UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del 3 de abril de 1981

"LA MARA COMO EJERCICIO DE CONTRAPODER"

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS

P r e s e n t a

HUGO CÉSAR MORENO HERNÁNDEZ

Director: Doctor Juan Pablo Vázquez Gutiérrez
Lector: Doctor Javier Torres Nafarrate
Lector: Doctor Alfonso Mendiola Mejía

México, D.F. 2010

ÍNDICE

0. Introducción 5

0.1. Primera advertencia: sobre el título "la Mara como ejercicio de contrapoder" 5

0.2. Segunda advertencia: Sobre "Pandilla" y "Contrapoder" 9

0.3. Tercera advertencia: sobre el Contrapoder ácido 10

0.4. Cuarta advertencia: Sobre el contenido y acomodo de los capítulos 17

0.4.1. El Cuerpo del Estado 17
0.4.2. Contrapoder 19
0.4.3. La Mara como ejercicio de contrapoder 21

1. Capítulo primero: El cuerpo del Estado 25

1.1. Cuerpecitos 25

1.2. El cuerpo de los cuerpecitos (El Gran Soberano) 38

1.3. Cuerpecitos ciudadanos 50

1.3.1.Cuerpecitos subjetivos-subjetivación y Estado 69

1.4. El Cuerpo Soberano (Soberanía como autodeterminación) 91

1.5. Violencia contra lo común (sujeto esférico-sujeto explosivo) 108

1.6. El cuerpo de occidente (Verdad y Racionalidad) 125

1.6.1. Tiempo de Utopías 140
1.6.2. La racionalidad ética 145

1.7. El cuerpo global (globalización y globalismo) 156

1.7.1. Globalismo 162

1.8. El cuerpo del Otro.....171

1.9. Cuerpo Social: Biopolítica.....179

1.9.1. Sujeto y vida.....188
1.9.2. Biopolítica, Estado de Excepción y des-ciudadanía.....204
1.9.3. Ciudadanía desnuda.....209

1.10. Ciudadanos sin Estado.....212

2. Capítulo segundo: Contrapoder.....249

2.1. Cambio social (desterritorializaciones y reterritorializaciones).....249

2.2. Concepto Contrapoder.....265

2.2.1. Expropiación de la creatividad: trabajo, subsunción total y contrapoder.....275

2.3. Acidez del contrapoder.....284

2.3.1. Resistencias y contrapoderes.....288

2.4. Estado Penal y producción de contrapoder como pandillas transnacionales.....323

2.5. Criminalización como desciudadanización en el proyecto del capitalismo de consumo

.....346

2.6. Estado Canalla, Estado penal.....369

2.6.1. Al margen.....383
2.6.2. Canallas.....393

3. Capitulo tercero: La Mara como ejercicio de contrapoder.....414

3.0. A manera de introducción: lazo-de-deuda, lazo-de-culpa.....414

3.1. Pandillas y desbordamientos.....439

3.2. Comunidad y contrapoder 480

3.2.1. Trances..... 480
3.2.2. Tránsito. Brinco, salto: el trance ritual. El lazo-de-deuda 501
3.2.3. El brinco como ritual de seducción: creación de lazo 513

3.3. Pensar la comunidad..... 520

3.3.1. Comunidad-de-la-muerte/amor 531

3.4. La deriva comunitaria..... 546

3.4.1. Neoarcaísmos y contrapoder: Venganza, justicia..... 564
3.4.2. Justicia, ley y contraley 581
3.4.3. Contraley 593
3.4.4. Amistad, amor, pareja: Home girls-hermanos..... 605

3.5. Tiempo y muerte..... 619

4. A manera de conclusión 644

4.1. Contrapoder político… contrapoder ácido 644

4.2. Lo político de la pandilla: Tomar parte 653

5. Bibliografía..... 666

0. Introducción

0.1. Primera advertencia: sobre el título “la Mara como ejercicio de contrapoder”

En el título hay una traición. Cuando inició este recorrido la palabra Mara era clara, casi un absoluto para designar a los grupos juveniles que desolaban Centroamérica y el sur de México. Seres tatuados, marabunta asesina, el nuevo espanto aliándose con el espanto global del terrorismo: Al Qaeda. Mara era una palabra imposible, ininteligible que alcanzaba realidad teatral a partir de objetivaciones sinópticas: el trabajo periodístico, el espectáculo del terror.

El arribo al tema, sin embargo, no fue por la espectacularidad de la imagen, quizá influido por la imaginación fabricada a partir de los dichos y reflexiones de los comunicadores y reporteros. La vía de acceso fue el desenvolvimiento de un concepto, siguiendo las marcas de pensamiento de Michel Foucault: poder. El poder como fluido y el cuerpo de la sociedad como red de transmisión de dicho fluido, lo que ocasionaba reflujos y acidificaciones de dichos reflujos. Del poder el micropoder y de éste a un micropoder ejercido desde abajo, como un reflujo que, si bien, a la manera de la violencia simbólica de Bourdieu, no desgasta las líneas de transmisión sino que refuerza el fluir del poder. En su acidificación hay cierto malestar, pero no erosión de las tuberías. En la investigación previa fue la pandilla quien dejó ver un contraflujo ácido. Un fluir a la contra, no un incorporarse con el ejercicio táctico de un ejercicio de micropoder desde abajo, un reflujo, sino una fluir opositor taponador de las tuberías de transmisión del flujo-poder.

La pandilla como ejercicio de micropoder presentaba ciertas formas con el perfil de un contraflujo: un contrapoder ácido, no político, pues no buscaba ni enarbolaba, sencillamente iba a la contra y en esa contradicción irracional devenía hoyo negro y se negaba las posibilidades de contrapoder. La pandilla tradicional se acidifica tanto que en su explosión se consume. Pero había ya una imagen, incluso idea, de que los cúmulos tácticos del micropoder tendieran a una articulación estrategia, una acumulación táctica para llegar a una estrategia: un contrapoder.

Las Maras presentaban esa forma: extendían una pertenencia al grupo más allá de las fronteras, más allá de las esquinas barriales y portaban el nombre como respuesta y resistencia al desamparo económico y político. Resultaban fascinantes por intricadas, inasibles por sobreexpuestas…

> Eran unas lágrimas muertas. Marcadas punto a punto. Como flores del mal en medio de la carne. El tipo no quiso decir la historia de los tatuajes, sabiendo que Jovany sabía que una lágrima clavada para siempre en el rostro era igual a un cristiano menos en el mundo de acá abajo, y si las lágrimas del Poison eran dos, pos dos eran los batos putos que se habían ido a bailar a los congales del cielo (Ramírez Heredia; 2003: 61).

La Mara aparecía como máquina mortal. Una supuración de muerte infinita. La muerte por la muerte y una pertenencia al grupo por la sed de sangre. El crimen total como lazo. Organizaciones criminales de asesino seriales que no buscaban nada salvo la muerte. La pandilla tradicional tiene rasgos trágicos en la medida que es presenteista e integra la muerte en la forma de vida moderna, es decir, realiza un contraflujo que revienta la linealidad dramática de la modernidad. Se observa una subjetivación a la contra, a contraflujo, la forja de un lazo social distinto. Pero en la Mara esto es expandido, acumulado, tiene forma estratégica, un contraflujo que no pierde fuerza. Algo peor a un infierno, dijo en alguna presentación Rafael Ramírez Heredia. Cito de memoria: “Si yo

fuera el diablo y fuera dueño del Infierno y Tecún Umán, vendía Tecún y me quedaba con el infierno". El infierno no era sólo la Mara Salvatrucha 13, pandilla que en su novela, La Mara, aparece sola, como máquina salida del infierno para avernizar la tierra con su maldad casi insondable, una familia de salvajes sin objetivo, el infierno se producía en el cruce y el tamaño, en la Tijuanita (Tecún Umán), la frontera con Estados Unidos y México, la enorme línea divisoria; el capitalismo de consumo y las ciudadanías empobrecidas; y el largo etcétera.

Así pues, el primer objetivo teórico era comprender en la acción social, en el día a día, cómo se constituyen contrapoderes en las sociedades contemporáneas. La Mara dejaba ver mucho, como un devenir del micropoder pandillero, una acidificación capaz de tornar el reflujo en contraflujo.

La traición del título está en la parcialidad de los objetos sinópticos, en cómo se van construyendo por las pantallas. En parte es eso. Sin embargo, la responsabilidad de la traición es totalmente mía.

En primera instancia el objetivo era lograr enfrentamiento con mareros de la Mara Salvatrucha 13. Como es sabido, en los recorridos los encuentros son, casi siempre, inesperados. En junio de 2008 fui invitado por Benjamín Mayer Foulkes, mediante Nuria Araiza, para colaborar en el Coloquio anual del posgrado en Teoría Crítica del Instituto 17, entrevistando a "los mareros" que participarían en las actividades. Como dije antes, los senderos siempre traen lo inesperado. Por supuesto, acepté, pues el proceso del presente trabajo lo exigía.

Y aquí está la traición: una de las primeras preguntas que hice fue ¿A qué Mara perteneces? La respuesta me sorprendió, pues mucho del discurso espectacular hace "pensar" que Mara es, incluso, una filiación que se porta con orgullo. "No es mara, es

pandilla". Y cuál es la diferencia. "La diferencia es que Mara son los de la otra pandilla, los de la MS, ellos son los que se catalogan como Mara, ellos se llama así y nosotros somos pandilla. La Calle 18, la Pandilla 18, Barrio 18". Los "mareros" no eran tales, ni pertenecían a la Mara-18 o M18 sino a la Pandilla 18, dieciocheros, no marero, home boys, no mareros. Enemigos mortales de la MS13.

Gracias a este encuentro en 2008 fue que pude realizar las entrevistas en San Salvador entre junio y julio de 2009. En esa visita no faltó la voz que decía "no me digás marero porque me discriminás". Cuando alguien ajeno me preguntaba sobre el motivo de mi presencia en San Salvador y al explicarlo daba el título del trabajo, no faltaron las miradas reprobatorias de mis anfitriones (verdaderamente hospitalarios) y algún regaño velado sobre mi necedad o incomprensión.

Y sin embargo tuve que traicionar al dejar en el título la palabra Mara. No fue por desprecio. No, no se trata de eso. Tampoco por necedad. Decidí mantener la palabra Mara para no utilizar el concepto, aún más lesivo y discriminatorio, de "Pandilla Transnacional", pues, como se verá a lo largo del trabajo, sobre todo en los capítulos segundo y tercero, representa la forma en que los Estados politizan a través de la pura Policía (en términos rancierenianos y foucaultianos) a las pandillas 18 y MS13. Del mismo modo, preferí el término en lugar del de pandilla para distinguir de las pandillas tradicionales. Tampoco opté por las tipologías, parte del análisis policiaco del término Pandillas Transnacionales, de pandilla de primera, segunda y tercera generación, donde, según esto, la 18 y la MS14 sería de tercera generación, por el motivo de desprenderme de la visión criminalizante.

Así pues, la traición del título no se da en el análisis de estas agrupaciones. Sin embargo existe un sesgo insuperable. Fue imposible equiparar las voces de los home boys con la de los mareros, pues apenas pude entrevistar a un MS calmado, con algunos años de

inactividad en las lides de su Mara (en este caso el uso de la palabra es adecuado). Así pues, valgan estas palabras como disculpa por la traición y como muestra de respeto a quienes me brindaron su voz para penetrar, aunque superficialmente, en su mundo.

0.2. Segunda advertencia: Sobre "Pandilla" y "Contrapoder"

El objetivo del trabajo es problematizar cómo del micropoder –en términos de resistencia-líneas de fuga de tácticas del despoder–, surge un contrapoder no revolucionario –no político–, donde la multitud de tácticas alcanzan formas estratégicas desde abajo, no institucionales ni revolucionarias, es decir, sin una meta clara de cambio social. La Pandilla aquí observada –Maras o pandillas transnacionales– constituye una unidad de observación donde es observable la unidad de análisis contrapoder, es el elemento empírico por antonomasia, pues su economía, técnica y estrategia se escapa del rango espacial-territorial que identifica a las pandillas tradicionales. Su movilidad transnacional está en las antípodas con respecto a la pandilla de esquina. La segunda no se mueve, defiende un espacio reducido, la Pandilla tiene territorio definido, una colonia, una esquina, etc., pero al ser su origen la migración internacional y los flujos de desterritorialización (migración-deportación), la enormidad de su número en términos de pertenencia (18 o MS) las convierte en contraflujos que escapan a la territorialidad limitada de la pandilla tradicional.

En ese reflujo y contraflujo de territorializaciones y desterritorializaciones, estrategias y contraestrategias, en sus movimientos telúricos de los social, los contraflujos desde lo bajo y hacia lo alto, supura la forma del contrapoder de estas pandillas: un contrapoder ácido, corrosivo, en cuanto al no coagular en estrategias políticas –de cambio

sobre el estatus de las relaciones de poder– su contraflujo se ejerce sin horizonte, sin punto de focalización, "loco", "sin razón", en la "sinrazón". De ahí la pregunta es ¿Cómo se ejerce el contrapoder ácido de la pandilla y cuáles son las respuestas institucionales ante su acción corrosiva? A su vez ¿Hacia donde se dirige la Pandilla en la medida que, en el encuentro con las instituciones –criminalizantes–, su contrapoder se acidifica aún más? Es decir ¿Las tendencias de este contrapoder se dirigen a un hoyo negro de autosupresión o las relaciones que mantiene con el resto de la sociedad lo jalarán hacia el marco "propiamente" político, al exigir tomar parte en lo que no tienen parte?

El contrapoder ácido, como unidad de análisis, no es exclusivo de la Pandilla, como unidad de observación. Aparece ahí donde las tácticas –micropoderes– devienen estrategias –contrapoderes– en la marginalidad como una coagulación de líneas de fuga que se conectan y configuran contraflujos en el fluir de las relaciones de poder, ahí donde ejercen fuerza horizontalizante, pero donde no aparece el factor propiamente político, es decir, donde no se articula voz para producir discurso y colocarse donde no tienen parte, como sucede con los movimientos sociales que buscan el cambio social. Desde el narcotráfico hasta resistencias culturales. La Pandilla es una conexión de tácticas que deviene estrategia, pero no busca cambiar el orden de las cosas, no articula discurso, no exige cambios. De ahí la acidez de su contrapoder.

0.3. Tercera advertencia: sobre el Contrapoder ácido

> Y hasta yo que llegué a la edad de… porque yo pensé que me iba a morir antes… en ese desmadre o piensas que te vas a morir por droga, o por alcohol, o por los desmadres que has andado haciendo, con las otras pandillas, hay un chingo de… de cosas por las que te puedes morir, pero, por lo menos, yo llegué a los veinticinco y dije "chingón, no me morí" y hubieron balazos, hubieron fierrazos, hubieron golpizas ¡puta!, una vez me dieron unos samoanos una vergueada cabrón, samoanos de Hawai, me pegaron una madriza que pasé vomitando sangre como una semana.

El contrapoder es una excrecencia de la modernidad. No un efecto, necesariamente, sino un acontecimiento contemporáneo en tanto todo ejercicio de poder produce su resistencia. Por su parte, el contrapoder ácido es posmoderno, una "aparición" sobre las líneas de fuga que atraviesan la sociedad y sobre las que se montan o se conectan líneas de fuga individuales. Si nos atenemos a la caracterización de la posmodernidad de Maffesoli (2005, 2005a, 2005b), ésta es trágica, es decir, desborda con la integración de la muerte y el mal –la tragedia– la linealidad dramática de la modernidad: el progreso, el futuro, la vida eterna, la conjuración de la muerte en la eternidad hacia donde la línea recta nos lleve. Como dice Baudrillard

> El único eje [la línea recta] que existe es el del bien. El bien es directivo, direccional, posee una finalidad. Es, en definitiva, un eje [una línea recta]. El mal, por el contrario, nunca es directivo, ni direccional, ni tan siquiera es exactamente lo opuesto del bien. No cabe, por lo tanto, hablar de eje, sino de paralaje del mal. Allí donde el bien va recto hacia adelante [en línea recta dramática hacia el futuro o la salvación], el mal se desvía. El mal es un descarrío, una diversión, un giro, una seducción, una perversión. En términos topológicos, una distorsión (17: 2006, los corchetes son míos).

La posmodernidad abre la puerta de la fuga. El capitalismo se "libera" progresivamente del trabajo y formas explosivas de creatividad aparecen masificadas. Se van desdibujando los entendidos que hacían coherente al cuerpo de la sociedad. Desde el reloj hasta la rígida

cadena de producción. La modernidad, en su afán por llegar directo a ningún lado, torció en su propia dirección: el liberalismo económico (neoliberalismo globalizador) flexibiliza el trabajo y la producción para esclavizar o desamparar (para el caso es lo mismo). Las pandillas, como lo muestran los estudios clásicos de la Escuela de Chicago, proliferaron en los ejes de atracción de mano de obra del capitalismo de producción y en la generación de ejércitos de reserva los márgenes sociales y la exclusión se agrandaron, pero el desarrollo y el progreso prometían empleos para todos. El impasse keynesiano o benefactor como rasgo humanizante del Estado apenas atempero el crecimiento de los márgenes, no los elimino. Con las revoluciones tecnológica la producción se aseguro con trabajo muerto y con esa integración de la muerte, a través de asegurar producción sin trabajo (vivo) los márgenes se expandieron irremediablemente. Las rupturas de la modernidad, como Marx lo previó, sucedieron por ella misma, en su benévola dirección hacia la eternidad, y quizá sí ocasionaron el cambio del modo de producción, la revolución del sistema de sociedad, pero no al socialismo, sino a un capitalismo más brutal, el capitalismo de consumo.

Por supuesto, el prefijo "post" apenas nos coloca en un punto de observación del movimiento del cambio. Pero en la cotidianidad los cambios son sensibles, acontecimientos cotidianos no trascendentales, sino puramente vivenciales, es decir, tácticos, resistencias a la irreversibilidad de la línea directa, desviaciones a la manera de Baudrillard o, como menciona Maffesoli:

> La táctica posmoderna es completamente diferente. Para empezar, se basa en la aceptación de lo que es [no exigir el cambio, no buscarlo]. Una forma de acomodo en algo [en el margen, una distorsión de la distorsión]. Además, se dirige a cada individuo, pero como miembro de una comunidad [otra forma de sujeción o subjetivación]. Ya no se trata de confesar o de decir su parte de sombra y así de extirparla, sino más bien, gracias a ella, de compartir, tomar parte en los males del conjunto en el que cada uno se sitúe (Maffesoli; 2005a: 87, los corchetes son míos).

Un presentismo, el aquí y ahora, sin futuro. Integrar la muerte y el mal en la vida. La posmodernidad es, pues, el "terreno" del contrapoder ácido en la medida que, con estas integraciones y según el devenir del capitalismo hacia el consumo, abre líneas de fuga para ejercitar nuevas formas de lazo social. Sin embargo, el presenteismo trágico posmoderno se debate en la escena, en los escenarios, en la conversión de la realidad "sensible" en realidad "virtual", donde lo fáctico deviene imagen espectacular, objeto de consumo, objeto sinóptico. Las violencias desatadas por los procesos del capitalismo de consumo son atrapadas, según la vocación de la máquina capitalista, y mercantilizadas. El desafío torna irreal –para usar una idea de Baudrillard– al convertirse en parodia de imágenes donde los síntomas de transformación se convierten en instrumento de coacción:

> El terrorismo es una forma de desafío irreal, de violencia irreal, que responde en su terreno a un poder mundial que no sólo se ha apropiado de la riqueza económica, sino que ha logrado hacerse con la propia realidad. Se ha producido una confiscación generalizada –de la soberanía y de la guerra, de los deseos y de las voluntades secretas, del sufrimiento y de la rebeldía– a través de una inmensa simulación, un gigantesco *reality show*, en el que todos nos limitamos a interpretar un vergonzoso papel (Baudrillard; 2006: 13).

En la forma *reality show* lo panóptico alcanza un fin a través de una intensidad: lo sinóptico, pues si *todos* interpretamos un vergonzoso papel lo hacemos en el plano-secuencia de nuestra cotidianidad, los hombres infames y los hombres ordinarios ávidos de pantalla, de ser vistos y de ver, de vigilar a pesar de ser vigilados. Las distopías de la ciencia ficción, donde la televisión gobierna, toma realidad, usurpa la realidad para hacer de la ilusión su principio, incluso ordenador, "la ilusión democrática es total, no tanto por la violación de los derechos cuanto por la simulación de las formas democráticas una vez que todo el mundo ha caído en la trampa de los signos del poder y comulga con el funcionamiento trucado de la escena política" (Ibíd.: 21). No importa si en una escena nos toca el papel de víctimas y en otra la de victimarios, seguimos el guión no escrito del día a

día televisado, editorializado, moralizado y asumimos la realidad del los ejercicios del poder, somos ya no sólo los engranes de la máquina, ahora nos convertimos en bits, bases de datos, objetos multimedia.

> Llega un vato con una cámara y me dice "quién eres tú en el barrio", me dice, va, le digo yo, "yo soy igual que usted, persona, pero para que entre en mi cerebro me tiene que ir matando célula por célula, para poder entrar, porque a donde quiera que usted quiere entrar le voy a cerrar una ventana y le voy a cerrar otra y otra hasta que usted comprenda que yo soy igual que usted. Platíqueme como persona y yo le voy a decir mucho de lo que usted quiere saber". Viene, saca cien dólares y me dice "te voy a pagar", me dice. "Con cien dólares pagás mi vida, con cien dólares queres pagar lo que yo he sufrido, si lo que yo he sufrido vale más que eso, mi dolor ha sido más grande de lo que vos me puedes pagar"[1].

Objetos sinópticos, objetos de vigilancia y vigilados. Otra inundación que desborda las tecnologías del poder. Economía de mercado de los ejercicios del poder, donde las producciones sólo son reales en la medida que se consumen. Para el caso del contrapoder ácido, éste es "desactivado" según se consume a través de la exigencia de seguridad ciudadana. Lo que produce giros autoinmunitarios, es decir, al momento que la ciudadanía exige mayor seguridad se produce una disminución de la ciudadanía y la seguridad "total" supone la desaparición de la ciudadanía moderna, nacional, estatal, liberal. El capitalismo de consumo produce, así, una doble desciudadanización como orden mundial-globalizado, primero con la imposibilidad de la ciudadanía para circular libremente más allá de los Estados-nación, fabricando fugas del sistema de sociedad del que surgen chorros de

[1] La voz es de uno de mis informantes.

contraflujo: migraciones ilegales, marginalizaciones, criminalizaciones. Esos flujos atraídos por el funcionamiento de la máquina capitalista contemporánea, se convierten en "la otra cosa", no necesariamente en el otro, sino en otra cosa según un estatuto que disminuye su existencia política a una pura presencia biológica, nuda vida. Pero el peor de los escenarios transmitidos es el de esa nuda vida considerada peligrosa, biológicamente peligrosa según un lenguaje donde se ha perdido la terminología biologicista para imponer un discurso de protección política, sin olvidar decir "proteger el estilo de vida". Estilo de vida ejemplar, la forma "legítima" de ser que es presentada y, al mismo tiempo, negada. Los flujos no pueden ser detenidos pero sí asimilado a un espanto viral. Por su parte, los Estados-nación expulsores padecen la acidificación de los reflujos, además de la situación en el mercado global. La desciudadanización inicia, entonces, no sólo al momento de perder la ciudadanía al cruzar fronteras, sino desde el preciso momento en que para sobrevivir la mejor opción es acceder a los aparatos estatales por el lado de lo ilegal. Sobreproducción de nuda vida que, siguiendo cabalmente los mandatos del mercado, se consume cual productos de *reality show* global.

¿Cómo se configuran, entonces, las resistencias? ¿Cómo se dan? ¿Con qué lenguajes? ¿Con qué violencias? La oposición política entra en el marco de la realidad, según la entiende Baudrillard, como una toma de la pantalla y la verdad. Los flujos marginales, acidificados, tornan contraflujos y en la búsqueda de taponarlos, revientan en contraflujos, formas de contrapoder ácido. En esos contraflujos hay líneas de fuga-resistencias que no se dirigen a ningún lado, no escriben, gruñen para pedir parte, protestas mudas al no articular discursos. Son, en ese sentido, malévolos, pues no son eje, no tienen centro, se expanden en rizoma. En términos de Baudrillard, canibalizan, "realizan" de manera violenta la acción autoinmunitaria de la democracia:

> Todos esos países que nos gusta considerar <<emergentes>> se pliegan a esa dinámica mundial, la exageran hasta inundar e invadir de forma subrepticia la esfera occidental, no conforme a un modelo competitivo sino como un mar de fondo. Actúan de distintas maneras, tanto en forma de infiltración viral –es el caso del problema de la inmigración mundial más o menos clandestina (pensemos, por ejemplo, en los hispanos que, literalmente, están canibalizando Estados Unidos)–, como en la forma actual del terror, auténtico virus filtrante –compuesto, al mismo tiempo, de terror y de contraterror– que desestabiliza el poder hegemónico desde dentro. El terror está canibalizando el orden mundial, pero el terrorismo no es más que la forma última del antagonismo mundial (Ibíd.: 35).

Así pues, lo que en el transcurso del presente trabajo se denomina contrapoder ácido, se refiere a esos contraflujos fabricados por las dinámicas en que el capitalismo de consumo se encuentra inmerso. No es portar una bandera o enunciar una ideología, no pretende el cambio político, ni siquiera presiente el futuro. Tampoco es terrorismo político, aunque en la medida que se acidifica el terror es resultado de sus acciones. Las pandillas transnacionales son una forma de contrapoder ácido, donde su consistencia es más corrosiva, pues en su contraflujo se ponen con violencia, como dice Baudrillard, "la respuesta al orden integral ha de ser una revuelta integral y no sólo una conflictividad dialéctica. Llegados a este punto es doble o nada: el sistema estalla en pedazos y, en su desintegración, arrastra consigo lo universal" (Ibíd.: 40). Como respuesta a las condiciones marginales de millones de individuos, la pandilla es resistencia integral en cuanto evade los racionalismo políticos articulados por la utopía o la victoria: no buscan reconocimiento, sólo sobrevivir.

En esa sobrevivencia es que surge la comunidad pandillera como una excrecencia del sistema de sociedad, otras formas de subjetividad, otro lazo social, un lazo-de-deuda, otra forma de sujeción, contrapoder ácido. Distorsión, evasión, huida, tomar el rumbo no indicado:

> Se percibe entonces de otra forma un cierto número de prácticas agresivas. Rodeos, asechanzas a las fuerzas policíacas, destrozos, etc., son menos una oposición que una iniciación, menos una reivindicación que una especie de prácticas ritual. Las adversidades vividas en común son un lazo intangible entre los individuos. Por qué no vislumbrar que a largo plazo algo de este orden cimiente los conjuntos sociales (Maffesoli; 2005a: 75).

En todo caso, las pandillas se convierten en el lugar donde un lazo social divergente se origina y ahí está presente su vocación a ir a la contra. Repito, no como bandera ni como ideología, sino en la simpleza muda de oponerse porque es así como se hace posible localizarse en el plano social, como una "sociedad antisocial", según lo dice uno de los pandilleros entrevistados. Quizá, sí, una cimiente para los nuevos conjuntos sociales, una forma distinta de enlazarse.

0.4. Cuarta advertencia: Sobre el contenido y acomodo de los capítulos

0.4.1. El Cuerpo del Estado

La forma en que aparecen los capítulos, desde la forma macro del Estado y su relación con el sujeto, pasando por el contrapoder como concepto y aparición fáctica en lo social para desembocar en las pandillas como forma de contrapoder, es debido a un lógica descendente. Es decir, iniciando con una mirada macro, para ir alcanzando las dinámicas micro, localizadas no geográficamente, sino en un sujeto específico, en este caso, los jóvenes pandilleros. No se pretendió realizar una monografía sobre el fenómeno, ni una etnografía, tampoco un estudio diagnostico. El principal objetivo es presentar

planteamientos teóricos sobre el concepto contrapoder y la gradación de la violencia que le es intrínseca. Las pandillas son un *lugar* social donde los procesos del capitalismo contemporáneo se cruzan, desde la marginalización y la exclusión hasta la sobreinclusión a través de la criminalización, donde la ciudadanía se cancela. Por tanto, fue necesario iniciar desde los planteamientos sobre cómo se consolida la ciudadanía para lograr observar cómo se destruye según los procesos del sistema de sociedad capitalista.

Así, el primer capítulo *El cuerpo del Estado* es una aproximación al cuerpo político como sociedad, es decir, como la incorporación a través de la desvinculación comunitaria. Para esto, su contenido se desarrolla a partir del proceso de subjetivación-individualización, es decir, la interiorización padecida por el sujeto para consolidar la forma sujeto-esférico, el sujeto moderno que ha interiorizado la culpa, la riqueza y la política en la figura del ciudadano. Para esto se observa la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), el transcurso o decurso de la civilización, del proceso de constitución de valores y sentidos propiamente humanos, en el sentido de la incorporación social, la constitución del Estado-nación moderno.

Para comprender el contrapoder es preciso, entonces, apreciar cómo se da dicho proceso a través de las teorías políticas. No se pretende alcanzar una visión exhaustiva, sino presentar una plataforma teórica de observación del sistema de sociedad contemporáneo. Por tanto, iniciar la observación desde los postulados hobbesianos sobre el Estado como el cuerpo de los cuerpecitos (El Gran Soberano) hasta los principios liberales, los cuerpecitos ciudadanos, esos cuerpecitos subjetivos y su subjetivación, para formar el Cuerpo Soberano, es fundamental para comprender cómo se dan los contrapoderes posmodernos, es decir, alejados de los postulados político-ideológicos.

En principio se deambula por la violencia contra lo común (la formación del sujeto esférico) para analizar el cuerpo de occidente, tanto en el sentido político como en el antropológico (articulado por la Verdad y la Racionalidad), que supone la formación de un cuerpo global, tanto por las estrategia económicas de la globalización, como por los discursos ideológicos del globalismo que delinean las formas del cuerpo del Otro.

De la misma manera, se analiza el Cuerpo Social desde las tecnologías biopolíticas, el cómo el sujeto se convierte en pura vida a partir de la intensificación de las tecnologías biopolíticas: Estado de Excepción y des-ciudadanía, para mantener el mito de la ciudadanía, pero desnuda, sin atributos políticos: Ciudadanos sin Estado.

0.4.2. Contrapoder

El segundo capítulo *Contrapoder* se centra en cómo a partir de la desocialización (la inmunización de comunidad abordada en el primer capítulo) produce la desincorporación de numerosos continentes humanos. Los desplazamientos ocurridos en el capitalismo de consumo son síntomas de un cambio social. El paso de un capitalismo de producción (fordista y con Estado de bienestar) ocurre, como es vocación del capitalismo, a partir de profundas desterritorializaciones y reterritorializaciones. De esta manera, el concepto de Contrapoder se comprende a partir de las relaciones de fuerza acaecidas en el sistema de sociedad donde las expropiaciones (desterrtorializaciones y descodificaciones), van configurando una emancipación del capital respecto al trabajo. Lo que se denomina en el

presente trabajo como subsunción total. Es inmerso en ese proceso de emancipación del capital donde aparece el contrapoder ácido.

La acidez del contrapoder es visible en la aparición de resistencias frontales pero, a la vez, un tanto inasibles en cuanto no configuran un discurso sobre el cual se pueda anclar la mirada. No hacen texto, acaso imágenes tatuadas en la piel. La pandilla transnacional o de tercera generación, según el discurso de seguridad nacional estadounidense, desborda a la pandilla tradicional al expandir la pertenencia más allá de la esquina y la ciudad. Trasciende las fronteras que dan cuerpo a los Estados-nación. En ese desbordamiento se opera una doble desciudadanización sobre ellos a partir de la criminalización, por un lado de la migración "ilegal", por otro, por la inteligibilidad política a través de la acción policiaca, es decir, la criminalización.

Si bien las pandillas tienen como rutinas los delitos menores y la violencia desatada contra sus enemigos (otras pandillas), esto no es lo que las vértebra, ni lo que las organiza. No se puede negar su acción delictiva, pero la acción del Estado Penal, que sólo hace inteligibles a las pandillas mediante el delito, no permite, como dice Maffesoli, observar en las pandillas una acción colectiva socialmente importante en lo que se refiere a la construcción de espacios sociales solidarios, capaces de soportar los embates del capitalismo de consumo.

La acción puramente penal está fuertemente ligada a la producción de contrapoder como pandillas transnacionales. Las migraciones coaccionadas por el sistema económico fabrican contrapoder y con la criminalización, con la desciudadanización como principal herramienta institucional en el proyecto del capitalismo de consumo, éste torna cada vez más ácido y corrosivo, desactivando las posibilidades de que los lazos sociales ahí construidos sean constituyentes de factor de cambio social, en términos, sino de

emancipación, al menos sí de contención de los efectos devastadores de las relaciones de poder actuales.

Entre un Estado Canalla y un Estado penal, el margen se amplía generando contrapoderes ácidos de brutalidad incomparable. Sin embargo, el contrapoder es una fuerza de tensión en las relaciones de poder que horizontaliza, es decir, aparece como una forma capaz de producir un cambio social para mejorar las condiciones de vida marginales. En la medida que las respuestas institucionales sigan por la vía de la criminalización, el contrapoder se aleja de este sendero para virar hacia un cambio social donde la emancipación quedará mucho más lejos. Lo que a lo largo del texto se define como "nazificación".

0.4.3. La Mara como ejercicio de contrapoder

> Le digo a mi familia "así a la fuerza me quisieron brincar y como no me dejé, ni modo, siempre me madrearon", les dije. Era mentira, verdad, pero esa era la excusa para que no se dieran cuenta que realmente ya pertenecía a una pandilla y ni sabían a cuál tampoco, verdad. Pero, en el instituto se dieron cuenta, en el colegio donde yo iba se dieron cuenta y una de mis amigas cercanas, que no se metía en nada, ella dijo la verdad y ya me expulsaron del colegio, no me dejaron seguir yendo, me discriminaron, pues. Si a mí me hubieran dejado seguir estudiando quizá no hubiera sido mucho el impacto, quizá hubiera terminado mis estudios y todo.

El tercer capítulo desciende hasta acercarse a los pandilleros. Es una aproximación al contrapoder de la comunidad y la incorporación de los sujetos al grupo estableciendo un lazo-de-deuda, distinto, quizá opuesto, al lazo-de-culpa que liga, mediante la desvinculación, al sujeto moderno, al sujeto esférico. Dicho lazo-de-deuda es el amarre comunitario de los pandilleros, quienes desde el margen rugen contra la sociedad que los ha expulsado. Desde el exilio forjan cadenas subjetivas que abren, revientan los ensimismamientos del sujeto. Se propone aquí, como principio de aproximación, observarlos como sujetos explosivos, ligados entre sí férreamente, estableciendo una pertenencia absoluta al Barrio (la pandilla), y observando al barrio como *otro* lugar, una topología construida desde y en el margen como estrategia de resistencia. El término estrategia, según Michel de Certau (2000), supone la acumulación de poder, es decir, la localización institucional del poder. En la parte baja de las relaciones de poder se dan enfrentamientos tácticos, el cara a cara cotidiano donde los sujetos logran evadir transversalmente la cuadricula de vigilancia. La pandilla es táctica, sí, pero en la aglomeración colectiva logran una estrategia que puede ir a contraflujo. Ése es otro de los elementos del contrapoder pandillero. Han logrado estrategia, pero no se han convertido en organización.

Las Pandillas se mueven por desbordamientos, la estrategia del Barrio, la pertenencia absoluta, los pasajes al otro lugar social comunitario, dejan ver un cuerpo sin órganos, a la manera de Deleuze y Guattari (2008), en la medida que no se jerarquizan rígidamente, que no se cuentan ni matematizan, en cuanto carecen de centro y su crecimiento es desbordante, en su explosión rizomática pero siempre al margen, sobre el margen, calidad manada, calidad tribu salvaje. En esto está la asimilación entre comunidad y contrapoder, es decir, la comunidad como un contrapoder en el orden de las relaciones de

poder imperantes. También ahí su carácter de no organización con el que los discursos de seguridad hacen inteligibles a las pandillas, es decir, asimilándolas al crimen organizado o a las insurgencias criminales.

La pertenencia a la pandilla no se adquiere mediante una articulación orgánica, tipo nación-nacer, sino a través del trance, el brinco es un ritual de seducción, de desviación, de tránsito. A través de éste se crea el lazo-de-deuda. El brinco es un ritual de pasaje, no de iniciación, pues el margen ha sido siempre el marco de existencia, la pandilla es el marco de desviación. No se procura una organización. La pandilla no es organización.

Por tanto, el objetivo es pensar la comunidad inmersa en el sistema de sociedad capitalista según los rasgos del consumo, donde el trabajo ya no articula a la producción. Pensar la comunidad a la manera de Esposito, como un peligro para el lazo social del cual la consolidación de los Estados-nación inmuniza al sujeto. Pensar a la pandilla como una comunidad-de-la-muerte/amor, trágica, posmoderna y notar las subjetivaciones que fabrica. Pensar a la pandilla como una deriva comunitaria para notar las cualidades estratégicas que tiene en germen para imaginar su activación y sus posibilidades de organización social no orientada en forma vertical, sino en una horizontalidad productiva y creadora de las relaciones de poder.

Así pues, la pandilla como contrapoder es una comunidad en cuanto deja ver lo que aquí se ha nombrado neoarcaísmos, no retornos ni salvajizaciones, sino síntomas posmodernos, a la manera en que Maffesoli los considera: desde la tribalización hasta la expropiación de la venganza como justicia, contraley, además de la integración de la muerte, haciendo explotar la línea del tiempo moderno en un tiempo trágico.

En resumen, el análisis de las denominadas pandillas transnacionales sugiere la necesidad de trascender su observación como un fenómeno puramente criminal y, al mismo

tiempo, buscar otras miradas para alcanzar la complejidad de su confrontación con las soberanías nacionales, enfrentadas a fuerzas criminales organizadas. El contrapoder de estas pandillas (Maras, como forma de distinción con otras pandillas, incluso también "transnacionales") se articula a través de un entramado de procesos políticos, económicos y sociales, cuya explosividad y acidez se dejan ver crudamente en formaciones subjetivas y culturales cruzadas por la violencia del juego exclusión-sociedad/superinclusión-criminalización. A diferencia de contrapoderes "revolucionarios" (con ideario político y social), este contrapoder es ácido en la medida que no pretende el cambio social. En tal sentido, la voluntad de ir a la contra se convierte en condición vital, en la comunidad del sobrevivir, el presenteismo de la violencia vinculatoria. Así pues, se propone un abordaje teórico a partir del concepto de contrapoder, tejido según los procesos del capitalismo de consumo, buscando las nuevas subjetividades desprendidas a partir de éste. Como señalara Guattari:

> Estamos en presencia de una opción ética crucial: o bien objetivamos, reificamos, "cientifizamos" la subjetividad, o bien, por el contrario, intentamos captarla en su dimensión de creatividad procesual (Guattari; 1996: 25).

1. Capítulo primero: El cuerpo del Estado

1.1. Cuerpecitos

El sujeto se liga, se refiere, se, obviamente, sujeta. Pero el "modo se sujeción" distingue a los tipos de sujetos, quiero decir que la sustancia del lazo social ligará de manera específica y, de la misma forma, supondrá un sujeto único para cada tipo de ligazón. Pensar al sujeto es pensar lo social. No hay sujeto sin sociedad. Esto es un contrasentido, pues, desde las observaciones sociológicas de Durkheim hasta las teorizaciones marxistas, el sujeto se define por "su" sociedad. No es gratuito remarcar el "su" de propiedad, porque es en cuanto propiedad que es posible pensar lo social. Ya sea en formaciones salvajes-territoriales, despóticas o estatales, hay algo que se apropia; ya sea desterritorializando; ya sea reterritorializando lo desterritorializado; ya sea con agenciamientos; ya sea con la propiedad privada burguesa: como sea, hay apropiación, esto es, descomposición de lo común. De ahí que pensar al sujeto no es pensarlo en comunidad, sino en sociedad.

No sería posible pensar la comunidad sino es pensando a un sujeto que se exterioriza, que se lanza, que penetra, ataca, vence, mata (quizá el rubio nietzscheano, pero esto lo abordaré más adelante). De la misma forma, no es posible pensar a la sociedad sino es pensando a un sujeto que se interioriza (igual, desde Nietzsche, la interiorización de la culpa), esto es, se hace propio de sí, se circula, se circunda.

El sujeto interiorizado (al que también llamaré subjetivo y esférico) se construye a través del camino histórico seguido por la modernidad (trazo aquí, otra vez, las pistas

nietzscheanas: Sócrates-la muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-capitalismo / modernidad / democracia), hasta colmar su vacío llenándose de sí mismo, esto es, separándose de la otredad, del otro que ya no tienen nada en común.

Así pues, el asunto es qué une desuniendo. Qué separa para unir, para hacer sociedad: lazo social. Cómo se constituye el lazo social. Es posible iniciar esto a través de la voluntad de poder nietzscheana:

> Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica, ya que sin él no tendría ni plasticidad, ni metamorfosis. El azar pone en relación las fuerzas; la voluntad de poder, es el principio determinante de esta relación. La voluntad de poder se suma necesariamente a las fuerzas, pero no puede sumarse más que a fuerzas puestas en relación por el azar. La voluntad de poder comprende al azar en su centro, sólo ella es capaz de afirmar todo el azar (Deleuze; 2002: 77-78).

La voluntad de poder hace diferencia en la relación. Una voluntad de poder, con sus fuerzas en relación, en tensión, domina o es dominada, es decir, se enlaza con otra como dominante o dominada. Ahí, el lazo social se crea a partir de una conexión. El lazo es móvil, cambiante, en tensión permanente, lo que le permite mutar según se relacionen las fuerzas pero sin trazar u organizar un derrotero único, un camino dirigido. En ese sentido, el lazo social plástico no genera jerarquías sociales, acaso la superioridad de las fuerzas activas, que activan y crean y es en la creación que devienen otras. Esto siempre implicando al azar. El azar es dibujo de explosión. El sujeto así relacionado, así atado, es un sujeto explosivo, como la vida en sentido nietzscheano. No converge dentro de sí, sino fuera de sí en una relación de fuerzas, en una relación voluntariosa donde el poder, en el sentido spinoziano, es tanto para afectar como ser afectado.

