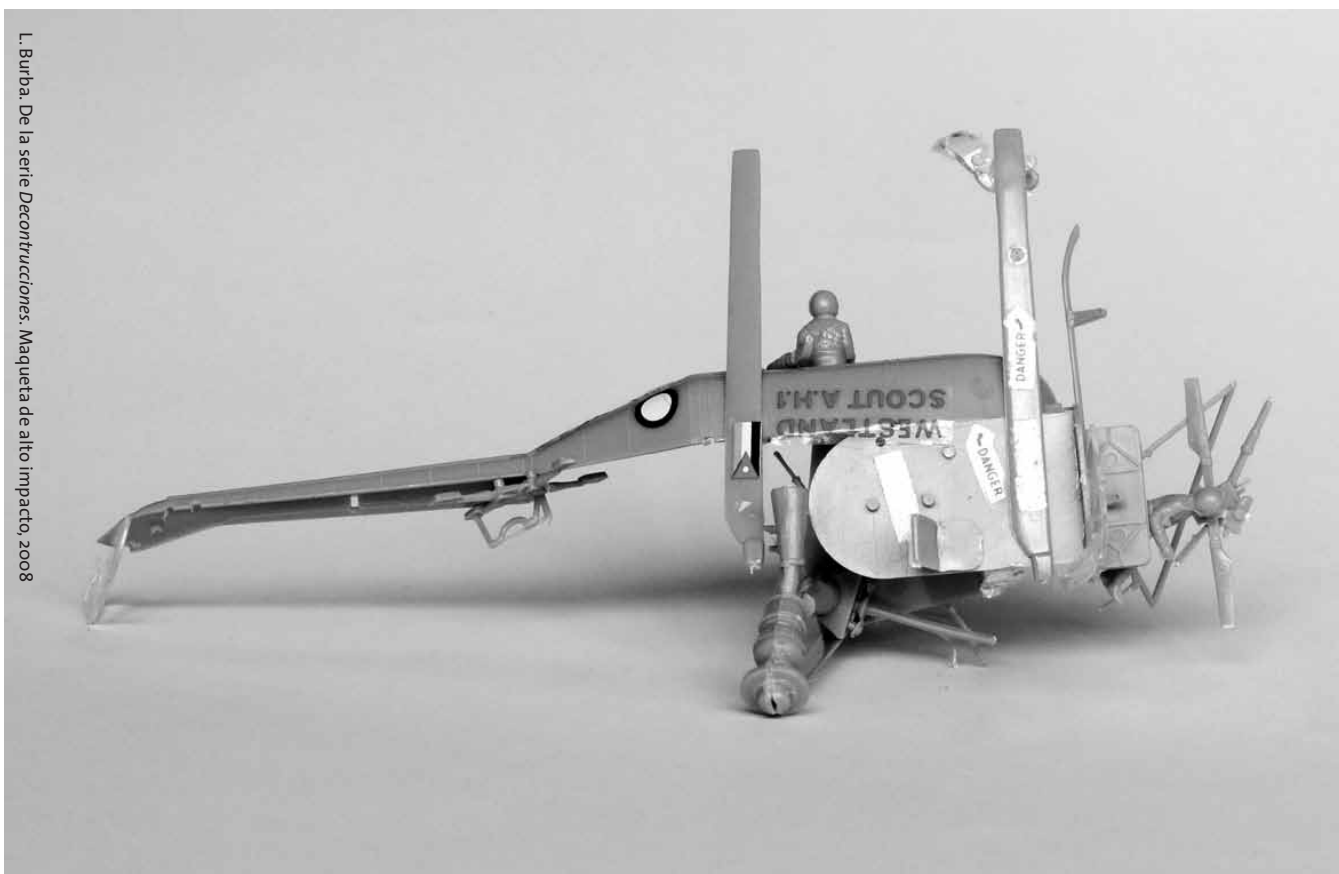


L. Burba. De la serie *Deconstrucciones*. Maqueta de alto impacto, 2008

HABLEMOS DE CLASES Y DE VIOLENCIA ESTRUCTURAL

María Eugenia Boito

La estructura de clases vuelta naturaleza y la pobreza como parte de un paisaje social, también naturalizado, plantean la necesidad de volver a hablar de clases y de violencia estructural. ¿Cómo deshacer el hechizo del solidarismo? Los medios de comunicación, la rostrificación del mal, y la distribución socioespacial de los cuerpos son algunas de las claves de lectura.

