto implica, que el peso de la violencia con que actúa el Estado, sobre la totalidad de la sociedad, sea desplazado sobre aquellos que han escapado de la misma totalización del poder y sean estigmatizados como: violentos, peligrosos, desobedientes, etc. Por esta razón, la *violencia encubierta* del Estado, a través del discurso, siempre declarará, ante la sociedad, que el uso del *derecho a la huelga*, *el derecho a la resistencia*, que sale de los parámetros jurídicos establecidos -y ponga en riesgo el orden- será siempre inconstitucional:

A pesar de que a primera vista pueda parecernos paradójico, es posible definir en ciertas condiciones como violencia incluso una actitud asumida en ejercicio de un derecho. Y precisamente esa actitud, cuando es activa, podrá ser llamada violencia en la medida en que ejerce un derecho que posee para subvertir el ordenamiento jurídico en virtud del cual tal derecho le ha sido conferido... Puesto que en la huelga el estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la violencia... porque si la violencia, como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin sólo como violencia de robo. Y sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable. Pero la huelga demuestra que puede hacerlo, aun cuando el sentimiento de justicia pueda resultar ofendido por ello. (Benjamin, 1995: 21)

Precisamente, la función de la violencia es, en el acto de la huelga, la organización o la manifestación, la más temida por el poder dominante, pues dicha función de la violencia –pero no cualquier violencia- otorga la posibilidad de «fundar o modificar relaciones sociales» (Ibíd.). Esto significa la construcción de otras alternativas al orden existente e implica un riesgo a los intereses de quienes ejercen el poder político y económico.

Cuando se manifiesta este tipo de violencia pone en tela de duda la existencia de los muros que sostienen a la sociedad actual. Así la violencia política -del Estado- es el arma para debilitar la violencia transformadora, aquella cuestionadora de lo existente. Además, el poder político dominante teme por la creación de nuevos derechos para la sociedad y termina por reducirlos a reformas jurídicas –juegos de poder- para conservar una forma de dominación. Benjamin va a identificar entonces dos funciones de la violencia: a) la función «creadora de derecho» y b) la función como «conservadora del derecho» (1995:23). Dos caras de una misma moneda.

Queda claro que en la transformación de una sociedad el derecho no es la finalidad, sino la modificación de las relaciones sociales. Situando nuevamente el temor central de los dominantes y el porqué de su insistencia insaciable por contrarrestar el tipo de violencia transformadora. Quienes se arrojan a este tipo de violencia pueden ser favorecidos –parcialmente- por aquellos derechos creados en el orden establecido, pero no está en la perspectiva final querer conservar el orden jurídico del derecho, porque implicaría conservar también el estatuto de dominación o la trampa jurídica dominante que actúa en contra de los sublevados.

Benjamin menciona que «la creación de derecho es sobre todo creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de la violencia», entendiendo esta creación de derechos dentro del marco jurídico dominante. Y añade que el poder es «violencia generadora de derecho», es decir una forma de ajustar la realidad a los intereses de dominación (1995:39). Entonces, el universo de derechos y obligaciones establecidos, implican también formas de sometimiento al poder dominante y la conservación del mismo. Ya lo decía Eduardo Galeano, en su escrito *El Derecho al Delirio*: «las Naciones Unidas ha proclamado extensas listas de derechos humanos, pero la inmensa mayoría de la humanidad no tiene más que el derecho a ver, oír y callar». Es este estado de las cosas lo que se busca subvertir a partir de la función de la violencia como transformadora de las relaciones sociales. Por eso Benjamín puntualiza en lo siguiente:

Donde se establecen límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario, incluso si el vencedor dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos; es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes. Y en ello aparece su forma más temible y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no pueden ser transgredidas... (1995:39)

A partir del acto que fija los límites entre los individuos, no se destruye de forma total a los vencidos. Se los controla y domina en este confuso juego de poder, dentro de un marco jurídico dominante. Y paradójicamente dentro de un orden social que se presenta desigual en su totalidad. Esta violencia creadora de derechos y conservadora de los mismos, es un tipo de «violencia que se instaura como derecho» -desde su creación- en nombre de la conservación de un poder (Ibíd.). Y se enfrenta a otras formas de violencia que buscan subvertir las relaciones de dominación. En este sentido, Benjamin identifica dos principios generadores de violencia: a) la «violencia mítica» y b) «la violencia divina».

### **3.1. Violencia Mítica**

Benjamin menciona que «la violencia mítica, en su forma ejemplar es una manifestación de los dioses... una manifestación de su voluntad y sobre todo manifestación de su ser», una manifestación que «instituye un nuevo derecho» (1995: 37). La misma se dispone a constituir, lo que sería en palabras de Badiou, un nuevo «orden del ser» en el mundo (2009: 37). Y puedo añadir que la violencia mítica es entonces aquella que se proyecta como la *voluntad* de quienes constituyen un cuerpo social; es la *voluntad popular*, como imaginario e incluso como creencia que sostiene el *orden del ser*.

Para comprender el surgimiento de la «violencia mítica» será necesario partir de aquella *violencia* que se presenta como *originaria*, fundante de la forma del *ser* del mundo actual. Esto debido a que la violencia mítica lo que hará es tan sólo «replicar esa forma originaria de la violencia» (2002:94) una y otra vez. Ahora, lo que se propone, es situar al «orden del ser» como una *forma dominante del ser*. Tenemos entonces al «ser violento del capital» (Ibíd.) que es:

el resultado de una violencia originaria que trastoca el modo de ser natural del hombre respecto de la naturaleza y respecto de sí mismo... Si ha de reproducirse, si ha de mantenerse sobre la faz de la tierra, sólo ha de lograrlo replicando la violencia originaria de la cual es su



expresión. Esa violencia, presente en la lógica de la acumulación, penetra en el cuerpo del mundo y lo da forma (Ibíd.).

Aquel *ser violento* se impone en el mundo para trasgredir al *ser natural* que representa la unidad del hombre con la naturaleza, del individuo con la comunidad. La «violencia originaria» lo que hace es crear una separación entre ellos:

El ser natural del hombre es en realidad el ser comunidad. Por efecto de la separación del hombre respecto de la naturaleza, el hombre como individuo se separa de sí mismo como hombre en tanto que comunidad, fractura su cuerpo social. Tanto lo uno como lo otro es una demanda que la propiedad moderna exige para su afirmación. Es una violencia sobre el ser natural de hombre como género [*comunidad*]. De aquí surge el capital (2002: 92).

La violencia mítica, en su despliegue, se presenta bajo una doble particularidad. En principio, siendo una forma de violencia que persigue una *finalidad*, que consiste en constituir un *nuevo derecho* u «orden del ser». Al mismo tiempo construye el *argumento*, sobre el cual, se va justificar la violencia. La violencia se va a establecer también como un *medio* de la propia finalidad, la misma que deviene en *poder* porque necesita garantizar su conquista. Entonces se presentan «dos funciones» de la violencia mítica. La primera, es la «función creadora de derecho», que es el fin que persigue la violencia mítica y se vincula al establecimiento de *la ley*. Pero en «el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no depone en modo alguno la violencia», puesto que necesita asegurar dicho *fin* que ha acontecido en un nuevo poder y que demanda la forma del ser dominante del mundo: «el ser violento del capital». Es entonces la «función conservadora de derecho», a su vez como conservadora del poder, la segunda función de la *violencia mítica* (1995: 23,39).

Pero esta *finalidad*, como *deseo*, que persigue la violencia mítica, se va a presentar insaciable, en la medida que busca expandir su conquista y dominación. Entonces la violencia se torna una *finalidad* en sí misma, necesaria, porque la *finalidad* es el argumento de la violencia. Por lo tanto, la violencia mítica no puede ser otra cosa que una «violencia insatisfecha» que «busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio» para afirmar su argumento. (Girard, 2005: 10)

Según Benjamin la violencia mítica, como creadora de derecho, es también creadora de poder y de un nuevo «orden del ser». Pero ¿qué impulsa esta función creadora de la violencia mítica? Podría decir que surge a partir de la ruptura con un viejo poder. En ese instante «es comprensible que la comunidad real busque restituir el vínculo con la

comunidad ideal, ya sea por el lado de las reformas del orden social o al margen de él creando uno nuevo» (2002: 55). Las reformas del orden social han sido el factor predominante en la historia moderna, pero las rupturas con el poder no siempre han significado reformas. También se han planteado posibilidades distintas al *ser dominante*, para confrontar a la violencia mítica, a esa necesidad insaciable por conservar cierto poder y perseguir cierto deseo de dominación.

En cierto momento de ruptura con el orden dominante se presentan posibilidades-otras para «la comunidad real»<sup>1</sup>, dirigidas a restablecer el vínculo con la «comunidad ideal», a partir de la restitución de «la unidad del ser» que ha sido quebrantada por el «ser violento del capital» (2002: 53). Es decir, construir por fuera de la violencia mítica, que es el medio, no sólo de una finalidad, también lo es de la «violencia originaria». La violencia mítica demanda y reproduce la violencia originaria. Pero existe la posibilidad de creación de un poder-otro distinto al poder constituido por *el derecho*, tomando distancia de «la violencia mítica» que «es medio para establecer el dominio de la ley (el orden social legal)» (2009: 236).

Se presenta entonces la capacidad constructora del «orden del *ser*» como reivindicación de la «unidad del *ser*», capaz de constituirse como *ser comunitario*, posibilitando la «apertura del mundo», que a su vez es «apertura a lo social». Esta capacidad es el «poder-creador» que se establece como fuerza fundante de lo nuevo por fuera de la violencia mítica. Es el instante en que «el poder-crear mundo es un poder siempre colectivo, en la medida en que tal tarea exige ponerse-en-común, asociarse, aliarse, ponerse junto y en relación con el otro» (Sierra, 2014: 30).

Pero la violencia mítica también se presenta –en un momento dado– como una violencia creadora. La diferencia radica en que este tipo de violencia produce el restablecimiento del relato dominante sobre la humanidad, para restituir su vínculo con la «comunidad ideal», la cual subyace sobre una ruptura social, puesto que representa la reforma del *orden del ser dominante*: el orden del capital. Lo que sucede simultáneamente, como una necesidad del fin perseguido por la violencia mítica, es que se llega a un punto en que la violencia mítica se distancia de su función creadora. Se produce un desplazamiento en el cual la violencia mítica deja de manifestarse en función de la *creación del derecho*, para ser *medio* de la *finalidad* en sí misma [derecho-ley-Estado-Capital]. Entonces la

---

<sup>1</sup> La sociedad formada por intereses particulares y diversos. (Benítez, 2002: 53)

violencia mítica acaece en otra dimensión del poder, que necesita de la violencia para conservar, más ya no para crear.

La violencia mítica ya no se sitúa solo en su capacidad «creadora de derecho», sino también en su capacidad «conservadora del derecho». Y el «poder-crear» como reforma, pero incluso, el «poder-crear» por fuera del orden social dominante, quedan suspendidos. Esto es posible porque el propio derecho que se ha fundado, trata de anular la función creadora y es el momento en que «el Estado teme a la violencia creadora de derechos» (1995:22). Teme a la propia función que ha establecido un dominio. Teme a toda posibilidad creadora por fuera del mismo, porque intenta evitar –de cualquier manera- que la comunidad provoque algo nuevo que lo destruya, sustituya o revoque:

la violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella... Ello dura hasta el momento en el cual nuevas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia (1995: 45)

Es precisamente lo que la violencia mítica –en su función conservadora- trata de evitar: la apertura a ese espacio/tiempo de posibilidades de lo nuevo. Trata de evitar la creación de mundo en colectividad, aquello que por principio está opuesto a la forma conservadora del *ser*. Entonces, el tiempo de creación se posterga por el tiempo de la sangre, por el tiempo de la imposición del *derecho*, de la *ley*, del *poder* y del *capital*. Para este poder el «orden del ser» se vuelve intocable, desde ahí se sitúa esta nueva forma de manifestación de la violencia mítica como «conservadora de derecho», una violencia conservadora de poder, pero un *poder de dominación*: «...esta capacidad humana, su poder, puede transformarse en instrumento de dominación y devenir en poder de dominación. La dominación se refiere al control que un grupo tiene frente a otros grupos...» (2014: 30)

### **3.2. Violencia Divina**

En el tiempo de la *sangre*, el poder de dominación se ve así mismo triunfante, pues ha alcanzado el control de la existencia, tomando decisiones sobre la vida, pero sin la participación de la comunidad. Ambas, vida y comunidad, se las margina una de la otra, se las vulnera y aísla, significando un quebrantamiento de ese «poder-construir» en sociedad. En el momento que se funda una nueva forma de dominación, se establece la *conservación*

*del derecho* como *conservación del poder*, pero también del *ser*. Sin embargo, de forma paralela, se forjan rupturas en medio de aquella violencia mítica, en medio de aquel poder de dominación. Se presentan manifestaciones, de otro tipo de violencia, que se sitúan en el nivel de la subversión del orden y de los sentidos. Entonces ya no se presenta un tipo de violencia conservadora del poder, ni fundadora del mismo, sino una forma de violencia como *justicia* contra la decadencia de ese poder.

Benjamin menciona a «la justicia como principio de toda finalidad divina». Al contrario del «poder como principio de todo derecho mítico». Ambas implican violencia (1995: 39). La violencia divina, al dirigirse contra la violencia mítica, entabla un tipo de *justicia* que no se inscribe dentro del sistema jurídico establecido, que no se invoca en ningún juzgado y es contraria a la razón del *derecho*. Entonces la violencia divina «se define por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho» (1995:42). Al mismo tiempo, la violencia divina, permite posibilidades, o ninguna, de creación. Y su elemento purificador tiene importancia en la construcción subjetiva de la misma. Tampoco nos detengamos a pensar en la relación que tiene con la idea religiosa de lo divino sino más bien con la situación real del mundo; y con la ruptura del dominio *sagrado* del capital. Ya que se trata de un tipo de *justicia* que se inscribe como símbolo de ruptura con el poder de dominación. Rompe con la violencia mítica que anula y suspende la función creadora del mundo. Por esta razón la violencia divina toma distancia con la a violencia mítica, con aquella forma conservadora o decadente del derecho/poder:

La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. (1995: 41)

La violencia divina puede devenir como una acción indeterminada, confusa, que se escabulle de la razón, según la perspectiva dominante. Por eso se aparta de cualquier definición externa que quiera codificarla con el fin de contenerla:

no hay criterios objetivos que nos permitan identificar un acto como propio de la violencia divina. Un acto que para un observador externo es sólo un estallido de violencia, puede ser divino para los implicados en él. No existe ningún gran otro que garantice su naturaleza

divina, pues el riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino pertenece totalmente al sujeto. (2009: 237)

El despliegue de la violencia divina llega a desatarse en medio de aquellos –*nosotros*– que han sido atados al silencio, al encierro, a la exclusión, a la discriminación, a deambular en el mundo sin derechos. Son los dominados, los parias, los marginados, los diferentes, que se disponen a rebasar los márgenes porque el orden les ofrece muerte o silencio. Son quienes llevan consigo –o *llevamos*– marcas que se erigen invisibles y al no ser vistas por los dominantes es porque no tienen manera de identificarse en la diferencia, la *nuestra*. Porque no hay una distancia –de ellos– suficiente con el poder, porque ejercen un poder.

No hay un tiempo determinado para el «acontecimiento» violento, es decir para el acontecer de esta justicia-otra. Es un tipo de violencia que toma forma en medio de las grietas de una sociedad quebrantada y se dirige a los centros de poder o a los signos que de ellos emanen poder, no para tomarlos, sino para satirizar el mundo mítico, para burlar sus leyes. Es también «una especie de anticipo o previsión» de la realidad y que deja en evidencia la «impotencia de *el gran otro*» (2009: 238-9). Este último incapaz de enfrentar el cauce de la violencia divina porque le es imposible descifrarla, porque sólo responde en función de la *conservación del poder*:

La violencia divina debe distinguirse de la soberanía estatal en tanto excepción que funda la ley, pero también de la violencia pura como explosión anárquica... La violencia divina debería concebirse como divina en el sentido preciso de la expresión latina *vox populi, vox dei*... Se trata de una decisión tomada en total soledad, sin la cobertura del gran otro. (Ibíd.)

Aquello que hace posible la violencia divina recorre el mundo de forma latente, permanece difusa y contenida por el poder, por la violencia mítica, antes de su manifestación. Incluso, cuando ocurre su *acontecimiento*, la violencia divina «no se halla a la vista de los hombres» (1995: 45), es decir no se puede identificar como tal, pues sólo quienes se acogen de ella dan cuenta de su potencia. Es un tipo de violencia que provoca al mundo, en el momento exacto que expone la *injusticia*. Al mismo tiempo resulta ser una bruma incómoda para aquellos que la perciben con extrañeza, ya que desde el exterior su presencia es molesta y ese malestar se busca someter en nombre de la *injusticia*. La *injusticia* es la justicia del derecho. «Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean “a ciegas”, exigiendo y promulgando la justicia/venganza inmediata, esto es la violencia divina» (2009:

239). Y quienes niegan la justicia, este tipo de *justicia divina*, es porque están envueltos en el canto ensordecedor del mito, de su violencia y poder.

La *justicia divina*, en su dimensión violenta, desafía la dominación del poder y sobrepasa el imaginario dominante que aprisiona a la realidad; sobrepasa al «ser violento del capital» y se presenta como autodefensa de la existencia. Se presentan dos miradas en disputa. La primera corresponde a quienes se conjugan con la violencia divina desde adentro. Se trata de una especie de empatía colectiva de los *otros*. Y la segunda mirada corresponde a quienes observan la violencia divina desde lejos: la condenan. Si resulta imposible notar la manifestación de la justicia divina es porque la fuerza del mito se interpone para desfigurar su potencia.

La violencia divina logra imponerse sobre la violencia mítica. La primera se presenta semejante a una gran ola, que cae sobre el manto sagrado del mito, cuando éste último se encuentra en decadencia. Al mismo tiempo la violencia divina se manifiesta cuando el relato dominante no halla soporte alguno e intenta re-construirse sobre *la sangre de los otros*. El poder, cada vez que intenta re-construirse, logra que la realidad se fragmente aún más. Lo que hace la violencia divina es descubrir el velo del poder y lo expone al mundo.

«La violencia divina pertenece al orden del acontecimiento» (2009: 237). Este *acontecimiento* lo que hace es dejar abierto el camino a la interpretación política y a la acción creativa posterior, que implica el retorno a la violencia mítica o, como diría Benjamín, el retorno a una nueva decadencia. También implica cruzar camino a la manifestación de otro tipo de posibilidades o de creación colectiva, que guarde distancia con la conservación del poder dominante y el dominio de la ley.

La violencia mítica, como «instrumento de sacra ejecución», hace de la sangre un símbolo de dominación de la vida desnuda o el sometimiento del ser natural. Al contrario, la violencia divina es un sello purificador que intenta desprender los mecanismo de dominación que la violencia mítica busca mantener sobre la existencia (1995: 41 y 46). El desprendimiento va a representar la ruptura con la violencia mítica, porque el *acontecimiento* de la violencia divina es una especie de sacudida que se manifiesta como «signo de la injusticia del mundo, de ese mundo que éticamente carece de vínculos». Pero la violencia divina es un «signo sin significado» y su signo representa una fisura más en el relato dominante (2009: 236-8).

La violencia divina no ocurre más que en *el acontecimiento* que refleja la decadencia del orden de la ley, la decadencia de la violencia mítica. Lo que venga después ya no será parte de la dimensión de la violencia divina, aunque lo que pueda arrojar de su potente manifestación podría vincularse a nuevas posibilidades del *ser* o a la continuidad del orden dominante del *ser*. Podría propiciarse un «cambio imperceptible de la... violencia divina a la mítica», es decir que «el terror del Estado...» se convierta en un recurso para «prevenir la violencia divina... del pueblo mismo» (Ibíd.). Pero también se puede considerar –en un acto revolucionario- que aquello –la violencia mítica - no es la única posibilidad del *ser*.

La ruptura con el poder inicia dentro de la misma dinámica de la violencia mítica porque ocurre un proceso de «disolución de la violencia jurídica» que es inherente al juego por la conservación del poder. Se trata de un doble desplazamiento que realiza la violencia mítica para ejercer su dominio sobre los «vivientes» (1995: 41). La disolución o la suspensión del derecho «se remonta... a la culpabilidad de la desnuda vida natural» (Ibíd.). En ese estado de culpabilidad del viviente se asienta el dominio. Es una forma de negación en que «el orden de la ley» trata de cubrir la *desnuda vida* con el ejercicio de su violencia. Ese ejercicio violento es autorizado en nombre del derecho para *culpabilizar* al *otro*: *culpables* de ser indígenas, *culpables* de ser pobres, *culpables* de ser mujeres, *culpables* de ser diferentes, *culpables* de haber nacido sobre el oro y el petróleo.

En esa dinámica de dominación se «confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho». En ese sentido el *castigo* se traduce como *despojo*, que hace del viviente un objeto del poder, pero también implica que al arrojarlo a «la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente». Justo ahí se abre la posibilidad del *acontecimiento* de la violencia divina, pero a riesgo del refuerzo de la violencia mítica. (1995: 41)

Estamos frente a un proceso de violencia, que desde el poder, implica una forma de dominación, que va desde el sometimiento al derecho/ley, hasta el despojo del mismo para la continuidad del poder. Implica también la ruptura del derecho en relación con «los vivientes», la negación de la *desnuda vida* y de la existencia del *otro*: «la violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda la vida en nombre del viviente, la primera exige sacrificios, la segunda los acepta» (1995:41). La primera suprime a los vivientes, la segunda los reivindica.

Cuando la violencia divina actúa sobre la realidad, y sobre la construcción dominante de la existencia, se presentan posibilidades como también ninguna, o simplemente enfrentamos el eterno retorno de «fundar un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia» (1995: 45). Esto último como la constante de la continuidad moderna. Pero la violencia divina puede resultar en una posibilidad emancipadora. Para Milton Benítez, la posibilidad emancipadora es aquella que se dispone a restituir la «unidad del ser». Mientras que para Walter Benjamin consiste en el acontecimiento de la «violencia revolucionaria», violencia que no acontezca como un medio de ningún fin. Es decir que la violencia divina - en sí misma- es una posibilidad redentora:

Si el imperio del mito se encuentra ya quebrantado aquí y allá en el presente, lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana e inaccesible... como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que también es posible la violencia revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre. Pero no es igualmente posible ni igualmente urgente para los hombres establecer si en un determinado caso se ha cumplido la pura violencia. Pues, sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres... es reprobable toda violencia mítica que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada que le sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna (1995: 45,46).



## CAPITULO 2.

### PODER Y DOMINACIÓN

Mencioné que la violencia es una manifestación que atraviesa el relato de la humanidad y se presenta de múltiples formas. Crea, pero también destruye. Funda, pero también conserva. Es medio de un fin, como también no es medio de ningún fin. Es visible, como puede pasar desapercibida. Y a la vez que la violencia se presenta como un signo, lo es como un significante en continua re-configuración. Es el deseo del mundo por encontrar un significado al *ser*. Pero cuando la violencia deviene como medio de un poder [*fin*], éste se apropia del significante y le otorga su propio significado, encontrando la forma de negar las posibilidades-otras. Se niega entonces la facultad creadora del mundo: el poder-crear. Buscando mitigar el enfrentamiento contra la violencia sistémica. Y ese operar entre poder y violencia queda asegurado, haciendo de los individuos instrumentos de la propia reproducción de la forma dominante del *ser*.

Para abordar el tema del poder, me gustaría recordar, una vez más, las palabras de Benjamin, las cuales precisan que la: «violencia creadora de derecho es creadora de poder». Esta frase es muy importante porque permite dar cuenta que en la medida que se establece *la ley* se entreteje un *poder*:

Foucault muestra que la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de su estrategia... En el trasfondo retumba una batalla, con sus tácticas locales, sus estrategias de conjunto, que sin embargo no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento. (Deleuze, 1987: 56, 57)

Lo que interesa entender es cómo opera este poder en la medida que se constituye un *orden del ser*. Se trata de un poder que se establece de forma estratégica sobre la sociedad, que actúa en conjunto con la violencia, pero de un modo sistemático. Me refiero a que las relaciones de poder guardan consigo relaciones de violencia. Un poder que articula un conjunto de prácticas y asegura el orden dominante. Así, la violencia se presenta como medio que opera con el poder, pero también como manifestación de un tipo de poder. Un poder que

es ejercido como práctica de dominación. Por lo tanto, la violencia se manifiesta como efecto de las relaciones de poder, pero como un medio que interviene en los dispositivos de poder:

...la represión y la ideología no explican nada, sino que suponen un agenciamiento o dispositivo en el que actúan y no a la inversa. Estos (la represión y la ideología) no constituyen el combate de las fuerzas sólo son el polvo levantado por el combate. (1987: 55)

Se comprende entonces que el ejercicio de poder actúa sobre la *vida*, y sobre los *vivientes*, en la medida que se constituye un orden de dominación. Un poder que somete y que posee particularidades en su ejercicio. Desde un tipo de poder que hace su demostración visible de autoridad (*violencia subjetiva*), pasando por un poder disciplinario y de control que pasa desapercibido (*violencia sistémica*). Será importante tener en cuenta una primera comprensión del poder como un ejercicio de dominación. Pero no será posible entender la magnitud del mismo sin pensar en su contraparte, la cual permite visibilizar los contornos del poder y delimitar –de alguna manera– la extensión de su dominio. Me refiero a las manifestaciones de resistencia.

## 1. EL PODER COMO DOMINACIÓN

Cuando el poder deviene en una forma de dominación –una *relación de poder*– la violencia se convierte en medio de sus fines, pero el poder opera también sobre la violencia, pues ya no la necesita siempre explosiva para conservar un orden social. En este ímpetu por conservar, se va a establecer un poder que emplea ciertas tácticas de dominación y posiciones estratégicas, que no es otra cosa que la forma en que se va a ejercer un tipo de control sobre la existencia. Es un poder que necesita, además de establecer límites, distribuirse sobre la sociedad para gobernar. Para comprender esta distribución del poder es importante visualizarlo como una «red de relaciones de poder» (Foucault, 2000: 33). Cada relación de poder es un símbolo de la disputa entre el *yo dominante* sobre *el otro dominado*. Relaciones de poder que atraviesan a cada individuo, a cada espacio de la sociedad y que van reproduciendo los estatutos de dominación:

(...) el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos... las relaciones de poder son las que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce en su fábrica sobre sus obreros. (Foucault, 2012: 41, 42)

Este poder, que se ejerce a través de procedimientos de dominación, ha adquirido la capacidad de dispersarse y actuar, más no como una simple posesión de un sujeto que, desde un centro de poder, somete a otros. Se trata -más bien- de un juego de posiciones, técnicas, mecanismos estratégicos y racionalizados, que se presentan imprecisos y poco claros. Esto va a determinar la forma en que se ejerce el poder, pero también su reproducción: los individuos se configuran como objeto de ese poder, como productores y reproductores del mismo. Es entonces el *cuerpo* que, como *objeto*, se encuentra:

directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. (Foucault, 2000: 32).

A este proceder estratégico del poder sobre el cuerpo, a esta forma de dominación, Foucault la denominó «microfísica del poder o tecnología política del cuerpo», que emplea ciertos «tipos de saber» y «tipos de poder» que gestionan la vida:

Puede existir un “saber del cuerpo”, que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento; y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituye lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo... esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas y procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme... no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas. (2000: 33)

Las tecnologías de poder no pertenecen a una determinada institución, sino que atraviesan a la sociedad estableciendo una forma de dominación: «un tipo de poder, una tecnología, que atraviesa todo tipo de aparatos y de instituciones a fin de unirlos, prolongarlos, hacer que converjan, hacer que se manifiesten de una nueva manera» (Deleuze, 1987: 51-52). Sin embargo el poder de dominación logra confundirse como una forma abstracta y ajena a nuestro cotidiano, a tal punto que no es cuestionado su proceder sobre el cuerpo individual como social. Se trata de una representación dominante, más bien

operatoria del poder, que a pesar de que éste tiene un alcance sobre todos, se presenta indiferente.

Es también un poder que se desplaza en un ejercicio de afirmación y negación constante, puesto que delimita, excluye, incluye, admite o sanciona. Se trata de la forma en que se constituye un orden de las cosas, de los espacios y de los individuos. Y en la medida que –el ejercicio de poder- se perfecciona se producen conflictividades. Esto pone a prueba la eficacia de los dispositivos de poder. Si bien, son dispositivos que pueden ser debilitados, también pueden reactivarse en respuesta a una necesidad de conservación del orden. Y el poder, al actuar mediante un desplazamiento estratégico, provoca una especie de desposesión simbólica y material, introduciendo una dinámica de dominación que imposibilita *el poder-crear* mundo. Éste último queda suspendido por el ejercicio del poder dominante, entonces se producen tensiones en las relaciones sociales y provocan rupturas. Pero también se recrean salidas que permiten la re-apropiación de ese *poder-otro* que se manifiesta contra el cerco dominante.