> De la voluntad de poder como elemento genealógico se desprenden, a la vez, la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación y la cualidad respectiva de dichas fuerzas. Según su diferencia de cantidad, las fuerzas se llaman dominantes o dominadas. Según su cualidad, las fuerzas se denominan activas o reactivas. En la fuerza reactiva o dominada hay voluntad de poder, al igual que en la fuerza activa o dominante. Y, al ser irreductible en cada caso la diferencia de cantidad, resulta inútil querer medirla si no se interpretan las cualidades de las fuerzas presentes. Las fuerzas están esencialmente diferenciadas y cualificadas. Su diferencia de cantidad es expresada por la cualidad que corresponde a cada una. El problema de la interpretación es este: ante un fenómeno o un acontecimiento, estimar la cualidad de la fuerza que le da un sentido, y a partir de ahí, medir la relación de las fuerzas presentes. No hay que olvidar que en cada caso la interpretación se libra a toda clase de dificultades y de problemas delicados: se requiere una percepción «extremadamente fina», del tipo de la que se halla en los cuerpos químicos; (Deleuze; 2002: 78)

El lazo social, pensado desde la voluntad de poder, no brinda la imagen de una sociedad, hasta cierto punto, "organizada" a partir de las cualidades y cantidades de fuerza, pero relacionada por la voluntad de poder: las fuerzas reactivas o dominadas se colocan en dicha posición por voluntad, como ejercicio de su voluntad de poder. Según su cualidad, activa o reactiva, las fuerzas se colocaran en posición y su acción, afirmativa o negativa. Así pues, el des(orden) explosivo del lazo social fincado por la relación de fuerzas activas (una voluntad de poder afirmativa, placentera y que llega hasta el final de lo que puede), supone un estadio casi mítico del lazo social. Un invento genealógico, pensar lo humano como relación de dominaciones, relaciones de poder donde se goza, abierta y afirmativamente, con el ejercicio de poder, pero que también observa una relación directa entre las fuerzas activas y reactivas, con la posibilidad de hallar, en la relación, el elemento que desea ser dominado. Ahí está la tensión en esa forma del lazo social. No se consolida la verticalidad de la relación, aunque tampoco sucede la horizontalidad. El eje es móvil, ni vertical, ni horizontal, sino una serie de giros transversales donde los sujetos se atraviesan pasando por el otro, por la exterioridad, sujetándose al otro en la relación plástica.

En la textualidad nietzscheana, el asunto de la modernidad se trata, precisamente, de los movimientos que rompieron ese lazo social y forjaron, o comenzaron a forjar, el tipo de

lazo social operando en la sociedad moderna. Su genealogía va a rastrear los primero navajazos al lazo social, llamémosle, trágico, para consolidar un lazo social dramático. Desde la muerte de la tragedia, perpetrada por Sócrates y Eurípides, hasta la muerte de Dios, todo con el "proyecto" (y aquí juego con la idea de la vida explosiva versus el orden de la filosofía de la Historia) de delinear al sujeto interiorizado. Esto es, el triunfo de las fuerzas reactivas, la solidificación de la verticalidad hasta el endurecimiento de una horizontalidad que atraviesa al sujeto, ensimismándolo.

> Desde entonces, la fuerza reactiva es: 1.º fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2.º fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.º fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos). Y, paralelamente, la fuerza activa es: l.º fuerza plástica, dominarte y subyugante; 2.º fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación. Las fuerzas sólo estarán determinadas concreta y completamente si se tienen en cuenta estas tres parejas de caracteres a la vez. (Deleuze; 2002: 89)

El sujeto así no hallará en su voluntad de poder la fuerza para proponerse como dominante, se convertirá en dominado, pero dominado por sí mismo, amarrado por sí y para sí, estableciendo un lazo social que no se lanza al otro, sino a sí mismo, como propiedad privada. Por supuesto, el triunfo de los "débiles" supone la aparición de la organización social compleja, de la ley y su obediencia. Habrá que obedecer.

> Me parece, en efecto, que la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar cómo un sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etcétera- puede y debe convertirse en un sujeto, pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder. La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto. (Foucault; 2002: 49)

En el proceso de constitución de la sociedad moderna el sujeto sufre las fuerzas centrípetas de la interiorización. La relación política, la especifica relación de dominación, se reflejaba en cuanto un sujeto se enfrentaba con otro, aunque dicho enfrentamiento fuera sólo

promesa de pólemos. En Hobbes está ahí la naturaleza humana, una naturaleza que debe ser, para decirlo de algún modo, erradicada, inmunizada. El sujeto versus el sujeto se ase de aquel que enfrenta, que reconoce, que mira a través de signos o semánticas "ése de allá es el soberano" y en ese identificar lugar y posición, se somete, se sujeta a un afuera, a lo lejos, a lo alto. Es el "poder soberano" que castiga, que mata y deja vivir según su talante. Lo que habría que entender, y según la explicación de Foucault en Vigilar y Castigar, es que esta capacidad de matar y dejar vivir no era una presencia, sino una ubicación realizada por el sujeto (súbdito) con respecto a quién le debe o no la vida. El juego interesante está, por tanto, en la deuda ¿por qué el súbdito le debe la vida al soberano? Porque éste evito su asesinato a la vez que evito se convirtiera en un asesino, se ató a él al despojarse del derecho natural de matar, que no es ley, ni norma, no está en la jurisprudencia, sino en la naturaleza maldita de lo humano, esa naturaleza que debe apropiarse de lo exterior para reconocer un interior y así ligarse a los otros sujetos mediante el Sujeto Soberano al cual todos están atados por sujeción, por sometimiento a, en sentido negativo, la vida. Es el movimiento inmunitario descrito por Esposito, es decir, la huida de la muerte campeando lo común: la igualdad, todos son iguales en la medida en que cualquiera, *cualsea*, puede asesinar y ser asesinado. El miedo a la muerte.

> Están unidos por el deseo común de dañarse uno a otro, puesto que apuntan a la misma meta, el poder. Pero, como el poder sólo puede medirse en relación con la impotencia ajena, todos convergen en el perjuicio reciproco […] Se encuentran en el combate, se relacionan en la violencia, se enfrentan a través de la muerte. (Esposito; 2007: 63)

En el sentido de la cita, lo presocial, desde la óptica hobbesiana, es la comunidad, donde todo es común a partir de la posibilidad de la muerte. Lo comunitario sería, así, un lazo social ensangrentado o, por lo menos, listo para teñirse de rojo. El estado de guerra-natural no se refiere, como señala Foucault en Defender la Sociedad, (2002: 90), a una guerra

perpetua, a un constante entrechocar de espadas, sino a la latencia de la violencia y el miedo provocado por ésta. El estado de guerra es el espacio sin orden, sin el ejercicio de una voluntad radical, superpuesta por las voluntades temerosas:

> No es casualidad que Hobbes vea en la guerra –no necesariamente librada, pero siempre latente- la <<condición>> misma, el <<tiempo>> del género humano, respecto del cual la paz no es sino una excepción, un paréntesis, <<un contratiempo>>. Esto quiere decir que la relación que une a los hombres no es la de amigo y enemigo, ni de enemigo y amigo, sino de enemigo y enemigo, dado que cada amistad temporaria es un instrumento para la gestión del único vínculo social posible, es decir, el de enemistad (Esposito; 2007: 64)

Entonces habrá que separarse de lo que se puede, es decir, de matar, de poder matar, no de querer matar, sino de realizarlo. Si bien, las voluntades son impelidas a matar porque las otras están igualmente voluntariosas para hacerlo, en el miedo se origina el freno, la separación con lo que se puede. Pero no hay garantías. Es preciso surja una voluntad por encima de todas, impuesta por todas, capaz de separar, de desunir para asegurar la vida y disminuir el miedo, pues el miedo nunca se elimina, se organiza, se usa, se administra. En el estado de naturaleza nadie tiene la fuerza para separarse, para desligarse del otro. La tensión une y "si la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este insostenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma. Si la única comunidad humanamente experimentable es la del delito, no queda sino el delito contra la comunidad: la drástica eliminación de toda clase de vínculo social" (Ibíd.: 64-65).

No es posible la comunidad de soberanos sin percibir en el horizonte su destrucción. No es compatible la igualdad con lo social, entonces es imperativo destruirla. Sólo se establecerá la sociedad cuando todos se separen de lo que pueden con respecto al otro, es decir, de la relación que los une para lanzar el lazo hacia otro lugar, hacia otro sujeto. Exigirle los une separándolos, evitando su concurrencia en el delito, en la muerte:

> …lo que Hobbes quiere mostrar es que lo decisivo en la constitución de la soberanía no es la calidad de la voluntad y ni siquiera su forma de expresión o su nivel. En el fondo, importa poco que tengamos el cuchillo contra la garganta, importa poco que podamos o no formular explícitamente nuestra voluntad. Para que haya soberanía, es preciso y suficiente que esté efectivamente presente una determinada voluntad radical que hace que queramos vivir aun cuando no podamos hacerlo sin la voluntad de otro.
>
> La soberanía, en consecuencia, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, forma que importa poco. Esta voluntad está ligada al miedo y la soberanía no se forma jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, el vencedor o los padres. Se forma siempre por abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo. (Foucault; 2002: 93).

La teoría de la soberanía refleja, claramente, en lo dicho por Foucault, la manera en que se conforma el lazo social a partir del triunfo de los esclavos. Las fuerzas reactivas crean los lazos sociales a partir de la dominación, pero sin dominantes. Esto es, en un sentido de soberanía, no de relación económica, pues no hay que olvidar las enseñanzas marxistas. El asunto aquí es cómo se conforma el lazo social, ese lazo social que permite la explotación brutal en el capitalismo, donde la liberación –la libertad- se convierte en la forma más insidiosa de dominación mediante la explotación y la alienación. Al advertir que la soberanía se constituye desde abajo, desde la exigencia por disminuir el miedo, las fuerzas reactivas se dejan ver en el inicio de las formaciones políticas que, como enfatiza Foucault, mediante la teoría de la soberanía logran imponerse y constituir las formaciones estatales, la pareja Estado-Nación.

En Defender la Sociedad, Foucault hace énfasis en los saberes sometidos, aquellos que ponen sobre la mesa otras formas de concebir la aparición de los Estados-Nación mediante las batallas, los triunfos y las derrotas. Los sometimientos sanguinarios, el derecho de guerra, etcétera. Lo que aquí interesa, y para hallar un punto de lanzamiento, un inicio, quizá, es cómo la teoría de la soberanía, en principio con Hobbes y el contractualismo, es punto clave para entender el desarrollo del Estado, como principal espacio de desarrollo de las sociedades contemporáneas.

Desde ahí, también, pensar en su estatus actual, como organización política y sus implicaciones con el sujeto. Desde la mirada del sujeto, primero como súbdito, desde la textualidad hobbesiana, luego como ciudadano, al suceder el movimiento de la soberanía del soberano al pueblo.

También, observar cómo la ficción de ciudadanía es consecuente con la consolidación del sujeto interiorizado, según el sendero nietzscheano mencionado antes. La clave aquí está en el tipo de sujeto o el sujeto tipo de la sociedad, contrastado con el sujeto en comunidad (si acaso es posible, aunque, por ello, para pensar su posibilidad y argumentar sobre eso en el capítulo tercero de este trabajo). Es fructífera, entonces, la consideración de lo social como una disociación. Casi en términos durkheimnianos, con aquello de la solidaridad orgánica y esa separación funcional que, al contrario de distanciar, une organizando la distancia. Distancia que es, en todo caso, diferencia funcional, pero, como lo explica el mismo Durkheim, es distancia "social" en el sentido de las diferencias que provocan la enorme densidad de las sociedades modernas.

La disolución de la comunidad como acontecimiento necesario para el surgimiento de la sociedad, provoca la aparición en el horizonte de un sujeto con cualidades de segregación antinómica, pues es en la disociación que se logra un lazo social, es a través de un sujeto subjetivo, atraído a sí mismo, negado a la relación con el otro que es posible, a fin de cuentas, la relación social. Esto, claro, y en principio, desde la óptica contractualista de la soberanía, posible sólo con la sujeción a esa voluntad radical, producida o, incluso, provocada por las diminutas voluntades temerosas de hacer lo que pueden.

> Sólo disociándose pueden los individuos evitar un contacto mortal. Este es el más extremo significado <<etimológico>> que se debe atribuir al absolutismo hobbesiano: un principio de liberación de todo lo que está aún <<ligado>>, de cualquier vínculo distinto de la disociación misma (Esposito; 2007: 65)

En la novela El Sol Desnudo, Isaac Asimov explora la extrema idea de la disociación de los individuos como salvaguarda de libertad y seguridad. Extrema en dos sentidos, tanto en lo aparentemente contraria a la "naturaleza humana", con ese afán biológico por el gregarismo (necesidad biológica, para decirlo más firmemente), como en el sentido de imposibilidad de relación social. El asunto es que lo social, como se va confirmando con la exposición de Esposito, es la inmunización de la comunidad, de aquello que nos acomuna, la ausencia de propiedad, donde todo es común y, según el derrotero hobbesiano, eso común es nuestra capacidad de asesinar.

En la novela de Asimov, Elías Baley, un detective de la policía de Nueva York es reclutado para resolver un crimen de asesinato. El asunto no resulta raro. La trama se complica cuando le comunican que el asunto tendrá que resolverse en Solaria, uno de los mundos exteriores en la saga asimovniana. Baley es pedido específicamente por los habitantes del planeta citado con el fin de que resuelva el crimen, en virtud de que nadie, en Solaria, tiene la capacidad para ello, pues un asesinato es algo más que improbable. En fin, lo que me parece ilustra de manera precisa la disociación como elemento de lazo social es la manera en que se articula la sociedad de Solaria. Primero, Baley se encuentra ante la inexistencia de policía "Aquí no existe el delito. Nuestra población es muy reducida y está enormemente dispersa. Y puesto que no hay ocasión para cometer delitos, tampoco hay motivos para constituir una fuerza de policía" (Asimov;1980 : 48). Segundo, la población de Solaria (un planeta que podría albergar millones, como supone Baley) es de apenas veinte mil personas. Tercero, gracias a la tecnología (la robótica y las telecomunicaciones tridimensionales) la economía y la actividad políticas se llevan de manera aislada, es decir, los solarianos no necesitan trabajo productivo, la producción se ha escindido del trabajo. Tampoco precisan del contacto, están aislados físicamente, pero estrechamente conectados

gracias a las imágenes tridimensionales. Cuarto, ante tal aislamiento han desarrollado fobia a la cercanía con otro ser humano. No es, exactamente, una sociedad de ermitaños, sino una alegoría de sociedad perfecta, donde la ausencia de contacto permite el lazo social y en la que el contacto físico supone la muerte, que es la manera en que Baley resuelve el crimen. Se puede observar cómo la sociedad, a través del principio de propiedad (hay una apropiación del espacio, la tecnología y del cuerpo propio, negado al otro incluso en la cercanía), genera burbujas de seguridad frente a la posibilidad del asesinato. Es interesante que Asimov ponga como eje dramático, precisamente, el asesinato, pero es claro que la muerte violenta sólo es "interesante" cuando es síntoma de falta de disociación. De separación. El esquema de la sociedad solariana es el modelo de la sociedad perfecta, con sujetos totalmente disociados, sujetados a sí mismos a través de las separaciones físicas y, sobre todo, psicológicas.

En el proceso del capitalismo, lo que llamo capitalismo de consumo, se observa la profundización en la disociación, lo que es, en otras palabras, la cancelación de "retornos" comunitarios mediante la subjetivación del sujeto. Desde la economía política, con la subjetivación de la riqueza (el trabajo), la psique con la subjetivación del deseo (la economía libidinal) hasta lo que podríamos denominar la escisión deseo-placer con la expropiación del trabajo por parte de la producción: el consumo. Es decir, se desea pero resolver el deseo no supone placer, sino desear nuevamente y la manera en que se resuelve el deseo, en términos económicos, ya no pasa, cabalmente, por el trabajo productivo, sin embargo "en su etapa presente de modernidad tardía –esta segunda modernidad, o posmodernidad-, la sociedad humana impone a sus miembros (otra vez, *principalmente*) la obligación de ser consumidores" (Bauman; 2003: 44), es decir, para consumir es necesario realizar un gasto (dinero). En el capitalismo de producción las energías se renovaban con el

pago de un salario como contra préstamo de un trabajo productivo, si la economía actual está cada vez más "liberada del trabajo, pues "el progreso tecnológico llegó al punto en que la productividad crece en forma inversamente proporcional a la disminución de los empleos. Ahora se reduce el número de obreros industriales: el nuevo principio de la modernización es el downsizing [el <<achicamiento>> o reducción de personal]" (Ibíd.: 45), la consecución de un salario por trabajo productivo se constriñe enormemente, lo que deja enormes cantidades de individuos con la impronta del consumo, pero sin la posibilidad de realizarlo.

El sujeto subjetivo del capitalismo de producción se disociaba, en términos del deseo, a través de desear lo probable, según una constitución ética de cada sujeto a partir de la ética del trabajo. Pero si el trabajo, tal como lo interiorizó la economía política, ya no es el motor de la producción de riqueza, el deseo interiorizado ya no construye a sus objetos, ya no pasan por una actividad creadora del deseante (acotada por la relación capitalista, sometida a un umbral de posibilidad delimitado por lo posible), entonces, en el capitalismo de consumo el sujeto queda supeditado totalmente a los objetos que, ahora sí, están totalmente disociados, apartados.

> Los economistas o los psicoanalistas rompen con la representación objetiva y restauran una nueva forma, la representación subjetiva. Apenas han descubierto una esencia desterritorializada –que ya no está en relación con una objetividad- la religan, es decir, la reterritorializan pero no por un simple retorno, sino bajo una forma nueva: en las condiciones de la familia burguesa, de la propiedad privada burguesa (Deleuze; 2005: 143).

Se realiza otro movimiento de desterritorialización-reterritorialización. El proceso de producción capitalista logra otra liberación, otra desterritorialización: trabajo y producción se separan, la producción se libera del trabajo. La fuerza de trabajo es desterritorializada y el movimiento capitalista de reterritorialización se efectúa a través del consumo. El deseo

se exterioriza en términos de consumir, no de crear. Consumir es destruir. Desear debería ser crear. Es en el deseo de consumir que se efectúa el nuevo cierre de la interiorización del sujeto. Un deseo dirigido. "Cuando el deseo es apartado de la espera, y la espera se separa del deseo, la capacidad de consumo puede extenderse mucho más allá de los límites impuestos por las necesidades naturales o adquiridas, o por la duración misma de los objetos del deseo" (Bauman; 2003: 46). En la novela de Asimov nos encontramos con los sujetos perfectamente esféricos, perfectamente subjetivos. Esto se logra gracias a la separación espacial de cada elemento humano y por los avances tecnológicos imaginados por el escritor. Sin embargo, hay ahí una intuición sobre el sujeto contemporáneo: un acercamiento a la perfecta figura esférica que puede ser entendida por donde se le vea. Lisa, sin aristas, deseante de lo que debe desear, según lo dispuesto en los estantes. El sujeto subjetivo o esférico es aquel que no se liga a otro, no se acomuna, se asocia disociándose, hace sociedad, no comunidad. En su esfericidad está a "salvo" de los otros que, a su vez, esféricos, se "salvan".

Por supuesto, en clave de soberanía, el sujeto esférico es soberano de su propia esfera, como cada solariano es soberano de su parcela, pero la parcela del sujeto esférico es su propiedad privada, en principio su cuerpo, después lo que buenamente pueda consumir. Debe cuidar su propiedad. El problema, con respecto a la soberanía, sobre todo pensando en Hobbes, es que el sujeto de soberanía se enlaza a otro sujeto. El soberano somete, crea súbditos, sujetos atados a él. Así funciona la soberanía, alguien la ejerce. El proyecto democrático-liberal (más liberal que democrático), pone en la mesa al sujeto con soberanía inalienable: la ficción del ciudadano. Éste delega, no entrega, soberanía. Entonces, en términos de subjetivación, de interiorización, la soberanía es absorbida por el sujeto que, en la medida de su delegación y aceptación de representación, se ligará a los otros como

participantes de ciudadanía. Para que esto suceda, la soberanía se apropia, se convierte en propiedad y, como tal, en algo no común. La ciudadanía, como ficción, no recrea comunidad, permite la disociación que derrumba el ideal de igualdad, de tener algo en común.

> Vinculo de <<no relación>>. Así debe entenderse la prohibición –que Hobbes considera irrenunciable para el funcionamiento de su modelo- de cualquier asociación dentro del Estado: no sólo amenazaría su poder soberano, sino que constituiría su negación lógica, desde el momento que la soberanía coincide con la disociación […] el Estado *es* la des-socialización del vínculo comunitario […] el Leviatán no solamente <<se asemeja a una creación a partir de la nada>>, sino que también *crea* la nada. Súbditos –de semejante soberano- son precisamente aquellos que no tienen nada en común, desde que todo ha sido dividido entre lo <<mío>> y lo <<tuyo>>: una partición en la que nada se comparte (Esposito; 2007: 66)

Sociedad, no comunidad. El sujeto es social. El asunto sería localizar, sin un afán arqueológico, sino recurriendo a claves de persistencias o de aparición de neoarcaísmos (como propone Maffesoli) que, casi por descontado, traen un matiz arqueológico-genealógico, es decir, sobre cómo persisten los salvajismos (Levi-Strauss), un sujeto que no sería del todo nuevo, que no sería del todo antiguo y que no sería del todo "libre". Quizá el asunto está en desentrañar al sujeto que se encadena de otra manera. Ya no con una relación de soberanía, sino con otras tecnologías de poder, con otros dispositivos. Sobre esto, se tratarán los siguientes capítulos. Por lo pronto, con el fin de asentar consecuentemente el problema del Estado-Nación y la soberanía, es necesario (al menos, me es necesario), abordar con un poco de mayor diligencia la propuesta hobbesiana.

1.2. El cuerpo de los cuerpecitos (El Gran Soberano)

Es hasta que aparece la teoría política de Hobbes que el contractualismo toma papel central en la explicación sobre la creación del Estado. Hobbes rechaza la concepción aristotélica donde se supone una naturalidad en la conformación del Estado. La cadena naturalizante de lo humano, del *zoon politikón*, mediante la consecuencia familia-aldea-Ciudad. No es, en Hobbes la virtud natural lo que constituye al Estado. El Estado se edifica mediante una reconstrucción histórica sobre cómo la humanidad va pasando de formas primitivas hasta llegar a la "sociedad perfecta" que es el Estado.

En principio, Hobbes identifica al Estado como una creación humana, como un invento, no como un resultado natural. "Gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero... (Hobbes, 2003: 3). Esa "alma artificial" es la nada de que habla Esposito. La nada que se llena con diminutas naderías asustadas. En comunidad, en igualdad natural asesina, criminal.

La intención filosófica de Hobbes es la de sustentar a la filosofía moral y/o política sobre una base científica para así contribuir a la disolución, por un lado, de la miríada de absurdos que plagaban el pensamiento filosófico de su época, por otro, su propósito político central, no ya como pensador, sino como personaje con capacidades de incidencia en la vida política de la Inglaterra del momento (como su propia obra cumbre lo consigna) es el de contribuir para el establecimiento de la paz cívica. Es la paz, como bien consigna Foucault en Defender la Sociedad, lo que interesa a Hobbes. La guerra, como ya se

consigno antes, es una latencia, carácter intrínseco de lo humano maldito, su naturaleza, la cual debe ser erradicada para su salvación. Lo humano se salvaría de sí en la medida de su negación. Es un no poder estar juntos si se pretende sobrevivir, si se quiere vivir. Separación de lo que se puede: matar. División en cuanto propiedad, en cuanto discernimiento de lo "mío", lo "tuyo", es decir, de lo impropio. "Esa división, precisamente, es la que <<inmuniza>> contra el riesgo de muerte que contiene la comunidad, de acuerdo con la oposición contrastiva entre *immunitas* y *communitas* que organiza todo el proyecto moderno" (Esposito; 2007: 67). Para esto, Hobbes adopta el modelo de la ciencia demostrativa para explicar la conformación del Estado. Toma como punto de partida axiomas, verdades incuestionables, para desarrollar teoremas. La importancia del método radica no tanto en su aplicación, sino en las connotaciones ideológico-políticas que el autor le asigna a su teoría del Estado, pues al interpretar leyes o axiomas, con carácter de incuestionables, se fundamenta legítimamente el Estado presente.

Habrá que recordar que el escenario político del momento esta convulsionado por las disputas sobre el poder político, sobre la forma de gobierno: parlamentarismo o monarquía. Las afinidades de Hobbes se dirigían expresamente a la monarquía. De tal forma que se da a la tarea de Establecer un código de ley moral o natural como ley social obligatoria, determinante de la sociedad civil, deduciendo la ley natural de la pasión humana. El objetivo es, pues, imponer un orden estable, debido a que no existe un orden natural que regule los asuntos humanos, entonces, es preciso crearlo. Para Hobbes el estado de naturaleza, equiparado con un estado de guerra (latente y, por tanto, constituyente del miedo enlazador), es la ausencia de sociedad. La conjugación se da por una especie de socialidad (Maffesoli) donde no campea el orden, sino un des(orden) que imposibilita el umbral de lo humano, su apogeo y desarrollo.

La artificialidad del Estado responde a la necesidad de crear y mantener el orden social. Pero para esto es necesario también sustentar la necesidad de la obediencia al soberano, el carácter absoluto del poder de éste, para poder afirmar la paz y no caer en el desorden, la anarquía y la guerra. Así Hobbes propone un análisis inspirado en la geometría (y ya desde ahí busca implantar en lo social un halo de simetría antinatural, es decir, artificial), estableciendo primero la hipótesis fundamental de su propuesta teórica: el estado de naturaleza. El estado de naturaleza es una construcción "imaginaria" sobre la amenaza, siempre presente, del desorden social o la misma amenaza de destrucción de la sociedad.

Así pues, el estado de naturaleza es anterior a la sociedad, al Estado, a la *civitas*. En el estado de naturaleza todos los hombres son iguales (el hombre es igual a todos por naturaleza) cuya principal igualdad es la capacidad de matarse unos a otros, de ahí se desprende la proclividad hacia la autoconservación, a defenderse de los demás y, por ende, surge la más poderosa de las pasiones: el miedo.

En un principio el hombre es libre, nada lo ata, no hay pecado ni ley, ni bueno ni malo. No hay grave problema. El problema inicia cuando el hombre libre encuentra a otros hombres igualmente libres, igualmente desencadenados de cualquier arbitrio externo a él. En un ambiente tal, donde todos son iguales y libres, surge una competencia perpetua entre los hombres, los orilla al enfrentamiento perpetuo, pero no existe Justicia o injusticia, pues todos tienen el mismo derecho sobre todo. Pues no existe lo legal o ilegal. Esto porque no hay ley fuera de la sociedad civil, sólo en el Estado existe la ley, en el estado de naturaleza hay puro derecho, porque el "derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas" (Hobbes; 2003: 106). En ese momento (imaginario) el ser humano no se conjunta con otros por puro llamamiento natural, pues los otros son contrarios, adversarios, competidores, de ahí que para Hobbes el

hombre no sea social por naturaleza; sino todo lo contrario: la naturaleza lo disocia. Aquí, el juego entre asociación, comunidad y disociación se vuelve interesante y complicado. Si el contrato acomuna separando ¿cómo es posible que la naturaleza disocie? El asunto está ahí, en la naturaleza versus artificio. En el estado de naturaleza el *munus* se refiere, en la estela hobbesiana, al dar la muerte y esperarla a cambio. Común es lo que no es propio, lo que no es ni mío, ni tuyo. En todo caso es de nadie, quizá de todos o cualquiera puede tomarlo, usarlo, pero no apropiárselo. El *munus* como don, lleva obligatoriedad de reciprocidad. Otra vez, lo común, lo que es de nadie o de todos, está en la igualdad para otorgar, donar la muerte "este, en suma, es el don que se da porque *se debe* dar y *no se puede no* dar […] es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación" (Ibíd.: 28), el *munus* del *communitas* designa lo que iguala, lo que es común, la capacidad destructiva de la comunidad y la necesidad, para asociar, de disociar. Romper la disociación comunitaria del estado de naturaleza para asociar disociando en el estado cívico, en la sociedad. Pues en "comunidad" natural los individuos se acomunan, se disocian en el sentido del *munus* violento:

> No sólo, entonces, no coincide el contrato con el don, ni deriva de este, sino que es la más directa negación del don: el paso del plano comunitario de la gratitud –que según Hobbes, el hombre <<moderno>> no puede sostener- al de una ley que se ha sustraído a toda forma de *munus*. Una ley destructora de ese *cum* al que el *munus* está semánticamente orientado en la figura de la *communitas*. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos. (Esposito; 2007: 68)

En el estado de naturaleza Hobbes busca explicar la conformación de la naturaleza humana. Si bien tanto la razón como la pasión son pilares de la naturaleza humana, las pasiones son lo que motiva el movimiento del hombre, es lo que desea lo que hace moverse al hombre, la distinción primaria entre bueno y malo se encuentra en la dicotomía entre lo que se desea y

no se desea. Lo que deseo es bueno, lo que me provoca aversión es malo. Así es el hombre natural que encuentra contrapeso en lo específicamente humano de su naturaleza: el lenguaje que posibilita a la razón. De estas dos partes propias del ser humano (pasión y razón) Hobbes va deduciendo la necesidad de un cambio alimentada sobre todo por dos pasiones de gran injerencia en la naturaleza humana, otra dicotomía: el miedo y la esperanza. El miedo, al intensificarse, así como la necesidad de mayor comodidad posibilitan salir del Estado de naturaleza.

Pero ¿por qué es necesario escapar del estado de naturaleza cuando lo único que hay es libertad e igualdad entre los seres humanos? Hobbes explica que el principal "índice" para medir la igualdad entre los hombre es la capacidad que cualquiera tiene para matar a otro, su *munus*. Tan amplia es esta igualdad que un hombre débil podría, mediante argucias, matar a un hombre fuerte. Además, esta libertad total, aunada a esa igualdad total y las pasiones humanas, que buscan a toda costa verse satisfechas, provocan un estado de discordia perpetuo, de enfrentamiento constante, es decir, un estado de guerra "Suponer un estado de total libertad es suponer la ausencia de un poder común, de un poder central que dicte leyes y sentencias, sin un tercero que juzgue sobre las disputas, ..."los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos..."(Hobbes; 2003: p 102). El miedo y la esperanza se complementan para orientar la razón y buscar salir del estado de naturaleza. Lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de escapar de él. Hobbes imagina que los hombres "descubren" en el derecho de naturaleza una ley de naturaleza, que "es un precepto o norma general, establecida por la razón, en la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla" (Ibíd.: p. 106). El derecho de naturaleza es la impecable libertad de hacer o no hacer todo lo que se pueda por la conservación de la propia vida. "Mientras persiste ese derecho natural de cada uno con

respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie" (Ibíd.: p. 107). La salida se encuentra en la renunciación unívoca de los derechos naturales. En la cesión de estos derechos a un tercero. Este tercero que aparece en escena es el Estado, la persona artificial, un poder absoluto que dicta leyes y las aplica.

Ahora bien, cómo es que se ceden los derechos, cómo se renuncia a ellos y porqué. La cesión de los derechos se realiza mediante un pacto, un pacto consensuado, en el que todos los miembros deben estar dispuestos para la cesión de sus derechos naturales. Se ceden los derechos naturales para obtener seguridad, se le ceden a un soberano para que éste proteja a cada uno de los pactantes. Así, la necesidad de un contrato social en donde todos se constriñen ante un poder soberano es lo que completa a los derechos de naturaleza para poder escapar del estado de naturaleza. Lo justo o injusto aparece y se define en la fidelidad a los contratos, a la obediencia de los dictados del soberano, a la sumisión a la voz del Estado. Pero si la naturaleza humana obedece más a la pasión que a la razón, es preciso entonces, para darles soporte, el miedo para hacerlos cumplir. Un poder coercitivo, cuyo contrato social le da la soberanía y esta no puede tener oposición, sino, se recae en el estado de guerra permanente, característico del Estado de Naturaleza.

El Estado político o República se consolida cuando el contrato social es aceptado por todos y se establece una soberanía. En este punto todos deben obedecer. Para esto se dictan leyes y se hacen cumplir. Espada, castigo y ley deben estar en la misma mano. "Y en eso consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es

SÚBDITO suyo." (Ibíd.: p. 141). Así, se identifican tres formas o tipos de renuncia a los derechos del estado de naturaleza: monarquía, aristocracia y democracia. En cualquier caso lo que se busca es la seguridad y la paz. Todos los estados son artificios, la persona artificial es el Estado o República. En ese momento, el soberano es el único con derechos cabales, es quién se encuentra en estado de naturaleza y lo está respecto a los otros soberanos. Se delinea así lo común a escala de personas artificiales, de enormes cuerpos constituidos por cuerpecitos. El *munus*, el don, lo común, se refiere al otro-enemigo. En el seno del Estado los individuos están disociados en cuanto, si no lo fueren, son enemigos entre sí.

La soberanía, la cesión de los derechos naturales a un titular del Estado, no puede ser enajenada, es decir, se mantienen, incontrovertible, en quien fue cedida, de ser así, se estaría violando el pacto. De igual manera, no comete injusticia, pues es un ser artificial y "como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos." (Ibíd.: p. 145); tampoco puede ser castigado, pues toda ley y su aplicación devienen de él, y él es el único que está al margen de la ley, pues al ser él quien las dicta, no puede estar constreñido por ellas; es, por tanto, juez, censor, quien define en última instancia, quien define la propiedad, quien decide la paz o la guerra, él elige a los ministros y castiga o premia con honores. En suma, el soberano tiene un poder absoluto, inconmovible, inamovible.

> No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos. Es decir que el soberano así constituido equivaldrá íntegramente a los individuos. No tendrá, simplemente, una parte de sus derechos, estará verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder […] Es, por lo tanto, una individualidad fabricada, pero una individualidad real. El hecho de que ese

> soberano sea un monarca naturalmente individual no impide que domo soberano esté fabricado; y cuando se trata de una asamblea –aunque se trate de un grupo de individuos-, no deja de ser menos una individualidad. Esto para las repúblicas de institución. Como pueden ver, en ese mecanismo no hay más que el juego de la voluntad, el pacto y la representación. (Foucault; 2002: 91)

Pero ¿por qué necesita el Estado de esas prerrogativas que le confieren el total poder? ¿Por qué el estado debe ser la totalidad del poder, sin posibilidad de transmitirlo o dividirlo? Para brindar seguridad, para evitar recaídas al estado de naturaleza y, por ende, en el estado de guerra, el poder del soberano debe ser absoluto. El estado debe ser invariable en su núcleo, el poder debe ser ejercido por uno sobre todos, de manera que se regulen las pasiones humanas. Sin embargo, más allá de la teoría, Hobbes trata de establecer una lógica sobre la legitimidad del poder, es decir, trata de descubrir los peligros en los que se caerá si se cuestionan los fundamentos del Estado, del poder soberano. El Leviatán es un libro que tiene como objetivo describir de manera científica, sin "absurdos" filosóficos la necesidad del orden político establecido. Por otro lado intenta ser una especie de "manual" o "catecismo" cívico, ahí radica el afán formativo de la obra, pues el interés de Hobbes era convertirla en una herramienta educativa. Responde a una necesidad de "hacer ver" los males de la disidencia política.

La teoría hobbesiana del Leviatán, ese enorme ser artificial en donde existe el poder soberano, inamovible, no tiene el fin de ofrecer la historia sobre los orígenes "materiales" del Estado, por el contrario, busca establecer una base para fundamentar su autoridad, su legitimidad. El recurso hipotético del estado de naturaleza responde, más que a una retrospectiva, a una previsión sobre la omnipresente amenaza que pende sobre las "cabezas" de las sociedades humanas. El estado de naturaleza es la visión futura del peligro de la disidencia, por eso es al mismo tiempo estado de guerra. Los seres humanos han

convivido y lo siguen haciendo, en muy variadas formas de órdenes políticos, si se quiere entender, de Estados. Por eso Hobbes no nos muestra ejemplos sobre la humanidad viviendo en estado de naturaleza, primero porque es una hipótesis y segundo porque, al ser una hipótesis, más que un pasado es un futuro. Entonces, visto así, el estado de naturaleza se convierte en una situación de peligro constante si no se contienen los detractores del poder soberano. La amenaza de retornar al estado de naturaleza debido al colapso del orden político establecido, es el resultado de lo que Hobbes observa como mal supremo: la desobediencia a los mandatos del soberano. De tal manera que el Estado debe ser inamovible, incuestionable. Si sucede así, el peligro es constante. La teoría hobbesiana es, pues, una teoría que busca legitimar al Estado impertérrito y denostar la búsqueda del cambio político. Pero más allá de ese hecho patente, ilustrado por Foucault vívidamente (2002: 95-97), la teoría política de Hobbes es también un desarrollo que va dándole forma a los dispositivos de poder, técnicos y de saber, que condensarán en el Estado moderno. Como ya se cito, al mismo Foucault, la teoría de la soberanía se trata de la relación entre un sujeto con el sujeto, la sujeción a un poder soberano. En la forma de cesión de soberanía hay una sujeción clara, transparente que no oculta sus relaciones de poder, éstas aparecen descarnadas con el propósito de ilustrar el peligro de un tiempo que no sucedió, que avisa con suceder y está inscrito en el desorden.

Las tecnologías del poder y su economía se "racionalizarán" (para pensar aquí en Weber), pero el paso de la teoría de la soberanía es fundamental en dos sentidos: primero, con relación a la separación-disociación de los individuos para constituirlos en sujetos atados al soberano. Un movimiento reactivo, donde se operan reterritorializaciones sobre el cuerpo ya vacío de territorialidades, quizá, comunitarias. Otra vez, como explica Foucault, la teoría de la soberanía, el contrato, busca eliminar el origen bélico de las conformaciones

estatales (Ibíd.), la relaciones entre vencedores y vencidos, conquistadores y conquistados, de tal manera que la sujeción al poder soberano se observe como aparición del lazo social. Para esto, para el surgimiento de la sociedad, se puso en las aras de lo humano autocreado, a la comunidad salvaje y asesina, donde la enemistad es el único lazo o el lazo propiamente dicho y debe disolverse para asegurar la autoconservación de la especie:

> …de hecho, <<común>> califica ahora al enemigo que la ataca y al poder que la mantiene unida contra él. Pero ese poder –que se funda justamente en la imposibilidad de suprimir al enemigo- puede mantenerla unida sólo si la divide, esto es, la suprime como comunidad. Así la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad. Lo que la comunidad sacrifica –a su autoconservación- no es otra cosa que ella misma. Ella se sacrifica no sólo en el sacrificio de cada uno de sus enemigos, sino también en el de cada uno de sus miembros, dado que cada uno de estos halla en el fondo de sus ser la figura originaria del *primer* enemigo. A este origen –al miedo que provoca- responde el sacrificio: reactivándolo infinitamente en un círculo del que aún no hemos salido del todo. (Esposito; 2007: 75)

De esta manera se prosigue con la consecución de un sujeto tipo o un tipo de sujeto eficaz para la sociedad moderna: es parte del proceso de interiorización del que abunda Nietzsche. Es parte de un "proyecto" no necesariamente planeado, pero si ejecutado, es pensamiento estratégico con respecto a la delimitación de lo humano y, por tanto, a su definición: la consolidación de un sujeto culpable capaz de autodirigirse, capaz de ser soberano en la medida que se ordena, se manda y se obedece.

Si el mito fundacional de Hobbes no ofrece imágenes dramáticas, el mito fundacional freudiano sobre el origen del lazo social las ofrece en abundancia. De ahí que para Esposito la yuxtaposición de ambos mitos sea plausible y, sobre todo, productiva. Porque si matar al igual no tiene implicaciones en cuanto él pudo hacer lo mismo, matarme; asesinar a lo otro que me supera en fuerza y sólo es posible hacerlo si me comploto con los otros iguales a mí, en fuerza y posición frente a ese otro muy superior, entonces es posible crear un lazo social, pero no en la complicidad, sino en la responsabilidad. Así, para

Esposito es lícito afirmar que "La política nace signada por una culpa originaria que sólo puede reparar introyectándola en términos de renuncia, en esa dinámica sacrificial y autosacrificial en la que nos hemos detenido ampliamente. (Ibíd.: 84), porque lo social surge de la misma forma: "La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de la culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad" (Freud; 2005: 1841). El sujeto culpable, distinto del sujeto endeudado. Responsabilidad común, lo común que se rompe con la moral debido a la necesidad de la nueva sociedad girando en el eje de la culpabilidad. Y de ahí el cuerpo lleno del déspota que no puede ser usurpado, re-llenado, pues la culpa impele a no tomar el poder, "el déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios: el pueblo debe seguir (Deleuze y Guattari; 1998 :199). De ahí la importancia de Hobbes, pues teoriza sobre ese acontecimiento: la destrucción, o sacrificio, de la comunidad, mediante la soberanía inalienable:

> La fuerza de la soberanía así creada es, por lo tanto, directamente proporcional a la renuncia a su mismo ejercicio; este es el resultado final de una lógica sacrificial llevada a sus últimas consecuencias: primero sacrificio del padre, y después sacrificio de los propios hermanos al padre sacrificado. Doble sacrificio, sacrificio al cuadrado. Sangre, pero también inhibición. Introyección de la prohibición en forma de una autoimposición consciente. Es lo que, como hemos visto, Hobbes revela –desvela y cubre a un tiempo- con la fórmula de la autorización: asunción en sí mismo de la propia pena […] la autorización de la propia pena no es sino la figura jurídica del autosacrificio interiorizado en el acto de incorporación del padre muerto. Los hermanos renuncian voluntariamente no sólo a las mujeres y el poder, sino, antes y en mayor medida, a su propia identidad, a favor de una identificación con alguien que ya no está más, pero que aún es capaz de atraparlos en la vorágine de su propio vacío. Haciéndolos hermanos *en* la culpa, pierden definitivamente la propia subjetividad política y se esfuerzan por entregarla a lo que queda –a los <<despojos>>- del antiguo padre (Esposito; 2007: 81-82).