Una amiga medio poetisa
definía así el lamento
de los intelectuales de la clase media:
"Soy prisionero de la burguesía:
no puedo salir de mí mismo..."

Roque Dalton, *Solo el inicio*

En estas reflexiones quiero partir y compartir dos creencias ideológicas que –desde mi perspectiva– organizan el presente y el horizonte de cambio social posible/deseable que caracteriza a nuestra experiencia contemporánea: 1) la desigualdad de clases se transformó en una especie de "naturaleza" (es más sólida que la "naturaleza", ya que ésta manifiesta sus cambios en reiteradas oportunidades como "catástrofes", mientras que no podemos imaginar la desaparición de la estructuración en clases); y 2) hemos obturado la posibilidad de identificar la violencia estructural que remite a esta relación de desigualdad. Algunas redefiniciones de los marcos de acción asociados a estas creencias son analizadas a continuación.

1. Sentimos/pensamos que la desigualdad de clases se transformó en naturaleza y la pobreza es un paisaje (a 30 años de la democracia)

"Nos dormimos con la democracia y nos despertamos con el imperio. Es una pesadilla". Un extranjero, (¡qué particular el lugar del extranjero!) Alain Badiou, en una conferencia brindada en un sitio muy significativo para nosotros, los argentinos –la Casa de las Madres de Plaza de Mayo–, cuestionaba hace ya un tiempo una forma de entender los Derechos Humanos. En "La ética y la cuestión de los derechos humanos" (*Revista Acontecimiento* n° 19-20, 2000) Badiou afirma: "Los derechos humanos son actualmente una ideología del capitalismo globalizado. Esta ideología considera que hay una sola posibilidad en el mundo: la sumisión económica al mercado y la sumisión política a la democracia representativa. En este marco, el hombre que tiene derechos es el hombre que tiene esta doble sumisión. O bien, el hombre que tiene derechos es una sim-

ple víctima. Tiene que despertar piedad. Tenemos que verlo sufrir y morir en televisión y entonces se dirá que va a tener derecho a recibir la ayuda humanitaria de Occidente rico".

«De lo que se trata es de castigar y volver a castigar a los pobres desde políticas sociales y penales que siguen una direccionalidad, en un doble juego que los responsabiliza y penaliza por la posición/condición en la que se encuentren»

Eso es lo que está señalando Badiou en la misma línea que S. Žižek. Tanto Žižek como Badiou lo que están indicando es que las relaciones capitalistas de producción no han desaparecido, sino que siguen siendo el universal concreto que opera a nivel mundial. Y que de esto hay que hablar.

Hay un texto de Žižek más próximo a nuestra experiencia presente que se llama "Tinta roja a los manifestantes" (*Revista Ñ*, diciembre de 2011). Detengámonos ahí. El pensador esloveno se centra en analizar las protestas sociales de los "indignados" en España. Parte de dos afirmaciones centrales en su estrategia argumentativa: a) el sistema capitalista tiene consecuencias destructivas, y b) la globalización económica reduce gradual pero inexorablemente la legitimidad de las democracias occidentales.

Y luego desarrolla algunas consecuencias de estos puntos de partida, reconociendo que hay "críticas a los horrores del capitalismo... lo que por lo general no se cuestiona es el marco demócrata liberal de lucha contra esos excesos. Esta es la vaca sagrada que ni siquiera las formas más radicales de anticapitalismo ético (Foro de Porto Alegre, Movimiento de Seattle) se atreven a tocar".