Al tiempo que entran en circulación los mecanismos de dominación, éstos se van apropiando de los espacios cotidianos. Para evitar las fugas, para clausurar las salidas. Ya que los dispositivos de poder se apropian de la dinámica de un espacio, de su arquitectura, como también de los cuerpos. Se los disciplina, se los castiga, se los premia, se los silencia, se los expone, se los vigila, se los normaliza. Es decir, se establecen tipos de poder o relaciones de poder que son ejercidas a través de técnicas, mecanismos y elementos específicos, conformando una ritualidad, unos discursos y constituyendo un orden de dominación. Esto sucede simultáneamente al proceso de acondicionamiento de los individuos a un tipo de poder -a una ritualidad del poder- haciendo efectivo un proceso de dominación, que se apropia de los cuerpos porque los controla y somete. Es un poder que se va apropiando de la existencia, a partir de un juego estratégico. Un poder que no se posee, puesto que se lo ejerce dirá Foucault. Y en la medida que se lo ejerce se apropia de su objeto de poder:

(...) el estudio de la microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas... que se le dé como modelo la batalla perpetua... este poder se ejerce más que se posee... no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto

de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder... no se aplica pura y simplemente como una prohibición, a quienes “no lo tienen”, más bien los invade, pasa por ellos y a través de ellos... estas relaciones descienden sobre el espesor de la sociedad... no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad, no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad... definen puntos innumerables de enfrentamiento... (2000: 33, 34)

Es un poder que se materializa en la existencia, que se incorpora en las relaciones sociales. Tanto dominados y dominantes, representan, conducen y ponen en práctica una relación de poder. No hay un bando que posea un poder, sino alguien que ejerce un poder sobre el otro. Un tipo de poder que marca la existencia de los individuos, no por igual. Pero es un poder que los ha tomado, tanto a dominados como a dominantes, como objeto de ciertos fines. Los evalúa, los selecciona, los desplaza o desecha, los premia o los castiga. Es un poder -que en su ejercicio- conserva o posibilita las formas de dominación. Si bien, hay relaciones de poder que se normalizan desde el Estado, éstas se extienden, se desplazan y entrelazan con el conjunto de relaciones de poder que aseguran el orden social. Entre ellas existen puntos de encuentro, como también momentos en que toman distancia. Pero ambos movimientos son pautas estratégicas de poder. Ya que son relaciones de poder que se encuentran, se convocan o separan.

Podríamos decir que es la dominación de la clase burguesa o de algunos de sus elementos sobre el cuerpo social. Pero no me parece que sean la clase burguesa o tales o cuales de sus elementos los que imponen el conjunto de esas relaciones de poder. Digamos que esa clase las aprovecha, las utiliza, las modifica, trata de intensificar algunas de esas relaciones de poder o, al contrario, de atenuar algunas otras. No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fuere por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase sobre otra, de un grupo sobre otro. (Foucault, 2012: 42)

Este entrelazamiento de las relaciones de poder posibilita el ejercicio de dominación; no que una clase u otra estén en el poder –no que un partido de izquierda o derecha estén en el poder-, sino porque hay una puesta en marcha de estrategias y procedimientos de poder que se articulan. Existe entonces una dinámica que las constituye como prácticas de poder y se adhieren al mismo tiempo a las prácticas cotidianas; facilitando la producción,

reproducción y circulación de los factores de dominación. De esta manera el ejercicio de poder no se trataría tan sólo de una imposición, sino de una asimilación, es decir de algo que se convierte en habitual. Por esta razón Foucault no ve únicamente «los efectos “represivos” o aspectos de “sanción”»; incorpora también «una serie de efectos positivos/aceptados» (2000: 30).

Las tecnologías de poder no pertenecen a determinada institución, pero éstas permiten las condiciones para que puedan materializarse y posibilitan que el ejercicio de dominación se extienda en la sociedad. Podemos también llegar a identificar los dispositivos que se emplean en las relaciones de poder; lo que resulta imposible es determinar un centro único de operación del poder. Es el caso del Estado, que en vez de concebirlo como un centro de poder localizado, Foucault lo entiende como el resultado de las relaciones de poder:

Foucault muestra... que el Estado aparece como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto y que constituyen de por sí una “microfísica del poder”. No sólo los sistemas privados, sino piezas explícitas del aparato de Estado tienen a la vez un origen, métodos y ejercicios que el Estado, más que instituir, ratifica, controla o incluso se contenta con garantizar. (1987: 51)

Se trata de concebir al poder como una maniobra o movimiento continuo que atraviesan a la sociedad: «Foucault... no asigna un lugar privilegiado como origen del poder, no puede aceptar una localización puntual... y no es localizable puesto que es difuso.» (1987: 51-52). Es la particularidad de un tipo de poder que deja de ser simplemente la irreductibilidad de un centro: «el poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente...» (Foucault, SP, 148) citado en (1987: 53). Sin embargo la representación dominante del poder hace posible que se conciba un centro localizable del mismo, que de alguna manera hace más potente su presencia difusa. Muchas veces se termina por cambiar al administrador de una institución, pero los procedimientos de dominación quedan intactos o tan sólo modificados, afirmando una(s) relación(es) de poder.

Es preciso contrarrestar la visión unidimensional del poder, para ubicarnos en la comprensión de las maniobras del poder y entender el movimiento del mismo en el campo social. Un poder que atraviesa las relaciones sociales no puede ser entendido como una fuerza que viene desde fuera, se inserta en la sociedad y sobre los individuos. Es necesario

resaltar que «las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones... no están en posición de superestructura... están presentes allí donde desempeñan un papel directamente productor.» (Foucault, VS, 124.) citado en (1987: 53).

En efecto, las relaciones de poder atraviesan la cotidianidad, no como una externalidad, sino como una práctica que posibilita el ejercicio de dominación. En esta práctica se reproduce un tipo de poder/saber que logra ser simbolizado y materializado. De esa manera los mecanismos de poder pueden actuar sin cesar, porque se insertan en nuestro cuerpo como un engranaje cultural, político, ideológico y económico. El poder actúa como cotidianidad y su presencia se vuelve mucho más difusa; esta habitualidad permite que el tejido social contenga a la relación de poder. Al mismo tiempo se refuerza el patrón de dominación, que circula y se reproduce a través de las relaciones entre los individuos: el espacio estratégico del poder:

El poder... es operatorio. No es atributo, sino relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerza dominadas como por las [fuerzas] dominantes: las dos constituyen singularidades. «El poder inviste (a los dominados), pasa por ellos y a través de ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoya a su vez en las influencias que ejerce sobre ellos». (Foucault, VC.) citado en (1987: 53-54).

Tanto dominados como dominantes son atravesados por el poder, pero no de la misma forma. Por un lado, se ejerce un dominio/autoridad/control. Por el otro lado, los efectos de este poder producen sometimiento y obediencia hasta la resistencia y sublevación. Entonces se pone en cuestión algo muy importante y es la posición jerárquica de los individuos. Si bien los dominantes se encuentran en posiciones privilegiadas, no se exentan de ser investidos por el poder que ejecutan, también los consume y los sujeta. Y de la misma forma que el poder dominante se extiende por los territorios, se extiende sobre el cuerpo de los individuos, tanto de dominantes como dominados [de los ricos y pobres, del profesor y el alumno, del médico y el paciente, del caudillo y el ciudadano]. Es decir es un poder que configura, que se ejerce, pero también se afirma en el dominio sobre *el otro* que lo resiste o –incluso- lo demanda.

## **2. DEL ESPECTÁCULO PUNITIVO A LOS DERECHOS SUSPENDIDOS**

Foucault, en uno de sus textos, Vigilar y Castigar, menciona que «a fines del siglo XVIII, y en los comienzos del XIX... la sombría fiesta punitiva está extinguiéndose». Se

trataba de un espectáculo punitivo basado en «el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo... el cuerpo como blanco mayor de la represión penal» (Foucault, 2000: 16). No sólo se trataba, en esos años, del proceso de extinción del espectáculo punitivo, sino también de un proceso de transformación de la relación *cuerpo/castigo*: «el ceremonial de la pena tiende a entrar en la sombra» y el castigo penal pasa a ser concebido como un «nuevo acto de procedimiento o de administración» (Ibíd.). Actualmente presenciemos otros tipos de espectáculo de poder que implementan nuevos dispositivos, nada igualables a los «cuerpos supliciados» que describe Foucault, pero no por eso menos condenables.

Las actuales prácticas de poder no se limitan a actuar por medio de la represión penal, también se extienden como dispositivos de control de la existencia y no únicamente sobre el sujeto penalizado. Algo muy diferente sucedía en la era de los *suplicios*, que consistía en una «pena corporal y dolorosa» sobre el *infractor*. Un dispositivo de poder que Foucault describe como el «arte cualitativo del sufrimiento» y que estaba «sometido a reglas» y a una «economía de poder» que se revelaba en los «excesos de los suplicios» (2000:38). El *suplicio* se desplegaba como una «política del terror... no restablecía la justicia, reactivaba el poder» (2000:54).

Nuestro presente enfrenta un poder que ha adoptado nuevas formas y procedimientos, que va dejando marcas sobre los dominados, pero no solo aquellas que devienen de la represión. Es un poder que se muestra menos visible, pero aún más potente. Es también un poder que retoma el espectáculo, ya no como exposición punitiva, sino más bien, como una constante exposición discursiva. Es decir que el poder mantiene una disputa por sostener el relato dominante, más no por sostener un acto represivo. Es un relato que triunfa en la medida que el dominio es aceptado, triunfa cuando las relaciones de poder son normalizadas y el silencio se vuelve decreto: «el poder más que reprimir produce realidad, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad» (1987: 55).

Se presenta un espectáculo de poder dentro de nuevas coordenadas. Un poder que no se muestra sólo como un acto represivo que expone el ejercicio de un tipo de poder. No se muestra sólo a nivel penal únicamente y tampoco netamente corporal. Mientras que con los *suplicios*, la ejecución pública significaba la «manifestación de fuerza» del dominante sobre el dominado, es decir se exponía la relación de poder entre el *supliciado* (infractor) y el *soberano*. Éste último como representante de *la ley*, aquel que asumía el derecho a castigar;



mientras el *verdugo* se presentaba como el ejecutor de *la ley*. «La ceremonia del suplicio pone de manifiesto la relación de fuerzas que da su poder a la ley», que le otorga autoridad al soberano de decidir sobre el supliciado. Era el suplicio aquello que simbolizaba y materializaba una forma de dominación (2000: 41, 61).

Resulta interesante revisar el ceremonial de la era de los suplicios en que la exposición de los cuerpos flagelados «era el efecto... de determinada mecánica de poder». «Un poder que no sólo no disimula que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas». Tal vez cierta estructura de aquel espectáculo punitivo se mantiene en el ejercicio del poder político, aunque el contenido basado en los suplicios haya desaparecido. Lo que se tiene que determinar es qué nuevos elementos contienen al nuevo espectáculo de poder. Y si revisamos el escenario de los «rituales punitivos» podemos ver que se establecían a partir de un «personaje principal»: el *pueblo*, su presencia era necesaria para provocar «un efecto de terror por el espectáculo de poder». Se tenía –y se tiene- al pueblo en función de *espectador*, pero a su vez de *testigo* del horror punitivo; el poder –frente al pueblo- manifestaba –y manifiesta- su autoridad, la ley y el dominio (2000: 62, 63).

En el espectáculo de los suplicios, el *soberano*, como portavoz oficial de la ley, se encargaba de dar la orden al *verdugo* para causar cuanto dolor pudiese sobre el cuerpo del «condenado». Sin embargo «el papel del pueblo es ambiguo», no se dispone tan sólo como un espectador y testigo pasivo, también se sitúa como un actor activo del espectáculo frente al cuerpo exhibido: «el condenado, paseado durante largo tiempo, expuesto a la vergüenza, humillado, recordado varias veces su crimen, es ofrecido a los insultos y a veces a los asaltos de los espectadores». (Ibíd.)

El pueblo –en el ritual punitivo- es atemorizado como espectador, pero a la vez participa del mismo; hace suyo el horror: «el soberano llamaba a la multitud a la manifestación de su poder y toleraba por un instante sus violencias, que hacía pasar por muestras de júbilo...». Se trata de una especie de correspondencia entre un poder que autoriza y una multitud que legitima. Esta operación del poder fortalece la forma de dominación. El espectáculo de los cuerpos supliciados supone la fascinación por el acto punitivo, pero también podía provocar lo contrario: «precipitar su rechazo del poder punitivo, y a veces su rebelión... parte de las prácticas populares que invaden, atraviesan y trastornan el ritual de los suplicios». (2000: 64)

Cuando la estructura del espectáculo punitivo se reactiva en nuestro tiempo, lo hace bajo otros elementos y dispositivos de poder; manteniendo al *pueblo* como personaje principal: testigo del relato dominante, espectador del ritual de poder y autorizado a reproducir la violencia de Estado. Al reactivarse, se dispone del pueblo como espectador, no sólo de los actos punitivos o represivos, sino del discurso del soberano como portavoz oficial del orden, exponiendo a los adversarios a la humillación pública. Pero ante el espectáculo que se re-organiza por parte del poder político, están los dispositivos de poder que se extienden de manera difusa. Y reemplazan la figura del *verdugo* por:

un ejército entero de técnicos... los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores... le garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetos últimos de su acción punitiva... los funcionarios... éstos sí, tienen la misión de suprimir la vida. (2000: 19)

Es un poder que se presenta menos visible y se distribuye de forma estratégica. Surge una distribución de especialistas que se encargan de ejecutar *la ley*, de corregir a los infractores y vigilar a los reincidentes. Un poder que se enfoca, ya no sólo en el sufrimiento del cuerpo, sino en el control de la existencia: «si ya no es el cuerpo el objetivo de la acción punitiva, es ahora el alma, suceden ahora castigos que actúan sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones» (2000: 24). Por medio de dispositivos o mecanismos se van a sostener las relaciones de poder. Y bajo una especie de encubrimiento se materializa el ejercicio de dominación que define el *orden* y simboliza el imperio de la *ley*.

Es también un poder que se traslada por fuera de la ley. Opera de manera extrajudicial, bajo la potestad de la propia ley como estrategia de poder. Se inserta en aquellos lugares menos insospechados de la vida, pero necesita el despliegue de un ejército de vigilantes en toda la sociedad. Es un poder que ya no actúa únicamente sobre el cuerpo flagelado, porque no basta con la contienda represiva sobre los cuerpos y cada vez menos con el encierro disciplinario del mismo. Es un poder que se extiende más allá del procedimiento penal, más allá de las estructuras de encierro, aunque éstas, en su ejercicio, continúen manifestando las relaciones de poder.

«La relación cuerpo-castigo» se ha ido transformando a lo largo de la historia, lo que supone la re-configuración de la acción punitiva en torno al cuerpo. Así, «el sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena», es decir

«el castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos» (2000: 18). Foucault pone de ejemplo a la prisión como una «gran arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada que se integra en el cuerpo mismo del aparato estatal» y que pone en juego la suspensión de derechos, entre ellos el de la libertad. Pero el poder ha ido extendiendo la economía de los derechos suspendidos a la totalidad de la sociedad; sin la necesidad de la prisión u otra estructura de encierro como su medio (2000: 119).

No sólo es un poder que decide sobre la vida; no sólo a través de la «muerte penal». Enfrentamos a un tipo de poder que decide sobre la muerte; de varias formas. Una de ellas es la muerte simbólica: exclusión social y negación del *otro*. Es la suspensión de los derechos, se realiza de forma sistemática, para fragilizar la vida y tomarla. Es un ejercicio de poder que se presenta como complicidad sistémica –no visible-. Actúa de manera extrajudicial porque es un poder que no asume la autoría o responsabilidad por los efectos que recaen sobre *el otro*. El espectáculo de la sangre –que aún transita- se desplaza a un espacio de negación y ocultamiento por parte del poder. En esta dinámica, que trascurre entre la ley y lo extrajudicial, tenemos un poder que emplea procedimientos que despojan al individuo de sus derechos, territorios, símbolos y de su libertad.

Foucault menciona que existe una «correlación estricta» entre «los diferentes regímenes punitivos con los sistemas de producción» (2000: 31). Pero también puede suceder que los viejos modelos de control social, en tanto la estructura de su funcionamiento, se re-organicen junto a los nuevos dispositivos de poder. Los dispositivos de poder –en constante reconfiguración- se han encargado de penalizar al individuo sublevado, al que resiste y al que marca una distancia con el orden dominante. Y el actual ejercicio de poder no sólo vulnera el cuerpo, también quebranta la existencia a partir de los mecanismos de control. Se suspende la ley para no reconocer al *otro*; ni sus demandas ni sus derechos. Y se suspenden los derechos, para declarar el orden de la ley. Se penaliza el derecho a *la vida*. Se penaliza al *otro* que se presenta como *diferente*, que *interfiere* con el orden. Se lo penaliza cuando el poder asume el control sobre el curso de la vida.

### **3. ESCENARIOS DEL PODER: ENTRE EL ESPECTACULO, LA DISCIPLINA Y EL CONTROL**

Propongo mencionar cuatro momentos escénicos del poder. No los dispongo como etapas, sino como despliegues estratégicos, en que los dispositivos de poder se entrelazan. Cada uno de estos momentos escénicos puede llegar a contener los rasgos de los viejos modelos de poder que -en plena interrelación- se sitúan o se ejercen junto con las nuevas formas de control social. Podemos encontrar que las relaciones de poder pueden sostenerse –simultáneamente- tanto por los rezagos de los viejos dispositivos de poder y profundizarse con las nuevas formas de control. Por esta razón propongo hablar de sociedades que se construyen entre el espectáculo, la disciplinaria y el control social. Formas de poder que constituyen ritualidades y que van a determinar la mecánica de cierto tipo de dominación y que provocan el surgimiento de formas de resistencia al poder. Estos escenarios son: el mito dominante y la apariencia del mundo; los cuerpos como blanco del poder; la relación entre poder y saber; y el secuestro de la existencia.

#### **3.1. El mito dominante y la apariencia del mundo**

Los tiempos de aparente tranquilidad, son los tiempos que el poder asegura el control del mundo. Los tiempos en que la dominación se afirma en el curso de la vida. Los tiempos de la victoria moderna. Los tiempos del festejo de la fantasía y la defensa de ésta sobre *los otros*. Pero los tiempos de aparente tranquilidad también insinúan que hemos retornado. ¿A dónde? A una espiral de ficción.

En el momento de aparente tranquilidad se configura el «sentimiento subjetivo» de la paz y el orden, que actúa sobre aquellos que hacen de ese sentir la armadura de su deseo. Se enarbola una especie de holograma que produce una distorsión de la realidad: lo que se ve, no es realmente lo que decimos ver; peor aún, sabemos que lo que decimos, no es. Desde este juego se evita que la distorsión se presente como tal, ya que se muestra como real e incuestionable, como si fuese parte de la naturaleza. Si ocurriese lo contrario, es decir que la presencia de una fisura permita visualizar la distorsión, los mecanismos para ocultar la existencia de ésta, entran en una pronta operación. Se intenta evitar que la imagen dominante alcance un deterioro cromático y que la proyección de la luz debilitada del holograma –por la existencia de una o varias fisuras- acabe por mostrar su impostura; lo que daría paso a un aniquilamiento interpretativo. (2002: 11, 12)

Esta apariencia del mundo, que va de la mano con el estado de tranquilidad aparente, remite al tiempo supuesto de:

la paz como sentimiento subjetivo de ese estar del hombre en un mundo en el que reina la armonía entre el orden de lo real y el orden del pensamiento, entre el orden de lo sensible y el orden de la moral, entre el orden de las cosas y el orden de las ideas (Ibíd.)

Esto como producto de:

un complejo proceso que une lo emotivo con lo intelectual, para de ese modo hacer posible la aprehensión unificada de lo real... todo este proceso descansa en la ideología como dominio del orden mental sobre el orden real. Así pues, entre la visión del ojo y la visión de la mente hay un forcejeo, una guerra de posiciones... cuando ha sido posible la homologación de los dos sentidos que reposan en ellas, cuando esas dos imágenes no se presentan como diferentes y contradictorias... la ideología ha cumplido su propósito y el orden del mundo queda asegurado. Es el triunfo del poder, del que surge una nueva apariencia que envuelve al hombre en ese estar en el mundo como sensación. (Ibíd.)

Esta nueva apariencia, que se despliega, debe entenderse como una forma operativa del poder en que la ideología actúa y permite la ritualidad de la *asunción del mito del poder dominante*. Mito fabricado en medio de las disputas por la hegemonía del mundo, en el afán por ocultar la fractura del mismo. Es un mito que se construye en medio del enfrentamiento como producto de las relaciones de poder. Un mito que se presenta –en cierto momento– como una totalidad sin grietas, sin posibilidades que el de la modernidad capitalista; escondiendo el conflicto que envuelve a la realidad.

El mito dominante, como interpretación dominante, impone su sentido a través del ejercicio de poder. En su despliegue discursivo aprovecha los momentos de fractura social y conflictividad. Se inicia un proceso de apropiación del frenesí de las revueltas sociales, para frenar o re-conducir su impulso; para re-afirmar la continuidad del proceso de modernización del proyecto capitalista; bajo una nueva fachada o justificación del relato de poder. Si «los signos son interpretaciones que tratan de justificarse», el signo del poder se justificará una y otra vez, re-cubriendo el relato del mito moderno y justificando su universo simbólico. El acto de en-cubrimiento de la interpretación dominante -función del signo despótico- es el acto de ocultamiento de la interpretación del *otro*. Esto conlleva a la re-activación continua de la dominación, aun después de sus múltiples quiebres (1995: 46).

«Consecuentemente los signos, son máscaras... el adquirir esta función nueva de encubridor de la interpretación pierde su ser simple de significante» (Ibíd.). Ocurre entonces un desajuste en la producción misma del significado, dando paso a un estado de cortocircuito continuo y normalizado. Se trata de un tipo de esquizofrenia política, donde lo absurdo es posible y nos gobierna. El signo dominante se sostiene a través de un mito que se justifica como el relato oficial (interpretación dominante); se trata de una farsa que encubre lo real (1995: 46).

Lo que Ricoeur ha llamado el “conflicto de las interpretaciones” es un componente constitutivo del combate ideológico desarrollado alrededor de lo que Gramsci denomina el “sentido común” de una formación social, combate esencial para la construcción de la *hegemonía*, de un consenso legitimador para una determinada forma de dominación social. Es, por lo tanto, una *lucha por el sentido*, que busca violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época se explican a sí mismas el funcionamiento del Poder. (Grüner) prólogo en (Foucault, 1995: 14).

La construcción hegemónica del poder consiste en recrear una nueva apariencia del mundo y asegurar su dominio. Se trata de producir un relato dominante y conducir el *sentido común* que se encuentra en permanente disputa. Lo que el mito dominante consigue es pacificar –momentáneamente- estas disputas de sentido. «La palabra mito tiene aquí dos acepciones: como argumento o relato que funda una práctica... y como irrealidad, mentira, engaño, extravío de la consciencia» (2002: 85). Estas dos acepciones van a estar atravesadas por la «culpabilidad original de la interpretación», la cual «consiste en que ella siempre procura, confesadamente o no, la conservación, la transgresión o el quebrantamiento de una ley establecida.» (Grüner) prólogo en (1995: 16).

La construcción de los relatos o los mitos fundadores devienen en la conservación del orden establecido o en la irrupción del mismo. En estos dos caminos, la disputa por el sentido se desatará entre la interpretación dominante –las narrativas desde el poder- y las múltiples interpretaciones de los *cuerpos sublevados* -las narrativas en resistencia. Ambas ingresan en un proceso interpretativo de disputas: la interpretación –de unos y otros- «no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo...» (1995:44 y 47). A partir de los conflictos -efecto de las relaciones de poder- se fabrica la proyección del mundo. Ya sea en su reacomodo social o como creación y construcción de algo nuevo. Se manifiesta o se visibiliza

la disputa de sentido y se entabla una batalla entre la conservación o la transformación de las relaciones de poder.

Existe una continua re-articulación del poder dominante y de sus dispositivos. Una especie de círculo vicioso o de eterno retorno de las dinámicas de dominación, alargando la agonía del capitalismo, sin «cambiar ni modificar la naturaleza del signo» (Ibíd.). Siempre aparenta una nueva forma del ser, pero estamos ante un restablecimiento constante de aquello que constituye el «ser dominante». El mito moderno, toma impulso de la re-fundación de las prácticas de poder, reivindica -una y otra vez- los principios de dominación de la modernidad capitalista. Principios que se re-configuran y afirman a partir de las dos acepciones del mito dominante: como relato/práctica y farsa/engaño.

«La cristianización, la civilización, el progreso y el desarrollo son términos que corresponden a esta primera acepción, están presentes a manera de signos de los tiempos en las fases y momentos del desarrollo capitalista como practica de explotación y dominio... Pero la palabra mito expresa también irrealidad, engaño, apariencia, falso discurso...» (2002: 85)

Dichos significantes se articulan como relatos y prácticas dominantes; aseguran las coordenadas de dominación y actúan como referentes en la construcción de la sociedad. Estos términos que conforman el mito moderno:

se han incorporado a todo el conjunto de representaciones simbólicas o imaginarios que constituyen nuestra cultura, si es que aceptamos que las prácticas sociales están constituidas y condicionadas también por los relatos que una cultura incorpora a los diferentes niveles de su sentido común. (Grüner) prólogo en (1995: 11)

El relato moderno, en continua restitución sobre la fisura del mundo, ya no requiere sólo del llamado a la guerra para imponerse, sino también de la aceptación cínica. Es decir, la aceptación del orden moderno, en la existencia de la humanidad, se asume como incuestionable. Se trata de la vara con la que se mide el mundo, la vara de la modernidad y el progreso:

...el mito de la modernidad, queriendo ser universal, esconde la contradicción esencial en la que la modernidad se agota... la negación de la diferencia, el no reconocimiento del otro como distinto, esa asimilación dentro de lo mismo, es parte de la universalidad europea en la que se funda la falacia de la modernización, y a partir de la cual se desarrolla el mito irracional de justificación de la violencia. Cuando el centro reprime en la periferia, es que está modernizando. Así en la economía, así en la política, así en la cultura, así en la religión.

Son todas estas expresiones espirituales, mentales y sensibles, del crecimiento del cuerpo violento que se abre paso de ese modo en el mundo (2002: 86 y 88)

En la negación de la diferencia es donde el mito moderno –como mito irracional- se afirma. Se trata de la forma en que opera el poder para que las coordenadas de dominación se extiendan sobre la vida. En ese proceder resultan aquellos que se niegan al sometimiento y a los procedimientos de exclusión. Al mismo tiempo el poder profundiza el estigma sobre *el otro*: un *ser no civilizado*, dirá el poder; un *subdesarrollado*, lo dirá también para afirmar su dominio.

Son los términos *tercermundista*, *inadaptado*, *anormal*, entre tantos otros, utilizados, por aquellos portavoces oficiales del orden, que hacen del mundo una separación binaria, para identificar a aquellos que no se definen dentro de los parámetros dominantes. Así, se instala un *estado de fragilidad* sobre *el otro*, que empieza con una especie de *cacería* para su *domesticación*. Según Foucault, la domesticación es una «relación de dominación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su “capricho”» (2000: 141). Se trata de una característica de las formas de dominación en la esclavitud, pero que ciertos rasgos retornan –de varias maneras- en las prácticas y relatos de dominación actuales. Es la necesidad de apropiación por parte del orden, cuya re-configuración se define en tanto el retorno de ciertos elementos regresivos, que deviene en nuevos procesos de desposesión. Es decir, procedimientos de apropiación de recursos, derechos y símbolos. Por lo tanto, ante la necesidad de apropiación del capitalismo es que surge una nueva necesidad de domesticación de la humanidad. Y la domesticación tiene como efecto los procesos de despojo.

El poder –de manera simultánea- se despliega estratégicamente por vías disciplinarias, de control y de castigo, que sobreponen la vida normada –por los estatutos de dominación- a las formas de vida que se resisten a los procesos de homogenización moderno-capitalista. En medio de estos procesos de dominación se constituye un juego estratégico a nivel del lenguaje, que tiene que ver con la «muerte de la interpretación»: «consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas» (1995:48). Se trata de la presentación del mito moderno que se impone como ley, incuestionable y absoluto. Es el encubrimiento del desate sistémico de la violencia, que poco a poco, con el relato dominante, se encarna como ritualidad. Pero también encubre la forma predecible de la agonía del mito cuando se



descubre la farsa del mismo. Es entre la etapa de fundación y el sucumbir del mito dominante donde se establece el estado de supuesta paz, orden y tranquilidad. Sin embargo, el estado de paz transita en medio de la irrupción transitoria –aunque continua- del mito y pone en apuros al *reino de la fantasía*.