El segundo sentido en que la teoría de soberanía es fundamental no se bifurca del primero, o si lo hace, es para seguir con el mismo proyecto de argumentación. El contrato hobbesiano crea súbditos, pero la soberanía, en su desarrollo histórico y como elemento de comprensión de la consolidación del Estado moderno, debe ser "secularizada", arrancada al soberano visible, déspota. El cuerpo lleno del déspota (lleno con los cuerpecitos súbditos) debe vaciarse para que surjan los cuerpecitos ciudadanos, el pueblo soberano que no sigue, *se* sigue.

Es, como dije, parte del proceso de interiorización. El sujeto subjetivo debe convertirse en su propio déspota, la alianza se realiza con él a través de la racionalización del Estado (otra vez Weber, pero para jugar con Foucault y la racionalización de la economía del poder, con su panóptico y sus disciplinamientos), es decir, el surgimiento de la ficción de ciudadanía.

1.3. Cuerpecitos ciudadanos

Al igual que Hobbes, Locke estructura su pensamiento de manera iusnaturalista o contractualista. Ubica el momento hipotético del estado de naturaleza, el momento del pacto y la configuración de un gobierno. Pero, al contrario de Hobbes, Locke no observa en el estado de naturaleza una "maldad" inherente en el ser humano, su antropología política es positiva, es pensar en una "bondad" natural en el ser humano. De tal forma que nos lleva a pensar en una situación en el estado de naturaleza pacifica por antonomasia, normada por leyes racionales que son accesibles a todos los hombre de "buena voluntad". Entonces, para Locke, alejándose tanto de Hobbes, colocándose en las antípodas con respecto al autor del Leviatán, le confiere al estado de naturaleza la calidad de un estado de paz primigenia. En tal estado, todos los hombres interpretan la ley de la Naturaleza, todos y cada uno son juez y parte, dictan sentencian, y ejecutan el veredicto, son legisladores y verdugos cada cual según su causa.

Locke observa en esa forma de relaciones "judiciales" el principal problema del estado de naturaleza. Si bien todos somos libres e iguales ¿por qué entonces la necesidad de buscar la salida del estado de naturaleza? Si la bondad es característica del ser humano, ¿por qué se hace insoportable el estado de naturaleza? Bien, la característica determinante del estado de naturaleza es la ausencia de una autoridad común a todos. Cada cual es su propia autoridad al ser interprete racional de la ley de naturaleza. De aquí se desprende la posibilidad del abuso. De esta manera es factible el uso de la fuerza injustificado. Cualquiera puede hacer una interpretación ventajosa de la ley de naturaleza. El abuso de

uno sobre otro los coloca, necesariamente, en conflicto. Al no existir un tercero, un juez superior a los enfrentados, lo que se produce es un estado de guerra.

He aquí otra gran diferencia con Hobbes. Éste último equiparaba estado de naturaleza y estado de guerra. Locke hace la "sutil" diferenciación entre estado de naturaleza y estado de guerra. De ninguna manera son lo mismo. Pero ¿para terminar con el estado de guerra es necesario terminar también con el estado de naturaleza? Si el estado de naturaleza se identifica primordialmente por la ausencia de una autoridad central que mande sobre todos y esta ausencia provoca el abuso en la interpretación de la ley natural, entonces hay necesidad de terminar con el estado de naturaleza para evitar el estado de guerra. Para terminar con él los hombres se reúnen o asocian en un Estado poniéndose bajo la autoridad de un gobierno civil en un mismo acto. Esta es la hipótesis central del discurso lockeano.

Pero, aun cuando es mucho más probable el estado de guerra con la ausencia de una autoridad central común a todos, en una sociedad política o civil también hay espacio para el estado de guerra. Es decir, se limitan las posibilidades de confrontación al restringir la posibilidad de que uno se abuse de otro, en tal caso, la autoridad estatal entra para dirimir el conflicto y pronunciarse a favor o en contra. Pero cuando desde "arriba", desde la magistratura se abusa, se utiliza el poder para beneficio particular y no colectivo, se entra en rebeldía y se provoca un estado de guerra. Así, Locke percibe al estado de guerra como una posibilidad constante, como un peligro siempre latente, diferente de la sociedad civil o política y del estado de naturaleza.

Ahora bien, el pacto aceptado por todos, unánime, consensual, determina un poder especial, un poder político que "regule" las relaciones de la sociedad civil. El poder político es el derecho de dictar leyes para lograr el bien público. Hay una cesión de derechos, igual

que en Hobbes, con la salvedad de que lo que se cede es a la *comunidad*, y no a un soberano. Esto que se cede es el derecho de interpretación de la ley de naturaleza, a juzgar y castigar. Se establece una *Commonwealth* (que puede ser entendido o equiparado al concepto de Estado), por intermedio de un gobierno civil, actúa como un tercero externo, por encima de las parte encargado de perseguir el objetivo de la Ley de Naturaleza: *Proteger la propiedad*. De tal forma que sólo hay sociedad política ahí donde se haya renunciado al poder natural entregándolo a la *comunidad*. Hay que hacer énfasis en este último punto, pues si el derecho fundamental que cada uno tiene en el estado de naturaleza es la libre interpretación de la ley natural y este derecho es cedido para la creación del Estado o sociedad civil a la *comunidad* y no a un soberano, se supone que *la soberanía recae, entonces, en la comunidad.*

Hay una esencial separación social en Locke. Por un lado encontramos a la sociedad civil o política (cabe aclarar que Locke no distingue entre una y otra y las usa como sinónimos). Dicha sociedad está integrada por la *comunidad* y por el gobierno. Esta es otra diferencia fundamental con Hobbes, pues para el autor del Leviatán el Estado o la republica son unidad, cuyo único punto de diferenciación es con respecto a la soberanía. De tal suerte que Locke *ubica la soberanía en la comunidad* y al gobierno como una autoridad legislativa y ejecutiva que "guía" los asuntos de la sociedad. "... la comunidad es siempre el poder supremo; pero no si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno, porque el poder del pueblo no puede ejercitarse sino cuando el gobierno que tenía queda disuelto" (Locke; 2003:140). Así, puede pensarse la teorización de dos pactos en Locke: uno que da lugar a la sociedad civil y otro que origina el gobierno. "la sociedad nunca puede perder su nativo y original derecho a autogobernarse, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo" (220). Este poder legislativo, a quien

se cede el derecho de interpretar la ley de naturaleza, se superpone a la comunidad y ejerce el papel de tercero excluido, de suprapartes que se define como autoridad sobre todos. Que dirime en caso de conflictos y quien establece lo legal e ilegal.

> El acto primero y primordial de una sociedad es la constitución del poder legislativo, porque con ello provee a la permanencia de su unidad bajo la dirección de ciertas personas y por medio de los lazos de las leyes hechas por las personas encargadas de esa tarea por mandato expreso del pueblo (Ibíd.: 203).

La soberanía es de la comunidad, el gobierno es constituido por un pacto de la comunidad y la sujeción a él está determinada por el carácter consensual del pacto. Gracias a la posibilidad del autogobierno se puede ceder la autonomía. Los hombres eligen libremente su sumisión a un gobierno, pasamos de forma natural a la dominación del hombre por el hombre. De tal forma que el gobierno queda sometido a una especie de "vigilancia" del pueblo. Si bien después del pacto originario que crea a la sociedad civil toda "transformación" política sólo podrá sobrevenir mediante el establecimiento de mayorías, hay una virtual inamovilidad del Estado en cuanto *la sociedad civil no puede ser disuelta, pues esto sería disolver, no sólo al gobierno, sino también a la comunidad.* Pero Locke, guiado por los intereses que representaba y por cuya razón se dio a la tarea de realizar su teoría política, vislumbra la posibilidad y hasta la necesidad de disolver, en un momento dado y bajo determinadas circunstancias, al gobierno en turno. Retomando la distinción que hace entre estado de naturaleza, sociedad civil y estado de guerra, dentro de la sociedad civil es probable entrar a un estado de guerra en el caso de que el gobernante deje a un lado el mandato establecido por el pacto. En ese momento puede iniciarse un proceso de cambio político para destituir al gobernante en rebelión. Esto es así porque es necesario, además, en la medida en que un pueblo se sienta sometido por un gobierno contrario a la ley natural

puede resistirse (no rebelarse, en esto es muy claro Locke), pues *el poder no se cede simplemente, sino que se entrega para ser usado para el bien común*.

Pero ¿quién decide el momento del cambio? ¿Quién distingue cuando un gobernante está en rebeldía? Las respuestas a estos interrogantes son simples: *la comunidad*. ¿Quiénes integran la comunidad? ¿Todos? No. *La comunidad está integrada por una particular forma de "ciudadanos": los que se pueden resistir al gobierno rebelde son los ciudadanos "productivos", que son propietarios y pactantes, son ellos quienes decidirán el momento de aplicar la fuerza justa*.

Entonces, ¿hay en Locke un Estado monolítico, inamovible aunque cuestionable o el Estado puede transformarse en cualquier momento, en el momento en que la *comunidad* vea que es contrario al "*bienestar común*"? En primer lugar, Locke sí ve la posibilidad de que el poder constituido mute en su conformación, el parlamento puede ser más extenso o más restringido, el gobierno puede ser de tal o cual forma y reconfigurarse. Pero, en segundo lugar, el poder constituyente nunca vuelve para transformar el orden, pues si lo hiciera sumergiría a toda la sociedad en una lucha sin cuartel. El poder constituyente es uno y no puede rehacerse. Si se supone lo contrario, el resultado es el estado de guerra. Estos argumentos son, sin duda, contra la revolución, contra el cambio político, mas no de recomposición del poder político. Por lo tanto, son a favor del carácter inamovible del Estado, de una estructura estatal específica. Si bien se manifiesta a favor de la "destitución" del rey, al contrario de Hobbes, no cuestiona el orden establecido sino la forma en que se distribuye el poder político. Él propugna por el parlamentarismo contra la monarquía absoluta, pues pertenece a una clase social que aspira al poder político, al poder legislativo, mas no a la transformación profunda del Estado, no propugna por un nuevo "pacto social" pues este ya fue hecho, pero hay rebeldes que los mancillan, a estos hay que oponérsele,

debido a que su rebeldía crea una atmósfera de estado de guerra. Locke Aborrece el estado de guerra, nada le parece más peligroso que el conflicto abierto, la guerra civil. El conflicto abierto desencadena el conflicto entre poseedores y desposeídos, siendo más los segundos, la batalla puede inclinarse a su favor. *Los desposeídos son la parte de la sociedad que no es comunidad*. Hay aquí una exclusión primordial y un elemento que configura el carácter de la sociedad civil que desarrolla Locke.

Así, para que el gobierno pueda cumplir su mandato el conflicto debe ser, al menos, encausado y controlado. El Estado debe ser inamovible, los "malos" gobernantes removidos y el gobierno mutante en la medida en que la *comunidad* (los productivos y propietarios) decidan que no se trabaja a favor del *bien común* (que en esencia es la protección de la propiedad). Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o *comunidades*, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes...

Ley de Naturaleza: *Proteger la propiedad*. De tal forma que sólo hay sociedad política ahí donde se haya renunciado al poder natural entregándolo a la *comunidad*. Hay que hacer énfasis en este último punto, pues si el derecho fundamental que cada uno tiene en el estado de naturaleza es la libre interpretación de la ley natural y este derecho es cedido para la creación del Estado o sociedad civil a la *comunidad* y no a un soberano, se supone que *la soberanía recae, entonces, en la comunidad.*

De tal suerte que Locke *ubica la soberanía en la comunidad* y al gobierno como una autoridad legislativa y ejecutiva que "guía" los asuntos de la sociedad. "... la comunidad es siempre el poder supremo; pero no si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno, porque el poder del pueblo no puede ejercitarse sino cuando el gobierno que tenía queda disuelto" (Locke; 2003:140).

El movimiento efectuado por Locke, con relación a la soberanía y en distinción con Hobbes es la traslación de ésta al pueblo como formación de la sociedad civil condensada en la forma comunidad, distinguiéndola del gobierno. Es decir, gobierno y comunidad no son equiparables pero son indistinguibles en cuanto el ejercicio del poder, a través de un gobierno, le coagula. El poder no se cede, no se "sacrifica" para la construcción de un soberano, de un poder soberano, se transfiere en aras del bien común. Lo que hace comunidad. De esta manera se opera la ficción de la ciudadanía, es decir, la sujeción, como refiere Foucault en términos de la teoría de la soberanía, con el operador ciudadanía, forja una relación Sujeto(artificial-gobierno)-sujeto(de derechos ciudadanos). El asunto no se queda en la supremacía, sino en la consolidación de la ley que ciudadaniza. El ciudadano es el sujeto soberano. Aquí, la soberanía es de la comunidad, integrada por ciudadanos, que, a diferencia de los súbditos, mantienen soberanía.

Esto es en clave liberal, es decir, entendiendo por liberalismo la orientación teórica más consecuente con el capitalismo y asumiendo a éste último como una relación que sólo puede acelerarse con la libertad. Una libertad subjetiva (del sujeto, tanto en términos del trabajo, como en términos de su mismidad). Ciudadanos "productivos", propietarios y pactantes. La libertad es fundamental para la consolidación del sistema de producción capitalista y para la consolidación del Estado moderno, así mismo, el sujeto "libre", con derechos políticos, es decir, el ciudadano, es elemento funcional, la sangre, del sistema. Lo que corre y produce. Por supuesto, no es una sola libertad si el ciudadano es el propietario. Son dos libertades. Dos flujos de libertad chocan para que surja el capitalismo industrial (es decir, el capitalismo propiamente dicho), una libertad capaz de desterritorializar a unos siervos-súbditos y liberarlos (como lo relata Marx en el Capítulo 24 de El Capital: De la Acumulación Originaria) para reterritorializarlos en la fábrica recodificando o, mejor dicho,

axiomatizando. La teoría de la soberanía como cualidad del ciudadano permite eso, que los "desposeídos" sean parte de la sociedad, sin ser parte de la comunidad. Es decir, la sociedad como elemento que disocia pero para poder asociar en el proceso productivo libre del capitalismo: LIBERTAD. Comunidad de lo no común, de lo propio, de la propiedad, de los propietarios.

> Descodificaciones de flujos de propiedad territorial bajo la forma de grandes propiedades privadas, descodificación de flujos monetarios bajo la forma del desarrollo de la fortuna mercantil, descodificación de un flujo de trabajadores bajo la forma de la expropiación, de la desterritorialización de siervos y pequeños campesinos […] La manera en que el dinero se descodifica para devenir capital-dinero y la manera en que el trabajador es arrancado de la tierra para devenir propietario de su sola fuerza de trabajo son dos procesos completamente independientes el uno del otro. Es necesario que haya un encuentro entre los dos. El proceso de descodificación del dinero para formar un capital se hace a través de las formas embrionarias del capital comercial y del capital bancario. El flujo de trabajo se produce a través de otra línea que es la desterritorialización del trabajador al final de la feudalidad. Estos procesos muy bien habrían podido no encontrarse (Deleuze; 2005: 22-23).

Dos flujos. Dos liberaciones. El sujeto-súbdito hobbesiano no es libre. Está liberado del estado de naturaleza, enlazado férreamente al soberano, a su supervivencia, a su esperanza, es decir, a su miedo y, por tanto, desligado. No hace comunidad, hace sociedad con el soberano. El sujeto libre de Locke hace comunidad política mediante la propiedad. Es decir, mediante la disociación de lo común. Lo común ya no es colectivo, lo común es el trabajo, los frutos del trabajo. En ese desligar la riqueza de lo objetivo, la tierra, el árbol, la herramienta (economía política), el sujeto se libera del exterior para aferrarse a su propiedad, a los suyo, a lo exclusivo. En ese liberarse unos quedan detrás y su trabajo no apropia, sino que se los apropia, es decir, se constituyen en su propio trabajo pero desligados del producto (la alienación de Marx). Se libera de los códigos mercantiles y usureros, el dinero se libera y libera a sus dueños al convertir el flujo de dinero en flujo de capital, es decir, en dinero que produce dinero produciendo con la fuerza de trabajo libre. Proceso de descodificación que bien podemos llamar de liberación. El dinero se libera de su

improductividad para convertirse en producto, mas no en productor. Necesita el encuentro con el otro flujo de libertad. El sujeto liberado de la tierra, del trabajo productivo inmediato, para mediatizar la producción capitalista. Choque azaroso y productivo. Choque violento entres libertades, entre propietarios. Trabajador sin capital, capital sin trabajador. Las dos libertades urden la red capitalista y exigen la descolocación de la soberanía. El soberano libre debe referir a todos –o a todos en la medida de su propiedad- y no a uno, al superior. Entonces, el flujo de libertad conecta con el flujo de la igualdad. Igualdad y libertad son mecanismos del capitalismo. Sin estos elementos no fluye, no conectan los flujos. La superposición de lo económico sobre lo político se afirma en esa conexión de flujos y pivotea el traslado de la soberanía al "Pueblo". Pueblo con "P" mayúscula, porque definirá, en esa instancia, al propietario ciudadano, aquel que tiene algo más que a sí mismo y por lo que le es "lícito" gobernar y hacer comunidad con relación a la propiedad.

> …cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás (Locke; 2003: 34-35).

Desde la soberanía en clave liberal, la propiedad acomuna, pues lo común no es lo que hay, sino lo que se crea con la comunión política, el sacrificio del derecho natural sobre lo común político: la soberanía inalienable, el estatuto de ciudadano. El cuerpo del estado en clave liberal no está constituido por los cuerpecitos-sujetos-súbditos. Sucede al revés: la comunidad política, el Estado, constituye a los cuerpecitos-ciudadanos, los individualiza, los subjetiva con relación al trabajo y a la propiedad mediante la renuncia a lo común,

"…siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil" (Ibíd.: 86). Aquí, como vimos, el acelerador para la constitución del Estado es lo económico. Es sintomático que Lokce se detenga en la cuestión de la riqueza y que el movilizador hacia el contrato social sea la protección de la propiedad, a pesar de que la máxima propiedad sea el propio cuerpo. Es decir, no es el miedo a la muerte ni la esperanza a la vida duradera, sino la propiedad, la soberanía sobre la propiedad privada. La libertad sobre la propiedad o la libertad de ser propietario sin temor a que nadie me dispute aquello mío. Y el poder se renuncia a favor de la comunidad, es decir, a favor del orden jurídico que defiende mi propiedad frente a quien no es su propietario. De ahí, la ciudadanía es apropiación subjetiva de la soberanía: un ciudadano=un propietario.

Es, igualmente distinto a Hobbes, el acercamiento de Rousseau, pero también distante a Locke. La propiedad privada significa, en Rousseau, el motor del estado de guerra, pues es el motor de la desigualdad, de lo que separa, lo que destruye la comunidad, incluso si esta es mítica. El Estado, como contrato social, funciona entonces como creación de una libertad soberana, el ciudadano, y un sometido sin propiedad, el no ciudadano. La comunidad queda cancelada en la sociedad, en el Estado. La propiedad privada desterritorializa a la comunidad alejándola en el pasado, pero también en el futuro mediante la ley, el Estado, cancelando la justicia y, sobre todo, la libertad de uno a favor de otros. El problema en Rousseau está tanto en esa propiedad fundadora de lo político, como en el miedo como coagulante del cuerpo del Estado. El problema es el Estado, el contrato social, la disociación de los sujetos, su individualización como temerosos y propietarios que no los deja estar juntos, compartir lo común, hacer comunidad. Entre el miedo y la propiedad,

entre Locke y Hobbes, está la desigualdad, es decir, la soberanía, ya sea en el Gran Cuerpo del Soberano, ya sea en los cuerpecitos-ciudadanos que descorporizan a la comunidad en el sometimiento, en la servidumbre y la soledumbre.

> Si el adhesivo que los asocia es sólo el miedo común, el resultado no podrá ser sino una servidumbre común, es decir, lo diametralmente opuesto a la comunidad. Esta última es, precisamente, lo que se sacrifica en el altar de la autoconservación individual. Los individuos hobbesianos pueden salvar su vida sólo condenando a muerte su bien común. <<Inmunizándose>> contra este. Todas las referencias a ese bien –Libertad, Justicia, Igualdad- que escanden la obra rousseauniana, tienen a esta polémica como objeto, pronuncian esta condena, lamentan esta ausencia: la comunidad humana falta a sí misma, no hace sino *delinquere*, en el doble sentido del término. Y sin embargo es aquello que más nos hace falta desde el momento en que nuestra existencia y ella son una misma cosa. No existe más que en relación con la existencia de otros (Esposito; 2007: 96).

Así pues, el Estado, como garante de la desigualdad, desactiva el conflicto a partir del derecho, crea las otredades, legaliza el encuentro de los flujos liberados: capital-dinero y fuerza de trabajo, estableciendo un lazo social disociante. Evita la semejanza pero lo hace en función de sobrevivencia, es decir, busca la permanencia del lanzamiento de lo humano alejándolo de aquello constitutivo de sí. Para Hobbes y Rousseau la cuestión se monta sobre una falta, sobre algo que debe ser eliminado, para Hobbes, y algo que debe ser remontado, adquirido o readquirido, buscado y negado, convertido en origen mítico y en meta existencial, colocado sobre la nada, un umbral y esto como ordenador de algún tipo de conducta política "…la comunidad es a la vez imposible y necesaria. Necesaria e imposible. No sólo se da siempre de una manera imperfecta, sin alcanzar nunca su cumplimiento, sino que es comunidad tan solo *de* la falta, en el sentido específico de que aquello que nos acomuna –que nos constituye en cuanto seres-en-común- es precisamente *esa* falta, *esa* incompletud, *esa* deuda". (Esposito; 2007: 102). Para Hobbes la búsqueda política se encuentra en esa negación saludable, en la cancelación de su consecución y en el repudio del origen. Esto es la comunidad, lo común, el vivir en común, cargar con lo

común, establecer un lazo social que une, que comunica a través de lo común, lo compartido, la carga compartida, el *munus*, la promesa de cargar con lo exasperante, incluso si no hay futuro. El lazo social de la deuda o la deuda como *munus*, el don que acomuna, iguala y exhala la comunidad (sobre el asunto volveré en los capítulo dos y tres cuando fuerce el análisis de las pandillas hacia lo comunitario, en forma de ejercicio heurístico) a diferencia de la culpa como *in-munus* coagulante de lo social.

En cuanto a Locke, la comunidad no es ni falta ni origen ni futuro, la comunidad es política y el lazo social está en la soberanía de la vida como propiedad o la propiedad de la vida con sus apropiaciones materiales y el *libre* uso de éstas en una completitud vital desde donde se constituye el lazo social. Como vimos, a diferencia de Rousseau, Locke ve en la propiedad (privada y privativa, por tanto privatizadora en un sentido deleuziano) el origen del lazo social, es decir, más propiamente dicho, del Estado, pero Estado como comunidad política, la separación de lo común para constituir una comunidad: "la propiedad es el presupuesto, no el resultado, de la organización social" (Esposito; 2006: 106). De esta manera lo propio se convierte en motor de lo común en el lenguaje de la filosofía moderna liberar. Se naturaliza la propiedad privada interiorizándola (subjetivizandola con el dispositivo economía política) como constitutiva del sujeto, pero del sujeto político, es decir, del ciudadano, del sujeto de derechos políticos para hacer inteligible el lazo social a partir de la relación propiedad-impropiedad. La sociedad gira con ese eje "Ya apuntalada sólidamente por la pertenencia del cuerpo propio, la lógica propietaria puede expandirse en ondas cada vez más amplias hasta cubrir por entero la extensión del espacio común" (Ibíd.: 106).

La propiedad, es decir, la disolución de lo común impulsa lo social y, en el lenguaje lockeano, la constitución de una comunidad política. Entiéndase, pues, por *comunidad*

política la aparición de instituciones que permiten lo común de lo propio, la comunidad de los propietarios, la libertad de tener y salvaguardad la propiedad. En un estado de naturaleza la propiedad existe, como vimos, en forma de extensión corporal a través del trabajo, pero no hay institución que proteja la propiedad. Bajo este entendido, la vida del individuo se extiende hasta la propiedad y si ésta es atacada el individuo puede ejercer su derecho natural de autoconservación matando al atacante, que no necesariamente atenta contra el cuerpo orgánico, sino contra su extensión, la propiedad. Hay una confusión entre cuerpo biótico y cuerpo extendido (propiedad) "por una parte, el sujeto domina la cosa en el sentido específico de que la pone bajo su dominio. Pero, por la otra, la cosa domina a su vez al sujeto en la medida de que constituye el objetivo necesario de su tensión apropiativa" (Ibíd.: 107). Es parecido a la novela de Asimov ya comentada antes (1980), los solarianos hacen comunidad política sólo a partir de la propiedad –tierra y tecnología- siendo ésta la única posibilidad de vínculo. La separación los "une" y la cercanía los mata. Para persistir –sobrevivir- necesitan evitar el contacto. Tal separación es el pilar de su sociedad, una separación en la propiedad o una comunión en la propiedad. Ahí está el juego lockeano, en la comunidad de propietarios *distinta* de la comunidad de los no propietarios. Asimov imagina una "verdadera" comunidad política de propietarios posible gracias a la tecnología (robots y telecomunicaciones, principalmente), Locke observa lo fáctico de la privatización, es decir, la necesaria separación, aún más profunda, entre propietarios y no propietarios, definiendo a los primeros como *comunidad* y a los segundos como amenaza a la vida de los primeros, pues la exterioridad material, como vimos, es parte vital del sujeto (es la subjetivación de la propiedad) lo que implica la aparición de lo político en términos liberales, pues "la privacidad de la posesión coincide con la privación que determina en quien no la comparte con el legítimo propietario, es decir, en toda la comunidad de los no-

propietarios" (Ibíd.: 108). La propiedad como mera exterioridad, es decir, como materia tangible no opera una subjetivación cabal, es necesario que se "libere" de lo objetivo, es decir, que se subjetive. Como se ve con Deleuze, el capitalismo necesita del encuentro-choque entre dos libertades, entre los dos tipos de comunidad. Al igual que la mano de obra, la propiedad necesita liberarse de su materialidad. Ya lo explicó Marx con aquello de la fetichización del dinero, sin embargo, esto es también una profundización de la exterioridad del sujeto, es decir, parte del proceso de interiorización del sujeto. La propiedad se interioriza con el dinero fiduciario (donde se juega fe y confianza y ley, por tanto, fuerza de ley convertida en Estado):

> Es cierto que Locke establece en principio un doble límite al incremento de la propiedad mediante la obligación de dejar a los otros las cosas indispensables para su propia conservación, y la prohibición de apropiarse de aquello que no es posible consumir; pero luego lo considera inoperante, en el momento en que los bienes se tornan conmutables en dinero y, en consecuencia, infinitamente acumulables sin temor a que se pierdan. A partir de entonces, la propiedad privada echa por tierra definitivamente la proporcionalidad que regula la relación de unos con otros, aunque también lacera la que une al propietario consigo mismo. Esto ocurre cuando la propiedad, a la vez privada y privativa, comienza a emanciparse del cuerpo del cual parece depender, y adquiere la configuración de puro título jurídico […] Pensada inicialmente dentro de un vínculo indisoluble con el cuerpo que la trabaja, la propiedad es ahora definida por la ajenidad a su esfera" (Ibíd.: 108-109).

Así, la propiedad es "nada" sin libertad. El sujeto apropiador se "libera" de la propiedad dejándose engullir por su distancia, por la liberación del objeto de aquello constituyente: trabajo y transformación que inserta lo propio en el sujeto propietario. Hay una suerte de desujetamiento con respecto a la cosa, pero más que una desarticulación del cuerpo propietario es un ensimismamiento donde la propiedad se introyecta en el sujeto a partir de premisas jurídicas, a partir de la ley y el garante de ésta, la fuerza de ley colocada en la comunidad política de Locke. La propiedad vertida en riqueza fluida, e un sustancia metafísica o fetiche con potencia vinculatoria y, a la vez, desvinculatoria en cuanto desigualdad. La igualdad es para los iguales y, en este sentido, la comunidad política de

Locke es principio jurídico amparado por el Estado y los derechos de ciudadanía. Ciudadanos libres de tener lo intangible, lo implícito en el fetiche: la libertad de tener y ser amparado en ese tener desligante. La propiedad se separa de la cosa, el objeto se diluye en la interiorización al sujeto propietario y la posibilidad de tener se expande al infinito (o, por lo menos, a un final sin vislumbrar, arropado por la idea de progreso y desarrollo económico). El sujeto propietario, para tener, debe ser libre, estar liberado de la imposibilidad de tener lo inconsumible (la tierra, las piedras, los minerales, la física, incluso, en la actualidad, el material genético, la diversidad animal, vegetal y hasta cultural) e intercambiarlo. Para esto, dicha libertad debe convertirse en un dispositivo jurídico-legal. Un proceso inmunitario donde es asequible la connivencia entre ausencia y presencia, lejanía y cercanía, el dinero apartado fácilmente accesible con un número de cuenta, una propiedad intangible con potencia sensible. La libertad, en este sentido, pierde su significado originario o comunitario (en la forma de *munus*, del don, de la carga común o en conjunto, de un estar juntos no a pesar de la deuda, sino por ella), que, según Esposito: "el concepto de libertad, en su núcleo germinal alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión, o un despliegue, que aúna a sus miembros en una dimensión compartida" (Ibíd.: 112), es decir, la libertad se comprende en cuanto acomuna, *libres* y no *libre*. Libertad de sujeción, de sujetarse a los otros o libertad en cuanto sujeción. En forma nietzscheana sería decir SÍ a la libertad de ligarse o ser libre en cuanto existe una ligación que me somete.

La libertad moderna, la libertad subjetivada, también, como la propiedad (con el trabajo interiorizado) se desliga y se introyecta al sujeto, "la libertad pronto devendrá capacidad de actuar aquello que está presupuesto en la posibilidad del sujeto de ser él mismo y no otra cosa. Libre albedrío como autoinstauración de una subjetividad

absolutamente dueña de su propia voluntad" (Ibíd.: 114), el sujeto ensimismado se envuelve y se solidifica en forma de esfera, es decir, pierde aristas, chispas, espinas, lazos para conectar y someterse con otros, se somete a sí mismo tejiendo relaciones esféricas, es decir, donde la imagen, bajo cualquier ángulo, será la misma. Donde los códigos de libertad descodificados y axiomatizados en una legitimidad-legal incluirán excluyendo mediante la garantía de los derechos políticos (ciudadanos), redondeando al sujeto libre (el sujeto de derechos, pero también el sujeto de intereses), provocando una comunidad política sin *munus*, es decir, una inmunidad comunitaria, una separación a través de la totalidad estatal, una nacionalidad de intereses y derechos, una ciudadanía: los derechos liberales del ciudadano soberano:

> En el momento en que se comienza a entender la libertad ya no como un modo de ser, sino como un derecho a tener algo propio –precisamente, el pleno dominio sobre sí en relación con los otros-, se perfila esa acepción privativa, o negativa, que la caracterizará de manera cada vez más excluyente. Cuando este proceso entrópico se conjugue con las estrategias autoconsevativas de la sociedad moderna, el vuelco y el vaciado de la antigua libertad común en su opuesto inmune serán completos. Si el segmento mediano de este pasaje está constituido por la invención del individuo –y, por tanto, del marco soberano en que este se inscribe-, el lenguaje que, con mucho, predomina, es el de la protección […] la libertad moderna consiste, en esencia, en el derecho de todo súbdito individual a ser defendido de los abusos que amenazan su autonomía y, más aún, su vida misma. En términos generales, ella asegura al individuo contra las injerencias de los demás, mediante su voluntaria subordinación a un orden más poderoso que le proporciona una garantía (Ibíd.: 115).

Así, el ciudadano libre, es decir, soberano, se va inscribiendo en la falacia de la autodeterminación. La soberanía, arrancada por la teoría liberal al Soberano, muta en una suerte de autonomía individual donde las instituciones (gubernamentales principalmente) fungen como antígenos de la igualdad para consolidarla en términos de derechos por proteger. Garantías individuales para evitar la comunidad, la carga común y consolidar los intereses y derechos individuales de un sujeto individual capaz de la autodeterminación respecto a los otros y al propio gobierno. Por su parte, éste, para permitir dicha

autodeterminación, puede, y de hecho lo hace, cancelar libertades con la anuencia del propio ciudadano soberano quien, en un afán por permanecer *sí mismo* se contraria y se determina con los supuestos legales para aparentar autodeterminación. Se prohíbe antes de que le prohíban. Para no "dañarse", en primera instancia, y para no "dañar", el ciudadano sigue y obedece la limitación de libertades para ser "libre". Es decir, hay un doble amarre, desde la ley, con su fuerza de ley, como exterior y su interiorización, la fuerza de ley inscrita en el sujeto. La escrita, sin lectura, y la inscrita, sin imagen, pero sensible. Se limita la libertad para acceder a ella.

El contractualismo en clave libera disecciona el cuerpo soberano y transmite la soberanía a los átomos del cuerpo para hacerla más efectiva en cuanto a los ejercicios de poder, de orden, sobre todo, y de seguridad como principio de comunidad política. Se separa para preservar, para evitar el mal, la enfermedad comunitaria que afecta al cuerpo soberano. Al pasar la soberanía a cada uno de los constituyentes (válidos) el Soberano queda disuelto y el gobierno toma su fuerza (de ley) de las necesidades individuales de cada ciudadano que es tanto elemento político, como económico. Es en la dimensión económica que se comprende la necesidad del ciudadano soberano (esto siempre será una tautología), pues éste siempre es sujeto de derechos y de intereses, es decir, agente político y económico desde la visión liberal.

La soberanía se desparrama y empapa a los individuos y los convierte, en la misma operación, en públicos y privados (sujetos de derechos e intereses), los transforma de súbditos obedientes en obedientes ciudadanos. La operación está en que el súbdito, ligado al soberano, obedece porque éste está conformado por él, es él. El ciudadano es sí mismo, es soberano, no el Soberano. Así, se limita la liberta para esclavizarse en sí mismo.

> En la medida que no puede limitarse a la simple enunciación del imperativo de la libertad, sino que implica la organización de las condiciones en que esta resulta efectivamente posible, el liberalismo termina por entrar en contradicción con sus propias premisas. Dado que debe construir el cauce para la canalización controlada de la libertad en una dirección no perjudicial para el conjunto de la sociedad, corre el riesgo de destruir aquello que manifiestamente desea crear (Ibíd.: 119).

Queda el peligro de una "autodeterminación" esclavizada por la libertad limitada (negativa), en aras de un control, de un orden social permisivo para el desarrollo y el progreso. Para alcanzar el último umbral (nunca asequible) es preciso el orden (orden y progreso es, como se sabe, una máxima racional para la libertad moderna). El asunto es que la modernidad (como proceso de la conformación del Estado) funciona como una máquina voraz que ejecuta una doble posición frente a los ciudadanos (individuos con derechos políticos, pero también con intereses económicos): como exterior las instituciones modernas "consolidan" un marco de ejercicio para la soberanía de todos y cada uno de sus ciudadanos. Como interior o interioridad de los ciudadanos, se ejercita una "donación" de soberanía en la medida de no saber qué hacer con el excedente de ésta. La soberanía como autodeterminación individual choca con las "amenazas" tanto internas como externas del ciudadano y la formación política (el Estado-Nación). Ante el temor la soberanía se cede al dictador más a la mano, ya sea carismático o sabio. Es en la pugna de los derechos y los interese que esto toma sentido. Como apunta Esposito siguiendo a Tocqueville con aquello de que "<<la igualdad pone a los hombres codo a codo, sin un lazo en común que los una>>, muestra que capta a fondo, esto es, desde el origen, la deriva inmunitaria de la política moderna. En el momento en que –temerosos de no saber defender los intereses particulares que, de modo excluyente, lo mueven- el individuo democrático termina por ponerse <<en manos del primer amo que se presente>>, está iniciando el itinerario que, no mucho después, llevará a la biopolítica a acercarse a su opuesto tanatopolítico: el rebaño,

oportunamente domesticado, ya está preparado para reconocer a su voluntarioso pastor" (Ibíd.: 122). La falacia de la soberanía en cada ciudadano como autodeterminación, en el supuesto de la representación política se desbanda y retorna a una forma soberana sin nombre de rey, sólo con forma de Estado y acta patriótica. La soberanía transferida al pueblo-comunidad forma ciudadanía. Esto permite postular la llamada autodeterminación de los pueblos. La pared donde esto se estrella es, precisamente, el ejercicio de la soberanía y la manera en cómo los ciudadanos, domesticados y animalizados como ovejas, se desprenden de la soberanía. Esto es un proceso de fagocitosis institucional cuyo principal nutriente es la soberanía ciudadana. Por un lado los ciudadanos la ofrecen con gusto, por otro el Estado la extrae. De cualquier modo, se da un proceso de desciudadanización (asunto que abordaré más extensamente al final del presente capítulo y en los posteriores). Pasar a una tanatología supone la conversión de los ciudadanos en carne cruda, mediante la extracción de soberanía. La eliminación de la soberanía como mortero de la organización social. Desde el hastío del nihilismo, en forma de animalización-rebaño, hasta el fastidio en forma de animalización-rapacidad. Por supuesto, estas "desviaciones" se observan con franqueza arrobadora en la forma de ser (y tener) de la pandilla transnacional (incluso, pero con menor potencia gráfica, en la pandilla tradicional. Una animalidad (casi retorno comunitario o neoarcaísmo a la manera de Maffesoli) con fauces de chacal, confrontada a la animalidad con ojos de borrego.

1.3.1.Cuerpecitos subjetivos-subjetivación y Estado

El proceso de subjetivación-individualización se observa en la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), el transcurso o decurso de la civilización, del proceso de constitución de valores y sentidos propiamente humanos. Decir "propiamente" tiene un "valor" aparte en cierto sentido contradictorio, pues lo "propiamente" admite la apropiación, como si el valor y el sentido tuvieran sustancia, esencia. Sin embargo, dicha apropiación, lo "propiamente" humano es una adjudicación de lo in-originario, es decir, de lo inventado o surgido sin fuente, o sin más fuente que lo propiamente humano, la lucha de fuerzas, internas y externas, singulares y plurales que conforman los cuerpos tanto en singular como en plural, advirtiendo que el cuerpo singular es una multiplicidad de fuerzas en pugna.

Así, el sujeto subjetivo, esférico, propio de la modernidad, con esa apropiación de la civilización por parte de un sujeto y esa apropiación del sujeto de una civilización (la occidental-moderna, que aquí interesa), se conforma a partir de inventos y vericuetos destinados o delineados por su propio devenir. En la Genealogía de la Moral, Nietzsche define al Estado como el encuentro (enfrentamiento en clave bélica) de unos guerreros con un cuerpo colectivo humano "orientado" a ser dominado por la voluntad de poder dominante guerrera. Los primeros dominan, incluso gobiernan a los segundos y así se constituye un Estado, una organización política que "libera" a través del libre fluir y

conectar de las fuerzas activas y reactivas (ver Nietzsche; 2002: 111). El espacio físico, la plataforma donde el cuerpo inventa esqueleto y la estructura política se eleva, la posibilidad del edificio, de la altura y la estrategia, en fin, el medio ambiente de las instituciones desmarcadas del mito, la escritura y la constitución política, la pared y la avenida: la ciudad es epifenómeno del encuentro-enfrentamiento, de la conexión fluida de voluntades de poder que encadenan eslabones como argamasa del cuerpo del Estado. La ciudad como *poiesis* de la civilización y su extensión histórica modernidad.

> El primero de estos conceptos, la ciudad, constituye el punto de encuentro de (casi) todas las estrategias de organización racional de la sociedad y la cultura. No es necesario insistir en que la política nació como forma teórico-práctica argumental de este modelo de organización, en tanto que la democracia está ligada a ella como una de las formas de ejercicio de la ciudadanía (Lanceros; 2006: 71).

Patxi Lanceros nos coloca en ese lugar (casi) segundo para lanzarnos movidos por los rieles de lo racional en el carro de la sociedad y la cultura hasta el (casi) final del camino armado por la cadena nietzscheana, es decir, la democracia (concepto sobre el cual volveré en lo subsiguiente). La ciudad, espacio cívico, público donde el sujeto inicia el recorrido para envolverse y separarse. Pero, en el sentido de los encuentros, de lo arqueológico-genealógico, en ese irse acumulando las capas de escombros civilizatorios, la cadena nietzscheana presenta el eslabón moral-cultural judío como parte integral del proceso, como elemento propio de la apropiación del sujeto por sí mismo: "El segundo de los conceptos mencionados, la tierra prometida, constituye el flujo dinámico, el aporte mesiánico, que cruza el espacio político (de la *pólis*) sin dejarlo incólume, sino fecundándolo y dibujando una trayectoria" (Ibíd.). Lugar, sí, pero lugar de trascendencia, el más allá receptor, el motivo de un más acá iracundo con su dolor y su muerte. El elemento salvífico que potencia a la ciudad hacia los confines del espacio terrenal para traspasar, primero, los

límites de la ciudad, gestar la idea del reino. Progresar hacia el más allá prometido, la tierra prometida que, en el mundo judío, no se desprende de las implicaciones espaciales. El eslabón cristiano potenciará al espacio con el tiempo, con el pasado silo de lanzamiento al futuro, a la promesa desamparada por el espacio, por la tierra, desterritorialización en un sentido teórico, teológico y soteriológico: salvar al espacio en el tiempo del progreso, elevar los edificios hasta el cielo y más allá. Desarticulación de lo físico en las articulaciones metafísicas filosóficas, cada vez más filosóficas que metafísicas. Arrancar a Dios del tiempo y el espacio. Es con el cristianismo que es posible iluminar con la pura mirada humana el camino progresivo, la filosofía de la historia.