Desde su definición de la ideología como matriz que organiza lo visible/no visible y lo imaginable/no imaginable, Žižek puede cuestionar el marco que determina el horizonte posible de los cambios (el encuadre demócrata liberal de esa lucha). Desde este lugar de definición del objeto de conflicto, también se delinea el horizonte de acción, las formas de protesta, y una posición de sujeto asociada a este encuadre: el sujeto como víctima, el sujeto que reacciona/dice "basta", se indigna ante determinada situación conflictual. Y la figura de la víctima indica la pertinencia de la ética como lugar de reinscripción de los conflictos.

Žižek y Badiou leen sintomalmente este retorno de la ética como una forma de obturar la posibilidad de la política. Hay textos de Žižek que refieren directamente a esto; por ejemplo, sus conferencias en Buenos Aires tituladas en formato libro como *Violencia en acto* (2004), *La suspensión política de la ética* (2005), y un texto de Badiou que se llama *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (1995) que también va en la misma dirección.

Pero si acordamos con la idea con la que empecé estas reflexiones ("Nos dormimos con la democracia y nos despertamos con el imperio. Es una pesadilla"), la pesadilla del imperio nos interpela a reinstalar en nuestras reflexiones el lugar de la violencia estructural que diagrama las formaciones sociales de las que somos parte. En democracia, en nuestra provincia pero también a escala nacional, hemos visto el despliegue de tendencias socio-económicas y socio-urbanas que expulsan de la ciudad a las clases más pobres. Hace unos años, con referencia a nuestra ciudad, indicaba que una cruel dinámica socio-urbana y metamorfosis clasista estaba volviendo a tramar los límites y los bordes en el espacio urbano cordobés. No sólo por la creación de barrios cerrados y barrios-ciudad sino por la operatoria de diversas formas de regulación de la relación cuerpo/lugar según clase. El resultado de estas tendencias es la disposición de los miembros de las clases subalternas como 'forasteros' con relación a la Ciudad

(con mayúsculas) y a la vez como 'extraños' hasta la invisibilización para otras clases, mediante el control cotidiano sobre la circulación por los espacios públicos, por ejemplo, las calles.

Por esto y para ser más precisa: lo que está en juego es considerar la persistencia y el incremento en períodos democráticos de decisiones políticas (de los gobiernos, de agentes del mercado y ambos en convergencia) que en su operatoria vuelven a trazar y tramar las formas de desigualdad de clases que nos conforman como sociedad. Es decir, no se trata de un problema ético ni es el lugar de la víctima o el grito de "ya basta" el único marco para definir los conflictos y los horizontes de cambio. Desde mi perspectiva, esto puede operar como una activa creencia ideológica, que se ancla en un tipo de sensibilidad que personaliza el bien/el mal como veremos en el próximo apartado.

2. La violencia estructural como impensable en la experiencia contemporánea (y sus síntomas)

Esta segunda idea me parece fundamental –y es una dimensión central para abordar el encuadre ideológico de los conflictos en nuestro presente–: *en nuestro tiempo no podemos pensar la violencia y, menos aún, la violencia estructural.*

Como contraparte, lo que aparece en las pantallas de TV todos los días es una sumatoria de efímeras efemérides que pretenden "reflejar" formas de la rostrificación del mal, en el sentido de J. Butler. Historias cotidianas de violencia que traman la vida de sujetos y generaciones, en las cuales se sobrerostifica como expresión del puro mal –hasta volverlos no/humanos– a quienes están atravesados por contextos/situaciones de violencia. Violencia que se vuelve sustancia, nombre propio y detectable, y que en el mismo acto obtura la persistencia del horror social que nos constituye como sociedad a más de 30 años de democracia. Pasa en los medios; pero hay una forma homóloga de construir ideológicamente a los sujetos de las clases más pobres, si desplazamos la atención a ciertas tendencias de transformación en los Estados.