Cuando la irrupción momentánea del tiempo moderno se convierte en irrupción continua del mismo es porque se aproxima el deceso o culminación de un ciclo y se exhiben los efectos de las relaciones de poder. Es también cuando el signo dominante se debilita, pero se anuncia un gran despliegue violento. El relato dominante intenta sostenerse, ya sea, desde el monopolio de la violencia, los decretos de silencio, el miedo y la censura. Significa -que llega un momento- que el poder ya no puede asegurar la *fantasía* –de forma sistemática-. El mito entra en tiempo de caducidad, haciendo que el orden de las cosas y de las ideas empiecen a mostrar su contradicción. Pero es un tiempo en el que también se producen intersticios para recuperar «la vida de la interpretación». Es decir, se ingresa en «el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos» (1995:48). Las narrativas silenciadas adquieren potencia en sus relatos, es el tiempo del estallido, de la creatividad, de la explosión emotiva, de la denuncia, del arte, de la ruptura, de la resistencia y el gozo, es el momento de la construcción en medio de la *fisura*:

...estamos ante la presencia de una fisura, una grieta que amenaza el orden del mundo moderno. En estas circunstancias los hombres se lanzan a la lucha y adviene entonces la guerra, que en un primer momento asume una forma piadosa –teorética-, para desembocar luego en una forma más terrenal y menos sublime: la guerra como manifestación de la violencia pura. En la cisura de esta grieta abierta, no es la visión del ojo la que cambia, sino más bien la imagen de la visión de la mente. Esto significa que cambió el orden de la realidad, que el mundo se hizo distinto. Como quiera que ello sea, en la visión de lo real que no se deja alcanzar por la visión de la mente hay ya una quiebra de la hegemonía como alteración de las condiciones sobre las que descansa el control intelectual y moral de la sociedad. (2002: 12)

Aquellas *grietas* implican la declaración de guerra desde el poder y la posibilidad de re-significar el mundo desde abajo. Es desde las *grietas*, que los cuerpos sublevados muestran su potencia creadora, mientras los dominantes tratan de cerrar camino hacia las rendijas que reflejan -con otro tipo de luz- y descubren la acción del mito moderno. Es la disputa latente que envuelve al mundo:

Quizá la Modernidad... pueda ser definida, en un cierto registro, como un estado de catástrofe permanente que instaura el conflicto de las interpretaciones y la lucha por el sentido como su régimen de existencia mismo, en el cual combaten las estrategias productoras de nuevos acontecimientos del Logos, allí donde la búsqueda de una expiación de la Culpa originaria ya no puede unificar imágenes. Como diría Nietzsche, si Dios ha muerto, todo está permitido. Pero como diría Orwell, hay algunas cosas más permitidas que otras, y cuáles sean esas cosas es también resultado del conflicto de las interpretaciones, de la lucha por el sentido. (Grüner) prólogo en (1995: 17-18)

Y esta lucha por el sentido es una lucha política. La instauración del mito moderno se presenta como triunfo del imaginario dominante. Se presenta como una continua delegación del poder entre los miembros que constituyen el círculo de los dominantes. Además, se presenta el monopolio de la historia como secuestro de la narrativa. La voz diversa se reduce a la voz homogénea, la cual se repite, una y otra vez, suponiéndose cotidiana y familiar, pero sabiéndose farsa y así poder «restaurar el sentido» o el signo de dominación -una y otra vez-. Pero ante el mito del poder se presentan posibilidades interpretativas que surgen en medio de la disputa del sentido del mundo. Y son aquellas narrativas en resistencia, que ante el discurso del poder, se revelan y lo develan, no para mostrarlo, o des-cubrirlo únicamente, sino para trasgredir el curso del mito moderno:

Se trata... de una interpretación que hace ver que esos discursos que examina son, justamente, *interpretaciones* –“producciones” de sentido- y no meros objetos complicados a descifrar, como un sentido dado desde siempre que sólo se trata de re-descubrir. Lo que hacen los tres [Marx, Freud y Nietzsche] es intervenir sobre una construcción simbólica no para mostrar su transparencia originaria, sino al revés, para producirla como opacidad, no para descifrarla, sino al revés, para otorgarle su carácter de cifra, su “artificialidad”, es decir, para desnaturalizar en su función de “sentido común”, y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con los sujetos que ha producido como soportes de su propia reproducción. Se trata, en fin, de quebrar esa armonía y ese bienestar, de transformar al sujeto, mediante la interpretación, en insoportable para su propio discurso y quizá dejarlo, momentáneamente, sin palabras. (Grüner) prólogo en (1995: 20-21)

La propuesta de estos tres pensadores se presenta como una «nueva manera de leer la escritura del mundo... que han provocado nuevos acontecimientos del Logos, y lo han hecho violentando, justamente, la Ley de los modos de interpretación establecidos» (Ibíd.). No sería posible sin la acción de los cuerpos que movilizan narrativas y representaciones simbólicas en resistencia; cuerpos en medio del despojo de las formas de vida-otras y en

medio de las luchas contra el poder; cuerpos que irrumpen en el orden dominante y provocan «el quiebre de la armonía». Es la ficción armónica -«que produce efectos materiales»- que el mito moderno evoca en su trayecto de imposición. Y es en ese quiebre de la armonía donde es posible la producción de «otras intersecciones que las que la voz oficial se limita a mostrar». Intersecciones que permiten el fluir de interpretaciones-otras que «producen un nuevo acontecimiento». Es aquel acto interpretativo del mundo que nos puede conllevar a «una región absolutamente peligrosa...» y que «implique también la catástrofe del sujeto...», pero «que nos permita hacernos sujetos de nuestra propia falta» y «críticos de nuestra propia cultura y subjetividad» (Grüner) prólogo en (1995: 20-22, 25-28).

### **3.2. El cuerpo como blanco del poder**

Las relaciones de poder constituyen disputas interpretativas, pero también es necesario referirse a la lucha entre los cuerpos y sus fuerzas. Una disputa entre las formas de existencia como una disputa por la vida en que se despliegan mecanismos de poder para sostener las formas de dominación. Se dirigen acciones de sometimiento sobre «el cuerpo como objeto y blanco del poder». Un sometimiento sobre el cuerpo como individuo y el cuerpo como colectividad. Y un sometimiento de todo aquello que lo constituye, lo alberga y lo dignifica; todo eso como blanco del poder (2000: 140).

Para Foucault «el cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él... lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos» (2000: 32). Así, el cuerpo se configura como objeto e instrumento del poder, y como tal, es atravesado por innumerables condicionamientos y normas. Unas ya naturalizadas, otras nuevas, en proceso de ser asumidas como incuestionables. El cuerpo va ingresando de una institución a otra, pasa de unas reglas a otras, de unas vigilancias a otras, de unos castigos a otros: «en toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones», pero eso no es suficiente (2000:140).

El poder cerca al cuerpo, no le da a escoger caminos, puesto que realmente lo conduce hacia determinados fines. Para esto, las técnicas de poder intervienen a partir de procedimientos que despliegan una «escala de controles» sobre el cuerpo, que consiste en ir «trabajando sus partes» y ejerciendo una «coerción débil». Es decir, que de una forma

imperceptible, el ejercicio de poder termina siendo asumido. Son técnicas de poder que hacen del cuerpo una «presa» en la que se aseguran los «movimientos, gestos, actitudes, rapidez». Es «un poder infinitesimal sobre el cuerpo activo» (Ibíd.).

El «objeto del control» sobre el cuerpo radica en la «coacción sobre las fuerzas» en que «la única ceremonia que importa es la del ejercicio». Es decir, que el objeto de poder radica en la práctica que -como tal- va configurando los cuerpos y organizándolos eficazmente (2000: 140, 141). Son rituales que se adquieren mediante la práctica, haciendo que el cuerpo se encuentre atravesado por una «modalidad» -característica del poder- que actúa sobre él como: «una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado...» (Ibíd.). Cada una de estas peculiaridades, en el ejercicio de un tipo de poder, conforma «los métodos» que:

permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las disciplinas... llegando a ser formas generales de dominación... (Ibíd.)

El poder disciplinario conforma una «política de coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos» (Ibíd.). Es un tipo de poder que, al actuar sobre el cuerpo, también lo despoja, lo arroja, lo deshecha o lo abandona al no encontrarlo útil. Ya que las escalas de control, que el poder dispone sobre los cuerpos, los mide «en tanto más obedientes cuanto más útiles, y al revés» (Ibíd.). Es un poder que incluye, de la misma manera que lo envuelve, lo fascina, y desde luego, lo puede volver a excluir –las veces que sean necesarias- cuando éste no es funcional. Entonces, el poder que *cercaba o rodeaba* el cuerpo, lo deja de hacer, y empieza a *obstruirlo*, hasta dejarlo sin voz, amedrentándolo, pues busca mantener su efectividad estratégica.

El poder, al actuar sobre los cuerpos, va controlando sus fuerzas que se materializan en un sinnúmero de actividades. Es decir, el movimiento del cuerpo produce signos y el cuerpo es también portador de signos que se articulan como referentes de determinado orden. Además, los signos van componiendo las estéticas disciplinarias, no sólo acerca de los modos y narrativas que adquieren los cuerpos, sino también del diseño de los espacios y arquitecturas donde los individuos se hallan distribuidos en rangos y jerarquías.

Los individuos pasan de unas instituciones a otras, de la escuela al colegio, de ésta a la universidad, a la fábrica, a la empresa, al ejército o al aparato burocrático, que implica

la conformación de un «arte de las distribuciones» en que «la disciplina exige a veces la clausura, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo. Lugar protegido por la monotonía disciplinaria...». Pero este poder también puede prescindir de este «principio de clausura», puesto que «no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios. Estos trabajan el espacio de una manera mucho más flexible y más fina» (Ibíd.: 145). Es decir que el poder disciplinario también se extiende de forma abierta al tejido social, ya que no es suficiente su ejercicio en espacios cerrados.

Es entonces un poder que se extiende, que interviene los cuerpos, evalúa sus fuerzas y controla sus movimientos. También establece un control sobre cada individuo, de sus prácticas, del tiempo diario, cotidiano y de la existencia toda. Además, es un poder que configura los espacios en que se van a distribuir los individuos; se establece el esquema: «a cada individuo su lugar; y en cada emplazamiento un individuo» (Ibíd.). Se toma en cuenta la heterogeneidad de lugares y rangos que manifiestan cierta desigualdad de posiciones entre los individuos. Así, el poder disciplinario, mediante sus mecanismos, busca mediar los conflictos, producto de las relaciones de poder, y controlar las conductas, partiendo de la norma y por consiguiente de los castigos. Es un poder que se muestra como una forma coercitiva casi imperceptible que predispone al sujeto a asumirse en un rol, aunque el sujeto –incluso- llega a demandar su adscripción a la institucionalidad de poder.

Los castigos se presentan de una forma peculiar en las sociedades disciplinarias. Primero, al ser un poder que se extiende, necesita de un sistema que penalice las conductas, diferenciándose del funcionamiento del sistema penal, cuyo castigo-símbolo es la privación de libertad. Segundo, no resulta efectivo la instalación de sistemas penitenciarios en cada rincón de la sociedad. Foucault se va a referir a un tipo de «sanción normalizadora», en contraposición al castigo penal, que conduce las conductas y hace de los individuos inspectores de sus propios movimientos y de los demás: «en el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal» que se «beneficia de cierto privilegio de justicia, con sus propias leyes, sus delitos específicos, sus formas particulares de sanción, sus instancias de juicio» (Ibíd.: 183). Son procedimientos que permiten regular el comportamiento de los individuos entorno a los fines establecidos dentro de una institucionalidad.

Las conductas de los individuos quedan expuestos a una especie de «infra-penalidad» que «califica y reprime» a los cuerpos infractores. Y los sistemas disciplinarios establecen

lo que Foucault denomina como una «micropenalidad» que atraviesa al individuo en todas sus dimensiones. El autor menciona que existe una micropenalidad *del tiempo* que penaliza los retrasos, las ausencias y las interrupciones de tareas; *de la actividad* que sanciona la falta de atención o el descuido; *de la manera de ser*, que señala la descortesía y la desobediencia; *de la palabra* que corrige la charla o la insolencia; *del cuerpo* que amonesta las actitudes incorrectas, los gestos impertinentes o la suciedad; y *de la sexualidad* que increpa la falta de recato y la indecencia (Ibíd.).

Es un sistema disciplinario que «trata de hacer penables las fracciones más pequeñas de la conducta» haciendo que «cada sujeto se encuentre prendido en una universalidad castigable-castigante» (Ibíd.). De tal manera que todo comportamiento que quebrante un orden –en lo más mínimo- pueda ser sancionado o corregido. Se trata de dispositivos disciplinarios que se dispersan en la sociedad y pueden ser ejercidos en el sistema escolar, en la relación maestro/alumno; en el entorno familiar, de los padres sobre los hijos; en una relación de pareja; o en la relación Estado/ciudadanía.

El sistema disciplinario configura un tipo de sujeto/autoridad que se establece en cada espacio o relación de poder. Esta figura es una representación simbólica que se reproduce en el momento que la aplicación disciplinaria se presenta como efecto a una conducta que ha quebrantado los protocolos normativos. Parte de este sistema disciplinario radica en que no es necesario que alguien indique la infracción o una conducta inadecuada, sino que el individuo se vea envuelto de temor, angustia y miedo. Es decir que el individuo pueda anticipar el efecto sancionador y se induzca al alejamiento de cierto comportamiento; es una de las formas en que el poder se apropia de los cuerpos –y subjetividades. Pero este sujeto/autoridad, en su rol dominante en las relaciones de poder, se dispone a ejecutar las sanciones y determinar el nivel de gravedad de la penalidad cometida por un individuo. Son sujetos que se disponen a señalar y castigar una falta en el comportamiento.

El castigo disciplinario lo que busca es «reducir las desviaciones», partiendo de la corrección y el «encauzamiento de las conductas». Y tiene como objetivo/sanción, tanto la «repetición del ejercicio» para corregir una falta, como «la expiación y el arrepentimiento» para encauzar la conducta (Ibíd.: 184, 185). Este tipo de castigo lo que hace es *exponer* al individuo ante: 1) la infracción, para instar a corregir y enmendar la falta; 2) ante el grupo, como una forma de humillación al individuo y ejemplificar la falta cometida; y 3) ante la norma que ha quebrantado, para que no vuelva a reincidir. Así, el ejercicio disciplinario

busca normalizar las conductas, inducir a la naturalización de la norma y por consiguiente que la misma se encarne como hábito.

Foucault menciona que «el castigo, en la disciplina, no es sino un elemento de un sistema doble: gratificación-sanción» que «se vuelve operante en el proceso de encauzamiento y corrección». Es decir que sobre los individuos atraviesa un mecanismo disciplinario, que no sólo «sanciona» las conductas que se apartan de la norma, sino que promueve formas de «recompensa» al comportamiento que se adhiere a la norma. Esto es posible mediante procedimientos de «calificación de las conductas y cualidades» que establecen una jerarquización entre los individuos, dividiéndolos entre «las buenas y malas personas». Es un tipo de «diferenciación que no es la de los actos sino de los individuos»; entonces «la disciplina, al sancionar los actos con exactitud, calibra los individuos “en verdad”» y «la penalidad que pone en práctica se integra en el ciclo de conocimiento de los individuos» (Ibíd.: 185, 186).

Es un poder que interviene de forma continua sobre los cuerpos y convierte los espacios de convivencia en campos de batalla. Es decir, se entabla una especie de competencia habitual por adquirir ciertas cualidades, saberes y actitudes, que permitan el acceso a ciertas posiciones estratégicas y a ciertos rangos de poder. Se trata de cuerpos atravesados por la mirada diferenciadora del poder. Un poder que separa y marca distancias entre los dominantes y dominados; un poder que distingue entre la docilidad de unos cuerpos y la resistencia de otros.

Foucault menciona que «el arte de castigar en el régimen del poder disciplinario» consiste en la puesta en práctica de una «penalidad perfecta» que «atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra *normaliza*» (Ibíd.: 188). Es un poder que somete a los cuerpos a un orden, por consiguiente a unas normas que establecen límites, que categoriza a los individuos y los conduce a ciertos fines/prácticas. Además, vigila los cuerpos que dispone sobre ellos sanciones, recompensas, los corrige o los desecha. Es un poder que establece «grados de normalidad» como «signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que tienen en sí mismos un papel de clasificación, de jerarquización y de distribución de los rangos» (Ibíd.:189).

Pero la operatividad disciplinaria transita de la mano del *despojo*. Esto es así porque el ejercicio del poder normalizador, al derivar en la conservación de los factores de

dominación y de ciertas prácticas de poder, necesita de dispositivos de privación material, pero también espiritual. Entonces la mirada disciplinaria que normaliza y vigila, también *despoja*. Se trata del despojo del sentido de la *transformación*, de ese poder-crear que va desvaneciéndose, al momento en que se va asumiendo el sentido de *subordinación* y *docilidad* frente a la *norma*. La *norma* sujeta a los individuos al sentido de la *producción* y *conservación* del orden dominante; también implica la reproducción de la violencia y las relaciones de poder.

Se entiende que «el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido» (Ibíd.:32). Tan sólo como «cuerpo productivo» se medirá su rendimiento; pero como «cuerpo sometido» ingresa en el sistema que recompensa, tanto el buen rendimiento como la conducta que se apega a la norma: la sumisión a la ley. Se constituyen criterios de verdad sobre los individuos, en tanto cuerpo útil y desechable. Pero el sometimiento es una forma de asumirse ante la norma, de habituarse a ciertos condicionamientos, incluso de doblegarse. El sometimiento es *el hacer* mientras se reproduce la dominación y es la reclusión de la existencia a un orden determinado.

Aquello no impide que el «el cuerpo sometido» pueda devenir en fuerza transgresora de la norma y –como efecto- sea desplazado por la institucionalidad del poder. En esa posición, el «cuerpo sometido» puede devenir en *cuerpo sublevado* y empezar a movilizar su fuerza contra la norma y contra una forma de dominación. Es el momento en que el cuerpo empieza a crear un nuevo sentido/saber ante el poder que atraviesa el cuerpo.

Los *cuerpos sublevados* se sitúan en una lucha por el sentido en que los saberes-otros permanecen cercados por los procedimientos del poder. Los *cuerpos sublevados* se disponen a re-crear, transformar y re-configurar; pero a la vez tratan de contener y hacer retroceder la violencia del mundo. En ese instante la arremetida sistemática del poder, sobre los cuerpos-otros, es inevitable, debido a que el poder sigue operado, al mismo tiempo que los cuerpos-otros resisten. El poder entonces se moviliza de forma estratégica para normalizar el orden, marcando aún más las diferencias, señalando a los infractores, repitiendo la norma y mencionando las sanciones.

El poder, ante la puesta en escena de los cuerpos sublevados, busca ocultarlos, sancionarlos y desplazarlos. Es la mirada dominante que los atraviesa para negar la diferencia, puesto que la diferencia es la resistencia a la obediencia. Y en esa negación se configura el temor a ese *otro*, tratándose de una definición del poder, es decir una operación,



que lo constituye como «enemigo-otro», en que el poder niega cualquier posibilidad de encuentro con *el otro* (2009: 72). Al establecerse la figura de un *enemigo-otro*, se establecen también los marcos dominantes, es decir un saber/poder que va a cercar –sistemáticamente– al *otro*. Este cerco de poder también implica la exposición-negación del *enemigo-otro* en la escena del poder.

El momento en que los cuerpos son expuestos es importante entenderlo desde la perspectiva *cuerpo-alma*. Foucault menciona que las tecnologías políticas actúan sobre el cuerpo como blanco del poder, pero -nos dice- que también se dirigen al «alma» del individuo. Es decir que se registra sobre los cuerpos la narrativa de ese poder/saber que los sujeta y los atraviesa:

más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconocería en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo... el alma... tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de reproducción y se controla a lo largo de toda su existencia. (Ibíd.:36)

El movimiento de los cuerpos -sus gestos, posturas, modos, voces y marcas- se van a articular como efecto de un orden o institucionalidad de control, pero también como registros de ese poder que se inscriben sobre los individuos, ese registro es el alma. El alma es el relato de las formas dominantes, ese saber/poder que se constituye en la medida que se materializa como acto. Así, el alma se establece como el saber de un poder que envuelve a los cuerpos. Pero el *alma* es también la *narrativa* que se presenta como una oportunidad en la reconstrucción de un saber/testimonio como forma de resistencia. Es decir una posibilidad de transgredir el correlato del poder en la medida que se exponen los instrumentos de dominación que nos atraviesan. El alma puede dejar de ser una «prisión del cuerpo»:

La realidad histórica de esa alma... nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y coacción... esta alma... es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder... Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo, el alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo. (Ibíd: 36)

El alma se presenta como el saber dominante que gobierna el sentido común del mundo; un instrumento que gobierna el cuerpo; el alma que envuelve al cuerpo social como el signo del orden. Pero esta forma dominante –representada en el alma- narrada sobre los cuerpos puede verse trastocada por la práctica de los «cuerpos sublevados» y por el alma furtiva de los que resisten. Son quienes se desplazan por fuera del saber dominante, y recrean saberes en resistencia, que tratan de anular el movimiento de las tecnologías políticas del cuerpo que los atraviesa y somete. Se tratará entonces de la realidad histórica de las rebeliones, que guían el sentido de la disidencia contra el poder, contra toda una serie de dispositivos punitivos, de control y vigilancia. En torno a esto, Foucault esboza unas palabras sobre las rebeliones ocurridas en la prisión:

Eran rebeliones contra toda una miseria física que data de más de un siglo: contra el frío, contra el hacinamiento y la falta de aire, contra unos muros vetustos, contra el hambre, contra los golpes. Pero eran también rebeliones contra las prisiones modelo, contra los tranquilizantes, contra el aislamiento, contra el servicio médico o educativo... era realmente de los cuerpos y de las cosas materiales de lo que se trataba en todos esos movimientos... se trataba realmente de una rebelión, al nivel de los cuerpos, contra el cuerpo mismo de la prisión... su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder; era toda esta tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del “alma” –la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras- no consigue ni enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos. (Ibíd.: 37)

La rebelión se presenta como el movimiento de los *cuerpos sublevados* contra el gran cuerpo punitivo, contra los efectos, que marcados sobre el mundo y sobre los cuerpos, los arrinconan y los penaliza. La acción de resistencia interviene contra las tecnologías políticas del cuerpo, es decir contra los procedimientos que someten a los individuos a ciertas dinámicas de dominación. Pero también la acción de los *cuerpos sublevados* interviene contra la forma dominante de concebir el mundo; contra las narrativas del poder; contra la forma dominante que los ha cercado; y contra las tecnologías del alma, que hilan los registros del poder como saber dominante, que refuerzan las propias tecnologías del cuerpo.

### **3.3. Poder y saber**

#### *3.3.1. El conocimiento como relación estratégica del poder*

Para este escenario será importante comprender a las «tecnologías del alma» como articuladoras de un saber dominante, que se registran como un tipo de poder que actúa sobre el cuerpo, como efectos de las prácticas de poder que se ejercen sobre los individuos. Pero las prácticas de poder como prácticas sociales serán aquellas productoras de la realidad material y espiritual del mundo, así:

Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia... Me gustaría mostrar... cómo puede formarse un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. (Foucault, 2001: 14)

Las prácticas sociales -como soporte material- articulan también saberes, que nos permiten dar cuenta de las acciones del poder y encontrar en su despliegue los efectos que constituyen un determinado orden y conocimiento. Así, el ejercicio del poder, entendido como práctica social, conlleva a determinar la especificidad de ciertos dispositivos de control y vigilancia, es decir saber cuáles son las tácticas de dominación que actúan sobre los cuerpos y territorios. Pero enfocarnos en el ejercicio del poder nos permite identificar, no sólo los instrumentos que se emplean, sino también la construcción simbólica de su andamiaje. Y los registros, dejados sobre los cuerpos, nos posibilitan dar cuenta del movimiento del poder sobre los individuos; marcas que no sólo determinan ciertas formas del ser, sino ciertas formas del hacer de los sujetos, tanto de los dominados como de los dominantes.

En el despliegue, de las prácticas de control y vigilancia, se van constituyendo tipos de sujetos, podríamos hablar de los cuerpos sometidos o dóciles, pero también de los cuerpos sublevados o disidentes. Ambos cuerpos son efecto de las prácticas de poder y portadores de saberes. Por un lado, se encuentran los saberes de dominación; y por otro lado, en medio del avance del poder, se producen saberes-otros, saberes desde las resistencias. Se trata entonces de la configuración de saberes y cuerpos dominantes; pero también de saberes y cuerpos en resistencia. Unos configurando espacios de control y, otros por el contrario, de autonomía. Ambos dan lugar a especificidades en las formas de construir mundo, de concebirlo y de

constituirse como sujetos productores de estas realidades. Estos procesos implican que determinado «saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento» (Ibíd.).

Al entender las prácticas sociales como productoras de estos «dominios de saber», damos cuenta que la constitución de un sujeto determinado se produce a través de la historia, de las condiciones materiales como espirituales en plena circulación, y -por lo tanto- no está dado definitivamente. Con esto Foucault trata de mostrarnos que el sujeto es el resultado de los procesos históricos y -por ende- de las propias prácticas sociales adyacentes a estos ciclos de la historia: «la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales». (Ibíd.:16,17)

«El sujeto se constituye al interior mismo de ésta [la historia] y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella» (Ibíd.). Si hablamos de una fundación y re-fundación de los sujetos a través de la historia, también es preciso referirnos a la re-inención de las relaciones de poder entre los sujetos dominantes y dominados. Es decir, la re-actualización de la forma dominante, que consiste en la re-fundación continua de las «técnicas, conceptos y objetos del poder» (Ibíd.). Y -por supuesto- también se presenta la re-creación -en vista del avance del poder- de las manifestaciones de resistencia.

La actualización continua y la re-producción de los «dominios de saber» se interrelaciona con la formación de la *verdad histórica* que se inscribe como narrativa oficial y adopta la figura de *ley* de los acontecimientos humanos. La voz oficial se va constituyendo en *norma* y, como dispositivo de poder, atraviesa el mundo, sus espacios y cuerpos; hace posible que los modelos dominantes sean concebidos como formas sustanciales. La *verdad histórica* facilita la continuidad de las prácticas de control, sus modificaciones constantes, y otorga una sombría legitimidad a las tecnologías de poder.

Pero, ¿en qué momento y cómo se empieza a inscribir una práctica de poder como una forma de control *legítima*, es decir como práctica de verdad que se inscribe como norma, dirigiéndose sobre cierto sector de la sociedad que el poder se dispone a vigilar, disciplinar o corregir? Pues es necesaria una acción de gobierno o de poder, aceptada por los individuos, acción que implica efectos determinantes sobre la vida. Y es -precisamente- en el espacio de la vida en que «se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de

juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios del objeto, tipos de saber» (Ibíd.).

Las «formas de verdad pueden ser definidas a partir de determinadas prácticas» que se ejercen en el espacio social, y al establecerse como un tipo de poder, se despliegan determinadas relaciones y formas de dominación. Las estrategias de poder se incorporan como actos de dominación que implican la configuración de tipos de saberes y el «nacimiento de formas de subjetividad» que permiten la continuidad de las prácticas de poder. Pero en esta formación de subjetividad se generan disputas, en torno a las formas dominantes, que derivan en la emergencia y creación de formas de resistencia al ejercicio de poder (Ibíd.:21).

Así, los «tipos de saberes» y la formación de «subjetividades», al ser concebidos como productos de las prácticas sociales, son puestos en circulación por los dispositivos de poder. Pero es en esta interrelación de los dispositivos del alma y el cuerpo que se van configurando las formas del *ser* y del *hacer* en el cotidiano. Y por ende, los sujetos, también se forjan como soportes, instrumentos o portadores de la verdad histórica dominante. Una verdad artificial, por el hecho de que forma parte de la «invención social», una «verdad inventada o fabricada» desde el impulso material de la práctica. (Ibíd.)

La verdad dominante, tanto su producción como su efectividad, va a establecerse en el momento en que se constituye –a su vez- como un *mito dominante*, pues debe sostenerse como representación y contemplación de una supuesta *armonía* de los tiempos. Ya que la construcción social de la verdad, la que asegura el poder que se ejerce sobre los individuos, supone una figura *ideal-fantástica* que se presenta como la figura de «Dios...que asegura la existencia de una armonía». Es decir, una figura *mediadora* entre la verdad y el acto humano, que neutraliza los conflictos existentes. Además, se constituye una concepción teológica que envuelve al *ideal*, una forma dominante del saber que se presenta como imagen religiosa. Se va a tratar de un *ideal* que se construye en la incertidumbre de la caducidad histórica de la verdad, esperando siempre su re-surgimiento, como si se tratase del ascenso al cielo del *ideal* como *verdad*; un momento de enajenación política y abstracción de los significantes. Este momento se convierte en tiempo de complacencia y búsqueda de la adscripción de los individuos al orden y -más aún- como creencia en éste. (Ibíd.: 25)

El *ideal* –que no se presenta como una simple imposición- se trata de una invención colectiva, como si se tratase de un acuerdo social en el que es necesario encubrir el caos -

aquello que nos atemoriza mirar- y situarnos en una invención pactada socialmente y justificada en el ideal: «Nietzsche se refiere a esa especie de fábrica gigantesca, de enorme factoría en la que se produce el ideal. El ideal no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos...». Mecanismos de poder suscritos al soporte de la verdad histórica, frágil referencia, que necesita guarecerse en esa «enorme factoría» y producirse constantemente, a partir de las prácticas sociales, pero también desde las disputas. La verdad –a su vez- se muestra como el ideal socialmente deseado, inquebrantable, supremo, pero también disputado por las fuerzas sociales, entendiéndose que son «las relaciones políticas las que invisten toda la trama de nuestra existencia» y le otorgan sentido a la misma (Ibíd.:39).

En medio de las relaciones de poder, el *ideal* también es parte de las disputas y puede ser quebrantado en las épocas de crisis que envuelven al sentido. Es un ideal que se reconstruye como necesidad social. Y son precisamente los individuos o las fuerzas sociales, los que en momentos históricos determinantes, deciden recuperar el ideal, es decir volverlo a fabricar en medio de las disputas: «Para Nietzsche la invención –Erfindung- es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo mezquino, inconfesable... ». (Ibíd.:21)

Así, la construcción de la verdad, al presentarse como efecto de las prácticas de poder, hace necesaria la fabricación de un *ideal* como representación de las formas dominantes. *Ideal* que está sujeto a los dispositivos de poder/saber, los mismos que hacen posible que el *ideal* circule a través del quehacer de los individuos como prácticas sociales. Pero el *ideal* también se presenta como algo requerido, deseado inconscientemente, al momento de la acción cotidiana e incluso de la acción política misma. El *ideal* encarna el cuerpo individual, como también el cuerpo social, tratándose de una intervención que se manifiesta como una especie de sutura a la ruptura social existente.

Si el *ideal* es una invención, lo es también el *conocimiento* que «...fue inventado», «no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana» y es el «resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos». Es decir, que el conocimiento es producto de las disputas y de la «confrontación de los instintos». Por lo tanto se manifiesta como efecto de las relaciones de poder en las que se desata una batalla por contener todo aquello que causa extrañeza; por cercar las formas indomables; por neutralizar el caos; por invisibilizar todo aquello que se desborda o nos atemoriza. Las

prácticas de poder, como portadoras de un conjunto de saberes dominantes, implican el sometimiento de los instintos. «El conocimiento actúa frente a los instintos, encima o en medio de ellos; los comprime, traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento entre los instintos». Es entonces el conocimiento un dispositivo que «ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley» (Ibíd.:22-24).

«Entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad, sino una relación de lucha, dominación subordinación, compensación, etc.». De esta manera, se establece una relación de dominación: el conocimiento sobre los instintos, lo dominantes sobre los dominados. Pero el momento en que se incorpora una práctica de dominación, también se funda un conocimiento, que va a suponer un referente de *orden* frente aquello que está siendo sometido. Pasa lo mismo en la relación entre «el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer», ya que tampoco existe una «relación de continuidad natural», existiendo tan sólo una «relación de violencia, dominación poder y fuerza». Y en la medida que el conocimiento aprehende el mundo, éste va adquiriendo el estatus de verdad sobre aquello que va sometiendo. La acción de conocer es una identificación artificial, no-natural, con el mundo. En cambio, el sujeto se presenta como productor, portador e instrumento del conocimiento, en medio de la disputa, por la forma, que se le va a otorgar al mundo. (Ibíd.)

Para Benítez el triunfo del poder es el cumplimiento del propósito de la ideología, que no es otra cosa que la homologación entre el orden de lo real y el orden del pensamiento. Esa homologación es una forma en que el poder opera para contener las disputas entre el conocimiento y las cosas a conocer; entre los dominados y los dominantes. Aquello es posible en la medida que las prácticas de poder se constituyen como prácticas de verdad. Y sostienen la continuidad del orden dominante y su reproducción. En este sentido:

...las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas... que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son ellas mismas, constitutivas de éste. (2001:32)

Cuando la identificación-artificial entre el orden de lo real y el orden del pensamiento se ha desarticulado, «la existencia de Dios [*el mito de poder*]... ya no es indispensable»,

hasta que se proclame una nueva *armonía* del mundo, un nuevo *orden del ser*. Sin embargo, al desatarse una crisis de sentido -que atraviesa el cuerpo social- la violencia no es refrenable. Se trata de un estado de guerra permanente que va a re-crear nuevos saberes, nuevos dominios sobre el mundo y nuevas resistencias. Pero el *mito del poder*, al evitar su desarticulación, encubre –momentáneamente- las «rupturas, las relaciones de dominación y subordinación». Es decir, se neutralizan los conflictos, en medio del juego del poder en que la violencia del poder se justifica, puesto que se normaliza; se niegan las contradicciones de la sociedad que se encuentran homologadas por una operación del poder. (Ibíd.: 25-27)

Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprenderemos en que consiste el conocimiento. (Ibíd.:28)

El conocimiento es un instrumento de la «verdad histórica» y compone los marcos de dominación; es también el «resultado de los acontecimientos» en el orden de lo real; y es la «formación de ciertos determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad»:

El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del acontecimiento y, por esa razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo... que deriva... del carácter polémico y estratégico del conocimiento... porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla. (Ibíd.: 30-31)

### 3.3.2. *Poder político y conocimiento: el complejo de Edipo*

Será importante identificar el desplazamiento estratégico de las fuerzas sociales, de los grupos de poder dominantes, sus juegos en el tablero político, sus movimientos, las formas de enunciación de la verdad y por ende la producción de la misma. Foucault, hace este ejercicio basándose en la tragedia de Edipo, menciona que se trata de una obra «representativa e instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado». El autor se refiere a la existencia de «un complejo de Edipo» en «nuestra civilización». Y su ejercicio consistirá en exponer «un mecanismo de establecimiento de la verdad» que se



manifiesta en la obra de Sófocles y permite dar cuenta en qué medida la relación entre poder político y conocimiento sigue determinada por un complejo edípico que continua re-actualizándose en nuestra sociedad (Ibíd.: 39, 49).

Foucault menciona que la problemática de la producción de la verdad -en Edipo- se desata en medio de «un desplazamiento de la enunciación de la verdad que consiste en ir de un discurso profético y prescriptivo a otro retrospectivo». Se trata de dos formas de enunciar la verdad. La primera forma se presenta como evocación del futuro y la segunda como evocación del presente y el pasado. La primera va a ser desplazada por la segunda, siendo una «manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana...» (2001: 48). Es un desplazamiento que se presenta como efecto de los mecanismos de poder; concierne a la producción de verdad de un régimen político y –por ende- a la relación entre poder y saber.

La primera forma de enunciación de la verdad, que hace alusión a lo profético y divino, va a corresponder a una «mirada eterna y todo poderosa... una especie de mirada mágico religiosa». La podemos identificar con el mito del poder y su puesta en escena como verdad mágico-religiosa, que se instala como parte del ejercicio del poder político y como un saber dominante (2001: 39, 47, 48). La *ley* se inscribe, en esta primera mirada, como un andamiaje jurídico que sirve al poder político para sostener el ejercicio de poder; pero se dispone como un relato para sostener una verdad o para ocultar una parte de ella, conservando la forma «religiosa, política, casi mágica del ejercicio del poder» (2001: 46).

Mientras la mirada que se refiere al aspecto «empírico y cotidiano» da cuenta de aquello que se concibe como «testimonio» de la realidad, tratándose de «la dimensión del presente». Siendo una forma de enunciación de la verdad que tiene la potencia de legitimar o -a su vez- deslegitimar el ejercicio de poder del soberano –de un régimen político. Pues se trata del *testimonio* del *pueblo* como «el testigo presente de lo que realmente ha ocurrido» (Ibíd.: 43, 44). Por lo tanto, la segunda mirada tiene la posibilidad de descubrir las prácticas dominantes; de ponerlas en evidencia; colocarlas en tela de duda; o -por el contrario- aprobar el ejercicio de dominación, que significa «corresponder» al poder.

Foucault menciona que –en Edipo- tanto la mirada mágico-religiosa del poder, como también la mirada testimonial del pueblo, forman parte de lo que fue «la técnica del símbolo griego», una especie de «técnica jurídica, política y religiosa». Una técnica que sigue incorporada en el poder político actual. Puesto que esta técnica permite que «el poder se

manifieste, complete su ciclo y mantenga su unidad gracias a un juego de pequeños fragmentos separados unos de otros, de un mismo conjunto, un objeto único, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder» (Ibíd.: 46). Los fragmentos son esparcidos y repartidos en el seno del pueblo, en tanto conglomerado testimonial, pero también en quienes conforman el poder como conglomerado político-religioso. Cada uno de ellos guardan consigo una parte de la verdad que integra «la autenticidad» del ejercicio de poder y «permitirá reconocer... la continuidad del poder que se ejerce» (Ibíd.); o -fuera el caso- la discontinuidad del mismo.

Los fragmentos van a contener un saber y la forma en cómo son esparcidos determinará la técnica y estrategia que emplea el poder para la distribución de un tipo de saber, que no es el mismo para todos. Llega un momento dado que se entabla una correspondencia entre los fragmentos, es decir que se exponen entre sí, como una unidad de contrarios, para evidenciar las formas de dominación, o desnudar el secreto del poder. De los fragmentos esparcidos de un tipo saber dependerá la continuidad del poder y el dominio de la forma de enunciación de la verdad mágico-religiosa. Pero es en la correspondencia de los fragmentos donde radicará la discontinuidad del poder, por efecto de la mirada testimonial de los cuerpos sometidos. Y estos fragmentos van a tomar relevancia – precisamente- a partir de su interpretación, ya sea desde la mirada mágico-religiosa del poder o desde la mirada testimonial del pueblo. Dos formas de enunciación de la verdad que corresponden a discursos y miradas opuestas.

La primera mirada representa al poder político en su forma «mágico-religiosa»; como profecía, ley y mito. Aquella mirada logra simbolizarse en la forma abstracta del Estado o – incluso- en la misma democracia, concebidos ambos como absolutos que existen como *promesa-ideal* de la sociedad. Esta perspectiva mágico-religiosa asegura –de alguna manera- el poder político y la forma dominante de construcción del mundo. O bien, también simboliza la «lógica espectral del capital» de la que habla Zizek, que cumple el mismo papel. Para Foucault, en Edipo Rey, aquella mirada está representada por las profecías de los dioses y el oráculo.

La segunda mirada representa al *pueblo* como testimonio de la realidad. Se trata de la mirada de los sublevados y dominados, de los subalternos y subordinados, quienes tienen la capacidad de fracturar la verdad histórica-dominante o darle continuidad. Para Foucault, esta segunda mirada concierne a la de los pastores y esclavos, testigos de la profecía de los

dioses en la historia de Edipo. Además, menciona que entre estas dos formas de enunciación de la verdad [profecía - testimonio] va a ocurrir una correspondencia: «dicen lo mismo, ven la misma cosa, pero no con el mismo lenguaje y tampoco con los mismos ojos» (2001: 46-47). Una correspondencia de las miradas que deja en evidencia a Edipo y pone fin a su ejercicio de poder, a su mandato como Rey. Dicha correspondencia no es la homologación de las formas de enunciación, sino una forma de develamiento de la profecía de los dioses por parte del testimonio de los esclavos que ponen en evidencia al poder. Es en ese momento cuando la mirada testimonial de los esclavos desplaza a la mirada mágico-religiosa del poder.

Este juego de correspondencias muestra las contradicciones existentes entre las dos miradas, puesto que la una desplaza a la otra, representando la lucha por la clarificación u ocultamiento de la verdad –o de la realidad. Quienes ejercen el poder buscan que las partes –de la verdad- sigan dispersas para dar continuidad al ejercicio de dominación, que resulta ser una situación conveniente en la historia de Edipo. Y es la mirada testimonial, la que devela la proyección de la mirada dominante, ya que al exponer al poder político y a su forma de dominación se va a desmitificar el relato del poder. El momento en que el relato del poder se desmitifica, también lo hace la figura que lo encarna: la del *soberano*; significando una correspondencia de las partes o de los fragmentos como des-cubrimiento de la verdad.

Foucault en su ejercicio «para comprender el mecanismo de la progresión de la verdad en *Edipo*», hace referencia a la existencia de dos miradas, ya mencionadas, «la de los dioses y los pastores». Los primeros relacionados con la mirada mágico-religiosa del poder y los segundos con la forma testimonial del pueblo. El autor menciona que en medio de esas dos miradas «se sitúa el nivel de los reyes», es decir Edipo: «el hombre del poder, un hombre que ejerce cierto poder». Es el soberano, el gobernante, cuyo problema central radica en cómo conservar ese poder. (2001: 49, 50)

Cuando la figura del soberano se constituye en medio de la conflictividad entre aquellas dos miradas, va a necesitar encarnar, tanto a la mirada mítico-religiosa del poder, como a la mirada testimonial del pueblo. El soberano para conservar el poder necesita distribuir -de forma estratégica- un saber o una nueva narrativa. El soberano simboliza el mito del poder que debe anunciarse al pueblo que lo va a corresponder, quienes lo van a legitimar como soberano en su ejercicio de poder. Para ello, el soberano se presenta como el

gestor de la conflictividad y el que representa una solución. Se teje entonces un saber o una narrativa de esperanza, cambios y sanación social. Recordemos cuando «los habitantes de Tebas recurren a Edipo en su condición de soberano para plantearle el problema de la peste... Para Edipo entonces, la solución del problema era una condición necesaria para conservar su poder». (Ibíd.: 50)

De esta manera, la acción del soberano se va a constituir como una acción en nombre del pueblo al que dice representar y en nombre del mito del poder que promete alcanzar. Se trata de un juego estratégico entre: el mito-religioso del poder como evocación del futuro; el soberano que quiere conservar el poder; y el pueblo que da testimonio de los actos del poder político. Ese juego estratégico no es otra cosa que un *ritual* que va constituyendo la narrativa del poder entorno a la evocación heroica del soberano, configurando un tipo de conocimiento que se establece como verdad y asegura el ejercicio del poder.

Foucault menciona que la tragedia de Edipo representa «la tragedia del poder y del control político» y se desarrolla en dos momentos o etapas. Uno inicial en su forma épica. Y el otro como derrota y soledad. El primero, corresponde al saludo del pueblo diciendo: «¡Edipo todopoderoso!», sin duda es el tiempo de gloria del soberano en el poder. Es cuando alcanza la legitimidad testimonial del pueblo tras haber personificado la figura de un «héroe legendario»; aquello sostiene –en parte- su reconocimiento como soberano. El segundo momento corresponde a la ruptura del poder político y al debilitamiento de la figura del soberano, ahora personificado en la figura del tirano: «aquel que después de haber pasado por muchas aventuras y llegado a la cúspide del poder estaba siempre amenazado de perderlo...». La amenaza constante de perder el poder vislumbra la ruina política del soberano que decide arrojarse al exceso de poder para mantenerlo. Por eso el pueblo «al saludar por última vez a Edipo» exclama: «tú que estabas en la cima del poder y ahora lo has perdido». El ocaso de la figura del soberano es el efecto de un pueblo que confronta el poder. (Ibíd.: 51,52, 53).

Entre el primer momento de gloria y el segundo de ruina, se encuentra un proceso de tensión, marcado por los excesos del poder; es el «destino incierto en el poder» del soberano que desemboca en la figura del tirano:

Edipo no da importancia a las leyes y las sustituye por sus órdenes... Su voluntad será la ley de la ciudad... el momento en que se inicia su caída del poder el coro del pueblo le reprochará el haber despreciado la justicia. (Ibíd.: 54)

El proceso de tensión del poder político se agudiza por una serie de prácticas de poder en que la figura del tirano se impone por sobre los otros e incluso por encima de las leyes. «El tirano no sólo se caracteriza por el poder sino también por cierto tipo de saber» (2001: 54). Necesita una serie de circunstancias y condiciones que permitan la demostración del tipo de saber que detenta y así articular una narrativa que justifique las prácticas de poder. Incluso, el tirano –aún en el ocaso de su poder- ve necesario sostener el relato heroico de su mandato: «En todo momento dice que él [Edipo] venció a los otros, que resolvió el enigma de la esfinge, que curó a la ciudad por medio de eso que llama... su conocimiento...» (Ibíd.).

La narrativa dominante, en la figura del tirano, se presenta frágil, porque simboliza los excesos producidos por el ejercicio del poder. Y la mirada del pueblo que lo correspondía, ahora se vuelve testimonio, ya no de su heroicidad sino de sus excesos. Al mismo tiempo el poder político ingresa en un proceso de desmitificación en que el soberano ya no tiene cómo cubrir la real apariencia del ejercicio de poder y el tipo de saber no tiene cómo sustentarse más. Cuando la verdad se despoja del mito mágico-religioso es porque se des-cubren las prácticas del poder político y se exponen sus excesos. Aquello provoca que el tipo de saber y el sujeto de conocimiento queden desplazados del espacio estratégico de poder. Se trata de la ruptura entre el soberano y el mito-religioso que sobreviene en «un poder tiránico y solitario -desviado tanto del oráculo que no quiere oír lo que dice y quiere el pueblo- » (2001:56). Es lo que sucedió con Edipo. Tanto la mirada mítico-religiosa del poder como la mirada testimonial del pueblo terminan abandonando a la figura del soberano, pasando de ser un personaje «privilegiado y exclusivo» a un personaje «desvalorizado y descalificado» (Ibíd.:57):

El saber edípico, el exceso, el exceso de poder, el exceso de saber, fueron tales que el protagonista se tornó inútil; el círculo se cerró sobre él, o mejor, los dos fragmentos de la trama se acoplaron y Edipo, en su poder solitario, se hizo inútil, su imagen se tornó monstruosa al acoplarse ambos fragmentos. Edipo podía demasiado por su poder tiránico, sabía demasiado en su saber solitario. (Ibíd.:56)

Los fragmentos que se habían esparcido de forma estratégica –articulando la narrativa dominante- dejaron de estarlo. Ambas miradas y discursos, representados por los dioses y los pastores, disponen sus partes para descubrir al soberano –a Edipo- y exponer las prácticas de gobierno. Pero son los cuerpos sometidos quienes terminan desplazando la narrativa del poder -la mirada mítico religiosa-, increpando sus símbolos e increpando al gobernante que encarna el exceso de poder. Aunque el círculo se cierra sobre el tirano, el

orden dominante continúa su curso. Y un nuevo círculo surge en cada etapa de la historia porque la forma mítico-religiosa del poder político sigue re-configurándose. Entonces la desmitificación de la forma mágico-religiosa del poder y el aislamiento del soberano no han bastado para liberar a la sociedad del *complejo de Edipo*. Esto es así, porque este tipo de relación entre poder político y conocimiento, sigue re-actualizándose y abriendo la espiral hacía un eterno retorno.

### **3.4. La sociedad de control como secuestro de la existencia**

La puesta en marcha de las estrategias de poder, dirigidas al control de los cuerpos, asume una noción particular en el S.XIX:

toda penalidad... pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley sino más bien al nivel de lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer (2001:97).

Se inscribe una práctica de poder y un tipo de saber que se anticipa a los comportamientos que puedan quebrantar el orden. En el caso de los cuerpos en resistencia, lo que se evita es la constitución de su potencia organizativa, la misma contemplada como un riesgo para el sistema de dominación. Entonces se presenta un poder preventivo, dispuesto al control del comportamiento cotidiano.

Esa suerte de control penal punitivo a nivel de las virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección (Ibíd.: 97-98).

El poder se extiende hacia las prácticas cotidianas, a partir de estrategias de control, teniendo a «la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección» (Ibíd.). El poder encuentra su mayor amenaza cuando los cuerpos logran establecer -de forma paralela- formas de resistencia a todo ese entramado institucional. De tal manera, todo aquello que se entreteje desde la resistencia será considerado también dentro del marco de «virtualidades de comportamiento» que deben contenerse y reprimirse con formas correctivas, disciplinarias y políticas de control.

Es así que se desarrolla en el siglo XIX alrededor de la institución judicial y para permitirle asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, una gigantesca

maquinaria de instituciones que encuadrarán a éstos a lo largo de su existencia; instituciones pedagógicas como la escuela, psicológicas o psiquiátricas como el hospital, el asilo, etc. Esta red de un poder que no es judicial debe desempeñar una de las funciones que se atribuye la justicia así misma en esta etapa: función que ya no es de castigar las infracciones de los individuos sino de corregir sus virtualidades. (Ibíd.)

Para Foucault este tipo de control es denominado como «sociedad disciplinaria por oposición a las sociedades estrictamente penales»; habiendo sido el s. XIX el inicio de «la edad del control social» (Ibíd.). Desde entonces los mecanismos de control disciplinario se han re-actualizado, en la medida que el poder político ha necesitado fortalecer su presencia, al mismo tiempo que las dinámicas del capital continúan extendiéndose. Es por esto que, hoy en día, esta forma de control social se sigue reforzando, pero atraviesa -de forma estratégica- las relaciones sociales para ingresar en cada ciclo de la vida. Es un poder correctivo y disciplinario que permanece oculto pero vigilante.

Para graficar la estructura de esta «edad del control social», Foucault menciona a Jeremías Bentham, «quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos...». Se trata del «famoso Panóptico», una «forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu». Esta relación poder-saber se va a extender sobre la sociedad como una nueva forma de control, una «especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones... las fabricas» (2001: 98). Su importancia radica en la reproducción de esta institucionalidad, ya no sólo como una estructura arquitectónica sino como un tipo de saber que circula y se reproduce en cada uno de los ámbitos de la sociedad. Un tipo de saber que produce realidad y configura un tipo de sociedad: la disciplinaria.

La estructura del panóptico «en forma de anillo... con una torre en el centro», en que «todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante... que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo» se extenderá de forma espectral sobre la sociedad y sin que haga falta la existencia de un espacio arquitectónico-concreto, sino que su peso será arquitectónico-simbólico. Cada uno de sus mecanismos se ha ido incorporado en cada espacio de la vida. Son dispositivos de control que se re-configuran como necesarios para el establecimiento del orden: «el Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó» (2001: 99).

Estamos ante un tipo de poder y saber basado en «la vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder y que... tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila». En «la teoría penal del siglo XVIII» se «ratifica una práctica judicial formada en la Edad Media, la estatización de la justicia». Y por efecto de la misma, «nacían a un lado y fuera de esa justicia estatizada procesos de control que acabarían siendo el verdadero contenido de la nueva práctica penal». Es decir que empiezan a configurarse nuevas formas de control social: «un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia» (Ibíd.: 100-01).

Se recrea un tipo de poder que se despliega como una red de control. Un poder que se dispone a prevenir, corregir y castigar las desviaciones de los individuos. No actúa únicamente a nivel del cuerpo sino del espíritu. Lo que implica que no se va a limitar al castigo, ya que se dispone la prolongación de dispositivos de vigilancia. Esto tiene como efecto la extensión de la institucionalidad estatal en la sociedad en que «el Estado se presenta como una cierta disposición espacial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una única vigilancia» (2001:120). A esto llamaríamos la *estatización de la vida*.

A la extensión del Estado en la sociedad se suma la extensión de «poderes laterales» que corresponde a la construcción institucional no estatal, pero que –a su vez- se entrecruza con la mirada estatal de la vida; se interrelacionan. El propósito es «fijar a la población» en determinado orden social. Y para eso es necesario una serie de instituciones que se van a encargar de formar y disciplinar. Pero también de corregir y vigilar el proceso efectivo de inserción de los individuos -como instrumentos- para la reproducción del sistema dominante. La finalidad es la «inclusión de los individuos» y el establecimiento de un «aparato de normalización» del comportamiento. (2001: 125, 128)

Esta estrategia de poder permite que la presencia del Estado se fortalezca en el momento que se tornan difusos los mecanismos de control. Es decir, que la mirada policial del Estado se va extender junto con la institucionalidad no estatal que se construye de forma paralela y que forma nuevos vigilantes e inspectores del orden. «El Estado y aquello que no es estatal se confunde, se entrecruza dentro de estas instituciones» (2001:129). El entrecruzamiento institucional hará posible una menor percepción de ser controlados y vigilados, por lo que la vigilancia «aparece menos claramente, donde más alejado está del centro de la decisión, del poder del Estado» (2001:121).



La dispersión del poder es la manifestación de la extensión de los poderes laterales, que implica también la estatización de la vida. Y la vida empieza a ser secuestrada por la interrelación de los poderes que la cercan. Se trata de un desplazamiento estratégico del poder que se presenta difuso y conduce con más sagacidad la insistente re-configuración de los estatutos de dominación. El secuestro de la vida no es otra cosa que la nueva forma de control que menciona Foucault: «más que instituciones estatales o no estatales habría que hablar de red institucional de secuestro... una red de secuestro dentro de la cual está encerrada nuestra existencia» (2001:129).

El secuestro de la vida va a ser clave para entender el secuestro no sólo corporal de un individuo, en una institución o en unos rituales de poder; implica también el secuestro de la potencia-creadora, que imposibilita pensarse, cada vez más – y de forma más extrema-, por fuera de la lógica del capital. Entender la conflictividad -que afrontamos-, nos muestra un panorama complejo, en que los individuos pueden llegar a manifestarse contra quienes ejercen un poder, pero no contra la dominación, no contra la relación de poder en sí misma. La colectividad puede oponerse a un orden institucional –lo ha hecho-, pero queda intacta la relación de secuestro, que resulta ser el efecto perverso de la sociedad de control. En ese instante el complejo de Edipo a nivel civilizatorio tiende a re-actualizarse, puesto que se termina demandando un nuevo sujeto de dominación. Entonces al manifestarse la resistencia de los cuerpos sublevados, contra ese poder, deberá significar la necesidad de liberarse de «la red institucional de secuestro de la existencia».

#### *3.4.1. Las instituciones de secuestro*

¿Cómo se presenta la red institucional de secuestro en la sociedad? se presenta de múltiples formas. Puede iniciar como un programa, un decreto, una ley o una norma; pero la secuencia de su aplicación devine en un procedimiento habitual e incuestionable. Son entonces elementos que los asumimos en la práctica cotidiana, en su mayoría existen ya de forma implícita, es decir que no son elementos exclusivos de las instituciones de encierro tradicionales. Son elementos que pueden reconocerse como parte del engranaje institucional, pero se extienden en la sociedad, en cada relación entre los individuos y de manera no percibida. Se asienta entonces un formato institucional que nos atraviesa en el más mínimo detalle de la existencia. Y los mecanismos de la red institucional de secuestro se extienden más allá de las estructuras físicas, controlando el comportamiento pero también vigilando la

existencia. De esa manera, un tipo de poder y saber se engrana en la práctica cotidiana y la institucionalidad de secuestro nos atrapa en cada ciclo de la vida:

Las instituciones –pedagógicas, médicas, penales e industriales- tienen la curiosa propiedad de contemplar el control, la responsabilidad, sobre la totalidad o la casi totalidad del tiempo de los individuos: son, por lo tanto, unas instituciones que se encargan en cierta manera de toda la dimensión temporal de la vida de los individuos. (2001:129)

La imperiosa necesidad por el *control del tiempo* de los individuos devino como uno de los ajustes perfilados por el proyecto de modernización capitalista o «la sociedad moderna que se forma a comienzos del s. XIX». Desde ese momento, la idea de fijar a los individuos en la sociedad, consiste en fijarlos en el sistema productivo. Por eso es «preciso que el tiempo de los hombres se ajuste al aparato de producción, que éste pueda utilizar el tiempo de vida, el tiempo de existencia de los hombres». Así «el tiempo de existencia de los hombres» resulta en una mercancía y es «ofrecido a los compradores...por un salario». Es el tiempo de la existencia autónoma del individuo que se transforma en «tiempo de trabajo» y forma parte de «las técnicas de explotación» que atraviesan a «toda una serie de instituciones» (2001: 130).

«La primera función de estas instituciones de secuestro es la explotación de la totalidad del tiempo. Podría mostrarse, igualmente, cómo el mecanismo del consumo y la publicidad ejercen este control general del tiempo...» (2001: 132). Entonces el control político y social no sólo radica en el control del tiempo de trabajo de los individuos -la absorción por el tiempo productivo-, sino en el control que se extiende al tiempo no laboral y al tiempo total del ciclo de la vida. Se trata de la vinculación al tiempo de consumo y a la reproducción del capital. De esta manera, con el control del tiempo, el poder empieza a marcar una forma de dominación que actúa sobre la existencia-toda del individuo, de su cuerpo y mente.

«La segunda función de las instituciones de secuestro no consiste ya en controlar el tiempo de los individuos sino, simplemente, sus cuerpos» (2001: 132). Esto implica que los individuos, además de ser expropiado su tiempo, pasen por una serie de procesos de disciplinamiento que tengan por objetivo «formar, valorizar, según un determinado sistema, el cuerpo del individuo». Se trata de marcar, no sólo físicamente sino espiritualmente el cuerpo del individuo, cualificarlo y adaptarlo a las necesidades de producción del capital: «ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar...». «La segunda función

consiste en hacer que el cuerpo de los hombres se convierta en fuerza de trabajo» (2001: 133). Por lo tanto, la función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo responde a la función de transformación del tiempo en tiempo de trabajo. El *tiempo de trabajo* y la *fuerza de trabajo* son producto de las formas de control vinculadas al proceso de modernización capitalista.

«La tercera función de estas instituciones de secuestro consisten en la creación de un nuevo y curioso tipo de poder... polimorfo, polivalente» (2001: 133), que actúa desde varias dimensiones. Es un «poder económico», pero al mismo tiempo un «poder político», un «poder judicial» y un «poder epistemológico». De esta manera, será imposible referirnos a la configuración del tiempo de trabajo y de la fuerza de trabajo sin la intervención de un poder político y judicial que se encarguen de sostener -al mismo tiempo- al sistema productivo y, con ello, la integración de los individuos en el mismo. Las normas, las leyes y los reglamentos van a posibilitar —en parte- una red de vigilancia y castigo. (2001: 134).

Así también, las prácticas de poder van a estar interrelacionadas por un tipo de saber que actúa como «poder epistemológico, poder de extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos...»:

los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar de donde se extrae el saber que ellos mismos forman y que será transcrito y acumulado según nuevas normas; o bien pueden ser objetos de un saber que permitirá a su vez nuevas formas de control (2001: 135).

Las tres funciones de las instituciones de secuestro dan cuenta de cómo se establece la dinámica de *secuestro de la existencia* con la que actúa el poder y que va apropiándose de las prácticas y de los saberes de los individuos; de sus cuerpos. Se trata de un juego de poder y saber que *desplaza continuamente* [la autonomía del individuo] y *despoja sistemáticamente* [de forma material y espiritual] a los cuerpos. Además, es un poder basado en *la apropiación y la acumulación* [del cuerpo y del tiempo; de las prácticas y saberes]. Y la *mercantilización de la vida* se presenta como manifestación del secuestro de la existencia; se trata de la *narrativa dominante* que extiende el control social y político, en función de la reproducción del capital:

Que el tiempo de la vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva; todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que, esquemáticamente y globalmente, se definen como instituciones de secuestro. (2001: 136)

Foucault menciona que la serie de transformaciones, que han resultado en el sistema capitalista, necesitaron –y necesitan- de «la elaboración de un conjunto de técnicas políticas o técnicas de poder». Y más allá de las normas, o del sistema formal de leyes, ha sido necesario el establecimiento de un «sub-poder» que se presente como «una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores...». Se trata de «pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo». Es el sub-poder –menciona Foucault- lo que va a condicionar la existencia del sistema capitalista o –en sus palabras- de la «plus-ganancia». El sub-poder (o micropolítica del poder) va a establecer una serie de relaciones de poder y formas de funcionamiento de saber que «están firmemente arraigados no sólo en la existencia de los hombres sino también en las relaciones de producción» (Ibíd.: 138-140).

### CAPÍTULO 3.

## CUERPOS QUE RESISTEN, CUERPOS CRIMINALIZADOS

Tanto las formas de reclusión que surgen en el s. XVIII, como el secuestro de la existencia que inicia en el s. XIX, marcan la estrategia del poder que hasta nuestros días se ha ido re-configurando y adquiriendo nuevas dinámicas. En cuanto a los antecedentes de este periodo, Foucault describe que a finales del s. XVII e inicios del s. XVIII existieron grupos, compuestos por capas del sector popular y de la pequeña burguesía, que se organizaron en Inglaterra contra las formas cruentas de control del Estado. Dichos grupos intentaban «escapar a un poder político que contaba con un instrumento formidable, temible y sanguinario: su legislación penal» (2001: 104). Entonces decidieron organizarse en «grupos de autodefensa contra el derecho», construyeron así sus propias normas y reglas para autorregular sus conductas y evitar la intervención punitiva del Estado: «el refuerzo de la penalidad autónoma era una manera de escapar de la penalidad estatal» (Ibíd.: 105).