> La Ilustración pone en juego diversos mecanismos teórico-prácticos que fraguan lo que habitualmente se conoce como <<idea de progreso>>: la ciudad se desvincula de la promesa mesiánica, pero sin abandonarla del todo, puesto que queda irreparablemente enmarañada en las redes de una historia que imprime a los acontecimientos el sello de la razón y el sentido; una historia que puede ser interpretada como resultado de un proceso de secularización en virtud del cual se va eclipsando la vinculación necesaria (o meramente obligatoria) a la divinidad trascendente a la vez que se conserva el trascendental esquema soteriológico. En este nuevo lugar, y en este nuevo tiempo, se multiplican las <<teologías seculares>>: progreso tecnológico, evolución racional, materialismo histórico… (Lanceros: 2006: 72-73).

La Ciudad-Estado, imagen de relación política, desactivación del *pólemos*, cuna de las instituciones y dispositivos de dominación debe ser leída, aquí, como en la textualidad nietzscheana, con intima relación a Occidente. No es la ciudad oriental abordada por Weber, sino la ciudad eslabón de la cadena nietzscheana, pues es una ciudad donde no viven los dioses, donde los dioses quizá juegan, se divierten, cometen sus tropelías y protegen, pero no habitan. Los dioses no son ciudadanos, los ciudadanos no son santos, son terrenales y pecadores. Así es como San Agustín entiende la existencia separada de dos ciudades y la doble ciudadanía de lo humano: ciudad de Dios y ciudad terrena. En dicha separación y he ahí el elemento cristiano operando, está la posibilidad de la secularización.

La distinción entre ciudad de dios y ciudad terrena que no permite cohabitar lo religioso con lo político. Hay, sí, un juego de legitimidades, pero no una confusión de quehaceres. Así lo demuestra Foucault cuando aborda el asunto de la pastoral cristiana (Foucault; 2006). La ciudad es el germen, *poiesis*, en el itinerario occidental, de la civilización moderna o de la modernidad. Otra vez, la ciudad es propiamente inicio de la modernidad, pues es propiamente humana, exclusivamente invento humano:

> Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano –demasiado humano-. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el contrario, es el primer *artefacto*, el primer constructo al margen de la economía divina. Carece de función reparadora, sacrificial: transversalmente derivada del pecado, no asume la forma de la penitencia (Lanceros: 2006: 81).

La ciudad es, como el primer invento propiamente humano (demasiado humano), el espacio donde la verdad y su sentido (su orientación, su perspectiva) toman altura. La cadena indica: muerte de la tragedia (Sócrates-la filosofía-La verdad) en la ciudad griega, Atenas (la democracia ateniense, a pesar de la baja estima filosófica de esta forma de gobierno). Siguiente eslabón, el mundo judío, la tierra prometida y la trascendencia en el Dios Único, la verdad del Dios Único y su "teoría", modelo del monoteísmo y principio de expansión que germinará sólo con el cristianismo. Luego, en consecuencia el cristianismo en copulata con Roma y su teología de la historia. El sujeto se va constituyendo como ser histórico-natural, con un desplazamiento hacia lo histórico, desligándose de lo natural, alcanzando con la teología de la historia agustiniana ese carácter cada vez más desnaturalizado, pero, en un movimiento genial, el golpe de genio del cristianismo desvelado por Nietzsche, ya universal, sólo atemperado por las divergencias culturales. Con la teología, la búsqueda de la verdad de lo humano con relación a Dios, el sujeto se interioriza con mayor potencia, con esa potencia hacia dentro, "curándolo" de las ilimitaciones de la vida, de los excesos de la

vida y centrándolo en la universalidad de la historia: "La teología […] al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo (Foucault; 2002a: 40)". Ahora bien, hay un elemento eje de esa interiorización del sujeto: el ascetismo. Éste es el mecanismo singular, es decir, si se quiere, individual como trabajo de interiorización. El trabajo del sujeto sobre sí mismo, la búsqueda de sí, el encontrarse y atraparse. Es un proceso, no una cualidad humana o, dicho de otra forma, es el proceso que permite la aparición de las cualidades humanas necesarias para la ocurrencia del sujeto esférico. Como proceso no es evolutivo, sino genealógico, es la presencia de las fuerzas, su enfrentamiento y encadenamiento, la relación de vencidos y vencedores, la dominación, el triunfo y la derrota. Y bajo este léxico, es la concatenación de estrategia y tácticas, el movimiento de dispositivos, tecnologías y economías de poder punzando en los escenarios-eslabones y dejando su estandarte en cada engarce. De tal manera que, tal como afirma Nietzsche, la "humanidad" se ha convertido en una especie ascética: "Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: – probablemente su único placer" (Nietzsche; 2002: 152). Pero, como proceso, para llegar a la afirmación anterior, es decir, para caracterizas a la humanidad como especie ascética,

capaz de tornar el tiempo y el espacio (el valor y el sentido) en directores del ascetismo, éste debe sufrir la operación de interiorización.

Como se vio, la cadena inicia con el mundo antiguo, con su filosofía, es decir, con su verdad. El mundo griego conecta con el romano y el judío "infecta" con el cristianismo la cadena en apariencia independiente. Son procesos históricos que chocan. La consecución de los pasos no es, acaso no sea necesario aclararlo, la tersa marcha hacia la tierra prometida, ni como espacio ni como tiempo, ni siquiera es tensa marcha, sino lucha, relación de fuerzas, construcción de cuerpos. El ascetismo también, como operador de subjetivación, se va modelando desde la antigüedad para amarrar en el cristianismo la forma de un sujeto subjetivo.

> …la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad. Hace que yo mismo pueda emitir ese discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, me parece, tendrá obviamente una función muy distinta: una función, desde luego, de renunciamiento a sí […] Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en el discurso de verdad (Foucault; 2002a: 316-317).

El ascetismo en relación con la verdad se consolidad en el sujeto según la manera en que éste se aproxima a la verdad y la propia sustancia de la verdad. Si la verdad es algo de lo que el sujeto debe exteriorizar, decir, brindar, es algo que debe aprehender, se debe apropiar de la verdad a partir de las exteriorizaciones, las menciones del maestro, los discursos, más allá de las semánticas o a partir de las semánticas subjetivarse en términos de la verdad, subjetivar la verdad para sacarla de sí[2]. En el caso cristiano interviene la verdad absoluta, la

[2] En la Hermenéutica del Sujeto, Foucault explica la manera en que opera la ascesis pagana, como un "procedimiento de subjetivación del discurso de verdad: esto es lo que encontraremos expresado sin cesar en los textos de Séneca cuando dice, acerca del saber, acerca del lenguaje del filósofo, acerca de la lectura, acerca de la escritura, de las notas que se toman, etcétera, que se tratan de hacer propias (*facere suum*) las cosas que sabemos, hacer propios los discursos que escuchamos, hacer propios los discursos que reconocemos

verdad teológica que se vincula con la salvación, la trascendencia. La verdad es asequible como lo inequívoco de Dios. La verdad se adquiere como forma de adoquinar el camino al cielo. La verdad no como elección o apropiación. No "decir la verdad", enunciarla, sino ser verdadero para la inmortalidad del alma. La verdad para la no-muerte, para la no-vida. Renuncia del tiempo presente, enunciación del pasado maldito, anhelo del futuro. El ascetismo cristiano, como deja resonar Foucault, es la renuncia del aquí, en aras de un allá trascendental. La renuncia de sí como objeto de la verdad, supone un sujeto amansado respecto a sus capacidades de fuga. No se fuga de sí, renuncia a sí para arrellanarse dentro de sí. Se subjetiva a sí mismo por la verdad absoluta, no para hacer la exterior, sino para su interior. La subjetivación del mundo heleno y romano es "inicio" de la forma de subjetivación cristiana, de aquello que será verdadero, no que dirá la verdad. El sujeto esférico, aquello descifrable por donde se le vea. Para esto, la teología de la historia es necesaria, el golpe de genio del cristianismo, la universalidad de la verdad de sí, no el sí en la verdad. "La ascesis constituye y tiene la misión de constituir al sujeto como sujeto de veridicción" (Ibíd.: 353) en el ámbito helénico y romano. En el cristianismo, la renuncia de sí implica una sustancia ética que no tiene que ver con lo estético, es decir, con la elección ética, sino con la salvación, sujetados a la ley divina. El sujeto responde al pecado, a la culpa y al perdón, para esto debe autoexaminarse, alejarse del cuerpo. La renuncia de sí es

como verdaderos o que la tradición filosófica transmite como tales (Foucault; 2002a: 317). Al prestar la atención que corresponde a lo que escucha, presta atención a lo que escucha acerca de la significación, del *pragma*. Y también presta atención a sí misma para que esta cosa verdadera se vuelva poco a poco, por su escucha y su memoria, el discurso que pronuncia para sí. Ése es el primer punto de esta subjetivación del discurso de verdad que es el objetivo final y constante de la ascesis filosófica (Foucault; 2002a: 336) …una técnica y una ética del silencio, una técnica y una ética de la escucha, una técnica, también, y una ética de la lectura y la escritura, que son otros tantos ejercicios de subjetivación del discurso de verdad" (Foucault: 2002a: 354). Hay ahí una serie de procedimiento pedagógicos donde lo que interviene principalmente es la elección, la sustancia ética está en los *aphrodisia*, en una estética, una ética para ser bello.

la renuncia al cuerpo, la solidificación de un yo que debe autodescifrarse y mostrarse como objeto de salvación, deseando la salvación y no la carne, no al deseo[3].

Por supuesto, esta inserción precisa de un agente. Ya no el maestro, ya no el afán te tener la verdad sino el agente que coloque en la verdad, que guíe hacia la verdad. Un director del alama. Un asceta absoluto, por el hecho de alejarse, de renunciar al cuerpo, la negación de la vida. Un asceta de tiempo completo, sin espacio corporal, pues es en la aparente ausencia de cuerpo que la relación de fuerzas puede ser, aparentemente, anulada y lograda la separación de lo que la voluntad puede. El triunfo de las fuerzas reactivas tiene un estratega: el sacerdote ascético. No un político, no un gobernante ni un capitán, ni general ni comandante: un pastor. El sujeto obediente, el individuo calculante y el cuerpo dócil ya se avizoran dese la atalaya del pastor asceta. En su torre, desde su torre, se evade para invadir y consolidar la universalidad de la verdad o la verdad universal, incuestionable, una sola perspectiva con sus valores incuestionables y su sentido único. La esfericidad de la verdad. Su interiorización.

> …el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los deméritos, de la obediencia absoluta, de las producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad (Foucault; 2006: 218).

Vamos, pues, de la subjetivación de la verdad como forma de vinculación con el otro a través del discurso a la verdad subjetivada como enclaustramiento. De la verdad abierta a la

[3] Así lo consigna Nietzsche: "Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su <<realidad>> –¡qué triunfo!-, triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la *razón*: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el auescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: <<*existe* un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!…>> (Nietzsche; 2002: 153-154).

verdad cerrada. De la verdad conflictiva a la obediencia a la verdad. La verdad cristiana, la verdad de Dios es la gran verdad y "creer la mentira no es precisamente un acto de inocente credulidad. Creer la mentira es, de hecho, crear la verdad. El poder simbólico es un juego de verdad y no verdad, la mentira sólo aparece como reflejo, pues lo falso no es, exactamente, la no-verdad. Lo falso está dentro del circuito de la verdad, es decir, la falsedad es con respecto a la verdad" (Moreno; 2006: 7), es una colonización de los límites, la absolutización de las fronteras, desactivación de lo ilimitado (de la explosividad de la vida, de su fuerza constructiva-destructiva), es la creación de una jaula, la jaula del individuo, del sujeto subjetivo. Individualización de control, o para el control de los elementos, para su gobierno. No el debate, sino la sanción cuyo pago es la imposibilidad de la vida eterna. El individuo es culpable y en la culpabilidad halla su verdad oculta, propia y exclusiva pero compartida universalmente. Para autogobernarse, a diferencia del mundo helénico y estoico, no buscara la belleza ni la vinculación, sino la dirección. Para esto la obediencia. Obedecer al rector, al pastor.

Pues con el pastorado (cabe decir, con el sacerdote ascético cristiano) surgen "…modos completamente específicos de individualización […] Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica" (Foucault; 2006: 218), de pertenencia al rebaño, de cualidad obediente, negándose la fuerza activa, la voluntad de poder, el enfrentamiento, el mérito es colocarse dentro, dentro del rebaño y dentro de sí. "Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a

todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción (Ibíd.: 218-219). Súbdito de los súbditos, igualdad en el pecado, diferencia en la salvación. El sujeto no se sujeta a otro, a la otredad. Obedece para salvarse, para liberar su alma del pecado original. Se deja dirigir, se somete, pero a sí mismo con relación a los otros súbditos. El pastor no es rey, es quien domina el juego, quien cancela el azar. De esta manera el se va modelando un el sujeto moderno obediente, dócil y calculante. Se deja gobernar porque, de hecho, se autogobierna y sabe orientarse según el báculo de su pastor que, en un momento dado, ya no tendrá cuerpo humano, sino in-forma de institución, pura dirección. "Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta (Ibíd.: 219), exclusiva, excluyente, pero universal. Conocida por todos, pues es universal, pero escondida para todos, pues es indiscernible del sujeto que la ampara. Sólo enunciada anta la autoridad: del director de almas, del confesor, al médico, al abogado, al analista. El alma es única e indivisible, individual. "Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones. La historia del pastorado implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente" (Ibíd.). El sujeto moderno, subjetivo, esférico, dócil y calculante, racional, el sujeto de derecho y el sujeto de interés que tensan su forma en la casi disolución mantenida gracias a la transfiguración esférica, todo lo envuelve y endurece, la pelota en el campo de juegos de la modernidad donde cada quien decide según su verdad interior que es universal, para seguir con el juego de la tensión aparatosa resuelta en la angustia, en el malestar en la cultura. "Digamos

además que es la historia del sujeto […] El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone. Pues bien, creo que esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales" (Ibíd.). En la cadena nietzscheana esto es central, pues supera el escollo hobbesiano de la soberanía absoluta y liga con la soberanía traslapada al pueblo, es decir, a todos los firmantes del pacto. Por supuesto, el pacto, en Nietzsche, funciona únicamente como valoración y perspectiva, como sentido, como verdad accesoria para inteligir las relaciones de gobierno-obediencia, es una aspirina conceptual que aleja la mirada de los campos de batalla, del humo, el fuego y la sangre, oculta los restos humeantes con la verdad del pacto para hacer del carácter guerrero una mentira, un pecado (es la transvaloración de los valores nobles). El pastor, como ya se apuntó, no es rey, no gobierna, dirige, mide y asigna un lugar según los méritos y deméritos de sus ovejas, se preocupa por todas y cada una de ellas, al punto de pretender salvar a las insalvables descuidando al resto, pero sin dejar de lado la claridad de la salvación imposible, cuando una oveja es demasiado reacia a ser salvada. Entonces la sacrifica o se sacrifica en pos del resto. Es un juego de gubernamentalidad en el sentido de no ejercicio de soberanía, sino de permitir la soberanía de cada elemento del rebaño. Es decir, en la medida en que cada uno sabe su verdad (universal y particularizada, cabe decir, interiorizada), se capaz de gobernarse, de obedecer porque se obedece. El pastorado no es el gobierno, no es la forma del gobierno moderna secular, con su economía y su tecnología de poder, pero es lo que permite su desarrollo. Es la distinción entre ciudad terrena y ciudad divina, su separación ontológica.

Son diferentes y pueden coexistir siempre y cuando la inferior no pretenda imponerse a la superior. Rey y pastor separados. Iglesia y Estado cohabitando, legitimándose, pero sin mezclarse. No hay yuxtaposición, no hay intercambiabilidad. Cada esfera en su lugar. De ahí la deriva funcionalista con su máximo desarrollo sistémico. La modernidad es secularización, pero en términos de ordenación y composición coherente. El sujeto así iniciado debe ser, también, intercambiable y único. Esférico para entrar donde deba hacerlo. Subjetivo para observarlo según criterios de saber y así dejarlo gobernarse y poder gobernarlo. Calculante para operar los intercambios económicos y mover el mercado. En la cadena nietzscheana no aparece el capitalismo como tal sino en la forma de democracia. Ahí está la forma de poder burguesa. La superación del pastorado, la disolución del pastor para que surja el enjambre. El movimiento sobre un sentido exclusivo, sin la necesidad de un director, pues cada individuo se torna en su propio pastor. Es decir, interiorización del pastor. "Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que a aparece a grandes rasgos con Locke- sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intrasmisibles" (Foucault; 2007: 311). ¿Quizá insacrificables? Sí, en forma de no transferir la violencia hacia el afuera, sino comprimirla en el interior. Otro movimiento de inserción, más subjetivación. Subjetivación de la violencia a través de una cancelación de la venganza o una expropiación de ésta por parte del derecho como racionalización de la ley. El derecho como dispositivo, institución, sin rey, funcionando sobre los sujetos esféricos, imposibilitados para vengarse y también sin víctima que sacrificar, quedando como holocausto la mismidad. "La víctima sacrificial ha de atraer sobre sí la violencia dirigida en un principio al conjunto de la comunidad de

forma tal que se desvíe su curso natural; esto es, de modo que la situación de quien padece la violencia quede separada de la de *todos* aquellos que la provocan" (Esposito; 2005: 58), ya sin sacrificio, o sin víctimas para el sacrificio, el sujeto de elecciones individuales se sacrifica a sí mismo, pero sin espectáculo, sin ritual. Lo hace en el diván o en la angustia, la fría melancolía de la soledad frente a la elección individual (racional, calculante) en el universo de posibilidades "interesantes", tanto en el juego de una oferta que despierte interés, como en el juego de los intereses particulares, definidos ante la distinción de lo apropiado, en el juego del costo y el beneficio.

> Ese principio de una elección individual, irreductible, intrasmisible, ese principio de una elección atomística e incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama interés […] la idea de un sujeto de interés, y me refiero a un sujeto como principio de interés, como punto de partida de un interés o lugar de una mecánica de los intereses […] Lo importante es que el interés aparece, y por primera vez, como una forma de voluntad, una forma de voluntad a la vez inmediata y absolutamente subjetiva (Foucault; 2007: 313).

La relación política es, asimismo, subjetivada mediante las cualidades del sujeto racional-calculante a través del interés. Con la teoría política del ciudadano como soberano o con el principio de la soberanía inalienable al pueblo, al ciudadano, es posible, así como pasa con el trabajo y la propiedad, subjetivar el contrato social, interiorizarlo. Con el derecho la expropiación de la venganza con su recubrimiento de racionalidad instrumental caracterizada por Weber, es, por una parte, alejada del sujeto, pero por la otra, como operación de interiorización de la soberanía (en clave de autodeterminación) incrustada en el interior del sujeto. El sujeto se convierte en la víctima sacrificial, en la forma cristiana, como el pecador que debe ser salvado, en la forma del sujeto de derecho, como la imposibilidad de llevarla a cabo, tragándosela, haciéndose la guerra interna, y como sujeto de interés artífice soberano de tal expropiación. Es un movimiento inmunitario, donde con el fin de no ser víctima, ni sacrificial ni criminal, se limita, se retrotrae, se interioriza. Es

decir, con la forma de sujeto de interés se logra observar parte del proceso de subjetivación de la relación política moderna como elección racional, como cálculo racional, elecciones individuales a la vez irreductibles e intrasmisibles, soberanas.

Siguiendo a Blackstone, Foucault implica al sujeto emanado del contrato con el sujeto de interés, identifica la amalgama entre un sujeto atemorizado y otro interesado, dos formas de razonar el contrato que resultan contradictoria, pues "cada individuo tiene sus intereses, pero resulta que en el estado de naturaleza y antes del contrato esos intereses están bajo amenaza. Por lo tanto, para salvaguardar por lo menos algunos de ellos, los individuos están obligados a sacrificar algunos otros" (Ibíd.: 314). El sacrificio es un cálculo racional, no la búsqueda de eliminación de la violencia o su disminución a través de un tercero. Lo importante es que el interés particular se sostenga y tenga formas de aseguramiento. Es una visión totalmente racionalista, desactiva la pasión como principal móvil hacia el pacto. Es la razón el motor, el impulso, la imagen de un sujeto racional capaz de calcular qué intereses deben ser puestos como primordiales. "Se sacrificará lo inmediato en beneficio de lo importante, y a la larga se diferirá. En suma, el interés se muestra aquí como un principio contractual empírico. Y la voluntad jurídica que se forma entonces, el sujeto de derecho que se constituye a través del contrato, es en el fondo el sujeto del interés, pero de un interés en cierto modo depurado. Calculador, racionalizado, etc." (Ibíd.). El sujeto pacta por interés, toma una decisión calculando a partir de sí, solo de sí, lo que es interesante. Se pretende, entonces, un sujeto tan racional que verá lo interesante, pues "el contrato se respeta porque una vez que los individuos, sujetos de interés, reconocen que es interesante suscribirlo, la obligación del contrato constituye una suerte de trascendencia con respecto a la cual el sujeto está de alguna manera sometido y obligado, de modo que, convertido en sujeto de derecho, va a obedecerlo" (Ibíd.), por puro interés, por cálculos,

distinciones precisas entre costo y beneficio, incluso, en bajo el léxico de Bentham, cálculos tendientes a maximizar el placer y minimizar el dolor. A pesar de ese lenguaje, el juego es totalmente subjetivo, totalmente interiorizado. El pensamiento liberal-economista (desde la economía política) es fundamental para constituir un sujeto subjetivo. "Es decir que si se respeta el contrato, no es porque hay contrato sino porque hay interés en que lo haya. Esto es: la aparición y el surgimiento del contrato no sustituyen al sujeto de interés por un sujeto de derecho. En un cálculo interesado, el primero ha constituido una forma, un elemento que va a seguir presentando hasta el final cierto interés. Y si ya no presenta ningún interés, nada puede obligarme a continuar obedeciendo el contrato […] el sujeto de interés sigue existiendo. Desborda de manera permanente al sujeto de derecho. (Ibíd.: 315). El juego entre sujeto de derecho y sujeto de interés, entre el desborde de uno y la desaparición del otro, como si fueran absolutamente contrarios, es decir, como si no se lograran confundir o interceptar y mezclar, impone la potencia de uno (el sujeto de interés) sobre la inoperancia económica del otro (el sujeto de derecho), sin embargo, bajo la figura del contrato que, en el sentido de una signatura impelida por el temor obliga a la negación, se firma como decisión calculada, el pacto es interior, no exterior. Es afirmación de un interior con respecto al exterior amenazante sobre los intereses individuales. Por eso con Locke la propiedad es motivo, ya sea como extensión vital o como desconexión temporal hacia el futuro (en forma de propiedad-dinero). El sujeto de derecho "renuncia" al ejercicio de su derecho natural para ser investido por derechos políticos, "es decir que el sujeto de derecho es por definición un sujeto que acepta la negatividad, acepta la renuncia a sí mismo, acepta, de alguna manera, escindirse y ser en cierto nivel poseedor de una serie de derechos naturales e inmediatos, y en otro nivel, acepta el principio de renunciar a ellos y se constituye por eso como otro sujeto de derecho superpuesto al primero (Ibíd.: 316). Con la

operación económica-racional, el sujeto de derecho no es más que un movimiento del sujeto para solidificar estructuras sociales tendientes a proteger sus intereses, la negación de unos intereses siempre es por un cálculo. A pesar de la renuncia "en el fondo, en la mecánica de los intereses jamás se pide a un individuo que renuncie a su interés" (Ibíd.), pues es éste el móvil del pacto. La clave liberal del sujeto está, como ya aduje antes, en la subjetivación de la riqueza, en convertir la riqueza en un asunto subjetivo, a través del trabajo como único elemento creador de riqueza, desobjetivandola, arrancándola del exterior. El movimiento político o despolitizador del pacto social, implica la interiorización de éste, del pacto social, como si cada sujeto firmara el pacto racional y exclusivamente, en la soledad del cálculo.

> …con el funcionamiento del sujeto de interés tal como lo describen los economistas, tenemos una mecánica muy diferente de esa dialéctica del sujeto de derecho, pues es una mecánica egoísta, una mecánica que multiplica de inmediato, una mecánica sin ninguna trascendencia y una mecánica en que la voluntad de cada uno va a coincidir de manera espontánea y como si fuera involuntaria con la voluntad y el interés de los demás. Estamos muy lejos de la dialéctica de la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario que encontramos en la teoría jurídica del contrato. El mercado y el contrato funcionan exactamente al revés uno de otro y hay, de hecho, dos estructuras heterogéneas entre sí (Ibíd.: 317).

Ahora bien, ese movimiento liberal, dentro de la cadena nietzscheana, está en el eslabón cristiano y su reforma protestante. Es la separación de una racionalidad teológica a una racionalidad humana –exclusivamente humana-, separada de los ordenamientos divinos o naturales para concentrarse en lo exclusivamente mundano, en lo económico. Ese movimiento es claramente observado por Weber. Él introduce la perspectiva de la verdad y su valor, es decir, asume el carácter perspectivista de la verdad –en clara sintonía con Nietzsche, aunque con un proyecto totalmente diferente-, pues "entiende que la estimación de la verdad como aspiración constituye a la ciencia; en otras palabras, el valor de la verdad

organiza la forma de conocimiento histórica y culturalmente propia del mundo moderno. De esta manera, el valor de la verdad tiene toda la relatividad que tiene la imagen moderna del mundo y determinar su alcance no es una simpleza en el pensamiento de Weber, pues, como se ha señalado mucho, la epistemología parece desbordada por la gran interpretación weberiana de la historia como un proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo" (Farinetti; 2006: 6). Es precisamente este asunto, el desencantamiento del mundo, lo que permite desentrañar la manera en que el cristianismo se torna en elemento fundante del sujeto racional-calculante, el sujeto económico, a partir del revisar la historia de Occidente según unos valores únicos y exclusivos, distintos y, en apariencia, contradictorios con las valoraciones de Oriente. Diferencias observables según las complejas estructuras que se dan en el mundo occidental y permiten el desarrollo del capitalismo anclado en la racionalidad instrumental, más allá del simple lucro, es decir, trascendiendo la idea de la acumulación por la acumulación, desestructurando la forma de ésta para alargarla en el tiempo y liberarla del espacio.

Así, el factor mutagénico del cristianismo, posible gracias a la propia sustancia de éste y posibilitador de la constitución de un sujeto racional económico, es el protestantismo. En sí mismo es un eslabón de la cadena nietzscheana, pues opera la pérdida mística del mundo, termina por extraer magia al mundo, encanto. El desencanto del mundo como resultado de la racionalización de la vida. La explicación del mundo puramente racional, sin exclusas para nivelar las aguas de la existencia. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber se pregunta sobre el tipo de valoraciones exclusivas de occidente que posibilitan un tipo de capitalismo totalmente racional, capaz de abstraer de lo fáctico-objetual a la riqueza y someterlo a los cálculos racionales. Es en las motivaciones religiosas protestantes, sobre todo las calvinistas, donde ocurre la secularización del mundo, su

racionalización. Con esa racionalización se opera otra subjetivación, ya empapada con las consideraciones cristianas: la ascesis. Una ascesis que no busca la verdad, ser la verdad o decir la verdad, sino que acepta la verdad absoluta de un Dios inaccesible. Los ritos no lo rozan, los rezos no lo conmueven[4].

El elemento profundamente cristiano y nihilista de la predestinación, pues es asunto divino e inconmovible que afirma el futuro de la salvación en el más allá, hace de la ascesis una cuestión de vida cotidiana, "lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en un monje por toda su vida (Weber; 2001: 159), en un sacerdote ascético. Cada individuo se reservaba a la ascesis con el fin exclusivo de ser, es decir, no de acceder o hacer, sino de considerarse en un elegido, en un predestinado. Sin búsqueda, sin magia, la pura obediente aceptación de ser elegido. Dicha ascesis, ya sea activa o racional, secular o cotidiana, guarda la cuestión del ensimismamiento con miras a la conexión con un exterior casi mentiroso, aunque no a niveles budistas, sí a un nivel de relación con el mundo desencantado, del que no se sacará nada, pero debe ser vivido como tal, aceptado como tal. El punto es la aceptación obediente de lo dado: ser elegido y actuar en consecuencia, pues "lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en <<profesión>>" (Ibíd.: 100). Una mundalización de lo divino, una colonización del ascetismo, antes destinado exclusivamente al pastor, ahora como elemento constitutivo del sujeto, del propio sujeto, sujeto apropiado de sí, desencantado, sin accesos

[4] Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de <<desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental (Weber; 2001: 128-129).

místicos para inteligir el mundo. La cualificación del sujeto para operar sobre el mundo separado de lo divino, inexorablemente alejado de él, pero trabajando para él y por él como pura actividad ascética, desprendimiento, negación del mundo, el cierre nihilista en clave religiosa y la apertura para la secularización. "El ascetismo puritano (como todo ascetismo <<racional>>) trabaja por capacitar a los hombres en la afirmación de sus <<motivos constantes>> (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los <<afectos>>; aspiraba, por tanto, a educarlo como <<personalidad>> (en este sentido psicológico-formal de la palabra) (Ibíd.: 157). El pasaje del ascetismo activo como medio espiritual, a la modelación de un sujeto racional, cualificado para realizar cálculos en términos económicos de costo-beneficio y convertir la acumulación de riqueza como un fin racional, es casi automático y gracias a la estructura propia del cristianismo, con ese factor de separación entre mundo divino y mundo terrenal, el sentido divino desencantado torna en sentido del mundo racionalizado, esa racionalidad instrumental observada por Weber y criticada por Adorno y Horkheimer, la razón como dominación, una especie de cofradía infame donde "razón y religión prohíben el principio de la magia" (Adorno y Horkheimer; 1944: 61) y determinan la estructura del mundo, buscando esmerilar las aristas peligrosas, penetrando en las simas más oscuras con el puro afán de conocer, entender y modificar la naturaleza con fines, al final, económicos, de dominación, pues "en el fondo también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón" (Horkheimer:161) . De la salvación por predestinación y la profesión como forma ética de relacionarse con un mundo desencantado, la ascesis mundana permite la alienación de vida humana, según las relaciones de un modelo económico que precisa de sujetos libres, sanos, fuertes y éticos con respecto al trabajo, pero desactivados en términos de acción política. El sujeto esférico es eminentemente impolítico en cuanto no ofrece resistencias, en cuanto sus aristas han sido

limadas y no rasgan el envoltorio, los límites, no transgreden pues el sujeto mismo se convierte en su propio límite y, por tanto, en lo único posible por transgredir. De esta manera, desde la perspectiva weberiana como desde la observación de la Teoría Crítica "la racionalización del mundo produce un mundo irracional: la "jaula de hierro", donde el sentido se agota. Lo que el puritano quería ser nosotros estamos forzados a hacerlo. La metáfora de la "jaula de hierro" donde se encerrarían las relaciones sociales en un mundo racionalizado es la más potente a la hora de transmitir lo que significa la pérdida de sentido, y su entonación nietzscheana es innegable" (Farinetti; 2006: 10). La irracionalidad de la razón instrumental, el encierro del sujeto en su propia jaula que apenas es un barrote de la jaula de la sociedad. Para esto, y siguiendo los eslabones de la cadena nietzscheana, el protestantismo, como sustancia ética y reacomodo del modo de sujeción, es decir, el transporte de la sujeción hacia el propio sujeto, el sujeto sujetándose, fue preciso ese cambio ascético, esa ética que encierra al sujeto en el entramado del sujeto de derechos (como político) y el sujeto de interés (como económico), sujeto politizado económicamente, entrado en un juego de autosujeción-autoalienación de una política anclada en los juegos económicos, carácter fundamental del capitalismo:

> Weber es el autor que por primera vez llevó el acontecimiento histórico crucial de la modernidad capitalista, emblema y culminación del racionalismo occidental, a una dimensión ética de la acción económica, irreductible al paradigma utilitarista de racionalidad. Por esta vía, esclareció que si la racionalidad capitalista hubiera coincidido con una pura y simple maximización del beneficio, nunca habría podido dar lugar a la extraordinaria dinámica de cambio social que se despliega aún hoy ante nuestra mirada. De ahí el nexo que Weber instituye entre el capitalismo moderno, la moral activista de la ascesis intramundana y el dominio de una racionalidad con arreglo a fines, capaz de ir más allá de un ciego "anhelo de ganancias" y de modelar un complejo coherente de relaciones sociales y de instituciones basado en el formalismo jurídico y en un sistema de reglas compartidas (Marramao; 2006: 72)

Retomando la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), es claro que Weber identifica en el itinerario protestante lo que Nietzsche atiende con relación a los fenómenos religiosos como fuente de valoraciones y sentido, así como la definición de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, todo esto con su andamiaje filosófico-teológico, y el triunfo de las fuerzas reactivas, orientando el decurso de la negación de la vida, el nihilismo que, para Nietzsche debe acelerarse con el fin de alcanzar la autodestrucción en un progreso ocasionado por la pérdida del sentido o, en otras palabras, con la imposibilidad de la transgresión del límite, producto de la muerte de Dios, lo que Weber observa en la secularización de la racionalidad ascética del protestante, es decir, el elemento clivaje que separa el estar en el mundo para Dios, del estar en el mundo para sí. La eliminación de Dios como límite y la consolidación del sujeto esférico como límite de sí.

La imagen del sujeto esférico puede intercambiarse por la del sujeto cúbico o diente de engrane. A fin de cuentas, la imagen sugiere el fácil acomodo del sujeto a la máquina social capitalista (Deleuze), tal como afirma Foucault, "no estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes" (Foucault; 2001: 220), de manera tal que el desencantamiento del mundo, la muerte de Dios, el racionalismo positivista en clave de dominación (dominación del mundo), permite hacer de los pasajes transcendentales, de la metafísica, la salvación, un vacío, la nada, el preferir la nada a no querer, "el hombre prefiere querer *la nada a no querer*" (Nietzsche;2002: 205). Así, Weber identifica la forma en que se pasa a cuchillo a Dios a través de del desencantamiento, para después, con la secularización del ascetismo activo, la predestinación y la profesión,

consolidarse en la forma del sujeto racional-calculante, donde cada individuo decidirá el sentido del bien y del mal, valorará "libremente", pero amparado por las premisas racionales sin que esto lo vincule estrechamente en una comunidad, sino que lo desligue en la forma de ciudadano libre.

1.4. El Cuerpo Soberano (Soberanía como autodeterminación)

¿Qué encierra la idea de Estado? Es ya casi una verdad de Perogrullo decir que la palabra Estado, tal y como hoy la comprendemos, dentro de un mundo de conceptos de índole político, se le debe a Nicolás Maquiavelo, al presentarla en el texto de *El Príncipe*:

> Los Estados y soberanías que han tenido y tiene autoridad sobre los hombres, fueron y son, o repúblicas o principados (Maquiavelo; Cap. 1).

Comprometiendo lo dicho por Maquiavelo y traído al campo más bien jurídico, en donde se atrapa la idea de Estado en un entorno cerrado por la posibilidad de lo legal y lo ilegal, forzando una visión de legitimidad o ilegitimidad, Estado se entiende como la organización política y jurídica donde un pueblo vive en un territorio bajo un gobierno.

Sin embargo, la idea de Estado encierra muchas más posibilidades que las restricciones producidas por las dicotomías legal-ilegal, legítimo-ilegítimo y el ejercicio de una autoridad sobre un pueblo. Estado y Soberanía se confunden en un primer momento, como se nota en la cita de Maquiavelo. Se confunden y, a veces, se conjugan al grado de convertir la frase "El Estado soy yo", en una imagen que delinea perfectamente la idea de Estado, pero que no dice nada, no explica ni permite entender qué más encierra la idea de Estado. En el proceso histórico y, más profundamente, en el proceso histórico del pensamiento, Estado y Soberanía se han ido separando y matizando en la práctica política, en la vida cotidiana, en el acceso a la ciudadanía mediante el ejercicio de derechos políticos. Si pretendemos que los elementos del Estado son: Pueblo, Territorio y Gobierno, es preciso hacer aparecer la Soberanía. Es decir, tanto el Pueblo como el gobierno deben ser soberanos para mantener la soberanía territorial. Si alguno de la pareja no lo es, o bien hay un Estado total, penetrando a la sociedad hasta lo más profundo, o bien hay un Estado débil

que corre el peligro de ser supeditado a poderes externos, dado el caso, ni el pueblo ni el Estado pueden ser libres. Entonces la soberanía nos hace tropezar con la idea de Libertad. Un Estado Soberano con un Pueblo Soberano es el fundamento de una Nación Libre.

Ahora bien, si atendemos a la delimitación de la idea de Estado como la equiparación a una sociedad, vaya, que un Estado es una sociedad, definida territorialmente y creadora de un poder soberano definidor del orden y ejecutor de los mandatos que emite, con el claro fin de beneficiar al todo, también hay algo que se nos pierde de la vista.

Por supuesto, pensar al Estado como una cosa puramente abstracta, sin un sustento material, sin pueblo y pensarlo sin una capacidad normativa, es decir, sin una autoridad que le permita la imposición de un orden tendiente a la restricción de la libertad individual (no su supresión, sino su limitación, tomando como frontera las "otras libertades") para beneficiar a la totalidad. Igualmente se supone un territorio, pues éste es necesario para pensar al Estado. El territorio brinda la presencia de un pueblo y el ejercicio de un gobierno, delimita el espacio donde es posible el ejercicio de los derechos y las obligaciones. Sin la existencia de un territorio claramente delimitado es imposible el Estado. Esto último nos permite ver algo más, pues un pueblo con un gobierno puede existir, por supuesto, un conjunto de seres humanos puede estar emparentado mediante ordenamientos de corte legal que les brinda identidad como pueblo y los distingue de otros pueblos. Pero sus fronteras son móviles y fácilmente atacables. En su deambular pueden ser absorbidos o destruidos. Absorbidos por unas fronteras materiales, delimitaciones políticas que atacan al conjunto sin territorio y le exige una presencia jurídica adecuada para poder ser portadores de ciudadanía. A fin de seguir existiendo, superponen el gobierno de un Pueblo territorialmente delimitado, es decir, al ser paseantes de un territorio que no es suyo, pues carecen de territorio, para ser dueños de una parcela precisan supeditar el gobierno

interno de su conjunto al que les supera amparado en el territorio. Son absorbidos por un territorio que los empapa con su ley y los asimila como parte del pueblo. Podrán seguir siendo ellos si aceptan ser los otros. De no aceptarlo, las fuerzas territoriales los destruirán. Fuerzas territoriales como punta de la ballesta azuzando por la espalda: asimilación o expulsión o destrucción, dependiendo de la hostilidad de los territorios[5]. Así pues, la pertenencia a un territorio políticamente delimitado es base material de un Estado. Como se mencionó antes, dicho territorio debe ser, también, soberano.

El avance histórico (ya sea aceptado como progreso o como reelaboración, ensayo y error), entendido como un sin fin de procesos sociales acaecidos en todos los niveles, se muestra informe e inasequible, por lo tanto, ante la necesidad de prestarle un rostro que lo

[5] El caso más claro de este fenómeno es el del pueblo kurdo: En 1923 el Tratado de Lausana (signado por Turquía, Inglaterra, Francia, Italia, Japón, Grecia, Rumania y Yugoslavia) el Kurdistán (aquello que era el territorio del pueblo kurdo) en uno oriental para Irán, otro al sur para Irak, uno para Siria y la mayor parte para Turquía. Pueblo de alrededor de 13 millones de seres humanos (para contrastar, Kuwait, un Estado en forma, tiene una población de 2 335 648) 5 en Irak, 2 en Siria y una minoría en Irán, el resto en Turquia.

Otro ejemplo de un pueblo sin territorio o, mejor dicho, con un territorio a pesar de la acción de los Estados, es el pueblo Wayúu, que desde la época de la Colonia vio como una frontera impuesta dividió su territorio en dos naciones diferentes, Colombia y Venezuela. Sin embargo, esto no ha determinado la ruptura de la cultura de este pueblo, ni la división del mismo en dos. Los Wayúu cuidan su territorio acá o allá y no lo dejan ni siquiera por agua o gasolina. Sólo la vida se cuida más que el territorio. Más de 500 años de resistencia dan cuenta de la fortaleza de una cultura, que no se acaba a pesar del racismo, la exclusión, la esclavitud y el robo.

En otro extremo, podemos señalar a la Nación sin Territorio, siendo el pueblo Gitano una expresión de esto, el 8 de abril de 1971 en Londres se celebró el primer Congreso Mundial Gitano, , donde se presentó el l himno y la bandera gitana, reconociendo los símbolos patrios gitanos. Once años más tarde se le otorgó al pueblo Gitano el rango de nación. Se argumentó que la nacionalidad gitana debía ser internacional, por la sencilla razón de que, al ser un pueblo nómada, jamás poseyó territorio. Por lo tanto, se debía entender que la nacionalidad gitana no tenía, ni tiene, nada que ver con la tierra, sino con una férrea conciencia social de grupo. El pueblo gitano está constituido por más de diez millones de personas que viven diseminadas por todo el mundo, con la nacionalidad del país de donde cada una de ellas es originaria y su nacionalidad gitana. En Europa, es la minoría étnica más importante y numerosa, con más de ocho millones de personas. Ocho países de ese continente han resuelto impulsar un proyecto para los diez años que van de 2006 a 2015: la Década para la Inclusión de los Gitanos; un programa auspiciado por el Banco Mundial y la Fundación Soros.