Loïc Wacquant, en *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social* (2010), propone una lectura sumamente provocativa: estudia los cambios en el Estado durante los últimos gobiernos de EE. UU. como lugar de avanzada del neoliberalismo en la configuración de nuevas maneras de "gestionar" lo que él llama la "inseguridad social", en tanto fuerza y condición de la conformación de las sociedades contemporáneas. El objetivo de su trabajo es "(V)incular las modificaciones de las políticas sociales a las políticas penales para descifrar la doble regulación a la que ahora está sujeto el proletariado, a través del organismo conjunto que nuclea a los sectores asistencial y penal del Estado" (2010: 21).

De lo que se trata es de castigar y volver a castigar a los pobres –parafraseando al autor– desde políticas sociales y penales que

siguen una direccionalidad, en un doble juego que los responsabiliza y penaliza por la posición/condición en la que se encuentren. Sobrerostificados por los actos de violencia que protagonizan, y en el mismo sentido, como protagonistas de historia de color "solidaria" cuando logran disponerse/presentarse como pobres merecedores de ayuda.

Quizás lamentamos que la desigualdad de clases se transformó en naturaleza y que la pobreza hoy es parte del paisaje social que hemos aprendido a no ver, no sólo en nuestra vida cotidiana sino en instancias de investigación/toma de decisión. Pero el lamento como la indignación quedan en nosotros mismos, son estados que nos envuelven en círculos de encierro en los que cada vez nos asfixiamos.

Volvamos a los medios. Todos los días, en el círculo circular del impacto visual que también nos encierra, cada teleinformativo tiene la nota de color "esperanza" donde los pobres –víctimas o autorresponsabilizados– "cumplen su sueño", tan equivalentes e intercambiables entre sí como olvidables; pero también contamos con la muestra diaria del "flagelo" de la violencia, que es construida ideológicamente a la vez como una especie de venganza de los dioses (nada podemos hacer los mortales ante esto), como la personificación del mal que se activa en la historia de horror de cada día; sobre la que se sigue actuando con más violencia (desde insultos hasta la muerte).

Continuemos con los medios: en los segmentos solidarios de un programa en el que se compite en baile y canto, reconozcamos que quienes más reciben son los famosos que bailan, las empresas que mediante la responsabilidad social mejoran su imagen y todos nosotros que a través del voto telefónico somos parte de la escena solidaria montada. Y las situaciones de necesidad que se exponen (de salud, de hábitat) se transforman en "sueños", pero no todos se cumplen: sólo el portado por el ganador de la competencia. No hablemos de clases ni de violencia estructural.

Retomando el poema de Dalton con el que inicié las reflexiones: ¿cómo salir del lamento de los intelectuales? Yo agregaría: ¿cómo des-hacer el hechizo del solidarismo que no nos permite ponderar lo que implica la configuración de vidas/muertes de clase desde la violencia estructural que persiste y se traduce en cuerpos con hambre, sujetos sujetos a lugares espaciales y sociales de los que no se pueden mover? Quizás reconociendo el retorno de lo que como sociedad reprimimos, a 30 años de la recuperación de la democracia, con la celebración del bicentenario mediante y con 400 años de Universidad pública. Y empecemos por volver a hablar responsablemente de lo que nos conforma: la estructura de clases que hemos vuelto naturaleza y la pobreza como parte de un paisaje social al que nos hemos habituado. ■