Pero estas herramientas que nacieron de la organización popular no tardaron en ser absorbidas por la razón del Estado. Lo que ocurrió fue que «en el curso del s. XVII esos grupos cambiarán su inserción social y abandonarán su base popular o pequeño–burguesa... quedarán compuestos y/o alentados por personajes de la aristocracia... que les darán un nuevo contenido». Se produjo un viraje que tuvo como efecto que los mecanismos de auto-control, nacidos en la organización autónoma, pasaran a ser «refuerzos del poder de la autoridad penal» (2001-105). Esto –inevitablemente- me traslada a los momentos actuales del s. XXI., en que la organización autónoma continúa siendo un espacio de autodefensa y de resistencia. Hoy, organizados contra el *secuestro de la existencia* que somete a los cuerpos a un orden dominante. Organizados también contra los mecanismos de poder que se presentan como *prácticas de control*, pero también como *prácticas de despojo* -de derechos y territorios-; lo que deriva en la usurpación sistemática de cuerpos y saberes.

Aquellas prácticas de poder van a determinar las estrategias de dominación que se despliegan contra los *cuerpos en resistencia* en la actualidad. Se trata de un tipo de poder

que se manifiesta desde distintos escenarios. Uno de ellos es la *represión* que se administra contra los cuerpos que resisten al orden dominante. El Estado se despliega de forma violenta para neutralizar o contener al movimiento de resistencia, y exponerlo públicamente como el *enemigo-otro*, porque son quienes enfrentan el despojo y el secuestro de las formas de existencia-otras. Pero la represión cobra otro nivel y se extiende a la *judicialización* de los cuerpos sublevados, que no es otra cosa que la *criminalización* del movimiento de resistencia. La criminalización de los cuerpos concierne a la suspensión de derechos y libertades. Y tiene como efecto el *desplazamiento* y la *exclusión* de los cuerpos que representan las posibilidades-otras de construir el mundo. Sobreviene también el *encarcelamiento* de los cuerpos, el encierro; se trata del mecanismo correctivo que pesa sobre el individuo penalizado. Pero los cuerpos que escapan del encierro, se ven obligados al exilio. Es el poder que los cerca, puesto que los expulsa. Además, junto con las prácticas de poder se distribuye un tipo de saber que refuerza los mecanismos de disciplinamiento social. Entonces se establece un muro simbólico que impide –en determinados momentos– el reconocimiento del cuerpo colectivo con el movimiento de resistencia; el poder los separa y los desarticula. Y por último, se incorpora un mecanismo de *vigilancia* sobre los cuerpos sublevados a partir de la extensión de la institucionalidad del Estado en el espacio social. Se obliga a los cuerpos al confinamiento; al estado de excepción permanente como diría Giorgio Agamben, donde se instaura la penalización de la resistencia como aniquilación del poder-crear. Por lo tanto, las fuerzas en resistencia se organizan contra un poder político que reprime, despoja [usurpa-secuestra-neutraliza], judicializa, encierra [cerca, desplaza-excluye-expulsa], aniquila y vigila permanentemente.

Foucault se refería a una «red institucional de secuestro de la existencia» cuando describía las nuevas formas de control social. Pero el secuestro de la existencia se extiende también al secuestro político de la resistencia. Se trata de una operación del poder dominante para anular las posibilidades del poder-crear mundos diferentes. Y es una estrategia del poder que se re-actualiza sobre los cuerpos sublevados. El poder político busca movilizarse –incluso– con las herramientas que va expropiando al saber histórico de los sublevados. Ya que en la medida que se representa como un poder mágico-religioso, busca encarnar el sentido del cuerpo colectivo y en ese proceso configura *sujetos en indefensión*. Aunque el poder no da cuenta que, desde ese estado de vulnerabilidad, los cuerpos empiezan a reconocerse y organizarse. El poder se moviliza para impedir el re-conocimiento de los cuerpos en resistencia y lo hace estatizando la protesta; usurpando sus símbolos y discursos;

y aniquilando el sentido de transformación. Se constituye un tipo de saber que interpela a los individuos hacia el reconocimiento con el Estado y el capital, teniendo además un aparato burocrático que se moviliza permanentemente contra el movimiento de resistencia, en todas sus formas y magnitudes.

Estamos frente a la re-configuración continua de las prácticas de poder que desplazan a la organización autónoma. Pero también intentan revertir y usurpar el sentido de la resistencia para readecuarla a «una versión autoritaria y estatal». Entonces la organización autónoma se fragmenta y en su debilitamiento se «refuerza al poder» (2001: 114). Así, el poder político se enfrenta al cuerpo colectivo para ejercer un tipo de control y desarticular el tejido social. El poder necesita introducir su espíritu, estatizando el espacio, la calle, el territorio, los cuerpos y la movilización. Y cuando el movimiento de resistencia se abre camino a través de la red de control, son criminalizados, porque los actos de los cuerpos sublevados se encuentran penalizados.

El cerco dominante, se presenta frágil ante el movimiento de resistencia, refleja también la fractura del mundo y nos recuerda que el orden se erige sobre una realidad como artificio, en que la apariencia y el ser se hayan distantes. Es un orden que palidece ante los cuerpos que subvierten el sentido del mundo, porque van re-creando y re-construyendo la autonomía, pero también esbozando aquel poder-otro que se diversifica y que al mismo tiempo agita el estado de complacencia del mundo ante la violencia.

## **1. LA REVOLUCIÓN CIUDADANA Y EL SECUESTRO POLÍTICO DE LA EXISTENCIA**

### **1.1. La Revolución Ciudadana: referente del poder de dominación**

Al escuchar la palabra *revolución*, se registra de inmediato, en nuestra subjetividad, una serie de símbolos que asociamos a este significante. Y si nos identificamos con el sentido histórico del mismo, se creará en nosotros una cierta empatía, o por el contrario, un rechazo. Pero independientemente de la valoración que le podamos dar a aquella palabra es importante preguntarnos: ¿Qué significa *revolución* en el contexto ecuatoriano de la última década? Nada. Se trata de un significante vaciado de contenido, el mismo que dejó de significar y adquirió el sentido de *gobernar*. Menciono la palabra *gobernar*, ya que la palabra *revolución*, desde el 2007, se fue constituyendo como referente del poder. Es decir, el

referente de un régimen político, más no como un referente construido desde el cuerpo colectivo. De ese modo, se inserta como un significante que aprisiona el deseo social, lo secuestra y lo articula al mito mágico-religioso del poder político. Así, la palabra *revolución* se haya también en disputa. En manos de los gobernantes, la palabra *revolución*, es control/opresión. Pero la palabra *revolución* en la memoria colectiva, de los pueblos en resistencia histórica, es *emancipación*.

A la palabra *revolución*, en la década correísta, le acompañó la condición del *ser ciudadano*, un orden particular del *ser dominante*, que fue proporcionando un carácter homogéneo a los individuos, sobre todo, a aquellos que se iban adhiriendo a la promesa política que evocaba la *unidad ciudadana* en torno al triunfo electoral, la patria y el progreso. De esa manera, la articulación de los significantes –mencionados- empezaron a constituir un juego interpretativo, desde el cual se vació de contenido a la palabra *revolución* y se prescindió del acto revolucionario como tal. El discurso del poder como *verdad oficial* se fue distribuyendo de forma estratégica en el espacio social, a través del aparato estatal, para articular el relato dominante que se constituyó como un *saber gobernar* sobre los individuos: sus cuerpos, conductas y pensamientos. Se trata de la narrativa dominante que, junto a las prácticas de poder, va configurado un ordenamiento social, pero también un sujeto de poder/saber representado en la figura del soberano y encargado de desplegar el relato oficial. Al mismo tiempo, va tomando forma el *sujeto subalterno*, en la figura del ciudadano, como alguien que corresponde al poder y lo simboliza:

[...]la condición ciudadana del que se supone debe ser el soberano en democracia, el pueblo, ha devenido simplemente en el ritual a través de sucesivos procesos electorales, confirma la enajenación de su soberanía a favor del que funge ahora como el único soberano: el Presidente de la República. (Salamea, 2014: 20)

Esta condición ciudadana corresponde a la condición subalterna de los individuos, respecto del relato dominante. Una condición que ha hecho del ciudadano un *testigo* contemplativo del poder, más no un actor activo en la construcción política de la sociedad. Así, el ciudadano pasa a ser un instrumento y objeto del poder. Entonces, el relato oficial, como evocación de la promesa de los dominantes, nace divorciado del cuerpo colectivo-diverso, puesto que se va tejiendo en torno a las prácticas de dominación que configuran la subalternidad. Esto es así, porque los significantes dominantes, en el juego interpretativo del poder, buscan imponerse en la realidad, no son parte de una transformación, sino de un



enmascaramiento de las relaciones de poder y de sus efectos. Entonces el contenido de la realidad va a disentir con el despliegue del relato oficial, pero al mismo tiempo es la realidad que al desbordarse puede alterar el discurso que, como dispositivo de poder, busca neutralizar la conflictividad entre el relato dominante –como farsa- y la realidad de los cuerpos sometidos.

## 1.2. El espectáculo mediático del poder

El gobierno correista se encargó de perfeccionar la técnica discursiva del poder. Esto fue posible a partir de un ejercicio constante de «propaganda y publicidad» que utilizó los «medios de comunicación públicos como correas de transmisión de una verdad oficial» (Salamea, 2014: 21). Así, la *revolución ciudadana*, como significante, empieza a reproducir mediáticamente la gestión del poder sobre los cuerpos. Es decir, la gestión de dominación sobre los individuos en el espacio social, cuya representación se fue insertando en el tejido de la realidad para enmascarar los efectos de dominación. Esto fue acompañado por un tipo de *ritual del poder* sobre los cuerpos, que consistió en el «ritual del fusilamiento mediático» a partir de «la exposición de las víctimas, de sus rostros y sus cuerpos, en una reiteración de los actos inquisitoriales del Medioevo... que se constituye en el espacio comunicacional» (Arcos, 2014: 17).

Este espacio comunicacional produjo que la realidad en sí misma haya sido desplazada por la ficción como sentido del poder. Ya decía Foucault que «una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia» (2000: 206). En ese momento se constituye una especie de holograma, que no ha sido otra cosa que la representación de la *revolución ciudadana* como un ideal artificial, es decir, una representación ficticia del *buen gobierno* frente a los abusos del poder político. Se trató entonces de instaurar una especie de mecanismo óptico que proyectara lo que el poder quería que veamos, pero sobre todo que aceptemos lo que el poder nos mostraba. Esto produjo que la forma dominante de la violencia, es decir, su forma subjetiva, haya sido objeto de la manipulación mediática del poder, que ha mostrado a la protesta social como un *acto inmoral e ilegal*, mientras que a la opresión estatal se la ha presentado como un *acto cívico* en defensa de la *democracia*.

El aparato comunicacional de la *revolución ciudadana* fue un espacio estratégico del poder, pues al haber sido un espacio de exposición de los cuerpos, fue también un espacio que revestía con la voz oficial los acontecimientos políticos y sociales. En ese sentido los

actos de protesta resultaban ser *atentados a la democracia*. Y las múltiples manifestaciones, contra el régimen correísta, se mostraban como *actos desestabilizadores del orden*. De esta manera, las instituciones del Estado se desplegaron para complementar el espectáculo mediático del poder político. Todo el aparato burocrático del Estado se movilizó contra las acciones de resistencia, pero buscó también la existencia política y social. Se configuró un Estado contra las mujeres, maestra/os, artistas, estudiantes secundarios, niñas/os, contra los pueblos indígenas, ecologistas, periodistas, jubiladas/os y sindicalistas. Contra todos ellos el Estado se movilizó. Ya sea mediante proyectos de ley, para consolidar el control social; o reprimiendo y judicializando, para coartar los derechos de todas y todos.

Lo que ha operado en estos años de revolución ciudadana es la instrumentalización del aparato jurídico como mecanismo de control penal de la sociedad... la justicia sirve para criminalizar al dominado y proteger al dominador, sobre la base de identificar Razón Jurídica con Verdad Política y esta con Revolución Ciudadana (Sierra, 2014: 33).

En varias ocasiones, la fuerza pública fue desplegada para contener -mediante la represión- a los manifestantes en calles, plazas, comunidades y carreteras. Al mismo tiempo, miembros de la policía, vestidos de civil o en sus trajes antimotines, hacían el papel de camarógrafos o vigilantes del orden, dispuestos a *cubrir* la realidad. El material audiovisual se reproducía en los espacios de propaganda oficial [cadenas nacionales, enlaces ciudadanos, redes sociales]. Y un ejército de propagandistas del Estado se encargaba de *editar* cada imagen; de *editar* cada acto violento del Estado. Además, se encargaban de envolver de benevolencia a la fuerza policial, mientras se reprimía a la resistencia colectiva, para luego judicializarla. Cada una de las imágenes -manipuladas- servía de evidencia al sistema judicial para instaurar la criminalización de la protesta. Imágenes que tenían que pasar por el filtro del poder ejecutivo. Es decir, imágenes que al ser interpretadas desde el poder político se transformaban en mercancías gubernamentales con un costo político y social de por medio. Las imágenes, al circular como propaganda, iban acompañadas por la voz en off del poder, una voz que narraba a los victimarios como héroes de una guerra. Aquella voz se encargaba de secuestrar el relato de la resistencia. La desplazaba al silencio y la humillaba. Era el poder, colocando la ley, sobre los cuerpos en resistencia.

### **1.3. El cuerpo del soberano y la modalidad panóptica del poder**

El régimen de la *revolución ciudadana* marcó, de un modo particular, el ejercicio del poder, cuya dinámica se estableció entre la presencia mesiánica del soberano, el espectáculo mediático del poder y el despliegue del «panoptismo». Este último como un instrumento de gobierno que se fue ajustando a un nuevo proceso de control social en el Ecuador. Empieza a fortalecerse un tipo de poder que se presenta de manera «difusa, múltiple, polivalente» y que se ha extendido a las formas cotidianas de la existencia, configurando espacios de orden y sujetos de obediencia (Foucault, 2000: 210). Las instituciones del Estado perfeccionaron los mecanismos de registro de los acontecimientos e implicó un despliegue sistemático de la vigilancia sobre la sociedad. Se trata de un tipo de poder que extiende un control, no sólo corporal de los individuos pertenecientes a una institución cerrada, sino que se extiende al control de los cuerpos que conforman el movimiento de resistencia. Se dio inicio entonces a una nueva fase de control social, con un enfoque en el debilitamiento de la organización social y autónoma. Se trataba del control de los cuerpos-otros, en función del proyecto de modernización capitalista (Ibíd.: 200).

Foucault menciona que el «cuerpo del rey con su extraña presencia material y mítica, con la fuerza que él mismo despliega o que transmite... se halla en el extremo opuesto de esta nueva física del poder que define el panoptismo» (Ibíd.: 211). Pero en el caso ecuatoriano, estos elementos opuestos han gobernado. La presencia mítico-religiosa se encarnó en el cuerpo del soberano –Rafael Correa-, quién determinó -de alguna manera- el ejercicio del poder político y la relación gobernante/ciudadano. Y al mismo tiempo los dispositivos de control se fueron perfeccionando: «si, de una manera formal, el régimen representativo permite que la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan en la base garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos» (Ibíd.: 225).

La *democracia representativa*, en tanto formalismo, se sustenta más en la creencia de su principio. Es una creencia mítico-religiosa que contiene –momentáneamente- la conflictividad que se gestiona a partir de los mecanismos de control social. El cuerpo social otorga plenos poderes al soberano al establecerse un ritual de poder. Esto es posible también por una serie de reglamentos instituidos en la sociedad. La figura mítico-religiosa del soberano determina ciertas prácticas de poder y saber. Pero cuando su representatividad se debilita, y cuando el pueblo es testimonio de sus excesos, posibilita una pérdida de capital

político que lo va desplazando de los espacios estratégicos de poder. Sin embargo, bajo un nuevo gobierno –y gobernante- se readecuan siempre las dinámicas de poder y las tácticas de dominación. Y se pueden [re]establecer otros procedimientos de control en función de los procesos de normalización de las mismas relaciones de poder.

#### **1.4. El secuestro político de la resistencia**

La proyección ficticia de la *revolución ciudadana* –en el gobierno correísta- se presentó como un formato mítico-religioso del poder político. Y constituyó el argumento para justificar la violencia sobre el cuerpo social; a su vez, terminó por asegurar y conservar un orden de dominación. Así, para los cuerpos subalternos, una carretera, una hidroeléctrica, una petrolera, el mismo gobernante, resultaban ser más importantes que los derechos fundamentales y la propia defensa de la vida. Pero el ideal ficticio siempre va a ser desmontado por el testimonio de los cuerpos violentados que devienen en cuerpos en resistencia. Ellos –en su movimiento- evidencian el secuestro del deseo político. Es decir, muestran las posibilidades-otras que tratan de ser contenidas por el poder. Esto sucede porque los cuerpos en resistencia se van posicionando desde un ejercicio-otro. Y crear desde abajo, de forma autónoma y diversa, es la política-otra. Aquello significa salir de los límites de la proyección dominante. Pero significa también que el poder se dispone a vulnerar a los cuerpos que resisten.

[...] mientras más concentrado está el poder de dominación política, más sujetos políticos autónomos son liquidados, el asesinato político de los sujetos disidentes se convierte en una práctica sistemática, una política de Estado. Así, el exterminio político de los sujetos divergentes es la base de la consolidación y el mantenimiento del poder de dominación política que busca la paz de la masa despolitizada [...] (Sierra, 2014: 32)

En la despolitización de los cuerpos devienen los cuerpos dóciles. Y el silencio es parte del desarme político de la sociedad. Pero el desplazamiento de los cuerpos es la táctica del poder y el resultado de la intervención del poder político sobre el tejido social. El poder se dispone a invadir –de múltiples formas- los *espacios*, para desplazar las *presencias discordantes* en tanto que diversas. Una especie de blanqueamiento político como símbolo del poder: ¡Qué no quede individuo hablante, sino parlante! ¡Qué no quede crítica! Ese es el momento cuando el poder se abraza a sí mismo, se habla así mismo, se protege de sus efectos. Y el silencio, es su mayor elogio. Y la crítica, un delito.

El régimen correísta desplegó un tipo de poder que fue acondicionando los *espacios y territorios* acorde a la lógica dominante del mundo. Así, sobre la educación intercultural bilingüe se impuso la educación colonial; sobre los territorios de pueblos indígenas, las transnacionales extractivistas; sobre las mujeres, la criminalización de sus cuerpos; sobre la protesta, el código integral penal; sobre los estudiantes, el tolete; sobre la crítica, la demanda penal; sobre la realidad, la farsa.

La *palabra* también fue intervenida, para homogenizar la voz colectiva y hacer de los sujetos cajas de resonancia del poder. La palabra oficial devino en palabra violenta. Y la voz de quién fue mandatario fue replicada por el aparato institucional, en todos los niveles. Apuntando siempre contra los cuerpos-otros, buscando su aniquilación simbólica y política (Ibíd.:33). En la década correísta, las mujeres fueron blanco de la palabra violenta del gobernante, quién profirió 95 agresiones contra mujeres, entre ellas activistas sociales, académicas, defensoras de los derechos y de la naturaleza, periodistas y legisladoras; esto sucedió en 152 enlaces ciudadanos (4Pelagatos: 2017). Pero la palabra violenta, también devino en amenaza. Se incitaba a la condición de sumisión para no perder los derechos. Una de esas amenazas fue dirigida a los estudiantes secundarios: «aquél que sale a protestar, pierde su cupo escolar» (Rafael Correa) citado en (Otra-Educación, 2013 Agosto 31). Mientras tanto, a las organizaciones sociales, activistas, sindicalistas, estudiantes, defensores de la naturaleza, no sólo se les dijo que «vayan a mandar a sus casas»; no sólo se les dijo «tirapiedras» y «ecologistas infantiles»; se les trató de violentos, terroristas, se los persiguió, se los humilló, se los vigiló, reprimió, judicializó y encarceló.

Es el caso de Javier Ramírez en Íntag; Margoth Escobar, en el Puyo; judicializados por su defensa a la vida, encarcelados por ejercer su derecho a la resistencia. Es el caso del pueblo Saraguro, en Loja, comunidad que fue brutalmente reprimida por la fuerza policial y militar. Su culpa: sumarse al Paro Nacional. Es el caso de los 10 activistas apresados en el barrio de Luluncoto, en Quito, quienes fueron judicializados por organizarse, por gustar de la música protesta, por tener botas de caucho. Después de un año fueron liberados como culpables, como terroristas. Se trató de una década en que el *secuestro político* se instauró como mecanismo para silenciar a la sociedad, para desmovilizarla, para secuestrar lo político de los cuerpos, para dejarlos en indefensión ante el poder.

Se trató de un periodo que instauró «la condena del derecho a la resistencia» (Pérez y Solíz, 2014: 166). Y en la condena de los derechos es desde donde se intenta secuestrar lo

político de los cuerpos. Lo político entendido como la facultad de construir el mundo en autonomía y autodefensa. Es el Estado, contra el quehacer político-otro, que se ha ido desplegando sobre los *cuerpos*, para vulnerar los derechos individuales y colectivos. Es el Estado sobre el *cuerpo comunitario* para quebrantar sus vínculos organizativos y fracturar el tejido de la comunidad; pero también sobre los *territorios*, para fragilizar la existencia toda. Es la acción sistemática del ejercicio del poder, cuyo movimiento implica el despliegue de violencias visibles y no visibles, que atraviesan al cuerpo social, tomando a los cuerpos que resisten como cuerpos sacrificables. Se trata entonces de:

...la estructura de la violencia, una violencia política que parte de la anulación de la soberanía territorial y sortea estrategias sutiles de despojo legitimadas por el Estado. Esta pérdida de la soberanía territorial se traduce en pérdida de derechos civiles, económicos, sociales y culturales, pero también en violencia militar (militarización), encarcelamiento, represión, amenazas y chantaje. Bajo estas condiciones, las comunidades ven quebrantada su estructura, con lo que crecen otras expresiones de violencia como el alcoholismo, la prostitución y la delincuencia. (Ibíd.)

Esto nos pone frente al silencio. El silencio como el estado perfecto –y efecto- de las sociedades de control. Desde ahí se dispone a cubrir la palabra, con la palabra oficial; convertir los espacios, en espacios de control; en tomar los territorios, para despojarlo todo. El silencio, desde el poder, es también el miedo que cerca los cuerpos, es la sensación que paraliza la vida, que la coloca a disposición de los dominantes, y en ese momento, llega el secuestro político, como normalización del sometimiento. Por eso, para silenciar las formas de vida-otras, el Estado se dispone a administrar la existencia; a trazar el horizonte político del cuerpo social; a decidir sobre los territorios en nombre del gran capital; a decidir sobre nuestros cuerpos y las leyes que nos criminalizarán. Es el ritual del poder sobre los cuerpos-otros, sobre los pueblos indígenas y campesinos, enfrentados al extractivismo minero y petrolero. Es el pueblo Shuar en la Cordillera del Cóndor, desplazado por la minería; son los pueblos Taronenane y Tagaeri en el Yasuní cercados por los pozos petroleros, es la comunidad de Junín en Íntag; son las comunidades en Molleturo. Son los pueblos-otros contra el despojo. Y es el Estado contra las formas de vida-otras.

[...] es la legitimación desde los Estados de los procesos de despojo, saqueo, control y silenciamiento. El Estado además de avalar a las multinacionales, provee de seguridad a las megaempresas, militariza las zonas de concesión y cede sus responsabilidades y derechos sobre el territorio y sus habitantes. (Pérez y Solíz, 2014: 154)

Es la complicidad entre las instituciones estatales y las instituciones no estatales-extractivistas, quienes se prestan para el desarme político y simbólico de los pueblos indígenas, a quienes se les niega el derecho a ser consultados sobre su propia existencia; a quienes se los obliga al confinamiento y a la expulsión de sus propios territorios. Son quienes enfrentados al secuestro de la existencia, se resisten a las formas dominantes del *ser*, pero:

Cuando el dominado se resiste a la dominación y busca desujetarse del poder que lo somete, el poderoso, con el peligro de no poder sobre el otro, asume el derecho sobre la vida del dominado y decide su muerte biológica... el asesinato del dominado se produce cuando este ha dejado subjetivamente de ser dominado (Sierra: 2014: 32)

El poder dominante no soporta que el silencio deje de ser *normal*. No soporta que la palabra surja para subvertir el despojo. Tampoco soporta cuando los cuerpos violentados devienen en cuerpos en resistencia o cuando la sola presencia de los *otros* es símbolo de autodefensa de la vida. Y son los cuerpos-otros quienes se enfrentan al poder; a los procedimientos de dominación; a la represión; a los sistemas de control; a la militarización; a la vigilancia; al despojo; al mito del poder; a la vulneración de derechos. Es decir enfrentan los cercos de violencia sistemática. Es ahí, donde irrumpe la voz colectiva, aquella que resuena junto a los cuerpos que resisten. Cuerpos que muchas veces tienen que retroceder, para volver con fuerza a los territorios usurpados, a recuperar la vida, a re-crear el mundo, pero sabiéndose autónomos, puesto que han escapado del secuestro político, más aún, siguen siendo blancos del poder.

## 2. «NANKINTS RESISTE»<sup>2</sup>: UN PUEBLO CERCADO POR EL PODER

Nankints es parte de un gran cuerpo comunitario. Es una de las comunidades que forma parte del Pueblo Shuar, nacionalidad indígena del Ecuador que ha habitado por siglos a lo largo y ancho de la Cordillera del Cóndor<sup>3</sup>, la misma, se encuentra atravesada, de norte

---

<sup>2</sup> Se refiere a la etiqueta #NankintsResiste que convocó a varios usuarios de las redes sociales y a plantones en solidaridad con el Pueblo Shuar de Nankints; la etiqueta #SOSPuebloShuar también acompañó los gestos de solidaridad a nivel mundial.

<sup>3</sup> «En la Cordillera del Cóndor se tejen importantes relaciones sociales y culturales, es el territorio ancestral de la nacionalidad shuar. Su organización, la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH aglutina, según su página web, a 120.000 socios en 500 centros (comunidades)» (Federación Interprovincial de Centros Shuar, 2017) citado en (Acción Ecológica, et al., 2017: 12)

a sur, por un cinturón de cobre, mineral codiciado por las transnacionales extractivistas<sup>4</sup>. Al extremo sur está la parroquia de Tundayme, provincia de Zamora Chinchipe, y al extremo norte el cantón Limón Indanza, provincia de Morona Santiago (Corral, 2014: 148).

La Cordillera del Cóndor es la gran casa, que por siglos, ha acogido a las comunidades de la nacionalidad Shuar<sup>5</sup>. Entre ellas la comunidad shuar de Nankints, situada en la parroquia de Santiago de Panantza, en el cantón San Juan Bosco, en la provincia de Morona Santiago. Nankints habitaba ese lugar. Ahí tejían la vida en común. Ahí construyeron sus casas de madera, trabajaban la tierra en sus pequeños huertos, no les faltaba alimento, cuidaban de sus animales, abrigados por las montañas, por las cascadas y en compañía de los ríos. Nankints está[ba] conformada por 8 familias de la nacionalidad Shuar, 32 individuos. Fueron desalojados el 11 de Agosto de 2016<sup>6</sup> (Nankintz: Emergencia en la Cordillera del Cóndor, s.f.).

El desalojo a la comunidad de Nankints estuvo a cargo del Ministerio del Interior y las Fuerzas Armadas<sup>7</sup>, quienes justificaron: «la intervención ante una resolución judicial requerida por la empresa de capital chino Explorcobres S.A. (EXSA), que reclamaba como suyas las 80 hectáreas en disputa» (Aguilar, 2016). La empresa minera EXSA los quiere fuera del territorio, para reiniciar las actividades de exploración avanzada del proyecto San Carlos-Panantza<sup>8</sup>. Dichas actividades habían sido suspendidas por varias acciones de

---

<sup>4</sup> «Una sola empresa, CRC Tonguang-Tongling, es la dueña de estas dos razones sociales: EXSA-Explocobres opera en Morona Santiago y ECSA-Ecuacorriene opera en Zamora Chinchipe (Corral, 2014: 148).

<sup>5</sup> «... la zona en conflicto ubicada en la Amazonía sur del Ecuador, provincia de Morona Santiago, es mayoritariamente territorio del pueblo shuar. En este espacio se ha impuesto el proyecto Panantza-San Carlos, en donde se proyectan abrir dos minas a cielo abierto que contaminarán el territorio... afectando los ríos y otras fuentes de agua. Al terminar de explotar los minerales quedarán dos cráteres en el corazón de la Cordillera del Cóndor e irreversibles impactos ambientales, sociales y culturales, sobre todo en las parroquias Santiago de Panantza, San Carlos de Limón y San Miguel de Conchay» (Acción Ecológica, 24 de Noviembre de 2016).

<sup>6</sup> Mientras que el 30 de septiembre del 2015, habían sido desalojadas las familias de San Marcos, en Tundayme, Zamora Chinchipe.