En las relaciones del Estado con las identidades nacionales, el caso español presenta características interesantes, sobre todo en lo que se refiere a la distensión entre lo que se entiende por Estado (como cuerpo territorial) y el territorio como elemento de éste que está en disputa política por parte de un pueblo. Separan a las instituciones centrales del Estado para diferenciarlas de las instituciones autonómicas. Esas instituciones autonómicas son también parte del Estado, como los ayuntamientos, pero los nacionalismos los diferencian y los "nacionalistas" utilizan el término Estado para referirse al resto de España. El Estado es, en esa acepción, aquello que no es considerado como la propia nación, sea Euskadi o Cataluña, y sustituye a España y permite, a quienes utilizan este concepto, la exclusión de Euskadi o Cataluña de ese concepto de España.

haga definible, se nos lanza a la mirada la presencia de momentos atesorados e instaurados como Historia. Así, para poder acceder a la explicación sobre la constitución de esa "cosa" llamada Estado Moderno, recurrimos a las fechas para imponerle puntos a una especie de mapa del tiempo. Se asume el año de 1789 como uno de esos puntos, como una eclosión de fenómenos fundantes o, en su defecto, como una explosión de fenómenos sociales que salieron de la oscuridad de las historias para hacer Historia. Le ponemos nombres (Revolución Francesa) para registrar de mejor manera los encadenamientos de series de acontecimientos que cambiaron las formas en que se ejercía un gobierno (el Estado soy yo), les atribuimos una capacidad alquímica, pues dichos encadenamientos no sólo transformaron al gobierno, sino, también, la concepción del hombre. Es decir, de esos elementos que constituyen al Estado, gobierno y pueblo fueron deformados. En lo que respecta al pueblo, se convirtió a cada uno de sus "elementos" individuales en ciudadanos. De súbditos a ciudadanos el tránsito significa un acercamiento al gobierno y, por ende, a la posibilidad de ser parte esencial del Estado.

¿Cómo se notan los efectos de esta conjunción, mucho más estrecha en el Estado moderno que en el Estado, denominado absolutista para evocar una imagen brutal, anterior, entre el pueblo atomizado en ciudadanos y el gobierno posicionados en un territorio exclusivo y excluyente?

En principio, podemos pensar en la necesidad de crear un poder central suficientemente fuerte hacia el interior y hacia el exterior para defender la soberanía del gobierno, del pueblo y, por supuesto, del territorio.

En el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se establece el lugar donde reside la soberanía: dice a la letra: "LA SOBERANÍA NACIONAL RESIDE ESENCIAL Y ORIGINARIAMENTE EN EL PUEBLO. TODO

PODER PUBLICO DIMANA DEL PUEBLO Y SE INSTITUYE PARA BENEFICIO DE ESTE. EL PUEBLO TIENE EN TODO TIEMPO EL INALIENABLE DERECHO DE ALTERAR O MODIFICAR LA FORMA DE SU GOBIERNO." Es, como vimos antes, el movimiento de traslación de la soberanía, su dinamitación y conversión en diminutas partículas que retornan, con la fuerza de la desaceleración, hacia el lugar del ejercicio de la soberanía, pero sin soberanía o sin sujeto soberano –sin soberano- "gobernante", pues el pueblo (Locke) es siempre el dueño de la soberanía. Ése es el baluarte liberal de la teoría política conformadora de un sujeto soberano, su figura, es el ciudadano.

La palabra soberanía tienen tras de sí ciertas oscuridades e inseguridades promovidas por el curso de la historia, desde adjudicar al príncipe la situación de soberano, por considerarlo la autoridad Superior, es decir, sin nada más que lo supere, salvo, por supuesto, Dios, quien, a falta de voz propia, no decía nada, llegando al siglo XVI cuando soberanía precisa de una delimitación conceptual que supere la presencia de una superioridad personificada al irse disolviendo dicha personificación en el encadenamiento de fenómenos sociopolíticos que permitieron la aparición de algo por encima de los decidores y mucho más cercano a los hombres que a Dios, un cuerpo constituido por los cuerpos vivos, en otras palabras, la eclosión del Estado, ya en dirección de la acepción moderna del término, centralizado y burocrático y, sobre todo, delimitado como gobierno interno, distinguiéndose de otros "gobiernos", digamos imperio, Iglesia y/o señores feudales. Vaya, imponiéndose como soberano sobre sí mismo y con respecto a lo exterior. Jean Bodin en *Los seis libros de la república* dice: La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república.

Así pues, la posibilidad de un poder absoluto se entiende con respecto a la potestad de dictar y derogar leyes, mientras que la situación de perpetuidad se atribuye al carácter

irrevocable del poder. Esto se suscita en un cuerpo donde, se supondría, reside la soberanía, como elemento de engarce entre la situación abstracta y posibilidad factual de llevar a cabo el Poder. Bodin intuye al soberano como ese cuerpo físico del cual emana la capacidad de ejercer la soberanía. El soberano es siempre el dueño del poder, a pesar de que delegue una "porción" de éste a otro. No se desangra, alimenta. No se reprime, delega facultades. Nunca lo da todo, jamás es excluido de mandar, está por encima. La posición de Bodin sobre el soberano no lo entroniza de manera que quede totalmente desligado de un derecho. Está sujeto al Derecho, tanto positivo como divino y al derecho Natural, aunque esta posición absoluta y perpetua se lleva bien con la omnipotencia, es decir, permite, fácilmente, encontrar la argumentación para suponer al Poder Soberano como omnipotente e incuestionable.

Aunque es difícil encontrar la lejanía de la omnipotencia con respecto a la definición de soberanía que nos ofrece Bodin, él, en la distinción entre Derecho y Ley, entre principio y precepto y el soberano, permite que opere una separación entre la Soberanía y el ejercicio de poder sin límites, pues si bien al soberano le compete legislar para los hombres, nada lo hace inmune a al Derecho divino, natural y de gentes. Aunque esto parezca baladí hoy en día, tiene la importancia de presentar un elemento que opera como limitante de un ejercicio del poder imprudente y autoritario (tal y como hoy podríamos entenderlo), pues la soberanía no supera a los hombres (cuerpos) y el soberano es uno que ha sido puesto en tal situación, pero no está exento del escrutinio.

Entonces, como se ha dicho, Bodin observa que la soberanía y el poder de legislar recaen en una "persona" que hace cuerpo, es decir, la soberanía la ejerce quien efectivamente gobierna, ya sea uno, un grupo o el pueblo como cuerpo soberano. En ese sentido, la realidad política, como siempre, se adelanta a la absorción teórica-filosófica,

pues la soberanía sucedió, se buscó, se efectuó mediante el encadenamiento de procesos históricos que llevaron a la identificación de una necesidad que imponía la supremacía de un gobierno centralizado sobre un sin fin de unidades descentralizadas; bajo el criterio de una fuente exclusiva (y excluyente) de toda ley, dando esos pasos hacia la construcción de una autoridad central o nacional, acercándose a la forma en que hoy se concibe al Estado.

Ahora bien, si atendemos a la forma de la soberanía como atribución de un "cuerpo" (ya sea uno, un grupo o un pueblo) y la conjugamos con la idea de Estado contemporánea, podemos atrevernos a decir que la soberanía resulta en una especie de pegamento, de argamasa política y social de donde la comunidad política toma la fuerza cohesiva que evita su disolución. El cuerpo del soberano es el cuerpo del Estado, la soberanía brinda sustento.

Así, en el Leviatán, Hobbes supone un cuerpo unitario (basta con admirar la cubierta de la obra, donde aparece una representación grafica del gigante suficientemente elocuente) y en la medida en que los componentes de dicho cuerpo estén unidos, es decir, según la residencia de la soberanía, el Estado podrá ser más o menos fuerte. La aparición histórica de la soberanía sufrió el crecimiento del cuerpo soberano, se puede, con fines puramente gráficos (con la intención de generar una imagen histórica transmitida por la enorme fuerza descriptiva de los acontecimientos descubiertos en forma de efemérides) ubicar en la proclamación solemne de la soberanía nacional por los Estados Generales de Francia en 1789, un desgarramiento de la soberanía hacía un pueblo, pasando de un cuerpecito de rey a una totalidad ya convencida de comunidad política, pero sin soberanía. Esto porque en la Revolución Francesa (como acontecimiento) la soberanía se confunde con la voluntad del pueblo, manifestada en una Constitución de donde surgen sus leyes. No queda exento de los mandatos de la ley, sino que se autodetermina. Así pues, en lo que

respecta a la idea de Estado, hay un avance histórico logrado con la distinción entre Estado y gobierno.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo 39, señalado antes, específica que el pueblo tiene el poder de dar ley y derogarla, así como de elegir la forma de gobierno que prefiera. Sin embargo, ante la nebulosidad de un concepto en el que otro concepto se le imbrica, pero no se le confunde, la idea de Estado absorbió la realidad de la soberanía. Desde la posición hegeliana, donde el Estado se superpone, la soberanía se le adjudico al Estado mismo. La dificultad reside en que un Estado precisa de ser soberano para existir teniendo de referencia tanto la dimensión interna como la externa.

Pues bien, la soberanía que define la corporeidad de un Estado (pues todos sus elementos deben ser soberanos para hacer cuerpo) debe ser observada en las dos dimensiones que le competen: la interna y la externa. En la primera dimensión el pueblo se otorga su propio orden jurídico, de manera consciente y sin limitantes externas, sin la intromisión de fuerzas extranjeras. El pueblo es soberano porque se autodetermina, en la medida en que un ordenamiento legal sea vertido desde fuera, la soberanía queda suspendida. Como señala nuestra constitución, es en el seno de nuestra nación, con nuestra sabiduría e ignorancia que decidimos sobre cuál es nuestra forma de gobierno, y de ahí quiénes gobernarán y cómo llegarán a los órganos políticos, según unas leyes redactadas siguiendo el dictado popular. En tal sentido, si esto no sucede, es decir, si el pueblo no tiene injerencia en la decisión sobre la forma del gobierno, la soberanía no aparecería. Es preciso que se cumpla esto para que exista verdadera soberanía, pues un Estado con un pueblo sometido, aunque su gobierno sea soberano, no constituye un verdadero cuerpo, no aparece el cuerpo del Estado.

En cuanto a la dimensión externa aparece la imposición de la libertad de la nación-Estado con respecto a todas las demás, en términos de igualdad, apelando a la capacidad de autodeterminación de todos los pueblos. La soberanía en la dimensión exterior redirecciona la autodeterminación del pueblo para imponer situación de igualdad al emparejarse con la autodeterminación de los otros pueblos.

Si, incluso en la dimensión interna, la soberanía aún mantiene un dejo de apetencia de superioridad (aunque dicha superioridad es con respecto a una ley emanada del pueblo, es decir, autodeterminación) en las relaciones entre Estados, dicha superioridad queda cancelada frente a la presencia de la autodeterminación de los pueblos. En otras palabras, si cada pueblo tiene soberanía y ésta indica una capacidad de autodeterminarse, un pueblo no puede determinar a otro, pues si esto sucede, la soberanía de un pueblo es destruida. Así pues, en términos de relaciones entre Estados, locuciones como autogobierno, libertad, independencia y autonomía, ayudan para entender de mejor manera al Estado soberano como cuerpo político y social que, cuando se ve violentado es herido y desangrado.

Esto porque el Estado es soberano en la medida en que es unidad de decisión (gobierno) en un territorio donde los seres humanos que ahí habitan son libres, tanto en la medida de que el gobierno se conduce siguiendo la ley, como en la medida en que el pueblo decide el tipo de gobierno que legislará. En tal sentido la soberanía es efectiva, tanto al interior como al exterior, no como un grado superior de Poder o monopolio de éste, sino cuando supone la capacidad de la autodeterminación, cuando se protege de la generación de asimetrías dolosas de poder en el sentido gobierno-pueblo y en la relación con otros Estados.

Ni al interior ni, mucho menos, al exterior, el concepto de soberanía significa omnipotencia. La tentación es mucha, sobre todo cuando en su origen el concepto se extrae

de la sensación de supremacía. El Estado soberano cuando se afirma en dicha sensación es contrario al sustento ético del concepto de soberanía, pues al imputarse superioridad, en principio al interior, y se enfrenta a otros Estados bajo ese estatuto, su búsqueda es la de destruir la soberanía, la autonomía e independencia de aquellos Estados que considera inferiores. En las relaciones internacionales no hay unidades omnipotentes, incluso si al interior ya han destrozado la soberanía de su pueblo o, para decirlo mejor, los Estado no son unidades omnipotentes en cuanto son soberanos (ese es un primer paso para que la sensación de superioridad invada al cuerpo del Estado, cuando uno de sus constituyentes ha sido alterado al grado de retransformarlo en súbdito. Si el pueblo no es soberano, el gobierno tampoco lo es, simplemente es una superioridad que no ejerce poder, sino que somete, pues no se relaciona con su pueblo, simplemente lo usa cual instrumento. Es ahí cuando aparece la forma de Estado total, un cuerpo del Estado que no permite la diferenciación entre su pueblo y su gobierno, incluso de su territorio. Un Estado total o totalitario es voraz, se traga a su población y la deyecta en forma de instrumentos bélicos, armas que servirán para agrandar su territorio cuando siente que éste no lo contiene. Así pues, el Estado total se desborda al engullir a la población y necesita más territorio y más soberanía como simple combustible para continuar alimentado sus afanes de superioridad y omnipotencia (Apunta Gore Vidal "Estar en lo militar era estar en la cárcel… éramos cautivos del Estado"). Esa soberanía de más la entiende como niveles de superioridad: alcanzar y superar otro nivel, convertirse en el único ente capaz de autodeterminarse. En principio, al exterior la coexistencia con otras entidades estatales no puede sostenerse si alguna pretende supremacía sobre las otras. Un Estado soberano se rehúsa terminantemente a conceder autoridad superior, pues él mismo es dicha autoridad en el sentido de sentar las bases de la independencia y la autodeterminación. Es sobre bases de reciprocidad en que se

aceptarían ordenamientos (tratados internacionales), pero siempre con la condición de no afectar su soberanía.

La soberanía debe ser sensible tanto al exterior como la interior. Al exterior se hace sensible en la medida en que ningún otro Estado, por más fuerte y guerrero que sea, puede imponerle nada,

Para poder hacer sensible dicha soberanía como autodeterminación de cada uno de los seres humanos que constituyen la población de un Estado, se precisa un gobierno capaz de realizar su función política, social y económica. Esta capacidad le es otorgada al contar con una infraestructura administrativa, financiera, militar y diplomática. El gobierno, al convertirse en un aparato social sin una cabeza visible e inamovible, exige la presencia de una burocracia administrativa que trabaja impersonalmente para el Estado.

Es Max Weber quien sienta las bases analíticas de ese cuerpo-fluido-permanente-impersonal que se sustenta en la eficiencia y la racionalidad, teniendo como telón de fondo y, a la vez, rostro, una presencia legal visible y sensible en las normas y los reglamentos. Su racionalidad instrumental se basa en la consecución de objetivos mandados por los ordenamientos que les dan cuerpo, y es cuerpo orgánico proyectado a través de una racional división del trabajo, con rutinas y procedimientos estandarizados. La especialización racional de cada una de las partes del cuerpo burocrático se manifiesta mediante una capacidad técnica para la administración. Las normas racionales están adecuadas a las leyes con el fin de hacer funcionar el gobierno para atravesar el cuerpo de la sociedad ahí donde debe llegar en cada una de sus operaciones gubernamentales (salud, educación, políticas públicas, etc., es decir, desde la consolidación de un sistema educativo hasta la puesta en funcionamiento del alumbrado público), cabalmente legales, pues se realizan bajo el manto de la autoridad política. Así pues, suponiendo una realidad *ceteris paribus*, la racionalidad

burocrática permite precisión, rapidez en las toma de decisiones, continuidad que trascienda el cambio en los administradores como personas al asumirlos como funciones, disciplina y orden.

Dicho cuerpo burocrático se convierte en una máquina público-administrativa con capacidad de seguimiento, hasta cierto grado puntual, de los ciudadanos con el fin, en lo que se refiere a la cuestión financiera, de que éstos se contribuyan económicamente a la manutención de la actividad gubernamental y la cohesión del Estado. Vaya, esa maquinaria burocrática debe vivir de algo y sustentar sus decisiones tendientes al "bien común" en una capacidad financiera lo suficientemente fuerte como para sostener el difícil cerco defensivo de la soberanía.

El mismo Weber establece como una de las características más fundamentales del Estado el ejercicio legítimo de la violencia:

> Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente de "derecho" a la violencia (Weber; 1981: 83-84).

Weber destaca, como gesto elemental de cuerpo del Estado, su capacidad para crispar los puños e, incluso, sacar los dientes, pero sin que dicho gesto se confunda con una rabieta, sino como simple forma de presentarse ante situaciones convulsas, pues mantiene para sí el monopolio de la violencia física, vestida por los velos de la legitimidad.

Esta acotación analítica es importante pues, en realidad, cualquiera puede mostrar los dientes y lanzar la dentellada. Es el Estado quien tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel (incluso mortal, aunque es evitar la acción mortal uno de los ejes de dicho monopolio, pues la legitimidad se establece en el entendido de que el Estado

defiende al cuerpo de la sociedad a grado tal que lo hace de ella misma). Y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejercer legítimamente.

Si bien Weber acierta en esta identificación (esta visión no ha sido desmentida, pues resulta útil y precisa para delimitar al Estado) del tipo de violencia que ejerce el Estado (legítima), concentrarse en el asunto coactivo sólo oscurece la idea de Estado. Desde la violencia no se tiene acceso a la compresión del Estado como ente integrador. Se dejan de lado los aspectos positivos del poder estatal, es decir, aquellos que no reprimen ni prohíben, sino que, todo lo contrario, permiten y promueven, como parte de su labor de integrador, ya sea como mediador entre los diferentes grupos antagonistas dentro de una sociedad o como realizador de políticas que buscan la disolución de los antagonismos. Por otro lado, como parte de ese carácter positivo (si bien en forma de claroscuro al fomentar con un camino trazado, es decir, con una especie de cerco prohibitivo), dentro de las múltiples dimensiones del Estado, está la de organizador de la vida social. Por supuesto, Weber da cuenta de esta dimensión en su análisis sobre la burocracia.

Pero, en tal sentido, ejército y policía, son parte del cuerpo burocrático del Estado. Su función es la defensa de la soberanía al interior y al exterior. En lo que respecta a la defensa de la soberanía con relación al exterior, las relaciones interestatales se dan en un marco de asimetrías a veces tan profundas que un ejército propio no es suficiente para mantener las fronteras del territorio libres o adecuadamente defendidas. Así, pues, la diplomacia se convierte en un instrumento indispensable para las relaciones con las demás entidades estatales que constituyen un sistema en su conjunto. El grupo diplomático, al igual que el ejército y la policía, como parte del Estado es sangre burocrática.

En otra dimensión de la idea de Estado, Carl Schmitt establece que este concepto supone el de lo político.

> El concepto del Estado supone el de lo político […]. El Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales (Schmitt; 1991: 49).

Esta intimidad entre lo político y el Estado, si bien se da y es sensible, vista sólo como acto morboso, oculta entre los vapores de la cópula aquello que va más allá de la esencia misma de lo político. Sobre todo si entendemos por política la lucha por el poder, siendo el Estado el lugar donde el poder toma cuerpo. Como hemos visto, el Estado organiza políticamente a una población que se impone un gobierno delimitándose territorialmente, al interior de los límites que le dan sensibilidad física, tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia física, a su vez, el polo contrario a la coacción, regula e integra las relaciones y conflictos que se suscitan en la sociedad.

La nación es la manifestación de cercanía entre el Estado y los ciudadanos o su pueblo (pero una no supone al otro ni viceversa, ver nota al píe 2), quizá sería más correcto decir pueblo como el concierto de personas que comparte rasgos culturales que les definen como nación, en el sentido de unidad política-cultural. El concepto de nación antes de 1884 se refería para designar al conjunto de habitantes de un territorio. Ese mismo año se acerca al término a una connotación más contemporánea, ligándolo a su dimensión política y acercándolo a la concepción de Estado al definir Nación ya no sólo como agregado de habitantes arraigados a un territorio, pues se deja ver la constitución de un gobierno. Así pues, nación y Estado se confunden. El encadenamiento de acontecimientos históricos que se notan con las revoluciones de Estados Unidos y Francia agrega una característica que permite, en cierto modo, distinguir entre los dos, pues la nación se define en términos de ciudadanía fuertemente vinculada a la cualidad de la soberanía, siendo el Estado una manifestación política de una nación constituida por ciudadanos libres, soberanos, conviviendo en un territorio que les refiere historia e identidad

Las revoluciones del siglo XVIII, si bien vincularon con lo político la sensibilidad cultural de los pueblos mediante la "asimilación" de las ideas de Estado y Nación, no eliminaron el sustrato cultural-identitario de lo que constituye dicha sensibilidad y da forma consistente a la nación como conjunto de seres humanos en concierto de ideas y sobreentendidos acerca del mundo. El concepto de nación, tras los movimientos independentistas de las colonias durante el siglo XIX, por un lado reforzó la dimensión política, pero por el otro frente reavivó el sentido la acepción "nación cultural". Las características específicas y unívocas de la singularidad cultural que dan cuerpo a un colectivo y lo conforman como Pueblo o Nación, es decir, aquello que se da por llamar el "espíritu del pueblo", es tanto el origen como el resultado, una especie de movimiento circular que no deja ver cabeza y cola, un cuerpo capicúa responsable de la creación de la nación, primero en su sentido cultural y luego en su sentido político, aunque, en realidad, el orden no es necesariamente ése. La nación es principio de la posibilidad del Estado, pero el Estado no es, necesariamente, el fin último de la nación. Las especificidades culturales, aquello que une y, por ende, separa, aísla, crea fronteras y define territorio (el territorio puede trascender la idea tierra, el sentido físico, para extenderse hasta la estética y la creencia) son criterio legítimo de donde surgen la estructuras políticas. Es decir, una Nación se prefigura un Estado propio que garantice su existencia. Es decir, se crea una suprapersonalidad, superior al pueblo, pero no en un sentido de omnipotencia, sino en el sentido de ser el factor político que permitirá la perpetuación de dicho pueblo. Para retomar los dicho antes, se precisa un Estado soberano para garantizar la soberanía de la nación.

El problema del divorcio entre nación y Estado se nota en la presencia de la etnia como nación sin Estado que la envuelva de manera protectora. El Estado es, entonces, un cuerpo protector. Los derechos de la nación se vislumbran entonces no como aquello que se

brinda a unidades personales, sino a la totalidad de un pueblo, hoy mejor entendido como grupo étnico.

Ahí, en los reclamos de autonomía (autodeterminación, soberanía) se nos cruza, nuevamente, la necesidad del Estado como cuerpo que une aquello identitario y lo otro que confunde, pero de manera enriquecedora, al concepto de nación con la cuestión política. Pues ha sido en esa dimensión donde se han dado los procesos de legitimación democrática, como la instauración de derechos que otorgan, ante todo, libertad, pues diluyen la presencia del vasallaje. En la actualidad la nación concentrada en la delimitación cultural, puede llegar a percibirse como un óbice para la permanencia e, incluso, pertinencia del Estado. Sin embargo, si atendemos a la imagen del Estado como cuerpo protector, se nos deja ver algo quizá oculto: la cuestión política y la cultural, cuando se mezclan para producir Estado, hacen de nación y Estado un oxímoron que da fortaleza al cuerpo social. La concatenación perfecta es aquella donde aparecen Estados coincidentes entre los límites del Estado y los de nación.

Para concluir, o por lo menos hacer el intento, el Estado es todo aquello que lo formaliza pero, más allá de su formalización teórica, es algo que hace cuerpo o, por lo menos, esqueleto que permite el firme desarrollo de una sociedad. Esa sociedad en que hoy vivimos. El Estado hace cuerpo en cuanto es, ante todo, un garante de derechos y un vigilante del cumplimiento de las obligaciones. En principio se autovigila evitando destruir la soberanía de cualquiera de sus elementos para, con esto asegurado, vigilar sus fronteras mediante las relaciones internacionales (amparado en un derecho internacional). Haciendo un símil organicista, por más chocoso que esto sea, se nos posibilita identificar la cualidad de cuerpo del Estado: una serie de órganos que se relacionan buscando y dando sentido a la convivencia.

Pero para que esto sea posible (la cercanía con la utopía funcionalista) la teoría debe suceder en la realidad. Es decir, un Estado "saludable" debe aparecer en el mundo tangible. Dicha salud es notable cuando todos y cada uno de los Estados se relacionan siguiendo los preceptos de la soberanía propia y ajena, evitando las asimetrías de poder.

Por supuesto, los constructos teóricos, por mucho que se realicen bajo el influjo de la ciencia, es decir, al amparo de lo que realmente sucede y no de lo que se pretende debe suceder, permiten identificar derroteros, aquellos mejores y aquellos que, debido a la toma de decisiones, son los peores.

El Estado se despide de su tendencia totalitaria y excluyente, cuando el Leviatán refleja a la nación. Ahí se realiza la soberanía como expresión política de la autonomía y autodeterminación individual y colectiva. El Estado con pretensiones de unidad política auténtica y verdadera, cuando se establece sobre las bases de la libertad.

En este momento no es ocioso recuperar a Hegel y su visión sobre el Estado: éste es ético, o no es Estado. El Estado y la libertad están en intimidad.

> El Estado, es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y que se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia inmediata del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y producto de su actividad.
> El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado (Hegel; 1988: 318).

El Estado hegeliano es un Estado abierto y en constante devenir, es la plenitud del desarrollo de los pueblos, cambia, se supera, siempre en movimiento, pero sin perder perspectiva histórica. El Estado debe alcanzar su fase ética.

1.5. Violencia contra lo común (sujeto esférico-sujeto explosivo)

La metáfora del cuerpo impone una orientación organizativa de los colectivos humanos. Los supone funcionalmente integrados, funcionalmente diferenciados y, por ende, jerárquicamente organizados. La teoría funcionalista, que alcanza compleja sofisticación con Durkheim, superando, teóricamente, las elucubraciones filosóficas de Platón en La República, se concatena con la visión científica evolucionista y con el holismo metodológico que "desnaturaliza" lo humano, es decir, asume una naturaleza humana no natural, no exclusivamente biológica. El cuerpo social evoluciona, esto es, se complejiza. La teoría de la solidaridad recurre a la complejidad del organismo, la imagen del ente biológico unicelular se parece a la referencia de una solidaridad mecánica, también en términos de su reproducción. Ausencia de cerebro y, por tanto, movimientos erráticos y simples. La constitución de órganos multicelulares funcionalmente integrados ofrece la visión de un organismo donde el cerebro, al cual Durkheim equipara con la idea de Estado[6], tiene primacía frente a los otros órganos, pero no individualidad, sino sinergia cuasi-biológica. Así, a grandes saltos, se logran asir las implicaciones políticas de un acercamiento tal. Pues el cuerpo del Estado o el Estado-cuerpo, lleva a una implicación biológica, donde, al igual que cualquier organismo vivo, debe ser protegido de los agentes extraños que le violentan, le enferman, le matan. El funcionalismo siempre lleva una clave profiláctica, su diagnóstico es para "curar", para evitar el "mal". El principio es la salud del

[6] La dificultad se resuelve fácilmente si se nota que, donde quiera que un poder director se establece, su principal función es hacer respetar las creencias, las tradiciones, las prácticas colectivas, es decir, defender la conciencia común contra todos los enemigos de dentro y de fuera. Se convierte así en símbolo, en expresión viviente, a los ojos de todos. De este modo la vida que en ella existe se le comunica, como las afinidades de ideas se comunican a las palabras que las representan, y he aquí cómo adquiere un carácter excepcional. No es ya una función más o menos, es la encarnación del tipo colectivo (Durkheim; 2002: 93-94).

todo. La potencia irresistible de la sociedad frente al individuo, tal y como se logra ver en la teoría hobbesiana, es para asegurar la supervivencia, la mantención del organismo, incluso a pesar de una célula "…toda forma posible de vida <<justa>> o <<común>> posible es sacrificada a la mera supervivencia de su contenido biológico tan sólo" (Esposito; 2005: 20). Durkheim con el principio de fuerza, en el sentido de conciencia colectiva, como lo aborda en *Las formas elementales de la vida religiosa*, expresa un determinismo totalmente social (contrario a la base material económica del análisis marxista), la supremacía absoluta de la sociedad frente al individuo, "Es la sociedad la que habla por boca de aquellos que las afirman en presencia nuestra: es ella la que oímos oyéndoles y la voz de todos tiene un acento que no podría tener la de uno solo. La violencia misma con la cual reacciona la sociedad, por medio de la censura o la represión material, contra las tentativas de disidencia, manifestando con el escándalo el ardor de la convicción común, contribuye a reforzar su imperio" (Durkheim, 2000: 220). Cada individuo está predeterminado por la sociedad para ejercer una función, la misma desigualdad es funcional y responde a las necesidades de todo el conjunto social.

> El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la conciencia colectiva o común. Sin duda que no tiene por substrato un órgano único; es, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad; pero no por eso deja de tener caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados; ellos pasan y ella permanece (Durkheim, 2002: 89)

Entonces, el cuerpo social, con su cerebro y diferenciaciones funcionales, se organiza, como se vio en términos de filosofía política, separando, apropiando, expropiando la organicidad común, para solucionarse en una organicidad privada y privativa. La figura de la sociedad orgánica representa esto de manera biológica y, de esta manera, la metáfora del

cuerpo asume tintes médicos. Un organismo social, por su propia "naturaleza", es particularmente enfermizo. Agentes virales, bacteriológicos, hongos y bichos al por mayor le atacan por dentro y por fuera, por los individuos que contiene y por los que no, por otros organismos, por otros cuerpos, otras conciencias colectivas. De ahí que la mejor manera de entender lo social, en clave funcionalista, llegue al extremo de asumir como entorno al propio individuo que se constituye en célula, una relación de inclusión que se consigue con la exclusión. Para esto hace falta el abordaje cibernético-sistémico.

Si el colectivo se mantiene indiferenciado, impropio, impolítico, nos hallamos ante el peligro de eliminar sus potencialidades. Lo podemos advertir como estado de guerra, simplicidad biológica unicelular o comunismo primitivo, masa informe de la que evolucionará la sociedad. Hace falta una chispa o un escalpelo capaz de dividir lo indiviso, lo indiscernible. El juego aquí en aporético de por sí, pues el lazo social supone separación, rompimiento de un lazo común. Esto para buscar la supervivencia de lo humano más allá de sus pura sustancia biótica. Es con una atracción biológica de lo humano que se consigue dicha disolución vinculatoria. La aplicación de vacunas, la orientación inmunitaria del lazo social desvinculante. La disolución de la comunidad, de lo común. Nada en común, sino la pura comunicación funcional, la lo integración para la organización integral, sistema y entorno.

Salvar lo humano de sí, salvarlo de la comunidad, de la indiscernibilidad del estar en común, de la indiferencialidad, de la salvaje unión de cargar lo impropio, de enlazar lo indiferente "…si la comunidad logró salvarse de la deriva a la que su propia violencia continuamente la expone, es porque ya desde su inicio puso en funcionamiento un dispositivo inmunitario capaz de atenuar sus efectos devastadores. Esto equivale no a suprimir la violencia –en ese caso, se extinguiría la comunidad, inseparable de ella- sino a

asumirla en formas y dosis no letales" (Esposito; 2005: 58). El cuerpo indistinguible de su entorno no es cuerpo social, es, quizá, vida humana sin potencia social. Para SER social debe encadenarse con separaciones curativas, vacunarse, hacerse inmune a su relación coagulante disolviéndola, uniéndose según la diferencia, limitando su unidad, tajos y más tajos, heridas en lo profundo de una amalgama insociable.

> Sólo cuando los hombres se inmunizan del contagio de una relación sin límites, pueden dar vida a una sociedad política definida por la separación entre los bienes de cada uno de ellos. Pero el establecimiento de lo propio maraca el fin de lo común. A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos y orden, identidad y diferencia, comunidad e inmunidad: cada vez que prevalece la <<libertad popular>> –en la Roma republicana como en la Europa moderna- regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal, con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. De allí la necesidad de un freno –religioso, jurídico, social- capaz de contener con un impulso inmunizante en contra del impulso disolutivo de la *communitas* (Esposito; 2005: 65-66).

Hobbes afirma que lo legal e ilegal aparece en el momento en que hay sociedad, es decir, cuerpo político. Espada y báculo unidos con el fin de posibilitar las relaciones sociales integradas en la supervivencia, en la protección de la vida individual disociándola. El derecho es, así, el elemento que inmuniza a lo humano contra la comunidad y permite establecer lazo social, limitando lo común, permitiendo lo propio "…el derecho se relaciona con la comunidad por su reverso: para mantenerla con vida, la arranca de su significado más intenso. Protegiéndola del riesgo de la expropiación –que ella lleva en su interior como su vocación más intrínseca-, la vacía de su núcleo de sentido. Se podría decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución […] esforzándose por hacerla más *propia*, el derecho la hace necesariamente menos común" (Ibíd.: 37), la hace cuerpo y para hacerlo necesita de anticuerpos (antígenos capaces de evitar la indiferencia de los cuerpecitos, los organiza) a fin de evitar la enfermedad, el mal que está dentro y se convierte en afuera cuando lo social es realizado "partiendo", desligando con un lazo social

amparado por la ley, con la fuerza de lo impropio, con el lazo de nada en común, pues "sólo hay derecho de la parte; nunca del todo: el todo, como también la nada, pertenece a la justicia" (Ibíd.: 40). Si asumimos un lazo constituido a través de la deuda, de una mismidad que se hace indiscernible de su otredad a partir de la promesa de pagar la deuda y ésta se encuentra siempre en condiciones de ser pagada, la comunicación de las otredades se da por hecho en la relación de la carga, pues tanto deudor como acreedor se convierten indiscernibles uno del otro a través de dicha deuda. Además, si la deuda como lazo soporta la diferencia a través de su lejanía respecto a ambos sujetos, es decir, es exterior, objetiva, las otredades se sujetan por la comunión del don, del deber, del deberse y entrometerse desubjetivando la relación. La sustancia del lazo es la de sujeción, se sujetan al otro, se deben, pero no se poseen, no son propios, no se limitan, sino que se ilimitan en la propiedad. La deuda desactiva el contrato de compra-venta con el deber de pagar, de saldar la deuda, de ilimitarla no en la infinitud de la deuda, si no en la ilimitud de la relación, de la comunión, en el mutuo deberse, en el sujetarse mediante sometimiento, no como posesión, sino como libre fluir de fuerzas, relación de fuerzas. "No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar" (Esposito; 2007: 30), abrirse o lo abierto, lo herido sin premura de sutura, sino comunicación de la herida, lo abierto y supurante. Herido no como violencia de lo uno, sino violenta relación con lo otro ilimitado, sin fronteras, sin piel, carne viva. El sujeto abierto al sujeto, donándose. "Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*, una falta" (Ibíd.), el lazo une lo faltante, la otredad, abre, hiere, fluye y deja conectar flujos, miles de flujos, flujos vivos y muertos, flujos que dan vida y dan muerte, el sujeto explota en flujos conectivos y suturan la falta con la herida, el sujeto se crea en la apertura, en la herida, en la falta como herida, en la falta de un pedazo que no es y dona al otro para constituir un lazo

conectivo de los flujos organizados en la desorientación del ir y venir, del deber: "Un <<deber>> une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de <<*te* debo algo>>, pero no <<*me* debes algo>>-, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos" (Ibíd.), la esfera biológica se estrella y su luminiscencia es el fluir de la deuda, del te debo, del nos debemos, nos unimos en lo común de la deuda, en el nada es propio, nada es tuyo, nada es mío, nada es de todos, todos somos la nada y nos soportamos en las redes de flujos conectados, donando conectividad, donando lazos, multiplicidad, explosión. "En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad" (Ibíd.: 30-31). Exterioridad más que objetividad. Los sujetos comunes o en común se unen en la complejidad del lazo explosivo de la deuda, se sujetan con la otredad de manera inmediata, sin la mediatización del yo, de lo propio, de lo mío. No el YO absolutizante colonizador del interior, sino la colonización del otro, la sujeción del otro en el otro en un lazo horizontal siempre en tensión, siempre con la tentación de la verticalidad. Relación de fuerzas que hacen cuerpo a la postre, pero no en la sujeción, no necesariamente en la comunidad. El sujeto no se sujeta al otro haciéndolo propio o apropiándose de sí mismo, sino dejándose insertar, atrapar, enlazar. Porque "no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse" (Ibíd.: 31), a desentrañarse, desenmarañarse de la esfera biológica funcionalmente clausurada, estructuralmente acoplada a las otredades distinguidas de sí. Es una implicación en la explosión. Hay un sujeto de la deuda o en la deuda que se debe y se dona y al hacerlo se descompone en sus fuerzas, en sus sustancias para confundirse con el otro, hacerse el otro de sí mismo y configurar el lazo con la otredad, ya implicado en el vacío de su subjetividad.

Se abre y se enfrenta para enlazarse. La deuda se paga con el dolor y el placer unificados en el deber. Me duele y te lo debo, te duele y te lo debo. "No encuentran sino ese vacío, esa distancia que los hace ausentes de sí mismos: <<donantes a>>, en tanto ellos mismos <<donados por>> un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto, y por comparación con la plenitud ontológica de la persona" (Ibíd.), es decir, la ausencia de un yo que permite la alteridad como constituyente de un lazo que comunica, no que personaliza en el sentido de organizar la distancia, sino que de la distancia con el yo subjetivo, el sujeto se crea no a partir de sí, ni de una deuda hacia sí, ni de un deber para sí, sino a partir de ese desdoblarse de sí y dirigir sus flujos, sus heridas, a la insanidad de la apertura del otro, igualmente abierto que lo recibe entre los fluidos viscosos del lazo común para activar las enfermedades de la colectividad, la enfermedad de la impropiedad, de la violencia de la deuda, pues deber es violentarse directamente con el otro, un lazo colectivo sangrante y enfermo. "*No sujetos*. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio" (Ibíd.), ligados a su ausencia, ligados a su apertura y por su apertura, suturando las heridas con los materiales ajenos, con los flujos ajenos, agenciándose al otro a partir de la deuda: es decir, pura apertura, navajazos, la violencia primigenia activando el lazo social, a través de la dominación del agenciante y el agenciado, de los materiales implicados por el enfrentamiento, la lucha, la dominación. "Sujetos finitos –recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su <<afuera>>" (Ibíd.: 32), sujetados al otro, al afuera, pero a ese otro inmediato, no mediatizado por la sanitización del sacrificio, no diferidos por el derecho o la religión, unidos, no separados, delimitados por los contornos de la otredad, pero, al mismo tiempo, ilimitados por la intensa relación de los flujos, entre agenciamientos y donaciones, entre heridas y suturas, relación directa con el

otro, con la deuda en el otro. Alteridad, alteración de la esfera biológica, esa entidad animal sujeta a su instinto vital, a su pobreza de mundo, para enriquecerse creando mundo con el libre fluir sometido a la otredad. Sujeto por sujeción: "Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande" (Ibíd.), no es un organismo funcionalmente diferenciado, no hay superior o inferior, célula o cerebro, soldado o rey, súbdito o soberano, hay deuda, deber, lazo viscoso, carne viva, pero no pura carne o carne pura. La comunidad es la masa amorfa de la vitalidad, no la masa coherente de lo biológico. Es vida y como tal es explosiva, vive y muere, muere y vive sin la saluda de las clínicas, sino con la saluda de la implicación de los flujos que se enferman y se curan en la relación. La comunidad, metaforizada con el miedo del estado de guerra es peligro para el sujeto en cuanto a este se le supone exclusivamente subjetivo, pues lo común es abierto, asistemático a pesar de sus relaciones a veces coherentes o coherentes por los constreñimientos de la razón subjetiva. Y como no es cuerpo no puede operar inmunizaciones contra el exterior, contra su entorno, pues el sujeto, en comunidad, no es entorno, no es límite, es la comunidad, es la comunicación, pues es pura exterioridad. El sujeto abierto es explosión que abre a los otros. Sus esquirlas hieren y son flujos conectivos, por eso no es cuerpo, es, acaso, carne viva, tampoco es masa, acaso manada. "Pero no debe entenderse tampoco como el recíproco <<agradecimiento>> intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial; un lazo colectivo que llega en cierto momento a conectar a individuos previamente separados" (Ibíd.), pues no es organicidad, no es sistema, no es el juego de exclusión-exclusión, sino la informe unidad de lo separado como apertura a lo otro que no es. No hay relación semántica-conceptual directa entre identidad y comunidad, sino una distancia profunda, pues lo común conecta diferencias, flujos diferenciados, complejidades antes incomunicadas, inmunizadas

con respecto a lo otro alejado. Identidad es separar lo idéntico en el envoltorio de la subjetividad. Comunidad es acercar lo diferente a partir de esa diferencia abierta para ser infectada por la enfermedad de lo ilimitado, como la vida, que es explosiva e limitada y ese carácter se convulsiona en sus violencias. "La comunidad no es un modo de ser –ni, menos aún, de <<hacer>>- del sujeto individual" (Ibíd.), no es el carácter personalizado de una cultura inserto en las capacidades o incapacidades de un sujeto envuelto en sí mismo, sino, por el contrario, la apertura de un sujeto que deja de ser sí mismo para ser con el otro, a partir del otro, para comunicarse como sujeto sin mediaciones de medios de comunicación, sino creando estos medios de comunicación como un libre fluir de su no ser, es decir, de su exterior, de su apertura. Este sujeto en comunidad es "su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncopa, un espasmo en la continuidad del sujeto" (Ibíd.), la explosión de los flujos inquietos en la esfera biológica, más allá del instinto gregario, un más acá al sujeto encarcelado en su no ser sujeto. Pensemos, si es posible, en algo previo al sujeto, esa esfera biológica. Sólo cuando se abre violentamente, cuando explota y concibe deudas con otros, es posible la comunidad, pero no el cuerpo social. Pues la idea de cuerpo social supone la relación de clausuras, es decir, de individuos que entonces pueden ser tratados médicamente. En la comunidad la deuda se paga con el tratamiento de la magia, de lo que excede al sujeto, de su afuera, no de su adentro y en el pago está la posibilidad de seguir agenciando deuda, deber.