Viaje interior

Sergio Dain

La palabra solipsismo proviene del latín *solus ipse*, que significa "uno mismo solo". En filosofía, el solipsismo es la creencia de que no existe un mundo exterior fuera de la mente, todas las cosas que nos rodean son sólo una ilusión fraguada con imágenes cerebrales. El solipsismo tiene una larga historia y diversas formas, más o menos extremas. Una variante contemporánea de los argumentos que lo justifican sería la siguiente. Supongamos que pudiésemos conectar cables a un cerebro humano que reemplacen los nervios que conectan los cinco sentidos: ópticos, auditivos, de tacto, olfato y gusto. Y por esos cables le enviamos a ese cerebro señales que corresponden a un mundo distinto al que estamos acostumbrados. Pensemos incluso que la persona fue criada desde su nacimiento de esta manera. ¿No serían entonces esas imágenes artificiales su único mundo exterior? ¿Podría saber esa persona que alguien está manipulando las señales desde afuera? Entonces, es natural extrapolar y pensar que a lo mejor todos somos víctimas de semejante experimento. En este punto el argumento puede continuar de dos formas. En la primera, la realidad exterior es creada por alguien (un dios por ejemplo), de manera similar al experimento anterior. En la segunda forma, es el propio cerebro el que genera las imágenes sensoriales sin conexión alguna con una realidad exterior (como bajo los efectos de un alucinógeno).

Negar el mundo es atractivo y parece situarnos en el centro de la escena. Algo tan inmenso como la realidad es barrido de un plumazo por un puñado de argumentaciones simples. Quizás por eso el solipsismo nunca pierde su encanto, reaparece una y otra vez, resultando siempre provocativo. Tal vez lo más curioso y cautivador de esta doctrina es que sea irrefutable.

Pero ser irrefutable no es una virtud sino un defecto, al menos desde el punto de vista de la ciencia. Una teoría para ser científica debe "falsable", es decir tienen que existir experimentos cuyos resultados, si son negativos, refuten la teoría. Esto no es posible con el solipsismo.

En cierto sentido, el camino de la ciencia ha sido inverso al del solipsismo, es un camino hacia afuera y no hacia adentro. En el centro de la búsqueda científica está la creencia de que existe un mundo exterior, independiente en gran medida de nuestra voluntad. Este camino hacia la realidad ha sido mucho más sutil y complejo de lo esperado, pensemos en el largo trayecto que separa los experimentos con bolas y planos inclinados de Galileo del principio de incertidumbre de la mecánica cuántica. Pero la creencia en la existencia del mundo exterior ha permanecido y fue el origen de los grandes descubrimientos. En contraposición el solipsismo ha sido una doctrina estéril. Algo similar sucede con las películas de ciencia ficción inspiradas en el solipsismo (por ejemplo: *The Truman Show*, *Matrix*): la trama se vuelve interesante cuando el héroe descubre una grieta en ese mundo virtual.

Sin embargo, es cierto que existe dentro de nuestro cerebro una suerte de mundo interior formado por sensaciones, recuerdos y pensamientos del cual nunca escapamos. Todo aspecto del mundo exterior que podamos conocer termina siendo una imagen en ese mundo interior. Y a la vez esas imágenes influyen significativamente en cómo vemos la realidad. Entonces, aún si no negamos la existencia del mundo, podemos pensar que lo relevante es sólo ese mundo interior y que el verdadero viaje, extraño sin dudas, es explorarlo. Encerrarse en una pieza, perdida en medio de alguna gran ciudad y allí viajar por dentro de la mente sin que nos importe lo que sucede afuera. También esta es una doctrina antigua.

Pero la búsqueda científica, en su intento por conocer la realidad, no ignora ese mundo interior. Para salir a explorar hay que tener algo que buscar, una pregunta que responder. Esa pregunta fue concebida dentro del cerebro, no se la encuentra afuera. Hay un incesante pendular entre los dos mundos, interior y exterior. Sospecho que es así también en otros aspectos: no parece posible, ni deseable, un viaje interior puro; y la realidad, sin una interpretación que la acompañe, es sólo intemperie. Hay que tener un deseo, un presentimiento, una pregunta o una teoría y salir al mundo a verificarla o, mejor aún, a refutarla. ■