<sup>7</sup> Asimismo: «el Ministerio de Minería como la ARCOM han sido instituciones mencionadas en informes de violaciones de derechos humanos en los ya referidos desalojos forzados efectuados en la Cordillera del Cóndor que han dejado a decenas de familias sin casas, sin sus tierras y sin medios para subsistir. Este tipo de violaciones suceden de manera sostenida, pues la minería está acompañada de un aumento de la conflictividad social, de retrocesos de las conquistas en políticas ambientales y de despojo territorial y de derechos» (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2017) citado en (Acción Ecológica et al.: 2017, 19)

<sup>8</sup> «El proyecto San Carlos-Panantza está Ubicado en las parroquias de Santiago de Panantza y San Carlos de Limón en el Cantón San Juan Bosco y San Miguel de Conchay del cantón Limón Indaza, comprende un área de 41.760 has. Es un proyecto minero principalmente de cobre (además de oro y molibdeno), cuya concesión pertenece a la empresa China Explorcobres S.A. (EXSA). Tendrá una vigencia aproximada de 25 años.» (Acción Ecológica et al., 2017: 21)



resistencia del Pueblo Shuar. Una de esas acciones se realizó en el año 2006 contra la minería, logrando recuperar los territorios que las trasnacionales habían ocupado para sus campamentos<sup>9</sup>:

En 2006, poco antes de la llegada de Correa al poder, los indígenas consiguieron expulsar de San Carlos Panantza a la empresa canadiense Corriente Resources, por aquellos días concesionaria del proyecto. Fue entonces cuando constituyeron la comunidad de Nankints, que fue desalojada diez años después, el 11 de agosto de 2016. (Giménez; 2017)

### **2.1. El desalojo: violencia en Nankints**

«Destruyen todas las viviendas de los shuar en Nankints para entregar a minera china» (Radio Canela, 2016).

Este es el titular de un video, cuya duración se extiende a los 3 minutos con 57 segundos, fue compartido en las redes sociales por una radio local de Macas. Los registros del video corresponden al día 11 de Agosto de 2016. Son las primeras imágenes que llegan del conflicto. Imágenes acompañadas por ese paraje de silencio que se produce tras la destrucción de algo. Ya que la violencia visible nos enmudece, para hacernos hablar más fuerte. Pronto, activistas, organizaciones sociales y defensores de los derechos humanos y de la naturaleza, rompen ese silencio, hablaban de Nankints. El nombre de la comunidad se convirtió en símbolo de resistencia, pero en blanco del poder.

La CEDHU (2016) se pronunció ese mismo día con un comunicado titulado: «Desalojan Nankints para dar paso a la minería»:

...ingresaron miembros de la Policía Nacional y de las Fuerzas Armadas para desalojar a la comunidad shuar de Nankints territorio ancestral de esta nacionalidad indígena y que está en disputa por parte de la empresa china... EXSA... Este territorio fue concesionado para el proyecto minero a cielo abierto y a gran escala, Panantza-San Carlos, para la extracción de cobre. Las comunidades indígenas shuar que habitan en el sector han resistido históricamente al ingreso de la minería en su territorio.

---

<sup>9</sup> En el año 2007, las comunidades del Pueblo Shuar ya se habían tomado los campamentos de las empresas mineras, siendo una manifestación de rechazo al extractivismo en su territorio: «Los Shuar se tomaron los campamentos mineros Warints, de David Lowell; Rosa de Oro, en Nankintz y... el mencionado Cónдор Mirador de Ecuacorriente S.A.» (Nankintz: Emergencia en la Cordillera, s.f.)

Sin duda, las imágenes de ese día, las pocas imágenes que llegaban, irrumpieron la normalidad cotidiana de muchos. Era inevitable indignarse por la situación de los habitantes de Nankints, que se encontraban a cientos de kilómetros de distancia. Pero si nos preocupaba era porque nos involucraba, aunque talvez, nunca antes habíamos escuchado el nombre de Nankints<sup>10</sup>. La normalidad del mundo, esa que nos atrapa, es una forma de dominar nuestros sentidos, nos lleva a distanciarnos de la comprensión de la violencia y sólo la entendemos en los momentos en que se presenta como un *shock social*. Ese día pasó eso, la dimensión violenta del Estado se mostraba de cuerpo entero. Se trataba, no del inicio de una guerra, sino de los efectos de una batalla, que había comenzado mucho tiempo atrás, contra el Pueblo Shuar. El desalojo se disponía a ser el movimiento final del poder, es decir, la violación de todos los derechos sobre un pueblo<sup>11</sup>. Dejarlos vulnerables y fuera de su territorio. Eso ocurrió.

En un video (Exprésate Morona Santiago, 2016), subido a la red social de Facebook, se muestra el ingreso de una escuadra de policías con escudos en mano, quienes marchando por la carretera, se dirigen a la comunidad de Nankints. En el otro extremo – a la entrada de la comunidad- espera un grupo de comuneros de pie, formando una especie de muro humano. Hay adultos, adolescentes, ancianos y pequeños acompañando a sus madres y padres. En medio de la zozobra, una mujer exclama: *¡No pasa nada!*, al mismo tiempo el llanto de un niño se escucha, al parecer la mujer trataba de tranquilizarlo. Pero es el miedo que se aproxima, llega de frente, vestido de negro, con botas, cascos y armas. *¡No nos vamos!* enuncian los comuneros. «Según Luis Tiwiram<sup>12</sup>, indígena shuar, alrededor de 2000

---

<sup>10</sup> «Desde los años 90 en la Cordillera del Cóndor, más de 200 mil hectáreas... han sido concesionadas sin consulta previa de sus usufructuarios tradicionales, los pueblos Shuar y Ashuar, en primer lugar a David Lowell, Aurelian y después Ecuacorriente S.A... las empresas intensificaron la exploración a fines del siglo pasado.»

«...el 5 Marzo del 2012, bajo el gobierno de Rafael Correa que pudo legalmente empezar la explotación minera a gran escala en Ecuador al firmar un contrato con ECSA (Ecuacorriente S.A.), el primero de una serie de proyectos... Entretanto, la decisión de que no entre la minería ha ido creciendo en la mayoría de las comunidades del pueblo Shuar de la cordillera del Cóndor» (Nankintz: Emergencia en la Cordillera, s.f.)

<sup>11</sup> «Tarquino Cajamarca, abogado de la comunidad de Nankints... sostiene que si bien la empresa china empezó un juicio de reivindicación en 2009 que desembocó en el desalojo de agosto, la ejecución es ilegal porque no se cumplieron con parámetros como la notificación a los poseedores de esas tierras. Tampoco fueron proveídos de algún otro lugar donde vayan a tener un asentamiento como centro shuar» (Aguilar, 2016)

<sup>12</sup> «Luis y Mercedes Tiwiram, quienes con sentimiento de impotencia vieron su vivienda y finca ser arrasadas por maquinaria de la fuerza pública, han sido además demandados ya que, desde la perspectiva de ECSA, los Shuar han invadido y deteriorado propiedad privada - en una zona considerada territorio ancestral.» (Nankintz: Emergencia en la Cordillera, s.f.)

militares llegaron, a la 10:00 am, a la comunidad de Nankints, para desalojar a los comuneros que se oponen a la minería en la zona», se detalla en el comunicado de INREDH (2016).

La escuadra represiva trata de avanzar, van empuñando sus escudos y agitando sus cuerpos blindados. Los comuneros tratan de contener el miedo, lo increpan: *¡No queremos la violencia aquí! ¡No violencia!* Es el grito de una mujer que con la fuerza de su humanidad se impone al cuerpo represor. Y al mismo tiempo, son todos, es la comunidad, armada de dignidad, que con sus manos, trata de impedir la gran marea negra del desalojo. Pero empieza a avanzar. Atrás de los policías llegan los refuerzos, una gran caravana del despojo: patrullas, militares, camiones y la maquinaria pesada contra 32 personas.

Mientras tanto, en otro video del despojo (Radio Canela, 2016), se puede observar a dos policías antimotines en postura de descanso. Uno de ellos con un extintor en su mano y en la otra llevando su casco. Han ingresado a la comunidad. En ese momento se oye una voz que anticipa: « *¡Así destruyen las casas!* ». Los policías continúan de espaldas, con sus miradas hacia el horizonte y en medio de las montañas, el horror. Pero justo al frente de ellos, una retroexcavadora detiene su andar. La persona que se encuentra filmando, al darse cuenta que es impedida de cubrir el desalojo, por la maquinaria pesada que se ha atravesado, decide recorrer varios pasos a la derecha, hace zoom con su cámara y a lo lejos otra retroexcavadora extiende sus tenazas al cielo y, sobre la tierra, una y otra vez, se dispone a despedazar una casa de madera. Con los segundos deja de ser casa, deja de ser lugar para un hogar.

En el mismo lugar se encuentra una señora, Mercedes Tiwiram, con sus manos carga un lavacara, lo arrima sobre una madera, sobre su hombro izquierdo una cartera y en medio de su brazo un par de chompas, las trata de envolver con sus manos rápidamente, como si el tiempo estuviese tras ella, el tiempo del desalojo. Ella dice: *«ha habido un desalojo impresionante, sin avisar lo que nos iba a suceder... nos cogen de sorpresa... siquiera nos permitieron sacar las cosas... no querían»*. Sus palabras se entrecortan, es el ruido del desalojo que no permite clarificar su voz, atrás de ella el escenario es caótico: tanques de agua, un cilindro de gas, mujeres sacando amplias mesas de sus casas. Y ella, con su larga trenza a medio recoger, con la angustia en su mirada, continúa: *«el gobierno debía mandarnos la orden... nosotros teníamos para el 19 una diligencia con la EXSA... estábamos esperando, pero no ha cumplido y ahora mandan un poco de militares... más de*

25 carros a desalojar». Mientras habla, su mirada se mueve de un lado a otro, como si sus pupilas siguieran -a cada instante- el ruido de las retroexcavadoras rosando los escombros.

Ella esgrime con su dedo, los identifica, diciendo: «*Aquí no hubiéramos querido... los militares, los policías con antibala, porque aquí no estamos en ninguna guerra, aquí la gente no se encuentra armada como ellos están*». Es el tiempo del despojo lo que describe, es el cerco del Estado, la violencia armada del poder, esa que desfila con absurda legitimidad para abrir camino al capital transnacional de EXSA. Ella continúa:

*Nosotros si nos armamos de pensamiento y corazón, no armamos con antibalas, ni con amenazas. Esto es amenaza. Dicen que el gobierno no amenaza, pero esto es amenaza, por ver tantos militares armados. De todo esto tiene que responsabilizarse el gobierno nacional.*

Sobre la amenaza, que cubre al territorio shuar, se refiere la CEDHU (2016a) en un nuevo boletín, un mes después:

El territorio de la nacionalidad shuar del Ecuador se ha visto amenazado por el ingreso de empresas transnacionales mineras. A través de la historia, se han registrado varios eventos en los que este pueblo ha demostrado su resistencia. Pero los últimos diez años se han enfrentado a la arremetida de estas empresas que trabajan con aquiescencia estatal.

De esa manera, el acto violento se inscribe como despojo, pero se advierte como amenaza. Es la violencia política, basada en la intimidación sobre *el otro*. El Estado lo convierte en cuerpo desechable, en cuerpo sacrificable, en cuerpo desplazado y en esa situación de cerco militar lo despoja, ya no sólo de su territorio, también de su cotidianidad. Es la violencia política, aquella, que despeja el camino para que ingrese la violencia del capital extractivista. Parafraseando a Cornelius Castoriadis, se trata del sometimiento sobre ese *otro*, a quien el Estado no busca *convertirlo al progreso*, sino expulsarlo de sus límites impuestos, o mantenerlo en los márgenes del mismo, para efectuar el ejercicio del poder que «persigue y vigila», y se materializa en la acción racista del Estado, en ese odio a *los otros* (2008:37). Estamos entonces, ante un desplazamiento y despojo que se registra como política de estado, es decir, como una práctica de gobierno sobre *el otro*. Las comunidades se resisten a salir de sus tierras porque se niegan a la colonización de sus territorios y cuerpos: se niegan a la destrucción y expulsión.

En los registros del video, anteriormente descrito, al minuto 3 con 4 segundos, ya no se observa ninguna casa en pie, solo restos de madera que siguen siendo empujados por una retroexcavadora. El asentamiento de una comunidad ha desaparecido. Todo transcurre

mientras una fila de policías y militares armados, además, de un funcionario en medio, contemplan el despojo humano como parte del plan de ejecución de un proyecto extractivista, al que lo llaman *el operativo*.

Para los comuneros *el operativo* es un asalto violento, de la mano de una invasión a sus territorios, a sus hogares y a su cotidianidad. Así lo expresan, con indignación, dos mujeres de Nankints al ser desalojadas: «*tantos militares... 2000 militares a golpear nos a nosotros en nuestra propia casa*», dice una de ellas. Otra señora, entre sollozos, menciona que «*a niños, a mayores, a todo el mundo nos tumbaron... no respetaron nada, como si fuéramos unos perros*». Otro habitante de la zona, menciona que «*vinieron [los militares y policías]... se instalaron, no pidieron permiso de nada*». Otro comunero, rememorando a sus antepasados, haciendo memoria de su territorio, exclama: «*Mis abuelos vivieron aquí... no para que el gobierno nos venda y nos deje sin nada*». (Radio Canela, 2016)

Pero el despojo no llegó solo. Se trataba efectivamente de una acción sistemática contra un pueblo. Pues ese mismo día «el presidente [Tomás Jimpikit] de la Asociación de Centros Shuar de Bomboiza fue sentenciado a un año de prisión por paralización de servicios públicos, al mismo tiempo, miembros de la policía nacional y del ejército desalojaban la población de Nankintz.» (CEDHU, 2016b). Se trataba del ejercicio judicial del poder, vinculado a la retaliación política del Estado, debido a las acciones de resistencia contra la minería, y en el marco del Levantamiento Indígena y Paro Nacional, que tuvo lugar en el año 2015, donde comuneros, luchadores sociales y activistas fueron apresados y judicializados en varias provincias del país.

### 2.1.1. Más testimonios del desalojo y desplazamiento forzado

Para el 23 de Agosto de 2016, días después del desalojo, se llevó a cabo una rueda de prensa en Quito sobre el desalojo en Nankints, en el cual estuvieron presentes varios dirigentes indígenas, entre ellos Luis Tiwiram, síndico de Nankints, quien narró lo sucedido:

[...] ese día fue [...] tragedia del desalojo [...] militares y policías vinieron con toda la maquinaria. Todas las casas fueron enterradas [...] y nos dieron 5 minutos [...] para retirar todas las cosas... Estamos ahora asentados en la parroquia Panantza, donde los compañeros mestizos que nos recibieron ahí con unos cuartitos. Todos los cultivos [...] están tumbados. Ahora tienen ya, ese lugar, la comunidad Nankints, está con cerramiento, con antenas, con los postes, ahí hicieron un campamento de los trabajadores de la compañía china [...] están

posicionados, está militarizado [...] No dejan entrar [...] todo requisan [...] nosotros, de la comunidad, reclamamos nuestros derechos [...] consulta previa nunca lo hicieron, para hacer los desalojos ni nos informaron. (Conaie Comunicación, 2016)

Vicente Tsankimp, presidente del Pueblo Shuar Arutam:

En nuestro territorio shuar todo esta concesionado [...] ese proyecto minero se expandirá en toda el área de la Cordillera del Cóndor [...] nuestras comunidades están preocupadas de que esa expansión vendrá [...] a seguir desalojando a la gente que vivimos ahí [...] nos dicen que nosotros somos los invasores, en ningún momento el shuar ha llegado de otro país o de otro mundo, nosotros somos vivientes y originarios de la amazonia [...] hemos vivido cientos de años en nuestro territorio [...] (Ibíd.)

Agustín Wachapá, presidente de la FICSH:

[...] ese derecho, ese territorio sí lo vamos a recuperar, no vamos a dar un pie atrás [...] nosotros somos shuar tenemos otra costumbre, otra forma de convivir, no queremos, ahí, en nuestro territorio una de las empresas mineras [...] la comunidad de Nankints está siendo desalojada, comenzaron en Tundayme hoy nos ha tocado en Morona Santiago, aquí existimos los Shuar, los Shuar jamás retrocedemos [...] nosotros vamos a ver como gobernar en nuestro propio territorio [...] nosotros tenemos nuestra posesión ancestral, de nuestros abuelos, el pueblo guerrero [...] no tenemos ningún temor [...] (Ibíd.)

Domingo Ankuash (Agencia Tegantai, 2016), dirigente shuar, relata como la fuerza pública se ha desplegado sobre las vías, para controlar el paso de vehículos y personas. En el video se muestra a los policías vigilando que ninguna persona tome fotografías, ni del campamento militar ni del armamento instalado sobre el territorio de Nankints:

Ayer estábamos caminado para ir a visitar una comunidad en la Parroquia San Carlos, a la entrada de San Bosco [...] vimos un grupo de policías, que nos controlaron, nos revisaron todas las documentaciones y nos dejaron pasar [...] en la loma encontramos otro grupo de policías que estaban haciendo guardia en la vía Rocafuerte-Panantza [...] llegamos al Centro Shuar Nankints, donde fueron desalojados, ahora están reconstruyendo campamento, la empresa EXSA china, donde están siendo custodiados por los policías y el ejército.

Mónica Ambama, fue testigo de la incursión violenta del Estado en Nankints. Ella tiene 32 años y 7 hijos. El día de la publicación de su testimonio es 1 de Febrero de 2017 y está embarazada:

[...] dedicábamos a sembrar [...] cultivos, papas chinas, yucas, plátanos [...] plantas medicinales [...] teníamos comida para dar de comer a nuestros hijos [...] quedamos sin

nada [...] no podíamos sacar nada [...] tantos militares [...] mis hijos sufrían [...] se quedaron asustados [...] traumatados [...] De ahí también nos siguieron [...] hasta ahora los militares siguen llegando [...] para querer capturar [...] No queremos la minería [...] no queremos que nos contaminen nuestra naturaleza [...] ellos dicen «los shuar no tiene derecho» ¿Por qué no tenemos derechos si somos humanos? nosotros también tenemos pleno derecho de reclamar, decir que nos dejen tranquilidad, que nos dejen en paz, que nos dejen las fincas, que no deben andar molestando los militares [...] ¿Por qué tanto nos hace sufrir a nosotros? ¿Qué le hemos hecho a Correa? solo porque va a haber minería y desarrollo. Si todas las veces hay desarrollo con cultivos [...] no nos haga daño más y que nos deje en paz (Conaie Comunicación, 2017).

## **2.2. Recuperación del territorio: justicia desde abajo**

EL 21 de Noviembre de 2016, tres meses y diez días después del desalojo, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) comunicaba, a través de las redes sociales, que darían una rueda de prensa -en Puyo- sobre el caso Nankints. Esta vez no era el poder quién los sorprendía con un *operativo*, se trataba del movimiento de resistencia que avanzaba en respuesta a las acciones violentas del poder.

Se compartió un comunicado, en el cual, la CONFENIAE –en respaldo al Pueblo Shuar- daba a conocer que:

[...] en horas de la madrugada comuneros de la zona, bases de la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH, ocuparon el campamento de manera pacífica sin encontrar resistencia por parte de los trabajadores de la empresa, en estos momentos decenas de comuneros se encuentran posesionados en el lugar... (Comunicación Confeniae, 2016).

La recuperación del territorio por parte del Pueblo Shuar de Nankints, comunidad que fue desalojada de manera arbitraria, se inscribe en el *orden del acontecimiento* –pero dentro del proceso de resistencia. Y aparece en escena para ser interpretado, sobre todo desde la mirada del poder. El poder –insiste siempre- en buscar palabras e imágenes para definir los acontecimientos, en su afán por categorizar a la resistencia como *violencia ilegal*.

Recuperar lo que ha sido usurpado por el poder, recuperar el territorio, fue -sin duda- un signo de la justicia desde abajo. Un tipo de justicia que el poder no puede responder sino es a través de violencia política. Así, el retorno de los dueños ancestrales a sus territorios incomodó al poder -a los guardianes del orden y al capital transnacional- significando la

recuperación, no sólo del espacio, sino del deseo de seguir permaneciendo; el deseo de existir. Fue una manifestación contra el orden de dominación que intenta decidir sobre la vida de un pueblo. Una manifestación contra la violencia de la ley que los quiere únicamente en los márgenes. Una ley que sólo reconoce al Pueblo Shuar, pero como cuerpos expulsados, sometidos y en silencio.

La recuperación del territorio consistió, no sólo en dar de baja al campamento minero como tal, sino en simbolizar la injusticia que el Estado y la empresa minera estaban cometiendo sobre un pueblo. La violación de derechos humanos tomaba visibilidad y -acompañada del ejercicio represivo del poder- confirmaba todas las violencias sobre los cuerpos y territorios. Al mismo tiempo, el despliegue simbólico de un pueblo, que recuperaba su territorio, materializaba la pertenencia al mismo, para decir: aquí estamos, existimos y deben respetarnos. En ese sentido «el pueblo shuar, conocido como el Pueblo de las Cascadas sagradas, con su lucha está apelando a distintos valores como la sacralidad del territorio y los derechos indígenas» (Acción Ecológica et al., 2017: 21).

El campamento minero, que se había asentado –para la fase de exploración- sobre el territorio shuar de Nankints, paradójicamente fue llamado *La Esperanza*, pero al haber sido instalado por medio del cuerpo represivo, debió llamarse campamento *La Violencia*. Así, los comuneros shuar no sólo se tomaron las instalaciones del campamento minero, fue un intento por replegar las prácticas coloniales, subvertir el orden del despojo, resistir contra el poder político y extractivista.

Pero ese día, la información sobre la situación en Nankints era muy escasa y el comunicado de la CONFENIAE era contundente:

Confeniae llama a sus bases y a la sociedad en su conjunto a mantenerse en la máxima alerta y exhorta al Estado a no movilizar fuerzas policiales ni militares al sector, caso contrario nos veremos obligados a movilizarnos. El pueblo de Nankints nunca fue consultado para que la empresa ingrese a su territorio por tanto la acción tomada goza de total legitimidad y debe ser respetada por el gobierno ecuatoriano (Comunicación Confeniae, 2016)

Un boletín de prensa de la Comunidad de Nankints circulaba en Twitter, el encabezado de dicho comunicado decía: «*Nankints, en resistencia, expulsada a la EXSA Ecuacorriente China y al policía que daba seguridad a la empresa*». La única imagen que teníamos al momento, del lado de la comunidad, era aquel boletín que narraba la decisión de la «Nacionalidad Shuar... de expulsar a la empresa y rescatar lo que por derecho y legítima



posición nos pertenece...» (Wambra, 2016). Además, responsabilizaban al gobierno por todas las acciones tomadas contra el Pueblo Shuar y los efectos de las prácticas inconstitucionales<sup>13</sup> por parte del poder político:

el Gobierno ecuatoriano no ha cumplido el mandato constitucional que en su Art. 57 habla sobre la consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente (Ibíd.)

Al mismo tiempo se pedía «el retiro de los 500 militares... en Panantza» y se ratificaba el «rechazo a la presencia minera» (Ibíd.). Mientras tanto, la CONFENIAE y CONAIE «en rueda de prensa pidieron a autoridades que ordenen a militares que se retiren de la zona y den paso al diálogo» (Ibíd.). Además, Marlon Vargas, presidente de la CONFENIAE, expresaba que «cualquier hecho producido por injerencia de la fuerza pública será de total responsabilidad del Gobierno nacional» (El Comercio, 2016).

Sin embargo, el diálogo no llegó. No fueron escuchados. Sus voces no fueron tomadas en cuenta. Se trataba de la violencia de la ley, como el ejercicio del poder, que busca conservar su dominio y se manifiesta en la medida que busca desplazar a los cuerpo-otros; y también culpabilizarlos. Es el no reconocimiento de los cuerpos-otros como sujetos políticos y sujetos de derechos. Así, el poder se dispone a desplazar, no solo a un pueblo, sino también, a desplazar el saber que subvierte el orden; desplazar las voces de quienes representan otras formas de construir el mundo; desplazar entonces la posibilidad del *poder-crear*. Desplazar, expulsar, normalizar y silenciar, son las formas de conservar el dominio, sobre todo, cuando el poder ha sido increpado por los cuerpos en resistencia. Los cuerpos se colocan frente al orden cuando éste implica una amenaza al cuerpo comunitario. En este caso, el Pueblo Shuar está bajo amenaza.

---

<sup>13</sup> «En la Cordillera del Cóndor se ignoró la consulta previa a los pueblos indígenas prevista en el artículo 57, numeral 7 de la Constitución Ecuatoriana, en los artículos 6 y 15,2 del Convenio 169 de la OIT, y en el artículo 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y se impuso el primer proyecto para minería a cielo abierto. También se omitió la aplicación del Mandato Minero (Comisión Ecueménica de Derechos Humanos 2016) que fue resolución de la Asamblea Nacional Constituyente y extinguió proyectos como el de Mirador o San Carlos-Panantza por afectar fuentes de agua y acaparar territorios para la minería entre otros. El informe emitido por la Contraloría General del Estado en 2013 corrobora estas graves omisiones. (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial citado en Acción Ecológica et al., 2017: 19)

### 2.3. La ley como violencia de Estado

El Ministerio del Interior -institución del Estado que dirigió el desalojo de la comunidad de Nankints- responsabilizaba al Pueblo Shuar, calificando de *brutal*, el acto, en el cual, los comuneros tomaron el campamento minero: «Brutal ataque a Policía Nacional y civiles en campamento de EXSA...» (Diego Fuentes, 2016). Y la alarma sobre un conflicto mayor se sintió. Las autoridades desplegaron a militares y policías hacia el territorio, para normalizar el tiempo del despojo y para imponer el orden del espacio extractivista –del capital-.

«Tensión en Nankints, zona de conflicto minero» fue el titular del medio digital Exprésate Morona Santiago (2016), cuyo contenido recopiló algunas de las fotografías compartidas por la Tenencia Política de San Juan Bosco. En una de ellas, se observa a un policía tendido en una camilla con uno de sus pies descubiertos. Se trataba de uno de los siete «policías heridos con perdigones durante la toma del campamento minero» (Danilo Toyopanta, 2016). En otra foto, se muestra la llegada de varios miembros del ejército nacional a la zona de conflicto. En el mismo reportaje, se recoge un boletín emitido por la Gobernación de Morona Santiago, el cual, hace alusión a un *ataque armado*: «...acontecimientos suscitados el día de hoy, 21 de noviembre de 2016, a raíz del ataque armado inesperado por ciudadanos de la nacionalidad shuar y personas no identificadas, al campamento de la empresa minera EXSA». Pero eso no es todo. Para ahondar aún más en el conflicto, la gobernación expresa que la empresa minera EXSA, «concesionaria del proyecto minero Sanpan<sup>14</sup> (ubicado en la parroquia Panantza, cantón San Juan Bosco)» es «propietaria legal de tierras en el sector». Meses atrás se había denominado *operativo* al desalojo violento en Nankints, pero esta vez se denominaba *ataque armado* a la acción de resistencia del Pueblo Shuar por recuperar su territorio. Territorio que la empresa transnacional minera asume de su propiedad, en apoyo de la institucionalidad estatal. Y el comunicado continuaba:

Se informa a la ciudadanía que ante dicho ataque se están tomando las medidas de prevención, control y seguridad necesarias para evitar mayores incidentes. Desmentimos las especulaciones vertidas en las redes sociales, y afirmamos, con certeza, que no se han registrado heridos de gravedad ni rehenes. Por lo que, solicitamos a los ciudadanos mantener la calma y no difundir información no oficial que pudiera generar incertidumbre. (Exprésate Morona Santiago, 2016)

---

<sup>14</sup> Proyecto minero San Carlos - Panantza

La solicitud de no difundir información, que no sea la oficial, tiene como resultado que tal pedido restrinja o –incluso- deslegitime la narrativa de los pueblos en resistencia. Y la narrativa oficial, al igualar los actos de resistencia como actos delincuenciales, justifica la violencia del Estado. Y el poder nunca va a hablar de su ejercicio violento, sino de las medidas de *prevención, control y seguridad*.

La empresa minera EXSA, a través de un boletín titulado: «*Invasión campamento minero estratégico Panantza San Carlos*», hacía evidente sus intenciones (Radio Shalom, 2016). Primero, la empresa define el acto y a los shuar como una *invasión violenta* a cargo de *personas armadas*: «el campamento minero... fue invadido violentamente por personas armadas, quienes después de herir a personas de seguridad se tomaron las instalaciones». Segundo, la empresa desconoce los territorios que el Pueblo Shuar reclama como suyos. Incluso el presidente de turno, de ese entonces, afirmaría un mes después –en medio del estado de excepción en Morona Santiago- que se trataba de un engaño que las tierras fuesen ancestrales. Además, mencionó que la comunidad de Nankints era un invento. (Correa, 19 de diciembre de 2016 en Ecuador Transparente).

La empresa y el gobierno se encargaron -desde sus espacios estratégicos de poder- de desconocer la ancestralidad del territorio, desconociendo al Pueblo Shuar de Nankints, a quienes denominaron como *invasores ilegales*. Incluso afirmaron que son un *invento*. Además, la empresa afirma que ha *adquirido* esas tierras, cuando debería preguntarse *cómo* ha adquirido las tierras<sup>15</sup>:

...el campamento se encuentra en territorios adquiridos por la compañía hace varios años, y sus actividades fueron recientemente reiniciadas, después que acciones legales de la compañía que tomaron varios años permitieron que las autoridades competentes ordenen legalmente el desalojo de invasores ilegales que se encontraban allí. (Radio Shalom, 2016)

Tercero, no se trata únicamente de la disputa del territorio, también es una disputa por los cuerpos. Pues en el boletín de EXSA sólo se menciona al Pueblo Shuar cuando

---

<sup>15</sup> Según el estudio *La herida abierta del Cóndor*, realizado por el Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial del Ecuador (2017), existen varios dispositivos de intervención del Estado y de las empresas mineras en el Proyecto Mirador de ECSA. Pero se puede observar que varios de esos mecanismos se han replicado en el Proyecto San Carlos-Panantza de EXSA, existiendo: 1) Incursión en el territorio en ausencia de información y consulta. 2) Ingreso a propiedades comunales. 3) Despojo de tierras. 4) Desalojos y destrucción: agresiones de la fuerza pública y pérdidas materiales. 5) No hay procesos de reubicación de las comunidades desalojadas. 6) Intimidación y vigilancia por parte de la seguridad privada de la empresa extractivista. 7) Control territorial. En el caso Nankints no han existido demandas por servidumbre, pero en medio del conflicto se ha hecho uso del decreto de estado de excepción, se han perseguido comuneros y se han allanado las viviendas de los pobladores.

afirman que el campamento minero «alberga a 80 personas de comunidades aledañas, sobre todo de la etnia Shuar, cuyo trabajo ha sido violentamente interrumpido». En ese sentido, se afirma la presencia Shuar únicamente como mano de obra de la empresa minera, pero se los niega como habitantes ancestrales de la zona. Y -a su vez- los shuar, opuestos a la minería, son considerados *invasores ilegales, personas armadas, inventos* y hasta *delincuentes*. Así continua el comunicado de EXSA: «La empresa está coordinando una pronta acción con las autoridades, para que se observe la ley y no se permitan acciones violentas o delincuenciales que interrumpan la tranquilidad y progreso de la zona».