Sin embargo, y este es el problema al que se avocan a resolver los teóricos de la corporalidad social, la comunidad no permite hacer cuerpo. Evita lo social o la sociedad. La socialidad, esa fuerza interna del sujeto, para posibilitar la sociedad o el cuerpo social, debe ser desactivada, inmunizada, es decir, hacer inmune a la comunidad para desarticularla, para permitir lo propio, la propiedad, la separación funcional del organismo social. Se

necesita la ley, el derecho, el legislador y el ejecutor de de las leyes, el cuerpo soberano, el cuerpo formado por los cuerpecitos subjetivados, "…la sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual, así como la salvaguarda de lo que es privado constituye el objeto del derecho público" (Esposito; 2005: 41). Cerrar las heridas donde la infección comunitaria se encona. Evitar la conectividad de los fluidos, empaquetarlos, subjetivarlos (ya se hizo referencia antes sobre esto a través de la economía política, con respecto al trabajo y la consiguiente operación liberal respecto a los derechos y los intereses), evitar la explosión y averiar la deuda convirtiéndola en culpa, es decir, en subjetivar la deuda. No es un regreso a la esfera biológica, sino la "evolución" del sujeto esférico. Lo común es violento y una amenaza para la vida de la sociedad. Es el estado de guerra hobbesiano, incluso el de Locke cuando la propiedad es amenazada. "Se podría decir que para garantizar la vida común el derecho se ve obligado a introducir dentro de ella algo que la retiene más acá de sí misma. A hacerla menos común o no común: precisamente inmune. Pero al inmunizarla de la comunidad, el derecho termina por sacrificar la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación" (Ibíd.: 43). La vida desbordada, explosiva, requiere coherencia para permitir la existencia social. La vida anclada en la nada debe ser inmunizada de esa nada, es decir, de esa falta de orientación para procurar la plataforma que lanzará al progreso. Esa plataforma es la interiorización, la progresiva subjetivación del sujeto, la formación del sujeto subjetivo. Interiorización, convertir al sujeto en una esfera que engrane perfectamente en la máquina social. Ya sea como órgano, célula, función o entorno de la comunicación, el sujeto debe dejar de ser explosivo. Para esto la deuda que vincula los flujos en expansión debe tornarse en culpa. Pero esta culpa debe convertirse en interior, es decir, para que el derecho, la ley, la sociedad lograra pulimentar la exterioridad del sujeto explosivo, fue preciso hacer de la

culpa culpabilidad interior e infinita (ya se vio en la cadena nietzscheana el recorrido genealógico de dicha interiorización), en el breve relato de Nietzsche se nota la "profundidad" de esa operación:

> «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto» —así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, —¡tú misma eres la única culpable de ti!...» Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda cambiada (Nietzsche; 2002:165).

Ya no la liga exteriorizante, la explosividad de los flujos conectándose, comunicándose sin mediación, sin límites de coherencia. Ya ni siquiera la venganza con su posibilidad de ser saldada. El otro que obturado en la relación social mediatizada por las instituciones, por el derecho. Éste expropia la venganza, pero para conseguirlo es menester redireccionarla, llevarla al interior del sujeto. El sujeto se afrenta a sí mismo, se hiere, ya no hiere y, por lo tanto, ya no se cura con las donaciones, pues no puede donarse a sí mismo, sólo culparse y avergonzarse por esa culpa. Culpa impagable, acreedor inaccesible. Ni el llanto ni la sangre sirven de monedas. La violencia de la comunidad se revierte en identidad. El sujeto se subjetiva, se agencia a sí mismo, se domina, se autodomina y, por tanto, se deja dominar sin resistencias, pues "todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro –esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su "alma" (Ibíd.: 108-109), ese psiquismo del yo interior enmudecido, convertido, ahora sí, en entorno de la sociedad, en puro elemento que comunica, pero no implicado en la comunicación. La comunicación queda fuera y el sujeto se convierte en puro interior. La vida sigue siendo explosiva, hiriente, inmoral y peligrosa para el sujeto subjetivo. Éste debe inmunizarse con las pequeñas maldades de su

exterior, de la vida. De esta manera, la vida se convierte en el mal supremo, en el origen de las enfermedades sociales. La vida es culpable del malestar de lo vivo, la culpa interiorizada la vacuna del viviente que padece su condición.

> Lo que se determina de este modo no es sólo la anticipación, sino la inversión lógica entre culpa y condena: la culpa no es el motivo, sino el resultado de la condena. La vida no es condenada por, sino *a*, la culpa. Y así estamos frente a la función que el derecho hereda del mundo demónico que lo precede y lo determina en sus procedimientos violentos: la de condenar la vida a una perpetua culpabilidad. No se la juzgará por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada). Liberada de la voluntad y de la elección, la culpa coincide con el destino (Esposito; 2005: 50).

Justificar la vida, dice Nietzsche, es negarla, diferenciarla de la existencia del sujeto. El sujeto no vive, padece la vida porque es culpable (él y la vida misma), su propia vida es culpable, pues es su propiedad. Ese es el sujeto subjetivo, sin púas, no hiere, se hiere. Se excluye para ser incluido en lo social "…sí en aquel donde la inclusión es la modalidad misma de la exclusión, y viceversa. En el sistema y respecto del sistema uno está incluido por exclusión y excluido por inclusión" (Ibíd.: 71), pues es entorno, célula clausurada estructuralmente, limitada en la comunicación, no comunica más que en la comunicación, existe en su interior, no en el exterior. "En términos sistémicos se incluye excluyendo, se une separando, se vincula diferenciando. Es cierto que el sistema social siempre se refiere a su propio exterior: la subjetividad, la vida, la comunidad; pero justamente concebido como ambiente" (Ibíd.), no hay flujos o, por lo menos, éstos están interiorizados en tubos de una máquina que precisa de la circulación de los fluidos para andar, para aplastar al sujeto explosivo y mantenerlo fuera, dentro de sí, sólo dentro de sí, incomunicado, inmunizado para permitir su supervivencia, para hacerlo productivo (ya sea como productor o como consumidos, cada vez más como consumidor), tubos que ya no son códigos, sino axiomatizaciones (agenciamientos del sistema, no del sujeto), códigos sombra.

Comunicación y nada más, distinciones sistémicas que dejan fuera al sujeto, lo dejan fuera en su interior "y, por ende, como no-sistema, como otro-del-sistema. De este modo, el ambiente resulta a un tiempo incluido y excluido. Excluido en la forma de la interioridad e incluido en la forma de exterioridad" (Ibíd.), ese es el sujeto subjetivo. El sujeto esférico convertido en su propio mundo, convertido en pobre de mundo pero no como animalidad, sino como humanidad alienada, hecha ajena dentro de la comunicación. La orientación sistémica del funcionalismo inmuniza a la sociedad como sistema del propio sujeto, éste puede convertirse en agente infeccioso, sobre todo en la medida de la impropiedad, es decir, cuando no es propietario. Por eso, en coherencia con esto, el ciudadano inicial, ese soberano de su propio cuerpo, se extiende en la propiedad económica y se lanza al progreso a través de la riqueza fechitizada del dinero inmaterial (sin metal, sin papel, sin plástico, tan sólo la clave cibernética de la comunicación en tiempo real de la virtualidad digital) para devenir en medio de comunicación simbólicamente generalizado, es decir, entorno del sistema que aparece en cuanto comunicación, ni siquiera como comunicante, de ahí que la relación emisor-mensaje-receptor, haya sido superada por Luhmann, pues no importan los elementos, sino el acontecimiento de la comunicación, es decir, de la sociedad. Los flujos pasan a ser código binario 0/1, sí/no, legal/ilegal, sistema/entorno. De esta manera, el operados "/" más que un tajo es una sutura que no violenta, sino que oculta la violencia, cierra el flujo de la sangre, esteriliza las heridas para permitir la supervivencia de la comunicación, de la sociedad.

> Para Luhmann, el dispositivo inmunitario del derecho no implica la represión violenta de la comunidad en el sentido de Benjamin, ni el sacrificio de una víctima según el modelo de Girard. Ya no mancha y no se mancha de sangre porque no hay nada ni nadie fuera de él sobre el que se pueda ejercer: el sistema no puede comunicar; inmunizándolos, más que sus propios componentes. Por eso, desde su punto de vista, lo exterior *es* interior, el conflicto *es* orden, la comunidad *es*

> inmunidad. Si en nuestros sistemas sociales todo es comunicación, quiere decir que todo es también inmunización (Ibíd.: 74).

Bajo esta perspectiva lo social no precisa, en estricto sentido, inmunizarse de los males ajenos-internos perfilados por la comunidad. Si ni siquiera la sangre comunica y ni el sacrificio protege, entonces sólo hay comunicación y distinciones estructurales entre los sistemas, lo cual permite un terso desarrollo hacia cualquier lugar, esto es, quizá, hacia la nada. El asunto es, y para retomar a Hobbes, que el peligro no está en el pasado, sino en el futuro, en la regurgitación del *munus* en la sociedad. Es decir, en la enfermedad y la muerte del todo social. Por tanto, es menester tener los laboratorios listos para trabajar sobre las muestras de lo a-social, anti-social, a-normal y patológico de lo social. Es decir, esa nada hacia la cual se dirige el progreso secularizado, ilimitado por el límite creado por el aborto de Dios: su propia muerte que deviene en el límite del sujeto y el terror a transgredir el envoltorio esférico. Si bien el sujeto subjetivo es entorno y, por tanto, nada en lo social, de esa nada habrá que inmunizar a la sociedad, como si se tratara de curarla de sí. "En definitiva, para rehuir el riesgo extremo de la aniquilación, la vida debe tomar en su propio interior un fragmento de esa nada que la amenaza desde el exterior. Incorporar de modo preventivo y parcial algo de lo que la niega" (Ibíd.: 83). En lenguaje luhmanniano, reentradas acaecidas desde el sujeto. Limar las asperezas, apenas pequeñas espinas, para evitar los desgarros. Dejar las heridas abiertas, pero sin el libre fluir de la sangre, sin chorrear, pues la comunicación supone inundación de sociedad que ahoga y envuelve, cual líquido amniótico a los sujetos subjetivos, dejándolos dentro de sí, culpables y benditos en la asepsia de su esfera o, dicho de otra manera, enfermos de interioridad, inválidos de exterioridad. Empaquetados en sus límites, paredes celulares, comunicados sin relación, sin sujeción al otro, sujetados a sí: sujetos subjetivos.

Cada cuerpecito se convierte en una célula del cuerpo social, del cuerpo político, del cuerpo del Estado. Y como todo cuerpo, éste se enferma y tiene a sus médicos, sus anticuerpos y sus vacunas cuando la interioridad de su exterior se vuelve demasiado insidiosa. Máquina, organismo, cuerpo, da igual. El asunto está en la intimidad y suplementariedad existente entre la imagen de cuerpo social y el individuo. "Se puede incluso afirmar que justamente el progresivo afianzamiento de la metafísica mecanicista y del modelo individualista marca un incremento de sentido en la analogía Estado-cuerpo con su dirección específicamente inmunitaria" (Ibíd.:163). El Estado-cuerpo sugiere límites en constante asedio: por un lado, desde dentro, a través de la explosividad de la vida, de su incansable desenfreno, de la constante reaparición de vínculos de deuda, comunidades infecciosas de surgimiento espontáneo: jóvenes desvergonzados recodificando lo descodificado, reterritorializando lo público, que es privado y privativo de la sociedad. Apariciones ominosas de sujetos explosivos lanzando dentelladas con la insalubre naturaleza de la mordida, infecciones, terror sin motivo. "La clave de este pasaje reside en una creciente complicación de la relación entre vida y cuerpo político" pues ésta palpita, no conoce límites, acaso se restrinja frente a la domesticación del sujeto, pero todo sistema social presenta márgenes, miembros a los que el flujo de comunicación no llega con el tronido de la orden y muta en des(orden) y fluye la sangre, se suturan las heridas permanentemente abiertas con el hilo de la inmediatez, del aquí y ahora. Más allá de mundillos extenuados por la distancia con respecto a occidente (África con sus niños soldados, muyahidines, terroristas sobre la arena), mundos infecciosos al interior de la promesa civilizatoria, emergentes ahí donde la mirada inmunitaria no penetra, ahí donde las instituciones se desgastan por el viaje: los márgenes "apropiados" por sujetos enganchados a otra cosa que no es la sociedad: desde los pandilleros hasta los narcotraficantes, desde el

crimen hasta las moralizaciones religiosas más mutantes. La relación entre vida y cuerpo político, por otro lado, entra en fricciones con un exterior cuando su flujo material, sus ciudadanos, no resisten su inoperancia, es decir, cuando la promesa de protección es endeble ante las relaciones con otros cuerpos políticos, ya sea por guerra, ya sea por precariedad económica, los flujos migratorios son desangramiento e infección por transfusión de sangre infectada de comunidad. Aparecen redes migratorias que desequilibran legislaciones antimigratorias, aparecen mutaciones insertas en el cuerpo del estado, incomprensibles, pero susceptibles de inmunizar, de convertirlas en algo inocuo. El cuerpo del Estado, y su relación con la vida, se somete, cada vez con mayor prestancia, a la búsqueda de salud. "Relación que pierde naturalidad cuando este último es sometido a presiones del medio cada vez más violentas: sediciones, guerras, revoluciones. Pero justamente este carácter problemático hace que resulte aun más necesaria. La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al resguardo de aquello que la amenaza" (Ibíd.). En un mundo cada vez más "comunicado", la comunidad parece cancelada. Sin embargo, el *peligro* está en que los accesos a la comunidad son, como resultado de ese empuje comunicacional, más violentos, más cercanos a su *propiedad* de *impropiedad*, vaya, más originarios en cuanto a lazo colectivo por la deuda, por el don y, en tal sentido, *antisociales*. La respuesta inmunitaria es con la misma violencia, con la atracción de lo no jurídico al espacio de la legislación. La respuesta inmunitaria torna autoinmunitaria, es decir, el propio cuerpo del Estado se ataca para sobrevivir.

> Nadie capta mejor que Hobbes la precariedad mortal del cuerpo político, debida ya no al deterioro natural de todas las formas de gobierno previsto en el tradicional modelo de Polibio, sino al potencial destructivo latente en su organismo. Sin embargo, esta misma circunstancia –que la muerte no sea natural, sino más bien

> inducida, y, por ende, evitable o, cuando menos, diferible- hace indispensable para él una estrategia inmunitaria de contención (Ibíd.: 163).

De ahí los procesos de desciudadanización biopolíticos que va tomando el Estado en su etapa actual. Esto, debido a que el Estado, como contorno del cuerpo político, ha perdido su potencia para salvaguardar la integridad de sus límites, tanto internos, como externos. Las reacciones autoinmunitarias acaso son preludio de una mutación o evolución de la sociedad. Es, quizá, la imagen de este Estado enfermo la viñeta más acabada de algo parecido a la posmodernidad, no como "época", sino como tránsito hacia algo inédito- en términos del sujeto, quizá la evolución hacia un sujeto con mejores condiciones para explotar. O, en el sentido contrario, hacia la interiorización más profunda, si es posible, del sujeto subjetivo.

El asunto de la desciudadanización se abordará en el último apartado de este capítulo, implicando ya la exploración de un sujeto explosivo, característico de la etapa actual del capitalismo de consumo: las pandillas transnacionales. En cuanto al sujeto explosivo, se abordará en el segundo capítulo mediante la consideración del contrapoder, es decir, sólo tangencialmente, para ser cabalmente observado en el último capítulo: la mara como ejercicio de contrapoder.

1.6. El cuerpo de occidente (Verdad y Racionalidad)

La herencia de occidente (asumo aquí que nosotros [eso en común, que nos "comunica" e, incluso, nos convierte en parte de una "comunidad" de naciones con la proximidad de una forma de gobierno "democrática"], y hago énfasis en ese NOSOTROS, mexicanos, tercermundistas o, más amablemente, partícipes de una economía en desarrollo, somos herederos de lo que, según una cartografía histórica, nos colocaría del lado occidental del mundo, a pesar de los juegos y desvelos de la latinoamericanización de lo occidental) nos deja atrapados en un par de acepciones brutalmente definitivas: verdad y razón. El racionalismo ilustrado, eje transformador del Panteón social, impuso a la Razón y la Verdad (ésta última como resultado de la primera) como los esencialismos centrales de aquello denominado Humanidad.

La democracia liberal, hoy convertida en el escenario donde mejor se puede adorar a estos nuevos "diosecillos", discurre entre los grandes conceptos aglomerantes (es decir, que van creciendo a medida que la democracia es, en gran parte, resultado de la puesta en práctica de dichos conceptos) como racionalidad, verdad y obligación moral (no metafísica, pero sí trans-corporal, algo parecido a una religión civil, vacía de por sí, pero llena con la corporalidad de los "cuerpecitos ciudadanos" ya relatados antes). Es entre sus pliegues y puntos ciegos que la libertad ocurre. Es decir, la democracia liberal es, sin lugar a dudas, más que un detritus de los principios ilustrados, más que un "daño colateral" de los "nuevos dioses seculares", es su objetivo. Objetivo en cuanto a meta y en cuanto a elemento visible, tangible en cuanto probable y deseable: la libertad.

La razón y la verdad son pues universalismos, esencia última y primera de lo humano. Punto culminante, meta. Tufo del progreso, de ese progreso "progresivo" indicando hacia dónde el desarrollo, es decir, el futuro ilimitado, la única frontera transgredible, en un movimiento de la "comunidad política universal", el todos iguales, incluso en la desigualdad, en lo inasequible. La universalización de la razón y la verdad son, en esencia, y para hablar con Deleuze, la arborización-molarización de algo humano-único ¿a dónde, si no, indica la flecha?

Si lo que fundamenta al ser humano ya no es un para Dios o un para la Naturaleza, entonces, al parecer, nos quedaríamos sin fundamentos, sin mitos fundacionales, sin origen. Al carecer de un origen, el retorno se empantana irremediablemente y sólo queda el futuro, el *telos* que está en ese lugar al que vamos, quizá el nihilismo, el fin, ya no como meta, sino como final o, incluso, como la meta de lo "verdaderamente humano, universalmente humano" ¿a dónde vamos?

Para Richard Rorty, esta necesidad de fundamentos, de planteamientos que dan sentido universal a la idea de humanidad en orfandad divina, se trasladan a la cuestión política, a la serie de ordenamientos que permiten la convivencia con un mínimo de orden, ya no exhalado desde el cielo, sino desde lo meramente terrenal, es testamento de la Ilustración racional (y, en este sentido, científica). Los mandatos superiores, supraterrenales (digamos, sólo para ilustrar, "metafísicos"), no fueron más dictados por la deidad, pero ¿cómo, entonces, se penetraría en la necesidad humana de la creencia de un sendero iluminado por algún farol *común* a todo el género? Se secularizó, pero no se dejó de pensar en proyectos superiores, más allá de un presenteísmo un tanto mundano. Se derrumban de los altares las viejas divinidades y se montan, ahí mismo, pero con otro nombre, con acepciones secularísimas, los "fundamentos esenciales" que otorgarán el aval a los

proyectos imaginados, en palabras de Rorty, "una visión sinóptica luminosa, autojustificadora y autosuficiente" (Rorty; 1998: 47).

La democracia occidental (aquí, otra vez, me atrevo a insertarnos, casi con calzador, asumiéndonos, a NOSOTROS, como representantes de la democracia occidental, pues, según sesudos análisis, en esas estamos y a esas van, aunque sea a la fuerza, las formaciones políticas o, para ironizar, las "comunidades políticas", la humanidad universalizada, que, a pesar de las observaciones de Marramao, prefiguran más una universalización a través de la democracia desactivada-republicana [Rancière] que la consolidación de pluriversos, sin embargo, en esa noción, de por sí estimulante, se puede rastrear la posibilidad o facticidad de los contrapoderes no políticos) "inventa" esperanzas y creencias, alimentadas por principios filosóficos. Esperanzas y creencias fundamentadas y justificadas de tal manera que se universalizan y se utilizan como un *stock* de argumentos válidos y valiosísimos susceptibles de ser utilizados como armamento intelectual y construir sobre los edificios derruidos, el alto ideal liberal-democrático-occidental, pues nosotros (quizá ahí estemos NOSOTROS, pues, en un derroche de aceptación de nuestro estatus democrático, tal parece que la idea de neutralidad frente a conflictos bélicos que en nada nos concierne, no se corresponde con nuestro acceso, por la puerta grande, a la democracia y es menester derogar la ley para Conservar la Neutralidad del País; instrumento jurídico que NOS impone la neutralidad como principio de relaciones internacionales, de manera que, acudir al llamado de occidente para desperdigar la democracia del otro lado del mundo ya no NOS será negado por leyes inoperantes frente al

nuevo orden de las cosas ¡Dale, occidente!) "tenemos un precioso y casi divino ingrediente, la racionalidad2, de la que nuestros primos brutos carecen[7]" (Rorty; 1998: 82).

Ahora bien, ironizar no sólo significa perfilar una burla un tanto cuanto elegante, sino hacer supurar lo pútrido que molesta pero no se nota gracias al maquillaje, tampoco se trata, solamente, de burlarse de las esperanzas y creencias que, sin duda, movilizan la acción política y social de los occidentales (y motivan, igualmente, el tipo de acciones de los no occidentales), y nos proporcionan ventajas innegables, pues la crítica no es ciega y no niega lo benéfico de existir en un marco democrático liberal, cualquier cosa que signifique "benéfico" cuando se está alejado de metarrelatos esencialistas, quizá desde la pragmática se refiera a aquello que es útil para algo, tal como reflexiona Rafael del Águila cuando recuerda su experiencia sobre la religiosidad indígena: "no discuten si tal o cual creencia es verdadera o falsa, sino si tal o cual creencia es beneficiosa para la salud, para la vida, para la felicidad de cada uno" (en Rorty; 1998: 10). Así, "Lo que intenta Rorty es reformular las esperanzas liberales, pero liberadas de racionalismos y universalismos; de esa forma considera que debe llegarse a concebir que los seres humanos, finitos y contingentes, no pueden encontrar significado a sus vidas y organizaciones, más allá de otros seres e inspiraciones igualmente finitos y contingentes" (Vázquez; 2006: 25). La cuestión está en olvidar ciertos lenguajes, ciertos relatos que nos inventan "derechos y deberes" que no nos corresponden. "Rorty nos ofrece la imagen del ironista, que queda caracterizado por ser alguien que tiene dudas radicales y continua sobre el vocabulario final que utiliza" (Contreras: 2003).

[7] Rorty distingue tres sentidos de racionalidad: racionalidad1 que sería la habilidad superior de una especie con respecto a otra: seres humanos frente a primates o seres humanos con mayor nivel tecnológico frente a seres humanos con menor avance tecnológico, arcabuces versus flechas, sería lo fáctico, sin intervención del elemento ético o neutralmente ética. La racionalidad2 tiene que ver con la autopercepción, la autodistinción con lo otro, algo como el yo y el no-yo hegeliano. Por último, la racionalidad3 se refiere a la capacidad de no responder agresivamente a la diferencia, algo cercano a la tolerancia (Rorty; 1998: 81-82).

Por un lado, de esta manera es que se ha desarrollado la historia, quiero decir, ha sido bajo el influjo de ideales universalistas que unos se han impuesto a otros y, de esta manera, se ha provocado una explosión de lo que se denomina occidente (otra vez la idea de un "NOSOTROS OCCIDENTALES", y por mucho occidentalizados a la fuerza gracias al avance colonialista europeo, pues si América, incluyendo América Latina, está de ese lado del mapa mundial, fue, precisamente, por la expansión europea, sin duda, otro tema sería lo que pasó con África y parte de Asia o Australia, lo que, considero, nos occidentaliza es la forma de gobierno asumida, la democracia liberal), una explosión literal, pues ha sido desde los arcabuces hasta los mísiles inteligentes que la expansión ha ocurrido.

Nuestras sociedades occidentales son pluralistas, es decir, para Rorty, en ellas se razona con una racionalidad[3], es decir, con tolerancia, con "la capacidad de no desconcertarse por la existencia de diferencias y no responder agresivamente a ellas […] va unida a una confianza en la persuasión más que en la fuerza, a una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar, quemar o desterrar" (Rorty: 1998: 81-82), luego entonces, los diferentes espacios sociales (entendamos grupos o agregaciones "ideológicas"), la mayoría de las veces en extremo disímbolos, pueden discutir, con los mismos argumentos esencialistas-metafísicos-seculares, sobre el cómo deben o no entenderse los derechos y deberes ciudadanos (políticos) y humanos (todo lo que se pueda incluir ahí), o sobre cuáles son los cauces adecuados de la desobediencia civil (en eso el México post-autoritarismo-priista ha dado muestras interesantes, que van desde el plantón monumental perredista hasta los llamados de la alta jerarquía católica a la desobediencia civil; esto nos acerca más a ese NOSOTROS rortyano), en tal sentido, derecha e izquierda debaten asiéndose al mismo eje filosófico, como puede ser el hegeliano, de donde manan el marxismo y las tesis de Fukuyama.

Con los mismos argumentos universalistas, se levanta la voz para "decidir" cuál es la forma más adecuada para definir el espacio donde se deben ejercer las libertades individuales y cómo diseñar los proyectos que, de una vez por todas, realicen la justicia social. En otras palabras, al interior de occidente, la racionalidad[3], el grado más alto de racionalidad, se desenvuelve, más o menos, tersamente. En la democracia occidental es donde la pluralidad permite la oportunidad de la crítica, a veces mordaz, sobre los principios que la fundamentan. Hay una capacidad falibilista, una capacidad de instalarse entre el escepticismo y el dogmatismo. Sólo en occidente.

Si bien el capitalismo ha permitido niveles de explotación profundísimos, también, y es en ese marco en el que se instala, ha posibilitado niveles de libertad nunca antes alcanzados, posibilidad de autoobservaciones críticas a un nosotros cada vez más inclusivo (aun cuando esta capacidad inclusiva, en la medida en que incluye, excluye cada vez con mayor rigor). El meta-relato de occidente se ha ido conformando mediante la crítica, por tanto, la crítica a la razón es parte de la comprensión de un NOSOTROS.

> Rorty defendió la presunta superioridad de la democracia liberal occidental, sosteniendo que aunque es muy posible que el imperialismo tenga sus raíces en el proyecto histórico de Occidente, también ha sido dentro de Occidente que han surgido las críticas al imperialismo. Por supuesto que esto plantea nuevamente la cuestión de los agentes del conocimiento y la necesidad de impugnar la postulada «soberanía histórica del pensamiento europeo» (Slater; 1996: 29).

Occidente se ha proyectado como fuente de civilización. Ha apostado por considerarse el elemento crucial del "avance" hacia un lugar destinado para la humanidad. Se ha asido de su propio proyecto de ilustración, sosteniéndose de fuentes de autoridad supuestamente vinculatorios, es decir, razón, verdad y la idea central de que lo humano surge de ahí. Tal vez, pensaría Rorty, es desde un "nosotros occidentales" de donde mana la crítica (a veces

irónica) de estos pilares: La razón universal; la búsqueda de la verdad como "buena" en sí misma; y la creencia de que la humanidad tiene la capacidad de una autoconciencia universal. Pues elevar más allá de lo meramente terrenal, imponer elementos metafísicos a las relaciones humanas que indiquen cómo deben ser y hacia dónde deben dirigirse, significa desterrar a unos de la humanidad e integrar a otros como humanidad. Se cancela así la posibilidad de diálogo con los no-occidentales, con aquellos que, por una u otra razón, no habitan, cultural o políticamente, de este lado de la cartografía occidental. Si se trata de enarbolar una racionalidad del tipo tres rortyana, es indispensable alejarnos del influjo casi divino de los mandatos superiores de esos entes: razón, verdad, humanidad.

> Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y pensamos en ella simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse. Esta dicotomía puede reemplazarse por un continuum de grados de superposición de creencias y deseos (Rorty; 1998: 121).

Las democracias occidentales se regodean al presentar su pluralismo interno. Pero, dicho pluralismo interno hace pasar a cada parte que lo integra por un "test cultural". Quiero decir, cada minoría (racial, cultural, étnica, sexual, política, y cualquier otra que se integre próximamente), se aviene a un aprendizaje del Léxico Último rortyano, vaya, asume las "tradiciones seculares" occidentales orientadas por los universalismos enarbolados por la cultura que los acoge (de ahí, supongo, la alarma de gente como Huntington, ante el rechazo de minorías como los migrantes mexicanos para desdeñar el español y otros rasgos culturales no del todo compatibles con los imaginarios sociales estadounidenses). Según Rorty, existen palabras últimas, palabras que determinan un "final" ontológico, pues definen nuestro ser. De ellas emana lo que justifica nuestro modo de actuar, lo que creemos y ofrece un sentido a nuestra forma de vida. Su carácter de finales, en el sentido de acceder

a un fin último, a una meta última, de alcanzar el rango más elevado que ninguna otra puede alcanzar, se fundamente en la imposibilidad de contrastarlas con otras equivalentes, ellas mismas se definen, se critican desde sí mismas y el resultado de las críticas, irremediablemente, nos guía al mismo lugar (Rorty; 1991: 91).

Pues bien, occidente se eleva y se atrapa al mismo tiempo en el circulo de su "superioridad". Su pluralidad "incluyente" excluye con mucho mayor rabia aquello que no puede encontrar cauces para enfrentársele en igualdad de circunstancias. Y es en el mismo occidente donde, para Richard Rorty, ha aparecido en la mesa de debate la necesidad de pensar a cada cultura como inconmensurable. Sobre todo bajo el proceso de "globalización" en donde el pluralismo cultural explota en el rostro de occidente, haciéndolo presa de sus propios valores universales: dialogar o destruir.

Ante tal disyuntiva, Rorty defiende la posibilidad occidental de crear formas de diálogo intercultural, pero sin desprenderse de aquello que él considera inmejorable. Esto es desde un *etnos* propio, es decir, desde el lugar social que me obliga, en otras palabras, desde un etnocentrismo, desde un "soy" que indica lealtad a una nación (Soy norteamericano, Soy mexicano, y lo soy en cuanto no puedo desprenderme de todo aquello que me conforma) y nos "obliga" a la defensa del nosotros.

Sin embargo, esta defensa etnocéntrica de un nosotros, implica la creencia de una homogeneidad llana. Lo cual no sucede ni en el caso de los Estados Unidos. Y aquí las sugestiones de Marramao toman fuerza en términos de una globalización-mundialización que sepa desprenderse de ese yunque etnocéntrico que es el Estado-Nación, permitiendo la fluidez de pluriversos movilizados por la fuerza de lo global-glocal, es decir, el afloramiento de la diversidades ocultadas, en cierto punto, por el mundo bipolar de la Guerra Fría y las desterritorializaciones y reterritorializaciones "culturales" emergentes

enfrentadas en el marco de la globalización económica (la ideología del globalismo). Incluso a pesar de la orientación eurocentrista y, por tanto, etnocéntrica de Marramao, es pasible, a partir de sus observaciones, elucubrar sobre la disolución del Estado-Nación, a pesar de que sea en clave de occidentalización:

> La respuesta a la autentica amenaza de la era global, representada no por un déficit o por una declinación, sino por una inflación de las lógicas identitarias, puede ser, por lo tanto, sólo una respuesta política. Pero, ¿cuál es el lugar común de lo "político" en la escena global, signada por el *pasaje a Occidente* de todas las culturas? Ya no el estado-nación en declinación. Tampoco una "sociedad civil transnacional", sino una esfera pública entendida como espacio simbólico, no como mero contenedor, sino como instancia dinámica de comparación entre las distintas "esferas públicas en diáspora" que estén en condiciones de operar una reconversión radical de la lógica del conflicto de identidad. Semejante programa práctico-teórico implica la capacidad de "pensar en plural", como decía Simone Weil, y de producir una redefinición de lo universal a partir del vértice óptico de la diferencia: concebir la identidad de las distintas "tradiciones" no anudándolas sobre la base de lo que tienen en común, sino recogiendo la irreductible especificidad de cada una de ellas (Marramao; 2006: 80).

Y dejar pasar los conflictos de valores, es decir, las diversas valoraciones sobre el mundo y el sentido o sobre el sentido del mundo por el tamiz del encuentro, del enfrentamiento o, como piensa Nancy, de la comunidad enfrentada-confrontada, abierta en el herir, herida en el abrir y al abrir, tasajear. El problema de esto, la clave de occidentalización y la edulcoración política de la globalización económica está, precisamente, en la pregunta ¿qué pasa, entonces, con las diásporas económicas? En otras palabras, cómo se crea ese espacio público simbólico donde el móvil, la desterritorialización y las reterritorializaciones-recodificaciones (pues el "peligro" intuido por ese fantasma ya referido con el nombre de Huntintong, están en que la desterritorialización económica no descodifica del todo, desterritorializa, pero no arranca de tajo los códigos acarreados por la diáspora, eso está en Marramao cuando, con buena visión, observa que la amenaza global-glocal no está en la destrucción de identidades, sino en su proliferación) se dan por una coacción económica,

por la atracción económica de los polos de desarrollo productivo, es decir, por los Estados metrópoli, para utilizar un lenguaje casi muerto, pero que repercute, inmisericorde, en el orden-des(orden) de la globalidad o globalismo. Por eso aquello de edulcoración política del drama de lo glocal, pero que, sin duda, no se aparta de lo político, salvo que en otro orden. Pensar lo político o la política desde lo impolítico, desde el contrapoder (asunto sobre el que abundará el segundo capítulo de este trabajo), esto es, desmarcándose de las esencialidades del lenguaje político de la modernidad, del Léxico Único, ya estrangulado, como el propio Marramao lo observa, por el tiempo de globalidad, globalización o mundialización que, en cierto sentido, según su argumentación , se dirige a una occidentalización, un *pasaje a Occidente*, desdibujando o, incluso como principio, despojándose de la tentación de universalizar.

Pensando en lo político, incluso la idea de Pueblo (el Pueblo estadounidense, el Pueblo mexicano) aparece como una parodia que oculta al término pueblo. Tal como lo explica Giorgio Agamben:

> Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política…designan, lo mismo en la lengua común que en el léxico político, tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario como a los pertenecientes a las clases inferiores […] por una parte el conjunto Pueblo como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto pueblo como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro la reserva de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos (Agamben; 2001: 31-32).

Al utilizar la voz Pueblo como parte del conjunto de palabras del Léxico Único, es decir, como una fuente de autoridad o como un valor universal, la propuesta etnocéntrica rortyana se enfrenta a la circularidad lexicográfica de occidente. Si bien la propuesta etnocéntrica de

Rorty no invita a domeñar a los otros desde un nosotros superior, sino, por el contrario, a practicar la racionalidad$_3$ que enarbola, las apariencias sobre las que se funda la propia idea de etnocentrismo la envuelven en la vorágine de críticas a occidente desde el propio occidente. La igualdad como instrumento jurídico-filosófico y, también, como valor universal, se entromete y hace actuar al movimiento circular del Léxico Último: si desde la asunción sin ambages de un NOSOTROS (etnocentrismo) nos proponemos el diálogo a unos Otros "lo suficientemente similar(es) a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita lograr vivir en paz y sentirnos todos vinculados al acuerdo así obtenido" (Rorty; 1996: 121), entonces qué pasa con aquellos otros que no encontramos tan iguales a nosotros. Me parece que Rorty estaría de acuerdo en pensar que, en la práctica, el acercamiento con los otros opera como factor de desigualdad con unos otros más distantes. El etnocentrismo genera desigualdad y exclusión en la medida en que se descubren existencias radicalmente distintas. Quizá ahí es donde entonces es imposible el acercamiento mediante la persuasión. En un momento dado la disyuntiva entre Ellos y Nosotros implicará algo más que racionalidad$_3$. La otredad lastimará y entonces la decisión por a quién ser leal definirá el cómo aglutinarse. Ahí, el etnocentrismo pragmático de Rorty opera como detonador de lealtades, pues no se puede ser leal a otro que no conozco ni alcanzo a comprendes sus deseos y creencias "así, concluiríamos a nuestro pesar, tenemos que dejar de intentar que amplíe su identidad moral y comenzar a tratar de construir un *modus vivendi* que podría incluir la amenaza o incluso el uso de la fuerza" (Rorty; 1998: 122).

Otro problema es la generación de desigualdades, de deseos y creencia, paro no abundar más, al interior del propio occidente. Desigualdades y exclusión ocurridas tanto por lo económico como por lo político como motores del movimiento masivo de migrantes.

Desigualdad al interior al diferenciarse lo económico mediante el alargamiento de la economía global, la cual enclaustra a unos y libera a otros, delimitando el espacio social de aquello que podemos entender como NOSOTROS. Nosotros somos locales o somos globales, la cuestión es si somos los mismos, esto es lo que antes llame el drama de lo glocal. Según Bauman:

> Ser local en un mundo globalizado es una señal de penuria y degradación social. Las desventajas de la existencia localizada se ven acentuadas por el hecho de que los espacios públicos se hallan fuera de su alcance, con lo cual las localidades pierden su capacidad de generar y negociar valor […] En la actualidad, los centros de producción de significados y valores son extraterritoriales, están emancipados de las restricciones locales; no obstante, esto no se aplica a la condición humana que esos valores y significados deben ilustrar y desempeñar (Bauman; 1999: 9).

La idea de sociedad global supone homogeneidad de lo humano, incluso en el entendido de Marramao, es decir, incluso sobre la esfera pública simbólica, porque donde dialogaran o entrarán en conflicto las distintas "esferas pública en diáspora". Sin embargo, es aquí donde, siguiendo con el consejo rortyano del nuevo lenguaje que nos permita entender mejor la realidad social. Quizá ya no ricos versus pobres, proletarios versus burgueses, sino globales versus locales, asumiendo como eje segregador la relación de unos y otros con las fuerzas globalizantes.

La globalización es el proceso actual de depredación humana contra lo humano (quizá, revivificación de un estado de naturaleza a lo Hobbes "desnaturalizado" y sin pretender penetrar a lo más profundo de dicha depredación, que tendría más que ver con las redes internacionales de crimen organizado, que van desde la reactualización del tráfico de esclavos hasta la trasgresión comercial mediante la piratería). En tal sentido, en él aún operan ciertos lineamientos lingüísticos que hacen explícito el tipo de proceso social del cual somos testigos.

> Algunas frases marxistas aún tienen un punto y pueden ser todavía usadas con provecho: frases como «el ejército de reserva industrial» o «el Estado como comité ejecutivo de la burguesía». Pero deberíamos extraer estas frases de la gran teoría en la que se inscriben. Deberíamos reconocer que hay que revivirlas únicamente en el contexto de sugerencias concretas sobre cómo reducir el desempleo estructural o sobre cómo los empobrecidos podrían obtener un puesto en aquel comité ejecutivo (Rorty; 1998: 59).

Para entender nuestro mundo (y aquí ya tendríamos un mundo demasiado complejo si nos atenemos sólo a occidente), es preciso desvanecernos de lo total a lo local. La apuesta debe ir hacia el desprendimiento de la búsqueda de un fundamento fijo, capaz de contenerlo todo mediante explicaciones totales de lo local. La apuesta rortyana se basa en la del juego donde se aprecia que los criterios de racionalidad apuntan a una sola dirección, no son capaces de la observación total. Si acaso, funcionan para un particular momento histórico, para hacer accesibles las prácticas sociales específicas de un momento exclusivo de la historia. Así, la filosofía no debe pretender instalar nuevos dioses sobre el altar vacío, ya lo llenarán quienes tengan que hacerlo (tampoco se puede quedar vacío, pues es espacio que ofrece ventajas), para decidir, a través de ellos, los fundamentos primigenios y últimos de lo humano. Rorty está, así, en sintonía con Foucault, cuando éste último afirma:

> El papel del intelectual no es el de situarse "un poco en avance o un poco al margen" para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso".
>
> En este sentido la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional […]: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una "toma de conciencia" (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una "teoría" es el sistema regional de esta lucha (Foucault; 1992: 85).

La teoría regional, aterrizada o nacida a ras de suelo, es, en cierto sentido, una forma de esa filosofía pragmática que no pretende absolutos, hay, pues, un hilo conector entre Rorty y

Foucault, cuando el primero admite que cada cultura es "una serie de contingencias, accidentes, una historia del surgimiento y muerte de diversos juegos de lenguaje y formas de vida. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno)" (Contreras: 2003), y el segundo refiere a la historia como una serie de segmentos encimados, siendo el mejor método para entender el desarrollo de las sociedades la indagación a las prácticas, es decir, el trabajo del teórico-arqueólogo es sobre las ruinas y no sobre los monumentos del pensamiento, los manuales y no las grandes obras. Pues contrastando las prácticas y lenguajes particulares es como se puede acceder a la realización de una teoría local y útil para los locales, incluso, quizá, para la construcción de una esfera pública simbólica, móvil, desterritorializada pero para operar las reterritorializaciónes de los "glocales", ya situados un paso adelante en el tiempo, es decir, en el momento de la globalidad-globalización y el proceso de dislocación del Estado-Nación.

Para Rorty no podemos arrancarnos, así como así, el conjunto de sentencias morales que activan aquello que podemos considerar nuestros valores, pues desde nuestra historia se nos han arraigado las instituciones y tradiciones que nos dan sustancia social. De ahí, de ese trabajo a ras de suelo es que Rorty extrae la idea de un "saludable etnocentrismo". Este etnocentrismo apuesta a la consolidación de lo que él llama "una cultura postfilosófica", donde se abandonen las verdades absolutas y se apele a una filosofía capaz de "localizarse" permitiendo el diálogo real como forma de alcanzar un mejor nivel de solidaridad en lo que Marramao denomina esfera pública en lugar de Estado-Nación o sociedad civil transnacional. Es un ir y venir, un llenar y vaciar los territorios movilizados, desterritorializados por la economía globalizante. Significa no agonizar en el mar de la

impolítica económica o de la política economizada, sino hacer otra política. Es el factor donde, en el cruce, en el entretanto, en el entre de la desarticulación del Estado-Nación se puede hacer política, poniendo en juego los valores, dejar entrar sin eufemismos, en el escenario de la política, el conflicto de valores, de valoraciones.