¿Acaso el llamado *operativo*, que desalojó a los habitantes de Nankints, no irrumpió en la cotidianidad de sus dueños ancestrales? ¿Acaso ellos no tenían una dinámica de convivencia y subsistencia que fue interrumpida por lo que llaman *el progreso*? Ciertamente lo que llaman *progreso* ha sido fundado sobre la violencia contra un pueblo milenario, despojado de sus derechos y territorios. Es la expulsión del Pueblo Shuar que desemboca en la *autodefensa* contra la ley -que los vulnera- y contra el poder -que los despoja.

En el despojo se desplaza a los pueblos hacia un tipo de *marginación económica*, puesto que se destruyen sus formas de subsistencia. Ocurre también un tipo de *marginación simbólica* porque se les niega la pertenencia a un territorio; se niega su ancestralidad; se niegan sus derechos; y se le niega su existencia. Y un tipo de *marginación política* porque se criminaliza la organización autónoma, se persigue a los miembros de las comunidades y se judicializan los actos de resistencia.

### 2.3.1. *Incursión represiva del Estado: retornar al orden del despojo*

El 22 de Noviembre de 2016, a través de los medios de comunicación, se informaba que las fuerzas armadas y la policía nacional se preparaban para tomar el control del territorio de Nankints: «tanto la policía, como elementos de las fuerzas armadas se encuentran listos para una intervención en el sector... en donde nativos Shuar se tomaron el campamento de la minera Ecuacorriente» (Teleamazonas Ecuador, 2016). En el video de este informe de prensa se muestra a varios miembros de la policía nacional esperando la orden para la nueva *incursión represiva*. Aquel panorama indicaba que se iba a dar un enfrentamiento mayor entre el cuerpo represivo del Estado, que avanzaba hacia un nuevo desalojo, contra los comuneros del Pueblo Shuar, quienes habían recuperado sus territorios durante más de

veinticuatro horas. «Se ha generado tensión e incertidumbre en los habitantes de estas comunidades», añade el periodista (Ibíd.). Y se exponen algunos *testimonios*:

«Del centro parroquial, salieron, ayer de noche, a dormir en otros lugares, por temor a que suceda un enfrentamiento entre el Pueblo Shuar y los militares». «Esto es una minería de la gran escala, es a cielo abierto, eso nosotros no queremos que suceda». «El pueblo está asustado... la gente, quisiera que no pase alguna desgracia» (Ibíd.).

La intención de los militares, dice el periodista, es llegar a Nankints para «retomar el control y devolver las instalaciones a la minera china». Así lo expresa uno de los comandantes del ejército:

Coordinando [...] para trabajar con la policía nacional, en restablecer el control del campamento la Esperanza, aquí en el sector de Panantza [...] siempre en el marco legal, en el respeto a nuestros conciudadanos [...] tomando en consideración cuales son las misiones que nosotros cumplimos, en el marco de la constitución. (Ibíd.)

En el reportaje también se mencionaba sobre la llegada de un policía herido y trasladado a los centros de salud cercanos. Pero sobre los heridos de la comunidad Shuar, nada se sabía, para ellos estaba negada la atención médica, puesto que la policía los buscaba. De esta manera, la versión de las fuerzas del orden se inscribe –realmente- en términos de otorgar el control y la seguridad a la transnacional minera. Y el objetivo seguía siendo: desalojar –nuevamente- al Pueblo Shuar de su territorio.

Por otro lado, un comunicado de la CONFENIAE (22 de Noviembre de 2016) señalaba el uso desproporcionado de la fuerza: «actualmente siguen los enfrentamientos en la zona, en condiciones de aislamiento (el sitio está a más de una hora de distancia de los centros poblados) y bajo la desproporción numérica con la que actúan las fuerzas represivas». Ese día la policía y las fuerzas militares volvieron a tomar los territorios de la comunidad de Nankints: «tras ese acontecimiento, el vicepresidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar del Ecuador FICSH fue detenido, al mismo tiempo se militarizó el Cantón San Juan Bosco y particularmente la Parroquia Santiago de Panantza (Testimonios comunitarios, Mayo 2017) citado en (Acción Ecológica et al., 2017: 22).

Y mediante otro comunicado la CONAIE detallaba cómo fueron increpados los comuneros shuar –el día 22- por parte de la fuerza pública:

[...] los comuneros que regresaron a Nankints fueron atacados por aire y tierra por más de 1000 efectivos militares y policiales. Producto de estas acciones hubo comuneros y efectivos

heridos; comuneros shuar fueron apresados y existen miembros de la comunidad de los cuales no se conoce su paradero. (Plan V, 28 de Noviembre de 2016).

En el mismo comunicado, la CONAIE menciona que el día 23 de Noviembre «fueron apresados Adrián Chumpi de la comunidad Kutukus y Cristóbal Sanchim de la comunidad Yukuteis mientras pasaban el puente nuevo de San Carlos sobre el río Zamora» (Ibíd.). El control militar se basó, no sólo en el desalojo de los miembros de la nacionalidad shuar, sino en su detención arbitraria de cualquiera de ellos, por el simple hecho de circular por las carreteras aledañas, por el simple hecho de ser Shuar.

Aquel temor, que se asentaba sobre el territorio, obligó a las familias shuar a huir. Sí, a huir selva adentro, para que la fuerza militar no los alcance y los aprese. Pero también para que los proyectiles de bala no alcancen sus cuerpos. Para que no los alcance el poder.

Pepe Acacho, ex asambleísta de la nacionalidad shuar, rechazó:

que las niñas y niños se vean afectados psicológicamente con la presencia militar y los constantes sobrevuelos de helicópteros policiales y militares. Que las familias deban abandonar sus hogares y refugiarse en la selva por temor a los ataques armados y detenciones. Que no tengan libertad de movilizarse y comunicarse entre sus familiares en sus propias comunidades. Que la única radio que posee la nacionalidad shuar, La Voz de Arutam, haya sido sabotada. Que los medios de comunicación y dirigentes indígenas se vean impedidos de ingresar a la zona (Ibíd.).

La vigilancia del Estado se dispuso sobre el territorio para salvaguardar, no la vida de nadie, puesto que las ponía en riesgo, sino para proteger los intereses del capital minero. Ante la militarización del territorio, la CONAIE pidió: «...la solidaridad de la ciudadanía, para exigir la desmilitarización y el cese a las acciones violentas que van en beneficio de las empresas chinas» (Ibíd.).

EL 27 de Noviembre, el Ministerio del Interior publicó un video (2016), en redes sociales, en el cual, militares y policías ofrecían sus testimonios sobre el conflicto. Entre ellos, aparece un miembro del GOE, quién menciona que «los nativos están esperando con armas reales» -armas de cacería-, seguramente para enfrentar las «armas reales» de los militares: los helicópteros, las bombas lacrimógenas, tanquetas, los proyectiles, la persecución en la selva. En ese momento, los nativos se encontraban sin cascos, sin grandes tropas, ni uniformes blindados, pero eran los «invasores» y «violentos» según el gobierno.

Mientras tanto, a las organizaciones indígenas se las acusaba de exponer «mentiras» en sus pronunciamientos.

Diego Fuentes, ministro encargado de ese entonces, mencionó que se trataban de «acciones bárbaras e inentendibles». Tal pronunciamiento es posible cuando la violación de derechos se convierte en *ley* para el poder. En el video –promocionado por el Ministerio del Interior- se cuestiona la legitimidad de las acciones de resistencia. Para el poder aquello ha significado: «ahuyentar la inversión extranjera», la presencia de una «oposición vandálica» y de «violencia extrema». Al mismo tiempo, el Ministerio del Interior ha negado la evidente persecución represiva y la violencia de Estado. Nunca menciona la violación de derechos al Pueblo Shuar con el desalojo, del 11 de Agosto, en Nankints, ni la militarización de los territorios de pueblos indígenas. La violencia –comúnmente- resulta ser objeto de propaganda del gobierno, donde el Estado y las fuerzas del orden figuran –de forma irreal- como las víctimas. (Min. Interior, 2016)

La noche del 27 de Noviembre, en una acción de solidaridad: «la Nación Shuar de Pastaza y delegados de nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana decidieron cerrar el acceso de la troncal amazónica para exigir la desmilitarización de la Nación Shuar de Nankints» (Erika Lincango, 2017). Pero en los días posteriores, el control terrestre y aéreo se incrementó. Los policías y militares tenían vigilado el territorio, en especial al Pueblo Shuar. Se requisaban mochilas, pedían documentos e impedían la libre movilización por el territorio. En medio de ese control permanente, el conflicto entre la fuerza represiva y el Pueblo Shuar iba en aumento. Así, el 14 de diciembre, «la oficina de comunicación de la Gobernación de Morona Santiago» confirmaba que: «un policía falleció<sup>16</sup> y hay varios heridos tras un nuevo enfrentamiento entre militares y comuneros de la parroquia Santiago de Panantza, en la provincia de Morona Santiago» (El Comercio, 2016).

---

<sup>16</sup> «...el cabo de la policía José Luis Mejía había muerto por herida de bala en un enfrentamiento en el campamento minero La Esperanza, base de operaciones del megaproyecto cuprífero San Carlos Panantza, en plena Correa del Cobre. Los shuar trataban de retomar la plaza sitiada, que... albergaba a la comunidad de Nankints. Como consecuencia, el gobierno ecuatoriano decretó el estado de excepción en toda la provincia de Morona Santiago, dando inicio a una masiva incursión militar que propiciaría el desalojo de Tsuntsuim.» (Giménez, 2017)

Ese mismo día, funcionarios del gobierno anunciaron el decreto de un *estado de excepción*<sup>17</sup>. Se trataba del «decreto del Estado de Excepción N°127» que disponía lo siguiente:

“movilización de personal de la Policía Nacional y de las Fuerzas Armadas, para garantizar el orden interno en la Provincia de Morona Santiago” y se dispone a “los Ministros de Defensa Nacional y del Interior para que, mediante Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, ejecuten las acciones necesarias” (Decreto de Estado de Excepción N° 1276, 2016 se citó en Acción Ecológica et al., 2017: 23, 24).

Los militares se desplegaron a partir de ese decreto que suspendía varios derechos, entre ellos: «el derecho a la libertad de expresión y opinión, el derecho a asociarse y reunirse; el derecho a transitar libremente y el derecho a la inviolabilidad de domicilio». El Pueblo Shuar y campesinos de la zona se vieron en una situación de vulnerabilidad total. Asimismo, se estimó que «el período de duración del decreto era de 30 días, y fue ampliado nuevamente por 30 días más» hasta el «12 de enero de 2017, por decreto de renovación de declaratoria del Estado de Excepción N°12946» (Ibíd.).

El estado de excepción declarado en Morona Santiago el 14 de diciembre de 2016 le permitió al ejército hacer uso aún mayor de la violencia. “En el estado de excepción no había respeto por las mujeres. Dos militares encerraron a dos muchachas. Les hicieron cosas”. Este es el relato de una guerra. (Testimonio) citado en (Burneo, 2017a)

El 16 de diciembre de 2016, un nuevo comunicado llegaba desde Nankints. Se informaba que en el enfrentamiento del día 14 de diciembre, dos Shuar, menores de edad habían sido heridos de bala -de alto calibre- por miembros de la fuerza pública. Uno de ellos se encontraba muy grave. Sin embargo, al no tener acceso a los servicios de salud, por la persecución judicial en el territorio, tuvo que ser atendido únicamente con medicina ancestral. En el comunicado se alertaba de la presencia de mujeres embarazadas, bebés y niños. La incursión militar ponía en riesgo las vidas, tanto de los habitantes shuar y mestizos de las zonas cercanas a Nankints. La parroquia San Carlos de Limón, del cantón San Juan Bosco, también se vio afectada (Nankints, punta de lanza, 2016).

El 17 de diciembre, el Ministro del Interior responsabilizaba al Pueblo Shuar y –de forma inmediata- pidió una recompensa de \$ 50.000 para dar con los *culpables* (Diego

---

<sup>17</sup> Ver video: Ecuador anuncia Estado de Excepción provincial por ataque a campamento minero. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8st2hw02Yh4> (se citó en Acción Ecológica et al., 2017: 23)



Fuentes, 2016). Pero sobre los muertos del Pueblo Shuar, asesinados años atrás, la justicia ecuatoriana guardaba silencio, hasta el día de hoy. Ese mismo día, «en cadena nacional el Presidente... descalificó a los indígenas diciendo que: «...se trata ya de grupos paramilitares y semi-delincuenciales...». Posteriormente a esas declaraciones, se ejecutan órdenes judiciales para la captura de líderes indígenas y comuneros.» (Rafael Correa, 2016) citado en (Acción Ecológica et al., 2017: 24)

En medio de los enfrentamientos, de los allanamientos a las viviendas de los habitantes y la mega incursión militar sobre el territorio, el testimonio de un comunero shuar narraba lo sucedido:

Horita estoy en una montaña, los militares llegaron con 30 camiones y dos helicópteros que volaron y echaron ráfagas (...) me llamaron los compañeros me dice que está uno herido nuestro (...) dispararon fusiles hicieron ráfagas. Ahí están los niños, las mujeres, están evacuados corrieron a la montaña (...) (Testimonio como se citó en Wambra, 2016).

Se trataba de la voz invisibilizada por el estado de excepción, la voz del *otro* que el Estado niega. La voz de quienes huían de lo que era ya una guerra del Estado contra un pueblo indígena. En términos bejaminianos era el tiempo de la *sangre* sobre los *vivientes*, en que se somete a los cuerpos a la ley. En esa vulneración de derechos se busca condenar al *otro*, pero también se produce una ruptura con el orden. Se trata de la ruptura del mito del poder, que intenta avanzar con más violencia para ejercer su autoridad. En esa ruptura se produce el avance de la resistencia.

### 2.3.2. *Cuerpos criminalizados, cuerpos violentados y cuerpos desplazados por el conflicto minero*

El Estado se fue desplegando violentamente para normalizar el orden extractivista en el territorio. Se presentaron varios momentos de criminalización, represión y desplazamiento. Momentos que deben mencionarse para evidenciar como los cuerpos se tornan objetos del poder. Es decir, como los cuerpos devienen en objeto de criminalización del Estado, pero también en cuerpos desplazados y -por lo tanto- violentados por el conflicto extractivista:

### a. Judicialización y represión:

	<b>Acusación</b>	<b>Descripción</b>
<b>Judicialización y prisión</b>	Incitación a la discordia	21 de diciembre: «el Presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar del Ecuador... fue apresado... por publicar en su página personal de Facebook su desacuerdo con el gobierno y con los hechos ocurridos en territorio shuar»
<b>Judicialización, Prisión</b>	Asesinato e intento de asesinato	El 24 de diciembre de 2016: «10 procesados judicialmente por los enfrentamientos en Nankints. De ellos, 6 fueron detenidos arbitrariamente durante 20 días y 4 recibieron medidas sustitutivas.»
<b>Total de personas judicializadas</b>	Asesinato e intento de asesinato –en procesos de investigación-.	«Líderes locales: 40 perseguidos y 70 criminalizados por el caso Nankints.»

### b. Intentos de disolución organizativa

Acción Ecológica	«El 20 de diciembre de 2016, fue notificada por el Ministerio de Ambiente sobre el inicio de su disolución a pedido del Ministerio del Interior.»
------------------	---

### b. Represión de Estado:

<b>Heridos</b>	<b>Descripción</b>	<b>Armas empleadas</b>
Comunero de Tsuntsuim	Herido con quemaduras graves	Dispositivos explosivos colocados por militares
Comunero	Herido de bala, recuperado tras dos meses de sanación con medicina ancestral	Bala de alto calibre de un militar

### c. Desplazamiento forzado

<b>Comunidad desplazada</b>	<b>Nº de familia y/o personas</b>	<b>Descripción</b>
Tsuntsuim, San Pedro, Kotukus y Nankints	35 familias y 150 personas	«Desplazados a la comunidad Tink. Aún no está cuantificado el número total de desplazados en otras zonas»
Tsuntsuim, San Pedro, Kotukus y Nankints		«Hay por lo menos cuatro centros shuar directamente afectados con desplazamiento forzado tras la militarización de sus territorios»

#### d. Fallecimientos

Fallecidos	Causa
Dallana, niña de 11 meses, de Nankints	«Bronconeumonía y desnutrición aguada en Marzo de 2017»

#### e. Allanamientos

Lugar	Descripción
Santiago de Panantza, San Carlos de Limón y San Juan Bosco	«Múltiples allanamientos ilegales a partir del Estado de excepción»

#### d. Afectaciones psicosociales

Afectados	Descripción
Más de 100 niños, mujeres embarazadas, bebés y Ancianos	«Afectados psicológicamente por la pérdida de sus casas, cultivos, animales domésticos y la salida forzada de sus tierras, producto de la invasión militar de sus comunidades»

#### e. Otras afectaciones

Afectados	Descripción
Más de 60 niños, niñas y adolescentes	«No han tenido acceso a la educación en sus respectivos establecimientos»
15 Centros Shuar	«Sufren impactos directos del proyecto minero San Carlos-Panantza en las 41.700 hectáreas que abarca»

\*Fuente: La información de los recuadros ha sido recogida de la publicación *Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad Tsuntsuim* (Acción Ecológica et al., 2017: 25 y 29-32).

### 2.4. Minería Responsable, un mito dominante

Ante las prácticas del poder -del Estado y de las empresas extractivistas- se manifiestan, en medio de los comunicados oficiales, las *narrativas en resistencia*. Se trata de aquellos testimonios que confrontan al *mito del poder*, el cual se despliega en su ejercicio violento. Así, Raúl Ankuash, dirigente del Pueblo Shuar, menciona la táctica de los invasores: «la compañía está invadiendo nuestros terrenos porque nunca se hizo la consulta previa para darlos a la empresa» (El Comercio, 2016b). Raúl da cuenta del proceder

inconstitucional de EXSA, pero también de la violación de la propia ley, aquella forjada por el propio poder político que, sobre la misma, autoriza la invasión al territorio Shuar. Y el dirigente aclara que «no estamos invadiendo a nadie, hemos desalojado a la empresa que invadió nuestros territorios» (Ibíd.). Es el orden de la ley que actúa sobre los cuerpos para suspender los derechos, pero también es la ruptura con el poder, desde donde nace el acontecimiento que subvierte el orden.

En ese sentido, las palabras de Ankuash develan el proceder sistemático del Estado, junto con las empresas mineras que, a través de operativos militares y la adquisición – engañosa- de territorios, logran suspender la ley para hacer legítimo el proceder ilegal del poder. Aquel proceder ocurre en base a la fuerza y a los entramados jurídicos, pero también publicitarios, tratándose de la fabricación de la institucionalidad del despojo. Se trata de un tipo de poder y saber que se despliega por medio de un ejercicio sistemático, es decir, violento sobre los cuerpos y los territorios. Por lo tanto, se produce prácticas y saberes dominantes para configurar un aparato político, jurídico, económico – como violencia del poder – que prepara el terreno al capital transnacional.

Acción Ecológica, hace un recuento del proceder del Estado y las empresas mineras sobre el territorio Shuar, en que la minería no es responsable con la vida, no es responsable con el territorio, tampoco con los saberes ancestrales. Es responsable con las formas de acumulación del capital por las vías del despojo, de la criminalización de los pueblos que se resisten al extractivismo. Y es el Estado quién asegura el cumplimiento de los procedimientos coloniales. Así, el sistema judicial ha dejado en la impunidad los asesinatos de comuneros del Pueblo Shuar<sup>18</sup>. El poder busca situarse sobre el control de los «vivientes», significando que se atribuye el poder de castigarlos, someterlos o acabar con la vida. Es la ley que los niega y los declara culpables de existir:

...hay una total ausencia de consulta y predisposición a escuchar las demandas de las personas afectadas y voces locales. La población está sometida a continuos procesos de criminalización, agresión y hostigamiento. Siguen en la impunidad los tres asesinatos de indígenas shuar cometidos en la zona. En el último año se han llevado a cabo continuos procesos de despojo, expulsión y desalojo forzoso para entregar los territorios a capitales

---

<sup>18</sup> «...están los asesinatos irresueltos del profesor Bosco Wisum, del joven Fredy Taish y del líder antiminero José Tendetza, asesinatos en los que el patrón establecido ha sido culpabilizar a los propios indígenas (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017) citado en (Acción Ecológica et al., 2017: 16)

mineros chinos. Destaca la inoperancia e incluso la connivencia del Estado ecuatoriano en las agresiones sufridas. (Acción Ecológica) citada en (PlanV, 28 de Noviembre de 2017)

Por su parte, el investigador William Sacher (Ecuador IEETM, 2015), sostiene que la minería «sustentable, sostenible, responsable» son un conjunto de «calificativos que se le da a la minería» y:

...es parte de un discurso que intenta -por parte de los mineros y los gobiernos que la apoyan y la promueven- legitimar la minería, una actividad tan destructiva en un contexto, en el cual, a nivel mundial, hay preocupación respecto de los efectos medio ambientales en las actividades humanas.

El discurso dominante, en su intención por legitimar la minería, busca contener la realidad. Entonces, de la misma manera que el poder invade los territorios, también ejerce dispositivos que se disponen a sujetar el *sentido*. Por eso, el poder procura la circulación de un tipo de saber, en tanto promesa, que proyecte el *orden dominante del ser*. Así, «la promesa movilizadora es la de que los recursos mineros serán invertidos prioritariamente» en las provincias donde las empresas extractivistas operan (Corral, 2014: 16). Si tomamos en cuenta que los discursos atraviesan la realidad, quiere decir que se movilizan con las relaciones de poder que se ejercen sobre el tejido social; y porque los discursos también son productores de realidad. El discurso sobre la «minería responsable» ha buscado sostener el mito dominante -que viene a ser la proyección imaginaria del *progreso*- desde la oferta de la asistencia social: mediante la construcción de escuelas, hospitales, carreteras y puentes; sobreponiendo siempre el número de la infraestructura sobre la calidad de los servicios. Y es que el mito del poder también busca sostenerse mediante la publicidad (Ibíd.).

En la medida que los mecanismos de poder, ejercidos en torno a la minería, interpelan a los individuos, ocurren efectos que fragilizan el tejido social. Uno de esos efectos es la división de las comunidades. La población se polariza. Por un lado, están quienes se muestran a favor de la minería. En ese caso se configuran los sujetos subalternos que corresponden al poder, ya sea como mano de obra en la minera, o simple apoyo basado en la proyección imaginaria del progreso. Esa identificación, que se da, entre los habitantes pro-minería con el mito dominante, produce un desplazamiento de los saberes comunitarios, primando la promesa del poder. Aquello conlleva a enfrentamientos y a la pérdida de solidaridad con aquellos que, opuestos a la minería, son criminalizados por el Estado: «...estamos en territorios en disputa. Se quiere convencer a los habitantes de estos territorios

que el fin último de los grandes proyectos extractivos es convertir a las provincias amazónicas en las provincias más prosperas del país» (Ibíd.).

## **2.5. El confinamiento, vigilancia en la selva**

En diciembre de 2016, a partir del decreto de *estado de excepción*, la violencia se había encarnado sobre el territorio. Los dispositivos del despojo se disponían a arrancar la vida para insertar el miedo sobre las comunidades. La violencia yacía sobre la memoria de la lucha social, revistiendo un nuevo capítulo de guerra. Y los cuerpos, enfrentados a la violencia, no sólo resistían la persecución, también el hambre. El poder los había obligado al confinamiento, a la exclusión y al encierro en la propia selva; estaban cercados por el poder. La voz dominante circulaba en los medios de comunicación gobiernistas de radio y televisión. Y la voz del Pueblo Shuar estaba siendo, no sólo confrontada, sino examinada por el poder, en cada palabra, en cada acto y en cada cuerpo.

Fue la noche del 17 y la madrugada del 18 de diciembre de 2016 -unas horas después de que el ministro del interior, en ese entonces Diego Fuentes, hiciera pública la recompensa por \$50.000 para capturar al culpable de la muerte de un policía- que las fuerzas militares se replegaron con más violencia en el territorio shuar. Varias familias de Nankints se habían refugiado en Tsuntsuim, pero se produjo un nuevo despliegue militar y policial que condujo a un nuevo desalojo, ahora en aquella comunidad shuar que servía de refugio. Y el desplazamiento se tornó masivo:

Se adentraron en la selva en medio de la noche. Huyendo de los sobrevuelos de los aviones militares y de las ráfagas de ametralladora, cientos de rostros sin nombre se sumergieron en la espesura amazónica en busca de cobijo. Madres con bebés a la espalda... Mujeres embarazadas temiendo dar a luz en medio de la fuga. Hombres huidos de la justicia... Dejando atrás todas sus posesiones materiales, cientos de indígenas shuar se internaron en las montañas selváticas de la Cordillera del Cóndor... Fue la noche más larga de sus vidas. (Giménez, 2017)

La comunidad shuar de Tsuntsuim, se ubica al sur de lo que fue el asentamiento de la comunidad de Nankints. Los comuneros se vieron cercados por los militares que poco a poco los iban rodeando. Hubo asedio militar por aire y tierra, represión, detenciones, allanamientos e intimidaciones (Geografía Crítica; 2017a). Era el control y la vigilancia que se había instalado sobre el territorio y los cuerpos. Se trataba de una estrategia militar -de

guerra en curso- contra un pueblo que resistía la violencia del poder extractivista y estatal. Las familias shuar de Nankints y Tsuntsuim, no sólo fueron desplazadas de forma forzada, sino que sus familias se vieron fragmentadas. Mientras los hombres se internaban en lo más profundo de la selva, o hacían frente a la violencia del Estado, las mujeres con sus hijos caminaron largas horas, para buscar refugio en la comunidad de Tiink -al sur de Tsuntsuim-, comunidad que también sufrió intimidación y asedio militar<sup>19</sup>:

Aunque no la han convertido en campamento minero, algo similar sucedió con Tsuntsuim: 200 personas fueron expulsadas en diciembre y las mujeres tuvieron que hacer lo mismo: huir por la selva en la noche. No es seguro que Tsuntsuim esté libre de incursiones militares. En el diálogo nacional, es urgente que el gobierno aborde con firmeza la responsabilidad por la violencia legal contra el pueblo shuar que ha causado muerte y pobreza. (Burneo, 2017c)

Hasta el momento, el gobierno de Lenín Moreno no ha realizado ninguna declaración al respecto sobre las graves violaciones de derechos humanos y de la naturaleza en la zona de la Cordillera del Cóndor. Tampoco ha hablado de reparación a las víctimas por la violencia minera y política en el gobierno del ex presidente Rafael Correa. Aquel gobierno, en diciembre del 2016, movilizó al aparato estatal para perseguir a dirigentes indígenas del Pueblo Shuar. Varios de ellos tenían orden de captura y decidieron huir a la selva, mientras las mujeres con sus hijos serpentearon largos caminos hasta Tiink:

“Ya no podíamos soportar estar en la comunidad porque ya venían los militares y los policías armados disparando sobre la pobre casa en que nosotros vivíamos”, cuenta María Ayui, shuar de 52 años. “Yo me quería quedar en Tsuntsuim, pero mi familia me espantó porque los militares decían que si no podían coger a los hombre afectados, iban a coger tanto a niños como madres de familia, bien a malas, golpeando, patadas”...mujer viuda, madre de 10 hijos y abuela de 21 nietos. (Testimonio) citado en (Giménez, 2017)

Decían que nos iban a soltar una bomba. Decían que iban a botar a los niños al río Zamora. Decían que esa noche venían. Yo tengo cinco hijos, salimos simples, sin ropa. Cruzamos la selva en medio de la noche. Abandoné a mis animales. Mi chonta, el plátano, todo quedó atrás. Salieron las mujeres, yo lloraba por ellas y por mí. (Testimonio) citado en (Burneo, 2017a)

---

<sup>19</sup> Ver ubicación del conflicto en “Infografía sobre la violencia estatal en territorio shuar”, trabajo elaborado por el Colectivo Geografía Crítica (2017). Disponible en: <https://geografiacriticaecuador.org/2017/10/15/infografia-sobre-la-violencia-estatal-en-territorio-shuar/>

Mientras el gobierno pedía –incluso- *recompensas* económicas para poder capturarlos, las mujeres con sus hijos en brazos, llevaban sobre ellas la necesidad de lo más básico, subsistir al hambre y a la muerte, de sus hijos o de ellas. De esa necesidad humana se valieron para coger fuerza y caminar desde las siete de la noche hasta las cuatro de la mañana hasta Tiink. Varios de los comuneros llegaron después de cinco días –perdidos y sin haber comido- a reencontrarse con sus familias. Otros hombres shuar decidieron ir a las ciudades en busca de trabajo para poder apoyar económicamente en sus hogares. Esto, según testimonios de mujeres y hombres shuar desplazados de Tsuntsuim (León y Carpio: 2017)<sup>20</sup>.

La presencia militar fue tan violenta, en diciembre de 2016, que por tierra y cielo se ahuyentó a la población de las comunidades. Se las desplazó. Asemejándose a una cacería en medio de la selva. Los militares ingresaron a las viviendas con fuerza, interrogaron a los habitantes, acusándolos, buscando culpables. Y justificaron así el despliegue de la violencia estatal y minera para ingresar a Tsuntsuim:

[...] las fuerzas armadas arremetieron en contra de la comunidad de Tsuntsuim, bajo el argumento de buscar a [...] 70 defensores shuar [...] judicializados y en procesos de investigación por asesinato y por ataque o resistencia en razón de las acciones de protesta realizadas luego de la desaparición de la comunidad de Nankints. (Acción Ecológica et al., 2017: 28)

El gobierno nunca retrocedió, más bien, reforzó la presencia militar en el territorio del Pueblo Shuar. Y desplegó *la ley* como un mecanismo de dominación, pero sobre todo como una forma de asegurar los intereses extractivistas, en la medida que, la vigilancia sobre los cuerpos y el control del territorio, obligaba a los comuneros a refugiarse –selva adentro- del orden del despojo. La violencia del Estado ha propiciado la desarticulación de la vida en comunidad, al precio de la exclusión, la muerte y la destrucción:

El Estado ecuatoriano ha generado violencia con el fin de entregar el territorio al capital, pretendiendo despojar del espacio de vida y de reproducción de la cultura a una nacionalidad que ha enfrentado históricamente la colonización para el saqueo de sus minerales (Colectivo de Geografía Crítica, 18 de Diciembre 2016b).

El desplazamiento de las comunidades shuar fue inevitable, avanzaban a la selva o avanzaban a prisión, a las balas o a la judicialización. Tuvieron que refugiarse selva adentro

---

<sup>20</sup> Ver video-documental que acompaña el reportaje del periodista Jaime Giménez (2017), en el cual se recogen varios testimonios del desplazamiento forzado en territorio shuar. Disponible en: [https://ep02.epimg.net/elpais/videos/2017/02/13/planeta\\_futuro/b2d11b2d05454914ad77a2a5e728aa57.mp4](https://ep02.epimg.net/elpais/videos/2017/02/13/planeta_futuro/b2d11b2d05454914ad77a2a5e728aa57.mp4)



o en otras comunidades hermanas. Las y los comuneros pudieron retornar a Tsuntsuim – sobre todo las mujeres con sus hijos- en Marzo de 2017; volvieron a sus hogares, de los cuales, fueron despojados. Pero los allanamientos no sólo habían desplazado a las comunidades. Los militares también habían saqueado y destruido las cosas que tenían en sus viviendas y huertos; se trataba de las marcas del poder que iban sujetando el territorio:

...las familias desplazadas de Nankints, así como las familias de Tsuntsuim, se refugiaron en la comunidad de Tink hasta inicios del mes de marzo, cuando iniciaron su retorno. Según relatos de las mujeres y dirigentes comunitarios, durante el tiempo de su ausencia, los militares ocuparon sus casas, las allanaron, robaron y destrozaron sus pertenencias, incluidos sus animales, que les permitían garantizar la alimentación de la familia, también quemaron algunas construcciones de madera y los cultivos y rompieron muchas de las conexiones eléctricas. (Acción Ecológica, et al., 2017: 28)

Tsuntsuim quedó abandonada. Tras el desalojo, militares y policías quemaron los cultivos, vaciaron los gallineros, dejaron regadas botellas de cerveza que aún vemos bajo las casas como si una gran obscenidad hubiera pasado por ahí a desplegar su virilidad y, en ella, su poder. Las puertas de las casas tienen huellas de patadas y armas, muchas han sido tumbadas. Arrancaron los cables de teléfono y destruyeron las pocas computadoras que tenían... quemaron la banderita de la escuela. Quedan documentos detenidos en el suelo por el peso del lodo. (Burneo, 2017a)

Es la violencia visible que golpea nuestros sentidos, pero es el efecto de todo un procedimiento de dominación por hacer de esas tierras propiedad del capital extractivista. En la violencia del territorio se funde la violencia sobre los cuerpos. Y aquellos que han sido marcados por el poder, son también sobrevivientes y testimonios de denuncia:

Giovanny tiene 18 años. Hace poco, recogió del suelo una botella explosiva que los militares o la policía habían dejado ahí. Le explotó en la cara y en el cuerpo. Tomó horas darle atención médica. Ha quedado con parálisis en el cuello por la gravedad de las quemaduras. Si esto no es una guerra desigual, ¿qué es? Su madre vela sus cicatrices, eso también es resistencia.

[...] El ejército y la policía tiene mecanismos de terror psicológico que no han dejado de usar en Tsuntsuim: “Un día, cuando vine a ver si podía sacar mi ganado, los drones nos siguieron a mi hijo y a mí, se me ponía cerca, yo corría, no sabía qué pasaba”, nos relata Susana. (Ibíd.)

Pero eso no fue todo, el 19 de Mayo de 2017, Cristina Burneo relataba los efectos de la violencia extractivista en Tsuntsuim. Violencia en que el Estado ha sido cómplice, ejecutor y encubridor. El Estado estaba forzando al Pueblo Shuar a una situación de vulnerabilidad,

puesto que el poder los había convertido en enemigos, les había destruido todo aquello desde donde podían subsistir el día a día. Entonces llegó la hambruna:

En la comunidad amazónica de Tsuntsuim hay hambruna [...] El hambre de Tsuntsuim es el hambre de los más pequeños, que se van a dormir con el estómago vacío y rugiente y que van a crecer pensando que la vida es ese hueco en el cuerpo que apaga las ganas de vivir. El hambre son también las hambres de las mujeres embarazadas que dan a luz hijos con desnutrición, las hambres perseguidas de los hombres que deben refugiarse en la selva sin alimentos. El hambre de Tsuntsuim son muchas hambres. (Burneo, 2017b)

No comenzó ayer, ni hace un año. La guerra por el cobre ha sido una guerra silenciosa –como muchas. Pero ha dejado de serlo. Lastimosamente, es a partir de la violencia visible –esa que elige los cuerpos para sacrificar- que nuestros sentidos regresan a ver y escuchar en medio de los conflictos. Desde ahí, la tarea es dejar que las narrativas desde las resistencias se encuentren y hagan fuerza contra la violencia del poder. Un poder que acumula víctimas, cuyos testimonios no tienen validez, más que como cuerpos subordinados a la destrucción. El Pueblo Shuar es un cuerpo comunitario que ha resistido, resiste y ha advertido seguir resistiendo. De esa manera, las víctimas dejan de serlo porque su propio pueblo –comunidad- las acoge y se permiten resurgir como fuerza colectiva. Los testimonios de la violencia son varios, es necesario tejerlos en la memoria, para que no vuelva a pasar, para nombrar la impunidad, para que el poder sepa que estamos vigilantes, todas y todos, desde las ciudades, hasta la Cordillera del Cóndor.

La violencia, que se narra, es la *ley* que se despliega sobre el territorio del Pueblo Shuar. Es la violencia del poder que se ha dirigido de forma sistemática sobre una población, vulnerando la cotidianidad de la vida-otra, quebrantando las formas de subsistencia de una comunidad. Es el gran capital-extractivista que se dirige contra el territorio, contra las fuentes de vida y contra la organización comunitaria que las defiende. La *ley* también se desplaza como persecución, vigilancia y castigo sobre los cuerpos. Es la *ley* que sobre los territorios se dispone a legalizar la destrucción de la naturaleza. La *ley* que permite las balas sobre los cuerpos que resisten y sobre los cuerpos subalternos a su cargo. Es la *ley* que decide sobre los derechos de las personas porque se dispone a decidir sobre la vida. Porque la violación de la propia *ley* es *ley*. Es el ejercicio del poder que busca conservar una forma de dominación.

La violencia del poder hace inevitable al movimiento de resistencia. Y esa inevitabilidad adquiere la forma de una *posibilidad*, una especie de reclamo ético. Así lo manifestaba Foucault (1977):

Las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia.

Resistencia contra el desplazamiento forzado y contra la guerra del capital. Es a partir de la destrucción -que deja la violencia del poder- que las comunidades shuar han tenido que reconstruir la vida, volver a tejer en comunidad, pero también desde la solidaridad. Y cada paso es y será resistencia, hasta que no retroceda la ansiedad del poder que lo despoja todo. Y cada canto, de las guerreras shuar, es y será resistencia porque atraviesa toda violencia; porque es la narrativa que advierte al gran capital; y porque es también canto de lucha que invita a construir otros mundos posibles:

Los hijos de la guerra invaden, trotando, trotando a nuestro hogar, a nuestro territorio.

Nuestra gente resiste y trata de detener al invasor.

Mis hijos se acercan a ellos, les chupan la sangre y los debilitan con el poder del bejuco.

¡Ese es el poder nuestro!

Levanto mi canto porque soy shuar.

Poseo la fuerza porque soy hija de guerreros.

¡He dicho!

*Fuente:* (Canto de una mujer shuar publicado en Minka Urbana Alternativas Vivas, 2017)

## CONCLUSIONES

Se había mencionado, al inicio de este trabajo, que «...lo constitutivo del hombre es la violencia» y que tiene que ver ésta con «la inquietud como fundamento de la estructura formadora del deseo» (Benítez, 2002: 17). Es desde ahí que la violencia se presenta multidimensional porque el deseo es aquello que se encuentra en constante disputa. Y el deseo es lo que el ser humano experimenta en su necesidad creadora del mundo. Crear es una facultad que podría significar posibilidades infinitas del ser, pero que al mismo tiempo se ha convertido en una no-posibilidad. Esta imposibilidad –como operación del poder- desata los estallidos de violencia, pero –a su vez- se sostiene como fundamento de la modernidad. Pues el deseo, al constituirse como una imagen-símbolo dominante, se agota en la imposibilidad. Y se agota en el secuestro constante del deseo, que significa la *aniquilación* de la diferencia, la aniquilación misma del *deseo* –la inquietud. Esto implica aniquilar al otro y a su posibilidad de creación. De tal manera, la violencia deja de ser un acto de creación y permanece en su vertiente destructiva –sin límites. Así, el vínculo con la comunidad queda roto y se forja una red coercitiva que la aparenta, sosteniendo la reproducción de los patrones de dominación. Entonces, la *creación* se reemplaza por la [re]producción del capital – y deviene la conservación de su poder como manifestación de violencia.

La violencia, cuando es una manifestación/consecuencia/objeto/medio del poder, no sólo cerca los cuerpos, también cerca el deseo en su dimensión heterogénea, y nos queda una versión homogénea que se presenta como *promesa* y –a su vez- como apariencia dominante del ser. Y cada una de las relaciones de poder lleva inscrita la promesa dominante. Asimismo, cada intento de simbolización del mundo –desde los espacios de poder- es un vaciamiento de sentido, que implica nuevos procedimientos de control social y nuevas decadencias. Esto es así porque cercar el deseo significa también cercar la interpretación como posibilidad de simbolizar el mundo por fuera del dominio del capital –se trata de un tipo de violencia destructiva que domina el mundo.

Slavoj Žižek al plantear las tres dimensiones de la violencia [subjetiva, sistemática y simbólica] incluye a las relaciones de poder dentro de las formas de manifestación objetiva

de la violencia. Pero también se va a referir a las consecuencias –no percibidas- del sistema dominante y a la violencia del lenguaje. Mientras tanto, Michael Foucault hace una distinción –implícita- entre violencia y poder. Para él la violencia son las secuelas de una batalla, pero no explican las relaciones entre dominantes y dominados. Menciona únicamente a la violencia cuando busca referirse a la represión de los cuerpos. Además, Foucault al abordar el tema del poder menciona que éste se presenta imperceptible, invisible, difuso; se trata de la forma en que se despliega el ejercicio del poder sobre los cuerpos. Precisamente, cuando Foucault explica las relaciones de poder hace alusión a la violencia simbólica que Zizek describe como una forma de manifestación de la violencia objetiva, es decir, un tipo de violencia no visible.

Como vemos, ambos autores consideran necesario distanciarse de una determinada forma de violencia. En Foucault, como se ha mencionado, el distanciamiento tiene que ver con el tema de la represión, él insiste en mantener una mirada crítica sobre esta forma de violencia. Asimismo, Zizek menciona que es necesario tomar distancia del «señuelo fascinante» de la violencia subjetiva, con el fin de comprender que no se trata de simples estallidos violentos, sino que existen formas no visibles de violencia que la causan.

Tanto Zizek como Foucault prestan mucha atención al tema del lenguaje. El primero menciona que el lenguaje actúa en la construcción e imposición de un campo simbólico. Ya que para Zizek el acto del lenguaje es una forma de violencia simbólica que se refiere a la disputa de sentido, ya sea en el sentido fundador/purificador y -a su vez- de imposición/decadencia. Foucault, por el contrario, se refiere a la «vida de la interpretación» como una forma infinita de creación desde el lenguaje; y a la «muerte de la interpretación» como un acto de imposición del sentido, es decir, cuando el lenguaje se asume acabado. En la dimensión violenta del lenguaje se constituyen significantes que actúan como referentes del orden dominante y resignifican el mito del poder. De esta manera, violencia y poder se articulan para conservar el sentido dominante que se imponen en el mundo. Incluso, Foucault (2000) menciona que los *discursos* –como dispositivos de poder- «hacen circular y revalorizar... en el juego de los signos» ciertos «objetos de representación» de los castigos y las formas de control.

Es a partir de la propuesta teórica de Walter Benjamin, sobre el tema de la violencia, que se presenta la necesidad de entender a la violencia como una posibilidad de creación, pero también de destrucción. Ambas posibilidades nos empujan hacia varios matices. Puesto

que la *violencia como creación* puede expresar *dominación* –nuevas leyes y controles-; pero también puede significar un acto de *transformación* –o construcción de espacios-otros. A su vez, la *violencia como destrucción* puede *subvertir* la dominación; pero también puede encarnar el *dominio de la sangre* sobre la existencia –la guerra. Esto nos lleva a entender a la violencia desde dos vertientes. La primera es un tipo de violencia fundadora del derecho/ley y que deviene en una forma de violencia conservadora del poder. Se trata de la *violencia mítica*. Esta forma de violencia que actúa como medio para conservar el poder, provoca la posibilidad –o el surgimiento- de otra forma de violencia que se presenta inadvertida y se opone a la forma dominante del poder. Benjamin la llama, *violencia divina*. Es un tipo de violencia que no es medio de ningún fin; se muestra como *justicia* contra la decadencia del poder; se manifiesta como un *acontecimiento*; y posibilita –o no- la construcción de nuevas posibilidades del *ser*.

En este trabajo hemos señalado que la violencia se presenta como *efecto* de las relaciones de poder, pero incluso como un *objeto* y un *medio* del poder. También como una *necesidad* para la conservación de ese poder. Incluso, la violencia se muestra como una *consecuencia* del sistema de dominación, que conforma la apariencia del mundo. Y es el mismo despliegue sistémico –tanto material, como espiritual-, que al atravesar los cuerpos, manifiesta la violencia. Es decir, el despliegue estratégico del poder –que articula un conjunto de prácticas y saberes para configurar los espacios de control- es una forma de violencia. Pero ante la violencia del mundo surgen contra-estrategias, poderes-otros, movimientos de resistencia, se crean otras formas de simbolizar el mundo que escapan del poder totalitario. Se trata de otros lenguajes y prácticas que subvierten, porque la violencia también es *crear/transformar/liberar/purificar*.

Finalmente, ha sido importante establecer la distinción entre la violencia del poder y la autodefensa de los movimientos de resistencia, para poder determinar las estrategias de control que intervienen sobre la existencia. Es decir, es preciso entender que las formas de dominación –o control- se extiende sobre las formas de vida-otras, que son desplazadas, excluidas y controladas. Esta dinámica de dominación responde a la re-configuración constante de las prácticas de poder, que se encargan de desarticular a la organización autónoma, puesto que escapan del deseo totalitario. Y precisamente el movimiento de resistencia significa escapar de ese control, para preservar la vida –de la muerte impuesta. Incluso la resistencia a la violencia de poder significa preservar la acción de desear, que

permite seguir creando. El poder lo que intenta es usurpar/despojar el sentido de la resistencia, para readecuarlo a las formas de control social del poder. Es cuando deviene la aniquilación del deseo y se inserta la *promesa* como artificio –como guerra. Se trata de una forma en que el poder político somete al cuerpo colectivo, introduciendo su espíritu, estatizando el espacio, conteniendo el lenguaje, apropiándose de los territorios y controlando los cuerpos. Es lo que ha ocurrido con el pueblo Shuar, es el desalojo en Nankints, es la violencia del poder a través de la militarización, la judicialización, la represión, los castigos, la vigilancia, la exclusión, la indiferencia y la muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, D. (2016, 12 octubre). Desalojo a una comunidad shuar de la Amazonía aviva resistencia indígena contra la gran minería. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2016/10/desalojo-comunidad-shuar-amazonia-indigena-mineria/>
- Arcos, C. (2014). El fusilamiento mediático: nuevas armas en el ejercicio del poder en Ecuador. In J. Cuvi (Ed.), *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 13-17). Quito, Ecuador: Silvana González T.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Benítez, M. (2002). *Peregrinos y Vagabundos. La Cultura Política de la Violencia*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Burneo, C. (2017, 23 abril). Las mujeres que narran la guerra. Recuperado de <http://labarraespaciadora.com/planeta/mujeres-que-narran-guerra/>
- Burneo, C. (2017, 19 junio). Cantar contra el hambre: la lucha de Tsuntsuim. Recuperado de <http://labarraespaciadora.com/cronica/el-hambre-la-lucha-del-pueblo-shuar/>
- Burneo, C. (2017, 15 octubre). La nueva guerra en el Cóndor. Recuperado de <https://www.lahora.com.ec/noticia/1102107081/la-nueva-guerra-en-el-condor>
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata, Argentina: Caronte Filosofía.
- Corral, L. (2014). Guerra de baja intensidad tras el control de los minerales en la Cordillera del Cóndor. In J. Cuvi (Ed.), *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 142-153). Quito, Ecuador: Silvana González T.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.
- Deleuze, G. (1987, 17 marzo). ¿Qué es el Acto de Creación? [Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks>
- Foucault, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx* (2ª ed.). Buenos Aires, Argentina: El Cielo por Asalto.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y Castigar* (10ª ed.). Madrid, España: Siglo XXI Editores, S.A.



- Foucault, M. (2001). *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. El poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Fuentes, D. (2016, 21 noviembre). 1/2 URGENTE: Brutal ataque... [Twitter]. Recuperado de [https://twitter.com/DiegoFuentesEC/status/800774955864453120/photo/1?ref\\_src=twsrc%5Etfw&ref\\_url=http%3A%2F%2Fwww.elcomercio.com%2Factualidad%2Fmoronasantiago-policias-heridos-protesta-indigenasshuar.html](https://twitter.com/DiegoFuentesEC/status/800774955864453120/photo/1?ref_src=twsrc%5Etfw&ref_url=http%3A%2F%2Fwww.elcomercio.com%2Factualidad%2Fmoronasantiago-policias-heridos-protesta-indigenasshuar.html)
- Fuentes, D. (2016, 17 diciembre). 1/2 Hemos puesto en vigencia el plan de recompensa de 50.000... [Twitter]. Recuperado de <https://twitter.com/DiegoFuentesEC/status/810207770213498884>
- Guiménez, J. (2017, 18 febrero). Las despojadas de la Correa del Cobre. Recuperado de [https://elpais.com/elpais/2017/02/13/planeta\\_futuro/1486987988\\_566372.html?id\\_externo\\_rsoc=TW\\_CC](https://elpais.com/elpais/2017/02/13/planeta_futuro/1486987988_566372.html?id_externo_rsoc=TW_CC)
- León, E., & Carpio, M. F. (2017, 13 febrero). [Testimonios del desplazamiento forzado en territorio shuar]. Recuperado de [https://ep02.epimg.net/elpais/videos/2017/02/13/planeta\\_futuro/b2d11b2d05454914ad77a2a5e728aa57.mp4](https://ep02.epimg.net/elpais/videos/2017/02/13/planeta_futuro/b2d11b2d05454914ad77a2a5e728aa57.mp4)
- Lincango, E. (2017, 23 noviembre). [Desmilitarización de Nankintz] [Foto]. Recuperado de [https://www.facebook.com/pg/colectivo.desde.el.margen/photos/?tab=album&album\\_id=867106833466366](https://www.facebook.com/pg/colectivo.desde.el.margen/photos/?tab=album&album_id=867106833466366)
- Nankintz: Emergencia en la Cordillera del Cóndor. (s.f.). Recuperado de <https://spark.adobe.com/page/C8ozKIGKFLBmx/>
- 4Pelagatos. (2017, 15 febrero). Las agresiones de Correa contra las mujeres. Recuperado de <http://4pelagatos.com/2017/02/15/las-agresiones-de-correa-contra-las-mujeres/>
- Acción Ecológica. (2016, 24 noviembre). Los resultados del abandono y la violencia contra el pueblo Shuar [Comunicado de prensa]. Recuperado de <http://www.accioneologica.org/component/content/article/2000-2016-11-24-04-08-44>
- Acción Ecológica, Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES Ecuador), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), Luna

- Creciente, Plataforma nacional por los Derechos de las Mujeres, Pueblo Shuar Arutam y Movimiento para la Salud de los Pueblos-Latinoamérica. (2017). *Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim*. Recuperado de <http://movimientom4.org/wp-content/docs/tsuntsuim-Ecuador-salud-psicosocial.pdf>
- Agencia Tegantai. (2016, 26 agosto). Domingo Ankuash habla tras el recorrido a Nankints, ahora campamento minero chino [Youtube]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=NKoE\\_Uruacw](https://www.youtube.com/watch?v=NKoE_Uruacw)
- CEDHU. (2016, 11 agosto). Desalojan Nankints para dar paso a la minería [Comunicado de prensa]. Recuperado de <https://us5.campaign-archive.com/?u=5a0f8d60c27a9290deab5ec53&id=b84c55566b&e=0fa3b8fe6d>
- CEDHU. (2016, 7 septiembre). [Desalojo en Nankints]. Recuperado de [https://cedhu.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=468:2016-09-07-18-52-14&catid=24:noticias-anteriores](https://cedhu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=468:2016-09-07-18-52-14&catid=24:noticias-anteriores)
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, Ecuador. (2017). *La herida abierta del Cóndor. Vulneración de derechos, impactos–socio-ecológicos y afectaciones psicosociales provocados por la empresa minera china Ecuacorriente S.A. y el Estado ecuatoriano en el Proyecto Mirador*. Recuperado de <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2017/02/la-herida-abierta-del-cc3b3ndor-final.pdf>
- Colectivo Geografía Crítica. (2016, 18 diciembre). [Manifiesto en defensa del territorio shuar]. Recuperado de <http://geografiacriticaecuador.org/2016/12/18/manifiesto-en-defensa-del-territorio-shuar/>
- Colectivo Geografía Crítica. (2017, 15 octubre). Infografía sobre la violencia estatal en territorio shuar. Recuperado de <https://geografiacriticaecuador.org/2017/10/15/infografia-sobre-la-violencia-estatal-en-territorio-shuar/>
- Comunicación Confeniae. (2016, 21 noviembre). Confeniae en respaldo al pueblo shuar de Nankins [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/comunicacionconfeniae.redacangau/posts/1884983558399724>
- Comunicación Confeniae. (2016, 22 noviembre). Con violencia desproporcionada, militares reprimen a comuneros shuar en Nankints y detienen a autoridades del Pueblo Shuar

- [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/comunicacionconfeniae.redacangau/posts/1885445571686856?pnref=story>
- Conaie Comunicación. (2016, 24 agosto). No somos invasores - Desalojo Nankints - Rueda de Prensa [Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=plA5veCFNIg>
- Conaie Comunicación. (2017, 1 febrero). Testimonio caso Nankints - Mónica Ambama [Youtube]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=NKoE\\_Uruacw](https://www.youtube.com/watch?v=NKoE_Uruacw)
- Ecuador IEETM. (2015, 18 junio). William Sacher. Ecuador: ¿Un país para la actividad megaminera? [Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=B2CcnNxcfOg>
- Ecuador Transparente. (2016, 19 diciembre). Correa dice que la comunidad Nankints es un invento [Youtube]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=M8kvUBCHdD4&index=4&list=LLoT9qc\\_F1SM9hcsdiCVZNXQ](https://www.youtube.com/watch?v=M8kvUBCHdD4&index=4&list=LLoT9qc_F1SM9hcsdiCVZNXQ)
- El Comercio. (2016, 21 noviembre). Los comuneros Shuar se tomaron el campamento minero en Nankints. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/comuneros-shuar-campamentominero-moronasantiago-mineria.html>
- El Comercio. (2016, 14 diciembre). Un fallecido y varios heridos tras enfrentamientos entre comuneros y militares en Panantza. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/fallecido-heridos-enfrentamientos-panantza-mineria.html>
- El Comercio. (2016, 22 noviembre). La polémica en el campamento minero en la parroquia Panantza persiste. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/polemica-campamento-minero-parroquia-panantza.html>
- Exprésate Morona Santiago. (2016, 11 agosto). Comuneros son desalojados en San Juan Bosco [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/expresatems/videos/1129952863737578/>
- Exprésate Morona Santiago. (2016, 21 noviembre). Tensión en Nankints, Morona Santiago. Recuperado de <http://www.expresatemoronasantiago.com/tension-en-nankints-morona-santiago/>
- Girard, René. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: Editorial Anagrama S.A.

- INREDH. (2016, 11 agosto). Urgente: militares y policías ingresan a comunidad shuar para desalojar [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/expresatems/videos/1129952863737578/>
- La Tinta. (2017, 6 septiembre). Souvenir de violencia. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2017/09/souvenir-de-violencia/>
- Min Interior Ecuador. (2016, 27 noviembre). @MashiRafael rechaza violencia extrema con la que arremetieron dirigentes shuar contra @PoliciaEcuador #Enlace502 [Twitter]. Recuperado de <https://twitter.com/MinInteriorEc/status/802970812508737536>
- Minka Urbana Alternativas Vivas. (2017, 5 febrero). ¡Levanto mi canto porque soy Shuar! [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/MinkaUrbana/videos/1347157248692871/>
- Nankintz Punta de Lanza. (2016, 16 diciembre). 2 Shuar menores de edad heridos! Uno de gravedad [Publicación en Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/notes/nankintz-punta-de-lanza-pagina/2-shuar-menores-de-edad-heridos-uno-de-gravedad/437588686365345/>
- PlanV. (2016, 28 noviembre). La explotación del cobre provoca violencia y represión en Morona Santiago. Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/la-explotacion-del-cobre-provoca-violencia-y-represion-morona-santiago>
- Radio Canela. (2016, 13 agosto). Destruyen todas las viviendas de los shuar en Nankints para entregar a minera china [Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=7Fv210q7-Fk>
- Radio Shalom. (2016, 21 noviembre). La Compañía EXSA emite el siguiente pronunciamiento... [Twitter]. Recuperado de [https://twitter.com/danilotayopanta/status/800748147312132096?ref\\_src=twsrc%5Etfw&ref\\_url=https%3A%2F%2Fla-hora.com.ec%2Fnoticia%2F1102004282%2FIndc3adgenas-shuar-se-toman-instalaciones-mineras-en-nankints](https://twitter.com/danilotayopanta/status/800748147312132096?ref_src=twsrc%5Etfw&ref_url=https%3A%2F%2Fla-hora.com.ec%2Fnoticia%2F1102004282%2FIndc3adgenas-shuar-se-toman-instalaciones-mineras-en-nankints)
- Teleamazonas Ecuador. (2016, 19 diciembre). Decenas de militares y policías se aprestan a recuperar instalaciones de Ecuacorriente [Youtube]. Recuperado 22 noviembre, 2016, de [https://www.youtube.com/watch?v=M8kvUBCHdD4&index=4&list=LLoT9qc\\_F1SM9hcsdiCVZNXQ](https://www.youtube.com/watch?v=M8kvUBCHdD4&index=4&list=LLoT9qc_F1SM9hcsdiCVZNXQ)

- Wambra. (2016, 21 noviembre). Comunidad shuar Nankints toma campamento minero de empresa china EXSA. Recuperado de <https://wambra.ec/comunidad-shuar-nankints-toma-campamento-minero-de-empresa-china-ecsa/>
- Wambra. (2016, 17 diciembre). Testimonio de indígena shuar alerta sobre intervención militar en comunidades. Recuperado de <https://wambra.ec/testimonio-de-indigena-shuar-alerta-sobre-intervencion-militar-en-comunidades/>
- Pérez, C., & Solíz, F. (2014). Territorio, resistencia y criminalización de la protesta. In J. Cuvi (Ed.), *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 153-166). Quito, Ecuador: Silvana González T.
- Salamea, M. (2014). Una "revolución" sin ciudadanía. In J. Cuvi (Ed.), *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 18-29). Quito, Ecuador: Silvana González T.
- Sierra, N. (2014). Breves reflexiones sobre el poder como instrumento de dominación. Radiografía de la dominación correísta. In J. Cuvi (Ed.), *La restauración conservadora del correísmo* (pp. 30-38). Quito, Ecuador: Silvana González T.
- Torres, R. M. (2012, 31 agosto). [Perlas Presidenciales] [Publicación en un blog]. Recuperado de <http://otra-educacion.blogspot.com/2013/10/perlas-presidenciales.html>
- Toyopanta, D. (2016, 21 noviembre). Policías heridos con perdigones... [Twitter]. Recuperado de [https://twitter.com/danilotayopanta/status/800748147312132096?ref\\_src=twsrc%5Etfw&ref\\_url=https%3A%2F%2Flahora.com.ec%2Fnoticia%2F1102004282%2Findc3adgenas-shuar-se-toman-instalaciones-mineras-en-nankints](https://twitter.com/danilotayopanta/status/800748147312132096?ref_src=twsrc%5Etfw&ref_url=https%3A%2F%2Flahora.com.ec%2Fnoticia%2F1102004282%2Findc3adgenas-shuar-se-toman-instalaciones-mineras-en-nankints)
- Vich, V. (2001). Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia. In S. López, G. Portocarrero, R. Silva, & V. Vich (Eds.), *Estudios Culturales. Discursos, poderes y pulsiones* (pp. 27-41). Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones Marginales*. Barcelona, España: Paidós.