> Pero creo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en occidente como resultado de dejar de tener esclavos, de educar a las mujeres, de separar Iglesia y Estado, etc. (Rorty; 1998: 123)

O, como establece Marramao, sobre la esfera pública que propone "el espacio simbólico –no tan sólo plural, sino también disonante y cacofónico- de una efectiva confrontación (no edulcorada) entre universales de valor existencialmente vividos y filtrados por las experiencias de los distintos <<sujetos>>" (Marramao; 2006: 81). Bajo este esquema, pensar desde un NOSOTROS sustentado en una Autoridad última (ya sea Dios o Razón), dificulta el diálogo (si no es que lo cancela definitivamente) con los otros. Encerrarnos en la razón y, sobre todo, en el entendido de que ésta es la que nos justifica la intervención desmedida para "salvar" a unos otros es, más que hipócrita, una falacia que puede provocar un disparo por la culata. El etnocéntrismo pragmático de Rorty, ese decirle al otro que nosotros estamos un poco mejor que él e invitarlo a practicar lo mismo nada más porque esto supone cierta mejoría, es mucho mejor que obligarlo porque nosotros somos los abanderados de esa autoridad última. La propuesta es abrir nuestro lenguaje y despojarlo de la ficción normativa, de ese encuadre fijo, que supone verdad y enfrentarnos-confrontarnos, abrirnos, herirnos para dejarnos ver. Presentar en una esfera pública simbólica el peso de los valores de occidente. Sin dejar de lado que esto es una apuesta política y sin olvidar que esa búsqueda por occidentalizar, por abrir el *pasaje a Occidente* tiene, también, el ácido

hedor de lo económico, es decir, sin olvidar la voluntad de dominar y sin dejar de lado el motivo del intercambio, de la globalización económica, lo que podría volcarse en un atemperamiento del dolor causado por la cada vez mayor inoperancia de lo político anclado en el Estado-Nación, pero naufrago en el vaivén de los capitales volátiles y viajeros y la imposibilidad de las ciudadanías globales o mundiales. El terror de lo glocal, muy a pesar de Marramao (Ibíd.: 37-46), está inscrito en la entelequia formada por la supremacía de lo económico frente a lo político, muy en el sentido del sistema mundo descrito por Wallerstein, pero aumentado por la incompatibilidad entre capital(es) y ciudadanía(s). Vaya, las diásporas económica son lo móvil, mucho más que las políticas y lo glocal tiene más que ver con la imposibilidad de una occidentalización móvil, es decir, con lo imposible de desterritorializar y reterritorializar sobre la tierra prometida. Ahí está la amenaza de la globalidad, más que de la globalización, sí en el exacerbado resurgir de "identidades". Pero mucho más en la tiranía de la economía sobre lo político, del capital sobre los derechos políticos (más adelante abundaré sobre el asunto).

1.6.1. Tiempo de Utopías

Para Rorty es el miedo lo que impulsa a la búsqueda de una verdad universal. Desde el miedo la tradición filosófica occidental se define y se obliga a buscar en la verdad absoluta un consuelo.

> Mi idea de que el deseo de objetividad es en parte una forma disfrazada del temor a la muerte de nuestra comunidad reproduce la acusación de Nietzsche de que la tradición filosófica que arranca en Platón es un intento de evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y el azar (Rorty; 1996: 54).

De ahí es de donde, podríamos pensar, se desprende la utopía rortyana. Una utopía claramente liberal. Dicha utopía sugiere una cultura estética (aquí se halla otro hilo que une a Rorty con Foucault, pues éste último también presiente en lo estético una forma de escape y avance hacia una sociedad diferente. Esta cultura sería más bien poetizada, siendo el poeta la figura central y no el científico o el sacerdote. Es decir, el arte sobre la ciencia y la religión. Esta sociedad lograría el estatus postfilosófico, donde la ironía sería universal y la literatura se sobrepondría a la teoría. La operación de oposiciones como razón-pasión, absolutismo-relativismo y moralidad-prudencia, estaría en desuso, permitiendo entonces la operación de matices lingüísticos, no totalizantes (todo lo contrario de la distopía orweliana representada por el ingsoc). Ciencia y Filosofía dejarían su lugar central en los ámbitos culturales para permitir literatura y política lo tomen.

Así, se fundaría una ética libre de universalismos, abierta y sin generalizaciones totalizantes ni pretensiones definitorias de la naturaleza humana. Su utópica sociedad liberal se movería mediante la persuasión y no por la guerra para presentar sus ideales y desperdigarlos por todo el mundo.

Igualmente, al interior del NOSOTROS (al interior de occidente) las transformaciones ocurrirían por la reforma y no a través de la guerra revolucionaria, en este punto, cabria definir el tipo de reformismo. Es decir, si dicho reformismo es local e incluyente, si viene o no desde abajo, desde la gente. Si es así, y así lo parece según lo aportado por Rorty, el tipo de reforma que propone es del tipo revolucionario, según lo estipula Deleuze cuando dialoga con Foucault sobre el poder.

> Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún […] Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma es realizada por personas que se pretenden representativas y que hacen profesión de hablar por los otros, en su nombre, y entonces es un remodelamiento del poder, una distribución del poder qué va acompañada de una represión acentuada; *o bien es una reforma, reclamada, exigida, por aquellos a quienes concierne y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial está determinada a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía* (Foucault; 1992: 85-86. Las cursivas son mías).

Pues bien, esta utópica sociedad rortyana tendrá en los poetas y los revolucionarios a sus hombres de vanguardia, alejados de la verdad absoluta, de esencialismos universales, de Dios y la Razón, para acercarse a la realidad inmediata y desde abajo construir las verdades que operen directa y eficazmente.

Esta ética no "bajada" de las alturas divinas o racionales, no deja de tener un cierto aroma a injusticia, pues cuando el hambre tiene asidos por el estómago a millones de personas, en occidente es común apelar, entonces, a la necesidad de una justicia ampliada a todo el orbe, a todos aquellos OTROS totalmente desconocidos. Sucede que, si nos atenemos a una ética no sustentada por verdades últimas, entonces el rostro de la humanidad se deja ver tal cual, pues:

> No nos resulta natural sacar la comida de la boca de nuestros hijos para alimentar a un extraño y a sus hijos. Se interroga acerca de la pertinencia de palabras como obligación y moralidad, cuando se trata de privar a nuestros hijos de algo que quieren para enviar dinero a las víctimas de una hambruna en un país que nunca hemos vistos, a personas que podríamos considerar repelentes, que no querríamos que se casaran con nuestros hijos, a personas cuyo único reclamo a que le prestemos atención es que se nos ha dicho que están hambrientas. (Rorty) insiste, no hay nada en lo profundo de nosotros, no hay una naturaleza humana común, no hay ninguna solidaridad humana constitutiva, que pueda usarse como punto de referencia moral (Contreras; 2003).

La cara sucia de la utopía está del lado de los débiles. Aquellos que mueren de hambre o de enfermedades ya erradicas en occidente, aquellos que son ametrallados por las armas fabricadas en occidente, aquellos que sueñan el sueño de occidente y la única manera de alcanzarlo es desplazándose como los nuevos esclavos del siglo XXI. Sucede que si no hay una verdad última que nos obligué a buscar algo como la igualdad social para todos (para nosotros y para los otros), entonces estamos en sintonía con Nietzsche, pues para ser pragmatistas, tendríamos que abandonar la idea de una humanidad hermanada y asumir, con Nietzsche, que esta idea "sólo se le ocurrió a los débiles, a la gente desplazada por los guerreros valientes, fuertes y felices que Nietzsche transforma en ídolos" (Ibíd.).

Entonces ¿dónde estamos? ¿Cuál es el valor de la utopía rortyana? Pues ésta se encuentra en la creencia de que la mayor esperanza de un mundo mejor, en todos los sentidos, es la adopción de todos de formas de gobierno democrático-liberales. Esto se logra, recuérdese, enarbolando un etnocentrismo "amigable", y desechando los universalismos, sin la asunción de una cultura común que homogeneice a todos, sino, como propone Rorty, imaginar una especie de bazar en donde se presentan todas las posibilidades culturales, sin suponer la existencia de creencias comunes o valores compartidos. Un bazar construido utilizando una racionalidad[3] (tolerancia constructiva, no restrictiva)

Pero, se nos atraviesa otro grave problema, cómo curar las heridas del pasado, cómo activar la capacidad de olvido cuando hoy pareciera que los OTROS nos lanzan a la cara occidental (esos otros que no sólo están del otro lado del mapa, sino que viven, existen en el mismo espacio que nosotros) todos los agravios de que han sido víctimas. Además de las nuevas formas de agraviar. Formas totalmente

actuales, formas de la globalización y sus nuevas tecnologías, formas de exclusión tan poderosa e intangible que la hacen incomprensible para los "nuevos débiles", que son los de siempre, como lo refiere Bauman:

> Para algunos –la elite móvil, la elite de la movilidad – esto entraña literalmente despojarse de lo físico, la nueva ingravidez del poder […] Gracias a la nueva "incorporeidad" del poder sobre todo en su forma financiera, sus dueños se vuelven extraterritoriales, aunque sus cuerpos permanezcan in situ […] Esta vivencia del poder sin territorio –la combinación, tan misteriosa como sobrecogedora, de lo etéreo con lo omnipotente, la ausencia de cuerpo físico y el poder de formar la realidad– queda registrada en el conocido elogio de la "nueva libertad" corporizada en el "ciberespacio" sustentado en la electrónica (Bauman; 1999: 28).

Se podría decir que con las nuevas tecnologías, la defensa de estos nuevos débiles (que en realidad son los de siempre), se presenta también la posibilidad de una movilización que escape al claustro geográfico, abriéndose, desde lo local al mundo para conectarse con otros colectivos con quienes comparten agravios similares. Y esto más como una política de la visibilidad que tienda a las reformas revolucionarias (muy en el sentido deleuziano, referido más arriba) y no a la confrontación violenta. Pero para esto es menester hacer caso al llamado rortyano del etnocentrismo franco (de honesto y frontal, capaz de enfrentar y confrontar sus valores a los otros valores) para persuadir a esos otros de que alcanzarían notoriedad sólo en el caso de que adopten ciertos rasgos occidentales, para desde ahí iniciar su lucha política. Sin embargo, no hay que perder de vista que esto no significa el acceso inmediato a mejores niveles de vida, sólo la extensión de lazos de lealtad que, en un momento dado, permitirían asumir al otro como parte de un nosotros con quien podría ser leal. (Cfr. Rorty; 1998: 105-124).

1.6.2. La racionalidad ética

Hobbes estableció que los Estados se relacionaban entre sí como si estuvieran en el estado de guerra, ante la falta de un Leviatán con la capacidad de imponer ley a los Estados "soberanos". Es decir, un Estado independiente lo es en la medida en que tiene las suficientes armas como para defenderse de la intromisión bélica de otro Estado. La voracidad de unos no es aplacada por un legislador soberano (superior) a todos los Estados y si una unidad territorial se siente lo suficientemente capaz y poderosa para adueñarse de otro territorio, simplemente lo hará. Ejemplos nos brinda la historia a raudales (sin mencionar el colonialismo) y la Segunda Guerra Mundial parecería ser el acontecimiento que permitió la implantación de un organismo supranacional con cualidades tendientes a dirimir conflictos entre los Estados.

Sin duda, ante la ausencia de un Derecho Internacional vigoroso, opera una racionalidad instrumental tormentosa. Dicha racionalidad vincula la soberanía de un Estado a sus sedimentos más primigenios, es decir, lo lleva a la apreciación de la superioridad y omnipotencia. Ésta sólo es sensible cuando se impone sobre otros. El Estado soberano que atiende a su soberanía cual si ésta fuera un derecho a no seguir ley internacional que le aminore potencia, en realidad, resta soberanía tanto a su interior como al exterior, pues reduce la capacidad de autodeterminación tanto de otros Estados como de su pueblo al cual arrastra a la conquista.

Sin embargo, la racionalidad instrumental no es la máquina humanizadora por excelencia, ni es la racionalidad que distingue al ser humano de todo lo otro que

no es. El ser humano es una construcción, un invento del propio ser humano, una tautología ontológica que sólo tiene verdadero sentido si se entiende la capacidad de autocreación sin connotaciones divinas. Lo humano no es natural, no es algo dado ni un acontecimiento fáctico y ahistórico. El ser humano se constituyó como historia, es algo histórico, un laberinto de paredes cual ensayo y error.

Humanidad natural es contradicción. Lo humano no es asignado por la naturaleza, pues ni la racionalidad (a secas) nos es genética, vaya, no está en el ácido desoxirribonucleico que nos define como entes biológicos. Si lo humano se definiera de manera física y química, desde una biología mecanicista, la historia quedaría invalidada al no explicar nada sobre la constitución de los seres humanos como tales

Porfirio Miranda (1996) rechaza esta posición, pues la humanidad se da por gradualidad. La naturalización de lo humano, es decir, la procedencia exclusivamente natural de lo humano, opera como argumento para erradicar el factor de la "moral" (algo que puede ser escindido de mandamientos suprahumanos si se atiende a la conformación de separaciones, límites y creación de bandas de sentido), como determinante de la producción de lo humano.

Se ha buscado (así se consigna en la Historia del pensamiento humano) naturalizar lo humano, es decir, configurarlo como un ente que es parte integrante del mundo natural, apoyándose en las diferencias visibles con respecto a los animales, sin embargo, compartimos rasgos específicos con ellos, pues somos, por naturaleza, tan animales como ellos.

La situación de humano no deviene de su sustento material-animal. La búsqueda está en otro lugar, en algo intangible, inaccesible desde la biología, la

física o la química. Sin duda, todo lo humano tiene una manifestación física, tangible, quizá visible en el microscopio o en el laboratorio. Pero no se reduce a ello, por tanto, en el fisicalismo tenemos una maniobra para ocultar el verdadero criterio que determina lo humano o que permite la aparición de la humanidad. Miranda dice: "Lo que distingue al hombre del animal es la racionalidad" (Ibíd.: 15).

Al principio del apartado se declaró que ni siquiera una racionalidad a secas nos separa de la animalidad. Por lo menos si entendemos por racionalidad una capacidad utilitarista o teleológica. Aquella que sirve para alcanzar algún fin. La racionalidad Instrumental de Marx, donde el hombre se distingue por su capacidad tecnológica, cercana a la definición de racionalidad de Weber, donde la racionalidad se explica por la capacidad de poner medios adecuados para alcanzar un fin. Sin embargo, la capacidad tecnológica no es exclusiva del "animal-hombre".

Pero la elección de fines es un acto MORAL, nos dice Miranda (Ibíd.: 17). Por tanto, la critica a Habermas, al "demostrar" que la distinción de éste con respecto a la acción estratégica (instrumental) y la acción comunicativa (acción moral), al final se parecen mucho, pues Habermas, a pesar de enarbolar la ética kantiana, olvida la tercer formulación sobre el imperativo categórico, a saber: trata a tu prójimo como fin y no como medio (Ibíd.: 18). Entonces, la racionalidad habermasiana no sustituye a la weberiana, sigue siendo utilitarista, pues queda suspendida en el móvil de la autoconservación, la búsqueda del propio provecho, siendo diferente la acción comunicativa en cuanto ese provecho se obtienen mediante el acuerdo o consenso con los otros.

En tal sentido, es necesario distinguir entre Imperativo Condicionado y absoluto, donde en el primero se condiciona a determinada forma de conducta para obtener un determinado fin, indica los medios, según el caso, para cierto fin; en el segundo no se depende de ningún deseo o finalidad o necesidad, simplemente ordena, sin observar las ventajas o desventajas de no obedecerlo (no matarás, por ejemplo). Éste tiene que ver con la moral.

Habermas no distingue entre estos imperativos a la hora de definir autoridad: "Con autoridad, lo cual, por muchas vueltas que le demos, significa bajo amenaza potencial de sanciones y con perspectiva de gratificaciones" (citado por Ibíd.: 20), es decir, puro condicionamiento. No aparece la moral, pues no acepta la existencia del imperativo absoluto (MORAL), su teoría es evolucionista, basada en el propio provecho y autoconservación. Así fundamenta su concepción de racionalidad, utilitarista sobre todo, racionalidad que los animales también muestran (autoconservación).

El ser humano, como autoproducto de su devenir histórico no se descubre de un vistazo, por una disección o por una decantación de su sustancia tangible. Se requiere una observación gradualista, es decir, donde progreso y retroceso puedan ser vistos, en otras palabras, buscar un grado de orden, un grado de moralidad, para descubrir funcionamiento social. Así pues "La racionalidad que caracteriza a lo humano incluye verdadera moral" lo que es "evidentemente gradual" y "sostener que la historia no tiene una meta hacia la cual debe luchar por llegar implica sostener que la humanidad, así como está es racional, lo cual en parte es mentira, pero en la ciencia no se permite mentir ni siquiera en parte. Al llamar racional a algo, el científico social tiene que hacer constar gradualidad, o sea, progreso o

retroceso. Y entonces no sólo puede, sino tiene que apreciar lo que ha sucedido en la historia y en la modernidad occidental (en contraste con otras culturas) y lo que está sucediendo en la sociedad actual" (Ibíd.: 23). De esta manera se desprende que para construir un adecuado objeto de estudio social, es preciso no dejar de lado las actitudes de convencimiento sobre de que algo es y deber ser así. En este sentido, es preciso entender que no existe nada natural que imponga límites ni actitudes morales o éticas, pues no existe el "Hombre natural". Parsons observó que el hombre es producto de la moralidad-autentica, que no se reduce al "propio provecho", hacer algo sin buscar provecho por hacerlo. De esta manera se pueden observar grados de moralidad.

Ahora bien, si el ser humano es resultado del ser humano, mediante el ensayo y el error ha constituido su ser-social y a través de la historia se han desechado formas política y sociales y han surgido unas mejores o peores, entonces no existe la mejor sociedad, sino aquella que ha superado ciertos preceptos. Luego entonces es posible pensar que no todas las civilizaciones son insuperables por el hecho de ser "civilizaciones". Un avance histórico, algo que ha sido conseguido por la humanidad como humanidad: por ejemplo, algo que nos puede ayudar para decir que la cultura occidental ha superado a otras, son los derechos humanos inalienables, aun a sabiendas de que los seres humanos no somos iguales por naturaleza y a pesar de que éstos no se respeten a pie juntillas, pues "a una civilización se le juzga por sus criterios e imperativos, no primariamente por sus conductas" (Ibíd.: 29).

Sólo así la idea de progreso sirve para entender lo humano. Lo que hace hombre al hombre es lo imperativo, una serie de sedimentaciones ética superpuestas

a través de la historia, robusteciéndose con cada invento que eleva la dignidad humana, que es infinita, y a esto se accede sólo mediante construcciones, mediante el descubrimiento de esa infinita dignidad, lo cual no está en el sustrato material, en la carne, en la sangre o en la piel. Eso que lo responsabiliza por sus acciones, una serie de razonamientos que derogan el Estado de Guerra hobbesiano. En tal sentido, la racionalidad que distingue al hombre del animal es la racionalidad ética, esto invita a buscar la verdad, lo que no sucedería si lo humano fuera resultado de la racionalidad utilitarista, pues no se necesita la Verdad de las cosas para manipularlas, no se necesita la Verdad para sobrevivir.

Esta Verdad no es absoluta en un sentido físico, sino en el sentido Humano, es decir, como creación, invento que inventa y reinventa a la humanidad. La Verdad se acerca a la justicia, es decir, con el descubrimiento-invento de la Verdad se descubre-inventa una justicia humana, que se especifica en el imperativo de que cada ser humano es un fin en sí mismo, nunca un medio, un instrumento, una herramienta. Cada ser humano es soberano, pues tiene la facultad de autodeterminarse. Cuando un Estado extrae soberanía de sus ciudadanos, les esclaviza, los cosifica y los convierte en instrumentos. La Verdad-Justicia se corporiza en la ley y toman fuerza en un Estado que se hace cuerpo. Si bien una cultura se mide por sus preceptos, cuando éstos se relativizan y sólo adquieren estatus de formalismo, se sustituyen los contenidos por los procedimientos y se despoja a la justicia de posibilidad de progreso, es decir, desaparece la búsqueda de su superación y se puede legitimar lo peor, validado mediante el voto (idea marxista del Estado como centro del poder político, donde llegar a él es imponer los intereses propios como intereses generales). Es necesaria que una racionalidad ética

universal, donde se define que todo ser humano tiene dignidad infinita, esté por encima de la simple aceptación de normas (trascendencia del Estado como entidad abstracta para que tome cuerpo en cada uno de sus ciudadanos).

Según Luhmann la ventaja de la modernidad es la diferenciación sistémica, dónde los sistemas sociales son eminentemente inmorales, pues son las expectativas cognitivas (que aprenden) las que priman sobre las expectativas morales (que no aprenden, sino que esperan una determinada acción). En ese sentido, la racionalidad se reduce al instrumentalismo y el peligro es la conversión de unos seres humanos en instrumento de otros. Luhmann, al observar la diferenciación sistémica, insiste en que los sistemas económico, político, científico, etc., están separados, operando cada cual por su lado. Sin embargo, esto no sucede, pues todo lo humano se entrecruza (las relaciones empresariales donde se conjugan visiones morales del mundo con la necesidad del lucro) y opera una moralidad que evita el colapso del sistema (pues no se necesita el vigilante del vigilante, hay una autodisciplina, un policía interno, una moral). Así pues, la Verdad-Justicia debe definir a la ley, llenarla con ética y no vaciarla con simples ordenamientos sin sustento, a fin de que cada gobierno sea soberano y no explotador de soberanía. En otros términos, un Estado Soberano, como ya se dijo antes, precisa tanto de un gobierno soberano que no reste soberanía a sus ciudadanos y se ampare en ésta para ser independiente, para ser un Estado Libre, un Estado Cuerpo, fin y no medio.

Ahora bien, el mundo-circundante-entorno es una nebulosa desordenada, cual imagen de Van Gogh, lo cual nos lleva a la pregunta fundante sobre aquello que funda, en el orden-desorden de esta disertación, al ser humano. La pregunta ¿Qué es la sociedad? Puede bien ser respondida por la frase, a veces vacía o vaciada

por el desorden-circundante, “Orden social”. La pregunta por el cómo se establece el “orden social” es idéntica a la anterior. Cómo es posible que se establezca un lazo social que teja un cuerpo social. Ahí está la respuesta contractualista. Pero, cómo confiar en que el otro tan atravesado por sus pasiones respetará el yugo sobre éstas. La confianza es entonces algo que puede servirnos de pegamento, incluso de principio de un enlazamiento. En todo caso, en qué se confía. Se confía en compartir un Mismo Imperativo Ético, lo que reduce incertidumbre, lo que desnuda al cuerpo y minimiza la doble contingencia (de ahí que Luhmann llegue a pensar que lo social es un acto milagroso, ocurrido por el mero azar). Así pues, el invento de aquello ético que hace cuerpo es argumento válido para desechar las posibles implicaciones de la genética humana, pues no es en la animalidad de donde surge lo humano, sino de la historicidad de algo que se hace, poco a poco, paso a paso, humano.

Cuando se adjunta a la Verdad la Justicia se le hace obligatoria pues es Verdad porque es justa. Por supuesto, estos son laberintos que nos llevan al mismo lugar: el ser-estar del ser humano, además de su padecer para llegar a ser o, para precisar, sobre dicho padecer.

Recapitulemos: Estado-Sociedad-Ciudadano son fases de un desarrollo humano. Se alcanzan, se puede llegar, pero eso no implica que se pueda desviar el camino. Esa triada, para constituirse soberana y productora de soberanía (no explotadora de ésta) precisa de una forma de gobierno que permita un pleno ejercicio de la ciudadanía para reforzar al Estado. Si giramos el cuello en el universo de la historia en la búsqueda de un sistema tal, sin duda, hay uno que nos hará guiños y flirteos con sus mil rostros: la democracia, que, como todo lo humano, no es invariable y, por tanto, siempre es perfectible. Así pues, a pesar de los lastres, las

formas democráticas permiten la horizontalidad de nuestra triada. La democracia es un lugar en el recorrido y aún llegando a ella puede uno desviarse. Entonces, es preciso definir democracia para no deslumbrarse con alguna de sus múltiples miradas luminosas. Es preciso demostrar primero que ésta es obligatoria. En tal sentido, las formas de gobierno deben ser valoradas no en función de un cierto gradualismo (malo, menos malo, mejor), sino de acreditar la superioridad de una forma de gobierno, en este caso, la democracia.

Así, si la desigualdad es lo tangible, entonces la idea de igualdad está centrada en algo no natural, no dado, sino en algo que debe ser creado por la acción humana, para llegar a esto, es necesario acreditar la superioridad de aquella forma de gobierno capaz de lograrlo: La democracia. "la razón por la que ese sistema se debe adoptarse es que todas las personas son sujetos y no objetos: cualquier otro sistema las trataría como objetos" (Ibíd.: 165). Hay verdad absoluta y no todas las formas de gobierno la aceptan.

Pero la democracia, como invento humano, puede sufrir mutaciones que la conviertan un procedimiento tramposo de una realidad que destruye la soberanía del Pueblo o, para decirlo mejor, la extrae del pueblo para hipertrofiar al Estado. No confiando en la bondad innata del ser humano, tampoco pensando en la improbabilidad de que esto suceda (la historia brinda ejemplos como el nazismo), no podemos desentendernos del problema principal de la democracia: que una mayoría esclavice a una minoría (apartheid). La solución está en los imperativos éticos. En realidad, en uno solo: que todos tienen dignidad infinita, en tal sentido nadie puede ser tratado como medio siempre es un fin. A partir de ahí es posible decidir que eso NO ESTÁ A VOTACIÓN.

Regresemos a Hobbes y aquello de que los Estados Están en estado de guerra, para decir que cuando un Estado le extrae soberanía a otro, es decir, cuando no respeta la dignidad infinita de los seres humanos de ese otro Estado, no es democrático al interior, por supuesto, a todas luces, al exterior.

La fase actual del capitalismo (globalización-globalismo) práctica un neocolonialismo, muy sutil y efectivo, pero no ha abandonado las viejas tácticas y estrategias, las armas han cambiado, hoy la sangre no se derrama, se vaporiza o, por lo menos, se cocina con el fuego de las bombas o sobre las piedras del desierto. Enarbolar la bandera de la democracia como prerrogativa de occidente puede, de hecho lo hace, permitir una actitud totalmente hipócrita y a pesar de sus criterios, tanto agravio los machaca en las bocas de los mandatarios para convertirlos en el detritus que se heredara al mundo.

Entretanto:

> Observamos así, de una parte, la decadencia que el espíritu del pueblo se prepara. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder externo pertenece solo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo (Hegel; 1980: 135-136).

Dónde está la ética de la racionalidad humana si hoy el mundo se divide cruentamente. Basta observar unas pocas cifras, referidas en porcentajes para eufemizar el eufemismo de los números absolutos, pues unos grafos numéricos no ayudan para realizar, si quiera, un mero bosquejo de la realidad: 20% del universo de los dueños del dinero concentra el 86% del ingreso. El 20% del inframundo

social rasguña el 1%. Al contrario de lo que imaginaba Hegel, la visión hobbesiana se impone, vaya, Kant no lo consiguió, su idea de Estado mundial, presente en Sobre la Paz Perpetua (1795), se derrumba ante la vergonzante desigualdad, hoy la riqueza de un ciudadano de algún país "rico" es 72 veces mayor que la de un ciudadano del mundo "no industrializado" 1200 millones de seres humanos sobreviven con menos de un dólar al día[8].

México es uno de los países más desiguales del mundo. El documento que da fundamento, que le constituye como Nació-Estado-soberano y brinda soberanía, establece claramente los criterios propios de una racionalidad ética que hace del ser humano un fin y no un medio. Sin embargo, más de la mitad de su población es pobre, de espíritu y de cuerpo, de alma y sustento, aunque hay quienes huyen, pues desde el año 2000 ha perdido 3 millones de ciudadanos a los cuales cobija, sí, con los altos imperativos éticos, pero nada más.

[8] Números de Naciones Unidas, HDR, 1999.

1.7. El cuerpo global (globalización y globalismo)

El Estado debe ser capaz de regular y dirigir la economía en su propio seno, y con respecto al exterior, implantar un sistema aduanal y normas precisas que controlen la entrada y salida de bienes. Tanto desde perspectiva puramente económica, como desde una orientación inmunitaria, fronteras que permitan la mantención del cuerpo con salud cabal.

La idea hobbesiana en que los Estados se encuentran en estado de naturaleza entre sí, fundamenta la fortaleza de las fronteras, la limitación de los confines con la meta de endurecer el cuerpo estatal con una salud a prueba de exterioridad. El movimiento de la soberanía funciona como elemento inmunitario al transferirla de un Soberano a los ciudadanos soberanos y los engranajes burocráticos se constituyen en una suerte de sistema de irrigación sanguínea que renueva constantemente los elementos visibles de la organización, de manera que los cargos gubernamentales y las rutinas sean permanentes y racionales incluso en su manera de reformarse.

El Estado como cuerpo político enfrentado a otros cuerpos políticos asume identidad territorial y humana (ciudadanía) en cuanto logra aislarse en términos asépticos de las contaminaciones exteriores. Sin embargo, en condiciones de nutrición, de pura economía, con los juegos de escasez y abundancia, libre empresa y colonización económica, los flujos económicos entran y salen, el mercado se convierte en medio de comunicación interestatal y se engarza con la vida a través del principio nutrimental de la escasez. Los Estados modernos entran a un estado de guerra deslucido políticamente por el mercado, como ya lo avisaban Marx y Engels, con claridad en el Manifiesto del Partido Comunista, cuando declaran: "La gran industria ha creado el mercado mundial" (Marx y

Engels; s/f: 34), esto es, en conceptos de Wallerstein (2001), la consolidación de un sistema mundo anclado en lo económico en detrimento de lo político, lo que permite sustentar un sistema sin centro, inundado, donde lo político rígido da paso a lo fluido económico, con capacidades descodificantes y desterritorializantes muchos más profundas, pues no le es necesario recodificar y reterritorializar sobre un cuerpo déspota, sino dejarlo todo a la deriva del océano-mercado.

Empapada de economía, la soberanía, ya sea como autodeterminación de los Estados o los ciudadanos, ya sea como posición y organización política enclaustrada en las fronteras, tiende a desactivarse: por una parte, los ciudadanos se constituyen en otra cosa que no es elemento político: pueden ser consumidores o clientes, que compran o pagan con el voto, la elecciones se convierten en mercado electoral. Las distinciones sociales pasan de expresarse en términos productivos a usar concepciones mercantilistas, como expone Bauman: globales versus locales, cosmopolitas monoculturales versus glocales, vagabundos contra turistas. No hay ciudadanos del mundo, y no porque no haya mundo, sino porque el mundo es un globo y el estatus se define según se puedan mover los elementos sobre él.

Un nuevo giro liberal ilustrado por el prefijo "neo" supone una relación interestatal que se desmarca de lo político para orientarse por lo económico. La ciencia, principio de la tecnología productiva, se revuelca entre sufijos y prefijos para transformarse en una mala palabra: tecnociencia, que significa, también, el chorreo económico sobre la ciencia para tornarla en aparato de mercado. Así, neoliberalismo y tecnociencia (la inversión aplicada por el flujo económico), hacen de la creación del mercado mundial el eje por el cual giran los Estados y, entre tanto giro, la "despolitización" del cuerpo político en clave de soberanía. La globalización, como situación histórica, es metáfora que descuartiza a los

cuerpos políticos, a los estados, ya no "organizados" según relación de soberanías (estado de guerra) sino alterados por relaciones de mercado (competencia), donde los Leviatanes se desprenden de sus cuerpecitos o los cuerpecitos se desarraigan de sus Leviatanes, para que los Titanes Empresariales caminen majestuosos, como recupera Marramao:

> El siglo XXI marcará el advenimiento de "una nueva era de Titanes", en la que el globo se verá sometido a una inaudita aceleración ante el impulso de una técnica orientada de modo exclusivo a la exactitud y a la funcionalidad, que cada vez más relegará a los márgenes todas las formas de saber humanista, considerado como ineficaz y "superfluo" (Marramao; 2006: 22).

Hay una impotencia de los Estados para ser soberanos. Hay una inaccesibilidad de los ciudadanos para ser soberanos, sobre todo ante la indiferencia de las fronteras empapadas de mercado con referencia a los ciudadanos endurecidos de política. El Estado se va convirtiendo, con la economía neoliberal, en un protector de contratos, en un garante de intercambios comerciales y, cada vez menos, en un garante de los derechos políticos, pues éstos no pueden, a menos que sea en mercados negros, constituirse en mercancías. Se puede vender la fuerza de trabajo, no el derecho de ciudadanía.

Aunque el derecho de los ejercicios de los derechos democráticos se consideren necesarios para integrar el "concierto internacional" habitante de la "aldea global". La relación entre Estados y estos y sus ciudadanos se convierte en asunto de soberanía en cuanto su no ejercicio, en cuanto a la colonización económica. Se exigen unos rasgos, unos ropajes escandalosos, con lentejuelas deslumbrantes, que se noten deslumbrantes como aparato vacío a fin de fingir soberanía y regalarla a otro Estado que, a su vez, finge soberanía y la regala a un no-Estado, una entidad económica.

Debido al arrastre de la visión de unos que hacen ver a otros, que o no ven o no quieren ver, se ha vendido, a muy alto precio, la idea de que la solución está al final del

camino, creyéndose que la globalización, un invento humano donde la racionalidad instrumental impera, es, por un lado, igual para todos y, por otro, no puede reformarse. En síntesis, el Estado no quiere ejercer su soberanía, la regala porque su gobierno no sabe o no quiere ser soberano y, por ende, sus ciudadanos quedan amparados por una carta magna (contrato social) que no sirve para defender la soberanía, en principio porque se ha hecho dogma aquello de que el mercado es el mejor árbitro, tanto por ser ineludible como porque presenta oportunidades que ninguna otra instancia podría hacer.

La soberanía, si no se ejerce se ofrece como la prostituta ofrece su cuerpo, el cuerpo sigue siendo suyo, gime, finge el orgasmo, quizá lubrica o usa lubricantes sucedáneos, el cliente penetra, eyacula y se va, paga por extraer algo, placer, goce o compañía, quién sabe. Así pasa con los gobiernos "sometidos" geopolítica y económicamente: ofrecen su soberanía y el cliente se lleva lo que busca. Pero la soberanía del gobierno no es nada sin la soberanía del pueblo. Lubrica sus partes pudendas con la sangre del pueblo buscando soluciones del exterior, al amparo de la soberanía de un Estado más fuerte, de él obtienen una ganancia fútil: soluciones cortoplacistas que nada resuelven, pues la solución debe venir de dentro, de la constitución de un verdadero Estado soberano. Pero, si para evitar el asco provocado por el fétido aliento del cliente horrible se cierran los ojos, entonces se escapa la realidad de una globalización que ha generado estancamiento, pobreza y más dependencia (sufre el Estado de un déficit de autodeterminación) vulnerando una democracia demasiado costosa o, quizá y más precisamente, demasiado mentirosa, porque ha sido bajo esa bandera que la inserción a la globalización se ha operado. Los gemidos fingidos ensordecen y no se escucha el firme grito que declara que la finalidad de la globalización es ampliar mercados para empresas globales, las cuales buscan ampliar sus ganancias y reducir costos, un gemido más y la mano de obra barata estará disponible con

el prurito de generar empleos, pues los bajos salarios son nuestra única de verdadera competitividad. Un movimiento ominoso oculta una parte de la habitación de motel mugroso y el Estado débil hace lado ciego de la realidad donde se observa cómo la globalización ha concentrado y unificado el poder en pocos, poder que a través de los mercados extrae soberanía de los Estados (incluso de aquellos Estados más poderosos) y los mismos deciden casi todo[9]. El ofrecimiento es demasiado íntimo, pues no sólo se ha ofrecido el cuerpo del Estado, sino su conciencia (si eso es posible, sino, por lo menos algo muy cercano al espíritu, al alma, a aquello fundacional y fundamental). Se ha penetrado al mercado interno, su control está en manos de empresas extranjeras. Las soberanías nacionales se han ofrecido vergonzantemente con este modelo.

La globalización es el nuevo campo de batalla geopolítico. En ese proceso donde el mundo se empapa de "economía", las divisiones geopolíticas, con el fin de encontrar títulos adecuados para la venta, ha cambiado, nuevamente, el nombre que se le da a la distribución de las naciones. Eufemismos a fin de cuentas. Eufemismos que seguramente ocultan algo. Ese algo oculto es como la carta robada de Poe, está a la vista de todos y de ahí la genialidad de su escondite. En fin, hoy el mundo se divide entre Norte y Sur. División sensible mediante los dos procesos simultáneos de la globalización.

Por un lado, para el Norte, la bandera de la globalización exige y se hace proselitismo, con el firme propósito de globalizar la propiedad de empresas globales y su comercio incestuoso. La manufactura se globaliza con aquello de la flexibilización de la producción. El mundo se hace tan flexible para conseguir esto que se desparrama en el

[9] Antes del 2000, las 200 empresas transnacionales más importantes concentran el 36% de la producción mundial, mientras que en 1960 controlaban el 17% del PIB planetario. Hoy sólo 50 empresas globales dominan el 25% del producto bruto a nivel planetario.
Rodríguez, Asien Ernesché Crisis Económica, Guerras, Terrorismo Y Problemas Ecológicos. 13 de noviembre de 2007 en http://www.oid-ido.org/article.php3?id_article=479.

universo para envolver la mano de obra más barata posible. El trabajo no ennoblece bajo este esquema, pues es trabajo esclavo, sin más.

Y, bueno, se produce para vender y se produce mucho, hay mucho que vender y es necesario crear los mercados, globalizar los mercados (otro eufemismo) para que la venta encuentre a sus consumidores en cualquier latitud. Se produce para comprar, no para usar. Hay una nueva facultad de uso de las mercancías. Ya no sólo el valor de uso y el valor de cambio. Aparece el valor de "deseo". Se venden productos que a la semana siguiente serán superados por el color o la simple publicidad, la cual, por supuesto, también está globalizada. Así, con este nuevo valor adquirido por las mercancías, se diseñan pautas de consumo, en cualquier cultura, en cualquier latitud, siempre se podrá penetrar a cualquier esquema cultural, con el producto adecuado, hasta el mundo musulmán, si no de dónde vienen sus fusiles, sus explosivos, los programas informáticos que utilizan para comprimir archivos de video para subirlos a la red, pues los sistemas tecnológicos también se globalizan. El problema es que todo eso se desprendió del Norte, todo eso es el sino del poder de las grandes potencias y el yugo sobre el Sur (Bauman; 1999).

Todo aquello no es, necesariamente, dañino ¿por qué iba a serlo? El daño está en que no se globaliza la totalidad de las dimensiones económicas, por decir algo. La movilidad del trabajo existe, pero como un detritus de la globalización y no como parte fundamental del proceso globalizador. O, para decirlo más crudamente, no se permite la movilidad global del trabajo porque esto implicaría globalizar salarios y prestaciones iguales en todo el mundo, lo que elevaría costos de producción ¿para qué?, si de esta manera la mano de obra barata se arrastra allá donde se le necesita.

Otro aspecto que no se globaliza y tiene un tufo neocolonialista bastante fuerte es la cuestión de la tributación fiscal. La ganancia es global, vaya, es lícito y "legítimo" obtener

utilidades en cualquier parte del mundo. Pero el pago de impuestos no. Las empresas globales no tributan en las economías nacionales.

Los Estados del Norte extraen soberanía de los del Sur mediante el apoyo brindado a sus empresas (sin importar que sean privadas o públicas) con la protección de la tecnología producida (es decir, ésta no se globaliza), con créditos, asistencia técnica, apoyo comercial, etc., que las empresas de otros Estados no puede acceder.

Los derechos sociales son otro asunto que no tiene alcance global, ni que decir de los derechos políticos, como la ciudadanía.

1.7.1. Globalismo

Hay una égida sobre esta visión, una ideología que somete y "legítima". "Instituciones" supranacionales que devienen de un Estado, todo resumido como punta de lanza en el llamado Consenso de Washington, seudónimo del neoliberalismo. Estrategias económicas que intentan "obligar al desarrollo imponiéndole a los estados sureños recetas "infalibles" (lo cual, en honor a la verdad, así es, pues son estrategias diseñadas para su beneficio): privatizaciones, liberalización y estabilidad macroeconómica. Todo esto sustentado en el culto al nuevo demiurgo que da rostro (inhumano) al capitalismo (no estamos alejados de la tierra si nos encontramos, casi por accidente, con los rasgos religiosos del capitalismo, como ya lo veía Walter Benjamin[10]) donde los evangelios son un conjunto de políticas emanadas de los mercados libres de restricciones. Liberalismo como prédica y extracción

[10] Benjamin, Walter. El capitalismo como religión. En http://www.isepci.org.ar/waltbenjamin.htm

de soberanía al gobierno: reducir al mínimo el rol del gobierno. Los mercados son los soberanos.

Se ha abundado al respecto: un Estado Soberano, capaz de autodeterminarse, precisa de que tanto su pueblo, su gobierno y su territorio sean soberanos. La ideología del globalismo enmarcada por el llamado Consenso de Washington ha mostrado su fracaso, pero en el sentido de la prédica, quizá no en los objetivos oscuramente trazados. Pero se va deshaciendo la niebla:

> Si existe un consenso en la actualidad sobre cuáles son las estrategias con más probabilidades de promover el desarrollo de los países más pobres del mundo, es el siguiente: sólo hay consenso respecto de que el Consenso de Washington no brindó la respuesta. Sus recetas no eran necesarias ni suficientes para un crecimiento exitoso, si bien cada una de sus políticas tuvo sentido para determinados países en determinados momentos (Stiglitz: 1).

La ideología globalista, aquella que supone la supremacía de un Estado (o de un grupo de Estados) sobre otros, se nutre, principalmente, de la aceptación obsecuente de un discurso, pero no únicamente, pues la lengua no es su músculo. La omnipresencia global de sus empresas exige legitimidad para que el golpe se sienta como caricia. El Consenso de Washington es la lengua de la serpiente que oculta los colmillos venenosos. Se extrae soberanía restando soberanía de uno de los componentes del Estado. Los gobiernos locales se supeditan a los mandatos pues el discurso les vende la idea de que esto es necesario. Pero no es verdad, al menos así lo muestran las experiencias de Estados que no desangran su soberanía, como lo ilustra Stiglitz: "Esa estrategia de desarrollo contrasta marcadamente con las exitosas estrategias implementadas en el este de Asia, en donde el Estado desarrollista asumió un papel activo" (Ibíd.: 2).

Ahí el Estado no se regaló, no se abrió para dejar entrar todo y sólo dejar salir su sangre. Se comprendió que los mercados son un medio, nunca un fin y por ende no son

depositarios de soberanía, pues no responden a las necesidades que imponen las externalidades en cuanto a disminución de autodeterminación. Para proteger la soberanía el gobierno necesita proteger la propia con respecto al exterior. Los mercados no responden a necesidades no mercantiles y, en tal sentido, atropellan aquello que no les es necesario.

Así, el mercado no fracasa, no puede fracasar pues su búsqueda es consolidarse por encima de cualquier restricción. Si algo lo restringe, tiene una enorme capacidad mutagénica y una volatilidad atroz como para abandonar la localidad innecesaria. Los Estados sí fracasan al tratar de corregir las "fallas" del mercado cuando a éste se le regala la soberanía. "Lo que está en juego, entonces, no es únicamente el tamaño del Estado, sino su rol, es decir las actividades que debe emprender, y el equilibrio entre el Estado y el mercado" (Ibíd.: 4).

Los mercados no crean desarrollo, se desenvuelven en él, no generan resultados sociales o políticos, sino que se regodean en la falta de éstos, pues no precisan de ambientes controlados políticamente, pues hasta del peor de los desordenes saben sacar ganancias (la ilegalidad no les provoca asco). En tal sentido, los gobiernos deben proceder con activas políticas industriales, con políticas de Estado que se sobrepongan a los desmanes coyunturales.

Pero la ideología del Consenso de Washington respondió a las fallas predicando más reformas, penetrando en la soberanía del Estado hasta inseminar a las instituciones políticas de los gobiernos. Se respondió con el eufemismo de mejorar al Estado, aduciendo que "muchos de los estados en los que no se estaba dando el desarrollo no padecían de demasiado gobierno sino de demasiado poco gobierno -los estados fallidos-" (Ibíd.: 12).

Entonces vino la siguiente estocada. Se exigió democracia como signo de capacidad de desarrollo. La democracia se convirtió en requisito para acceder a los flujos de capital en

forma de préstamos y créditos. Pero dicha democracia no era cualquiera. Fue una democracia que suponía la reducción de ciudadanía al acotarla al territorio soberano de cada Estado que sería bombardeado por mercancías exteriores, demoliendo los mercados internos, pues nunca se dijo que el Mercado, al ser global, no tendría consideraciones para los mercados locales. Pero un mercado necesita consumidores. Así, las reformas democráticas impregnaron el diseño de programas de seguridad social, sin atender al hecho de que la historia de la mayoría de los Estados "invitados" a seguir el modelo, ilegitimaría al interior aquello con tufo a órdenes de los nuevos (viejos) amos coloniales[11]. "Cuando las reformas fracasaron en el cumplimiento de lo prometido, tal como sucedió en un país tras otro, los gobiernos volvieron a perder credibilidad. Así, las debilidades de las instituciones públicas fueron causadas en parte por las instituciones de Washington" (Ibíd.: 13).

Hay, entonces, una fricción incendiaria cuando observamos las relaciones interestatales a partir del concepto de soberanía. Dicha fricción tiene que ver sólo con la soberanía, pues ésta se desmorona frente a la debilidad de los Estados y la fortaleza de los mercados. Quizá, soberanía ya no sea un concepto adecuado para comprender la situación del mundo. Sobre todo a partir de los fenómenos acaecidos por la globalización. Globalización también es un concepto o referencia problemática, pues tiene que ver con el mundo en cuanto totalidad abarcable, pero con una geografía delimitada políticamente y desbordada económicamente. Entre globalización del mundo y mundialización existe la

[11] El Estado mexicano pierde soberanía. Esto se nota, como un indicador, con la pérdida de población. La emigración a Estados Unidos extrae soberanía y niega ciudadanía a los mexicanos. En los sesenta emigraban 28,000 mexicanos anualmente a los Estados Unidos. Con el TLCAN el desangrado llegó a 360,000 personas por año hasta el 2000. En este siglo se calcula en 575,000 por año. Algo así como tres millones de mexicanos se fueron entre 2000 y 2005 ¿resultado de la democracia? México fue el país que más población perdió a nivel mundial en estos años.

Además, el Estado mexicano está sentado en un barril de pólvora con olor a óleo. El petróleo es el sustento pero PEMEX no es prioridad. Y el petróleo se malbarata a precios record pues no se genera valor agregado con él.

fricción semántica determinada por sus contenidos íntimos. Mundialización y globalización se separan antinómicamente. La primera, como asume Marramao: "Resultará inevitable, para quien adopte el primer término, la referencia al concepto de *mundus*, o sea –como ha observado recientemente Jaqcues Derrida- <<a aquel valor de mundo cargado con una densa historia semántica, en particular cristiana>>" (Marramao; 2006: 15), es decir, la mundialización, con referencia a Agustín, tiene que ver con la expansión mundial de la verdad y, por tanto, la adquisición de la ciudadanía divina. Secularizado esto, y en consonancia con la cadena nietzscheana ya abordada, la mundialización remite a la ciudadanía del mundo, más allá de la asunción de una misma verdad, la asunción de una constitución mundial que ampare la ciudadanía, es decir, que garantice los derechos políticos extendidos a la consideración de lo humano, para que derechos humanos sean derechos políticos. Secularizado, pero cristiano, el término mundialización es político, de dominación política y no evita la alusión a la integración. Asumir un carácter humano, la mundialización puede convertirse, como argumento de liberación, en instrumento de dominación y eliminación de lo no humano. Vaya, existe el peligro de aducir a la naturaleza humana que remitirá a la segregación y exterminio.

Por otro lado "quien, en cambio, adopte el segundo estará obligado a la remisión al simbolismo de globo, de la esfera, a la idea de la totalización, de la *finitud* planetaria de los procesos en curso" (Ibíd.: 15-16), sin tanta alharaca, la dominación de lo accesible. Con la tecnociencia los límites se han desvanecido y el mundo-globo puede ser abrazado por su enormidad y su pequeñez, por su globalidad como mundo y por su singularidad como individuo. Dominación pura y llana definida por la competencia.

Si nos atenemos al desenvolvimiento de la cadena nietzscheana y seguimos la clave de mundialización, es decir, el recorrido dialéctico que llevará al fin de la historia, ya sea

como *re*-animalización o como constitución del Gran Espíritu, un poco parecido a aquel cuento de Asimov, *La última pregunta*, donde la respuesta a la interrogante "¿Cómo puede disminuirse masivamente la cantidad neta de entropía del universo?", es decir, como detener el inexorable paso hacia el fin, la muerte infinita, debe esperar hasta el desvanecimiento del Hombre Uno ("El Hombre, mentalmente, era uno solo, y estaba conformado por un trillón de trillones de cuerpos sin edad, cada uno en su lugar, cada uno descansando, tranquilo e incorruptible, cada uno cuidado por autómatas perfectos, igualmente incorruptibles, mientras las mentes de todos los cuerpos se fusionaban libremente entre sí, sin distinción".), para recurrir al origen, para abrazar el fin con el principio, pero ya sin Hombre, un retorno ("Pero no había ningún Hombre a quien AC pudiera dar una respuesta a la última pregunta. No había materia. La respuesta -por demostración- se ocuparía de eso también. Durante otro intervalo sin tiempo, AC pensó en la mejor forma de hacerlo. Cuidadosamente, AC organizó el programa. La conciencia de AC abarcó todo lo que alguna vez había sido un universo y pensó en lo que en ese momento era el caos. Paso a paso, había que hacerlo. Y AC dijo: ¡HÁGASE LA LUZ! Y la luz se hizo..."), un reiniciar el sistema operativo, alcanzar el fin para iniciar. Aun secularizada, la mundialización como proceso político se observa como la despolitización de la vida, como una utopía donde las fuerzas dejan de luchar. El asunto nihilista es que el fin de la lucha es la entropía, la muerte sin fin, el fin de la vida

> La mundialización entendida como *pensamiento finito del fin del mundo* se traduce así, en último análisis, como una despedida de la lógica de la *Sinngebung* –de un otorgamiento-de-sentido proyectado al futuro, connatural al concepto de *Weltgeschichte* (en la doble vertiente "progresista" y "apocalíptica" del progreso indefinido kantiano y de la interrupción escatológica), y en todo y por todo interna a la "metafísica del significado" –y como la individualización del carácter "ontológicamente mundano y mundial" del mundo en la culminación de un sentido coincidente heideggerianamente con el *ser-a*: con la "apertura" de la relación, del envío, de la comunidad "inactiva" y desnaturalizada de la donación (Marramao; 2006: 18-19).

En el cuento de Asimov, la muerte es debilitada por la chispa vital de la conciencia artificial. Un dejo de humanidad relumbrará con vida en situación de inicio que originará el progreso. Se otorga el sentido a la conciencia artificial y ésta activa la donación de la vida siempre constante en la lucha o constante por la lucha. Repolitización por el sentido del des(orden), a partir del caos. Ese es el peligro de la mundialización, porque en su centro semántico evita la pluralización, la entronización de las multiplicidades vitales, desmontar el cuerpo lleno del Estado para llenar otros cuerpos, para infectarse con otros cuerpos.

Por su parte, la globalización, como síntoma del debilitamiento del Estado soberano y su consecuente disminución de ciudadanía, sugiere otro rumbo de despolitización siguiendo el camino de los derrames económicos que lo empapan todo. Pero invita a pensar una politización de lo impolítico, de la no-soberanía y la desciudadanización. La atracción de los derechos políticos hacia una esfera de consumo, relación de clientelas, de vulgares vagabundos y turistas cosmopolitas sin idiomas, con lengua exclusiva y excluyente, pero con la inseminación a las lenguas sometidas, mutación de los lenguajes. Lo local y lo global enfrentados y revitalizados en la interpenetración, otras políticas, otros actores políticos transnacionales, transculturales, interidentitarios y comunitarios abiertos, "El foco del análisis se desplaza hacia la lógica que dirige la *producción global de localidad* en un mundo cada vez más transnacional y <<desterritorializado>>. La proliferación de comunidades en diáspora constituye ahora, en el plano cultural <<un indicador específico de lo moderno global>>" (Ibíd.: 42), matrias enfrentadas a las patrias, el nacer con el ser y, sobre todo, con el querer ser.

Las líneas demarcadas por el libre traslado de productos y dineros virtuales jala con inclemencia flujos humanos que se desterritorializan para reterritorializar recodificando,

descoyuntando los códigos políticos modernos, desciudadanizados por el doble amarre de los peligros puramente financieros y por los peligros puramente nutrimentales, más allá del estómago lleno, sino del espíritu hábil para buscar llenarse, configurándose lo local a partir de lo global con fauces de lobo. Pero ¿y qué? Si todo ha sido, en el recorrido de la humanidad, una domesticación de lo salvaje para dejarlo ser salvaje en ciertos límites. Los Estado-Nación, los estados-cuerpo de desarticulan, se desangran, como dije antes, de soberanía y de soberanos. Se desangran, dejan escapar sus células, su sentido, para infectar las fronteras. Los muros no son vacunas, quizá invitaciones, filtros biológicos que dejan pasar lo "mejor" y asesinan a los débiles. Soberanías vacías, ciudadanías sin estado. Ni territorio, ni pueblo, ni soberanía: cuerpecitos llenos de vitalidad, cuerpecitos sin política politizando lo impolítico: la no ciudadanía, el no-Estado.

> El cortocircuito está determinado por el hecho de que ha saltado el anillo intermedio del orden internacional moderno, representado por el Estado-nación y por la estructura que hasta ahora lo sustentaba: el isoformismo entre *pueblo, territorio* y *soberanía* […] la actual globalización produce si no el fin, cierta declinación del Leviatán y una constante erosión de sus prerrogativas soberanas (Ibíd.: 47).

La soberanía, tanto como metáfora de autonomía y autodeterminación, de subjetividad, como de sujeción política, es asunto de la modernidad, pero no es exclusiva del capitalismo. Si bien modernidad y capitalismo parecen indisociables, no se necesitan. Siguiendo a Weber, el capitalismo no ha precisado de la modernidad para existir, pero ésta lo hizo específico, sistema mundo. La racionalidad del capitalismo occidental define a la modernidad, pero no al propio capitalismo. Es decir, podemos pensar en la continuidad del capitalismo sin atenerlos a su dimensión de modernidad. La globalización, a pesar de no ser única, es decir, exclusiva de la época, tiene dimensiones propias como resultado, en apariencia incestuoso, de la relación íntima entre capitalismo y modernidad. Pero, si como

hizo Weber, tratamos de responder a la pregunta ¿qué factores políticos y económicos hacen de la globalización actual un proceso de cuyos alcances podemos estar seguros serán mundiales e irreversibles? Uno de los caminos está en divorciar la pareja modernidad, como etapa, y capitalismo como sistema de sociedad. Es decir, estamos ante un capitalismo sin modernidad, sobre todo si nos entendemos desde la dimensión de la soberanía, pues "de la dinámica aún caótica de la globalización no emerge, por lo tanto, una nueva forma de soberanía, sino una nueva dimensión de lo político" (Ibíd.: 53), una politización de lo impolítico, una confrontación cada vez más extrema atravesada por lo económico.

Por supuesto, no significa que el estado haya desaparecido, todo lo contrario, esto supone la aparición del Estado pero convulsionado por esténtores de lo inasible para él. Sus respuestas cada vez más en calve inmunitaria dejan entrever un cansancio. Su desangramiento deja entrever una nueva dimensión de lo político que le es inaccesible.

1.8. El cuerpo del Otro

Qué significa la palabra "otro" en el contexto de globalización (utilizando este último término en su acepción más común) inserto en la noción de "condición de ciudadano", en el ambiente político de la democracia liberal, donde *la libertad* se instaura como valor exaltado, dejando un poco de lado (cuestión de grado) valores como la igualdad y la solidaridad. La libertad nuestra se instaura desde la concepción del mercado (como ya lo veía venir, en cierta forma, Carl Schmitt, quien observa en el liberalismo la pretensión de diluir al Estado, para deformarlo en instrumento de la dominación económica), dejando o promoviendo a la democracia como la forma más avanzada de lo político.

En este sentido, lo político se hace difuso entre los pliegues de lo económico. El movimiento desbocado de los capitales sacrifica el movimiento de las masas poblacionales. La libre migración se cancela en pos de la libertad de tránsito de la virtualidad de los capitales, exabrupto del fetichismo monetario.

El mundo es hoy la presencia de una unipolaridad sólo cuestionada por "enemigos" inasibles, a quienes se les otorga la cualidad del terror. Y desde el miedo se va reactivando una suerte de nueva dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

Aquí se pretende observar la posibilidad de la otredad, o su existencia fáctica configurada desde técnicas biopolíticas en un ambiente político donde, precisamente, lo político se desdibuja ante la ausencia de enemigos claramente definibles. Así, pues, se busca ubicar la otredad desde la distinción primigenia de lo político, según Schmitt, amigo-enemigo; y la forma del ciudadano en una política deformada en *policía biopolítica.*

Lo político supone un sentimiento de pertenencia, de agregación, de acuerdo con respecto a un colectivo. De tal forma que se asume a un otro distinto a mí como mismidad. De lo contrario, ese otro me convertiría a mí mismo en una alteridad radical, una diferencia imposible de asimilar, un otro extraño.

Existe, pues, una operación de discriminación. Una distinción entre la mismidad y la otredad. En términos de Schmitt, dicha distinción está en la de *amigo-enemigo* (Schmitt; 1998: 56), de tal manera que lo político se inscribe en dicha distinción, en suma polémica, por ende nunca estática. Es decir, lo político no se centra, es dinámico y relacional. La mismidad-amigo cambia en cuanto la otredad-enemigo se moviliza dependiendo de las circunstancias. Un otro-enemigo puede convertirse en un mismo-amigo y viceversa.

La afirmación inicial de *El concepto de lo político:* "El concepto de Estado presupone el de político" (Ibíd.: 49), nos invita a observar, por un lado, que el Estado se configura como el lugar por excelencia de lo político. Sin embargo, al "presuponer" se acepta que lo político es una condición previa para la existencia del Estado, de tal manera, lo político existe fuera de él. Aun cuando Schmitt, "preferiría" un Estado como centro de lo político. Al admitir lo político como previo a lo estatal y afirmar que la distinción fundamental de lo político es la de amigo-enemigo, entonces permite asir la forma relacional de lo político, es decir, la consideración de una otredad amenazante.

> Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuales son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético y lo económico. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico. Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica,

> comparable a esas otras aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio de lo político […] Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo* (Ibíd.: 56).

Ahora bien, identificar a un enemigo político no significa enemistarse con aquel otro que no soy yo en el sentido individual. El enemigo político es siempre otro colectivo, es decir otredad, amenazante de una mismidad: "Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público"(Ibíd.: 58). La enemistad, al tener cualidad relacional, implica constante movilización y, por ende, la vitalidad de lo político: siempre "inventando" enemigos, siempre sintiendo amenazas. Así pues, para Schmitt, la ausencia de un enemigo significaría el fin de lo político (Derrida; 1998: 103).

Desde aquí se puede empezar a pensar en la disolución de la mismidad al carecer de una otredad que le dé sentido. Ausencia de enemigo es igual a vacío: no paz ni disolución de la violencia. No, ausencia de enemigo, de otredad, remite a la violencia descarnada, universal, sin distingos ejercida desde todos lados y por todos (algo quizá parecido a un estado de naturaleza a lo Hobbes o a un estado de guerra permanente a lo Locke). La cuestión está en pensar al enemigo como otredad y así como operador de la identificación de la amenaza y la organización defensiva u ofensora. Reconocer la otredad determina la mismidad, propicia la consolidación de una identidad política.

Así, la crítica de Schmitt se dirige al liberalismo tendiente al individualismo, cancelando la conformación de identidades colectivas. Su preocupación se instaló en la

posibilidad de la desaparición de lo político. No es que Schmitt prohijara ideas de corte "humanista" (en el sentido de un humanismo liberador), sin embargo, su análisis permite echar un vistazo crítico a las democracias liberales, en donde los límites del Estado y la sociedad (lo político y no político) se desdibujaron. Para él, el liberalismo busca ocultar la oposición amigo-enemigo, convirtiendo al enemigo en un simple competidor del mercado y un oponente en la discusión (Schmitt; 1998: 58).

Así, la otredad pierde en sustancia y niega la posibilidad de identidad política, es decir, se inventan nuevas técnicas de dominación, el poder se disgrega, se hace inasible y la construcción de mismidades combativas se imposibilita (Foucault; 2001). De esta manera, los Estados Liberales se compactan disolviendo la posibilidad de amenazas internas. Si bien Schmitt concentra sus esfuerzos en la ubicación de "enemigos exteriores", no elimina la posibilidad de "enemigos interiores". A partir del criterio amigo-enemigo, de la identificación de un sí mismo (nosotros), y la consecuente identificación de un otro (ellos), se obtiene la forma creativa de la relación amigo-enemigo, generadora de igualdad y otredad, oposición y complementariedad. Diluir al enemigo a un simple referente del mercado o a una opinión "con la que no estoy de acuerdo", debilita la capacidad para desarrollar cohesión de grupo, incluso la formación de conjuntos políticos, pues identificar al enemigo fragua lo político y de ahí la pertenencia. Desde el punto de vista de la resistencia política, se evita la constitución de mismidades "peligrosas", violencias contrarias al libre mercado. Lo político es una decisión constitutiva y polémica. Antagonismo patente en una relación de hostilidad. Como dijera Foucault:

> Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene "sentido", lo que no quiere decir que sea absurda e

> incoherente. Al contrario es inteligible y debe ser poder analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas (Foucault; 1992: 197).

Así, lo político se instala en la posibilidad de operar una distinción para darle batalla y dejar sentir siempre la posibilidad latente de la guerra. Derrida, en lo que concierne al enemigo como distinción interna (es decir, localizada en el seno de una nación), lo ubica en la familiaridad (Derrida; 1998: 197). El hermano torna enemigo tan fácilmente como empieza a operar una distinción de la otredad que cuestiona la forma de vida (me amenaza su existencia). Se "decide" entonces la otredad para afirmar una mismidad. El otro se moviliza y coagula la distinción amigo-enemigo. Como dice Derrida:

> Recordaría así el tipo o la silueta del concepto clásico de la decisión: ésta debe interrumpir, marca un comienzo absoluto. Significa, pues, lo otro en mí, que decide y desgarra. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión de otro. Del otro absoluto en mí, del otro como absoluto que decide desde mí (Ibíd.: 87).

Es decir, desde el otro se decide la acción política, la organización del grupo y necesidad de pertrecharse para la defensa o la ofensa. Se precisa, entonces, del otro-enemigo para integrar al grupo. Sin amenaza, el grupo no buscaría la consolidación de bases de unión, de pertenencia, de acción colectiva. Se inventa, pues, a un enemigo para conjuntar políticamente.

> La invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, es esto lo que habría que lograr, en suma, para re-politizar, para poner fin a la despolitización; y allí donde el enemigo principal, allí donde el adversario «estructurante» parece inencontrable, allí donde deja de ser identificable, y en consecuencia fiable, la misma *fobia* proyecta una multiplicidad móvil de enemigos potenciales, sustituibles, metonímicos y secretamente aliados entre ellos: la conjuración (Ibíd.: 103).

El Estado presupone lo político, dice Schmitt, de esta manera deja ver que lo político es distinto del Estado. Sin embargo, lo político, visto desde su principio básico amigo/enemigo, al determinar otredad y mismidad como distinción que agrupa y delimita

(ellos y nosotros), define, así, fronteras políticas (límites que definen quiénes son ellos, quiénes somos nosotros) que dibujan fronteras territoriales, poblacionales, étnicas o raciales contenidas en una forma estatal. De tal suerte que el amigo o el enemigo están sujetos a la atribución de ciudadano. Es decir: ser ciudadano de tal o cual nación o no serlo. No ser ciudadano, estar despojado de la ciudadanía cuando se atraviesan las fronteras establecidas (Ibíd.: 141).

El ciudadano nace como mismidad y es otredad en cuanto es expulsado (sean cuales fueren las circunstancias) de una nación. Al moverse sólo mueve su vida (vida *nuda* o desnuda, según Agamben) y deja la ciudadanía en el terreno abandonado (regido por el mandato del nacimiento). Lo político se establece así como la posibilidad de determinar una mismidad (siempre con relación a una otredad) inventada a partir de los límites que distinguen. Como invención "La ficción implícita en este punto es que el *nacimiento* se hace inmediatamente *nación*, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos. Así pues los derechos se atribuyen al *hombre* sólo en la medida en que éste es el presupuesto, que disipa inmediatamente, (y que, por lo tanto, no debe nunca surgir a la luz como tal) del *ciudadano"* (Agamben; 2001: 26). Desde el momento de nacer se suponen derechos (que después serán derechos políticos, derechos del ciudadano). Agamben nos habla de derechos atribuibles al hombre como prioridad, antes que al ser ciudadano. Se consideraría que el hombre, por su simple existencia, llevaría consigo a cualquier parte que fuera (incluso al traspasar las fronteras políticas [aquellas que distinguen mismidad y otredad]) todos sus "derechos". Pero los derechos políticos, derechos de ciudadanía, se pierden con el tránsito (pensando aquí, más estrictamente, en la ilegalidad del tránsito). Sin embargo, como expone Agamben:

> La paradoja está aquí en que precisamente la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marca por el contrario la crisis radical de este concepto (Ibíd.: 24).

El Estado actual, presionado por el avance de lo económico como motor por antonomasia de lo social y como definitorio de lo político (incluso en lo que concierne a la decisión sobre la distinción amigo-enemigo), se desdibuja como ordenador del orden social. La "despolitización" del Estado (reducido al nivel de regulador de la competencia económica) implica la no intervención en materia de *decisiones* económicas, convirtiéndolo en mero instrumento burocrático (Schmitt; 1998: 126). La toma de *decisiones* se impregna de necesidades distintivas que ponen la relación amigo-enemigo en un *impasse* político, es decir, las distinciones polémicas se colocan en el esquema de la competencia económica, se decide en función de necesidades productivas y no exclusivamente políticas (decisiones fundamentadas en la distinción polémica amigo-enemigo). Así, la "invención" de los enemigos se fundamenta en las posibilidades económicas. Las relaciones económicas internacionales se abren mientras el Estado regula la ciudadanía (nacimiento-nación-ciudadanía) para protegerla de "exterioridades" dañinas o no rentables. Hay, pues, el ejercicio de técnicas biopolíticas[12]: definición de población, natalidad, mortalidad, censos, salubridad pública: ciudadanos sanos, fuertes físicamente, aptos para el trabajo y débiles "mentales" (Foucault; 2001: 139) (incapaces de decisión política, pues el Estado, como decisor y único capaz de distinguir entre amigo-enemigo, funge como *policía biopolítica*[13]), entonces se decide la no-ciudadanía y se ilegaliza la entrada de cuerpos extraños (vida

[12] "…*bio-política*, es decir, la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder" (Agamben; 2003: 151).

[13] La biopolitica nacionalsocialista (y, con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del III Reich) no es comprensible a no ser que se advierta que implica la desaparición de la distinción entre esos dos términos: la *policía* se hace ahora *política* y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo. Agamben Giorgio. Homo Sacer. Op. Cit. P. 186.

nuda), aunque no se "evita" del todo su entrada en la medida de que es rentable para lo económico (fuerza de trabajo despojada de derechos laborales) como puro cuerpo, como materia viva lista para ser consumida en los procesos económicos. Es otro extraño, no es enemigo, pues no es digno de derechos, no define mismidad, sino una alternativa económica que se desenvuelve en la distinción rentable-no rentable:

> …el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*; la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este "cuerpo": *habeas corpus ad subjicien dum,* has de tener un cuerpo que mostrar (Agamben; 2003: 157).

El Estado no decide la guerra contra un enemigo político pues el nuevo enemigo se crea desde el cuerpo despojado de derechos de ciudadanía o como elemento generador de terror (guerra al terrorismo, no a una Unidad Política o Nación, cuando ésta aparece es en función de esa otredad *artificial*, no anclada en fronteras políticas). Aquí, la posibilidad de la otredad, o su existencia fáctica es distinguida desde lo biopolítico, es decir, la vida biológica desprotegida de la Unidad Política, no es un cuerpo político con identidad propia (mismidad) cuestionando con rudeza a otra unidad política, sino individualidades biológicas con capacidades económicas utilizables o no, o con capacidades destructivas, pero amparados en una mínima conjunción de individualidades que deben ser eliminadas en una guerra sin guerra, es decir, mediante la operación de estrategias *preventivas* (pensando en el territorio de la mismidad que se define por una otredad inasible: el terrorismo.) para matar sin el espectáculo de la sangre: "Matar sin efusión de sangre, con la ayuda de nuevas técnicas, es quizá acceder ya a un mundo sin guerra y sin política, a la inhumanidad de una guerra sin guerra" (Derrida; 1998: 153).

1.9. Cuerpo Social: Biopolítica

En Vigilar y Castiga Michel Foucault nos presenta la operación de dos tecnologías de poder que delinearon el cuerpo de la sociedad occidental: la disciplina y el panóptico. Éstos, como táctica y estrategia se combinaron para forjar al sujeto moderno, disciplinado, vigilado, vigilante y autovigilado. Dichas técnicas se lanzaron directamente al cuerpo individual, es decir, la disciplina y el panóptico constituyen un cuerpo exclusivo, un cuerpo individual, las fronteras corporales del sujeto. La pinza se cierra, entre otras cosas, entre otros dispositivos y/o líneas férreas de sujetación, con la biopolítica, observada por Foucault en La voluntad de saber, en Defender la sociedad y El nacimiento de la biopolítica.

A grandes rasgos, lo biopolítico se encuentra en el casi morboso interés del poder por la vida, así, a secas. La pura vida o la vida pura, la vida como elemento moldeable, la vida como cuerpo dirigido, cuerpo indócil amansado a fuerza de miradas ciegas pero insidiosas, a fuerza de rutinas amorosas (masoquistas) forjando el cuerpo dócil, adecuado, fuerte, sano, inteligente o, por lo menos, suficientemente aplicado sobre aquello para lo que fue creado. Todo esto para ser "usado" en la dimensión productiva de la "vida" humana. Las otras dimensiones se domeñaron, se aletargaron, se reutilizaron (porque nunca se eliminaron). Así, el sujeto moderno es sano, fuerte y sabio para la producción, pero débil para lo político, enfermo volitivo en el sentido individual, en la interiorización de sí, como fichas en un tablero, quizá émulo de tablero de ajedrez o como imagen de un tablero de juegos de estrategia, el sujeto es un elemento intercambiable, sube y baja, se mueve de derecha a izquierda o transversalmente si el juego así lo sugiere, se combina con los otros en una organicidad de no compenetración, sino de cooperación ciega, en términos de una

subsunción de la "naturaleza" de la convergencia de los cuerpos. Las técnicas de individualización separan a los cuerpos para organizarlos, no para amalgamarlos, en sí misma, es una estrategia que se desenvuelve tácticamente a partir de la interiorización en los cuerpos individualizados.

> En resumen, puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es *celular* (por el juego de la distribución espacial), es *orgánica* (por el cifrado de las actividades), es *genética* (por la acumulación del tiempo), es *combinatoria* (por la composición de fuerzas). Y para ello utiliza cuatro grandes técnicas: construye cuadros; prescribe maniobras; impone ejercicios; en fin, para garantizar la combinación de fuerzas, dispone "tácticas". La táctica, arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada, es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria (Foucault; 2001: 172. Las cursivas son mías).

Así, una individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria nos da a un sujeto capaz de convertirse en un sistema estructuralmente clausurado, un sujeto subjetivo, donde la calidad celular coloca y distingue, nunca dos células confundidas, penetradas. Células funcionalmente separadas, dando coherencia a sus funciones según su orientación bien específica, inconfundibilidad de la acción. Transmisión irritante de la información, comunicación genética, transmisión sin equívocos en términos de colocación y función. De esta manera, la energía fluye por cortes, por separaciones celulares, coherencia funcional, transmisión de órdenes que, en conjunto, como combinación, mueven los aparatos sociales. Todo esto trabajando sobre el cuerpo individual.

Esa es una garra, la otra está en asunción de lo humano como especie, como masa biológica, con sus ritmos biológicos científicamente descifrados. La disciplina permite hacer de la soberanía algo tan fino que penetre al sujeto. Pero, en términos de su ejercicio, la soberanía se comprende en el juego de vida y muerte, en la competencia del soberano para dar el derecho de vida o muerte, es decir, el súbdito no tiene derechos, salvo el derecho

a recibirlos del soberano. Como he expuesto a lo largo del capítulo, la soberanía se desprende del soberano para instalarse en el ciudadano (que deja de ser súbdito y se convierte en sujeto de derecho) y hace posible un gobierno racional (en términos weberianos, sin tradición ni carisma, o el carisma por debajo de lo racional o racionalmente sancionado), con el juego de economías de poder. Es decir, el arte de gobernar. El arte de asumir un cuerpo global producido por la integración de los individuos en un cuerpo orgánico con movimientos organizados, donde todo se mueva en la dirección propuesta por el todo social y no por un soberano, "esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie" (Foucault; 2002: 220). Del gobierno sobre el cuerpo individual, anatomopolítica, al gobierno de la especie humana, a la masa humana, a la población, la biopolítica. Un entramado de medicalizaciones, disciplinamientos individuales con repercusiones colectivas, censos y estadísticas, ritmos de mortalidad, morbilidad y reproducción. Sometimiento de la vida en la inteligibilidad de la masa poblacional, "la nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población (Ibíd.: 222). Tecnologías de poder que cierran la pinza de racionalización económica. Doble amarre, por dentro y por fuera del sujeto.

Así, las cuatro características de la individualidad, tomadas al detalle, o detalladas en términos de un movimiento productivo, revolución ejecutada sobre el individuo para potenciar el encuentro de los flujos capital-dinero y fuerza de trabajo libre, en la forma del

capitalismo de producción, industrial y racional, en la vía política precisa de una enormidad coalescente entre lo corporal individual y lo corporal político económicamente racional. La población conjunta biológicamente y permite asir lo separado, lo propiamente distinguido o distinguido por la propiedad (capital y trabajo) con el fin de regular sus ritmos, "no se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización (Ibíd.: 223). La microfísica del poder precisa de la enormidad de la población para penetrar al sujeto por fuera, detallado por dentro. Ya no mediante la protección de la vida ante las inclemencias de la otredad ni de la delimitación de la vida según la enormidad de un poder soberano, sino de hacer vivir y comprender ese hacer vivir de la enormidad en clave población, en sus ritmos puramente biológicos, sin derecho a la vida sino, porque de hecho, hay vida.

> Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío, que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre *la* población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir (Ibíd.: 223).

La operación liberal sobre la gubernamentalidad, la limitación de la enormidad del poder soberano, dinamitada por la transferencia de soberanía a los ciudadanos, es decir, su individualización como interiorización del sujeto, está fijada a la tenaza biopolítica en términos de gobernar, en la manera de hacer gobierno e, incluso, autogobierno de cada individuo. Se asen las individualidades destruyéndolas con los dispositivos biopolíticos. Menos y mejor gobierno es la impronta liberal. Libertad del individuo encadenado a su

estructura biológica trasladada a las lógicas del gobierno. Salud del individuo y salud del cuerpo social. Salud y fortaleza para la producción y la dinámica de los mercados, pues "la razón liberal es correlativa de la activación del principio imperial no en la forma del imperio sino del imperialismo, y esto en conexión con el principio de la libre competencia entre individuos y empresas" (Foucault; 2007: 40), es decir, un vuelco de la soberanía hacia la libertad, pero una libertad regularizada, no explosiva, invasiva o comunitaria, una libertad contratada entre todos, en lo social y sin soberano. Un doble amarre, al soberano, que es el propio sujeto gobernado por los aparatos del Estado y los aparatos antijurídicos de la disciplina y sus instituciones panópticas en versión de autogobierno, y gobernado por los dispositivos biopolíticos al tornar al individuo en célula constituyente de un cuerpo social, "con el surgimiento de la economía política, con la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se produce una sustitución importante o, mejor, una duplicación , porque los propios sujetos de derecho sobre los cuales se ejerce la soberanía política aparecen como una *población* que el gobierno debe manejar" (Ibíd.). Soberanía y biopolítica no se contraponen, al igual que disciplina y biopoder. Sucede un encadenamiento donde cada elemento persiste en sus particularidades, sin confundirse, operan en términos de un sistema de sociedad capitalista, "los paradigmas de soberanía y de biopolítica, que hasta un momento determinado parecían divergir, experimentan una singular forma de indistinción que hace de cada uno, al mismo tiempo, el reverso y el complemento del otro" (Esposito; 2006: 175). Ese momento de divergencia está inscrito radicalmente en el proceso capitalista liberal, donde la libertad política se cercó con las trazas de lo biológico. Lo que Foucault observa en la relación de poder sometida por lo biopolítico es, de alguna manera, la supremacía económica sobre lo político. El bíos permite asir al ser sin su ser y a pesar de su libertad jurídica.

El exacerbamiento de lo biopolítico está, pues, ahí donde el desborde económico logra invadir el trabajo, el último elemento por sustraer, pero, también, el elemento central de las relaciones políticas liberales: el trabajador libre, "el campo del biopoder se aloja en la relación capital-trabajo, que es la que articula el sentido del mundo societal en que hoy los hombres se desenvuelven" (Osorio; 2006:126). Los flujos capital-dinero y fuerza de trabajo libre se conectan y el principal elemento de engarce es la vida, ya sea, como lo señalaba Marx, en forma de trabajo vivo o en forma de extracción de fuerza vital. La fuerza vital, como elemento central de la producción, es decir, como fuerza de trabajo, es característica primordial del sistema de sociedad capitalista, sobre todo en su etapa productivista, donde el modo de producción se ancla en la aceleración del proceso de producción, vinculando adelantos tecnológicos con trabajo intensivo: trabajo muerte y trabajo vivo, desvalorando el segundo en términos de subsunción de destreza y habilidad del trabajador. El proceso de extracción de vitalidad e, incluso, creatividad o vida creativa es, también, característica primordial del capitalismo, "una impronta particular en el capitalismo, convirtiéndose en una actividad en donde la vida misma de los trabajadores queda expuesta y en entredicho" (Ibíd.: 127). La vida del trabajador se convierte en herida, en un supurar vida dispuesta para ser inserta en el proceso productivo. En forma de trabajo-mercancía, la vida refluye fuera del cuerpo para convertirse en un pedazo de carne, en elemento nutrimental.

En el momento, denominado por Marx, de subsunción formal, la vida del trabajador se contrata con todas sus riquezas, con sus habilidades y destrezas, sus cualificaciones productivas y con sus relaciones sociales o capacidades de organización. Todo esto va en el paquete vital del trabajador y se convierte en plusvalía, "en la venta y compra de la fuerza de trabajo se hace presente un hecho paradojal: las capacidades físicas y creativas que permiten trabajar no son ajenas a la *corporeidad viva del trabajador*. Esto implica que o es

posible separar materialmente la fuerza de trabajo de la existencia misma de su propietario" (Ibíd.: 127-128). Sin embargo, como fuerza vital, no se entrega en términos de ente biótico, de carne, como algo exclusivamente nutrimental, va más allá de esto, pues se constituye en engrane y lubricante, en energía y producto. Está integrado prodigiosamente en el proceso productivo, pues, recordemos esto, es el fluido que debe encontrarse con otros fluidos, lo que hace andar a la máquina capitalista, lo que permite emerger al sistema de sociedad capitalista, cuya chispa es la libertad, la posibilidad de separar la fuerza de trabajo de su dueño para ser vendida. Sin libertad, estaríamos ante un proceso de compra puramente biológica. El asunto biopolítico atraviesa eso. Si bien "La <<libertad>> del trabajador de disponer de su fuerza vital y ponerla a la venta en el mercado, lleva consigo, de manera simultánea, pero oculta, el poner a disposición de otro, el capital, su propia existencia" (Ibíd.: 128), ésta, en estricto sentido, no le pertenece al capitalista, es parte del capital, pero no el capital. Vaya, sí hay una extracción de flujo vital, pero no una integración biológica del trabajador en el movimiento capitalista. La libertad es el elemento de des-biologización del trabajador, a partir de la ficción de los derechos ciudadanos o humanos.

El desarrollo del capitalismo, con respecto a la manera en que se apropia de la energía vital de los trabajadores pasa, primero, con esa extracción de vitalidad, donde va todo el sujeto, es decir, desde sus habilidades laborales hasta sociales, a la búsqueda de expropiarle a la energía vital su riqueza "accesoria" para despojar al trabajador de habilidades. Otra expropiación que Marx identifica como subsunción real. Bajo esta mirada, el capital, como biocapital, supone una biopolítica ya adiestrada para tomar a los sujetos en sus puras atribuciones biológicas. Sin embargo, en términos de relaciones de producción, hace falta un movimiento que profundice la subsunción. Si bien, como afirma Jaime Osorio "Todos los trabajadores, se constituyen en atributos del capital,

diferenciándose simplemente en la *forma en cómo éste los consumirá y agotará*. A unos, por los tormentos del trabajo, a otros, por los tormentos de la miseria. A todos por convertir sus vidas en vida desnuda, aquella a la que el capital puede dar muerte de manera impune" (Ibíd.: 138-139), el asunto es, me parece, mucho más radical y pasa más por la situación política, sin olvidar que política y economía no son esferas separadas, pero sí, en el capitalismo, diferenciadas en cuanto a la supremacía de lo económico frente a lo político. Al referir a lo político, me quiero centrar en los derechos políticos, los que brindan ciudadanía y orientan la consideración hacia el Estado-nación. Los derechos políticos des-biologizan, es decir, visten a la vida biológicamente entendida. Lo biopolítico, al ir hacia la especie-hombre, cuanto más profundo quiere penetrar, desactiva la particularidad del sujeto para someterlo a la homogeneidad de la población. Lo despolitiza para politizar lo impolítico, para llegar, si se quiere, hasta el genoma humano. Le quita atributos civiles para politizar atributos biológicos.

En términos del proceso de producción capitalista, el asunto de la extracción de energía vital, cuando el trabajador se convierte en un flujo de energía vital sin poner en juego energías creativas, se va convirtiendo en un asunto cada vez menos central. Es decir, después de la expropiación que hace el capital de la sabiduría inscrita en el trabajador para trasladarla al trabajo muerto (la maquinización de la producción, las transformaciones organizativas de la producción, etc.), el siguiente paso es expropiarle al trabajador su trabajo, no su energía vital, como ya lo hacía, sino el trabajo vivo, el mismo trabajo a través de montar la producción en el trabajo muerto. De ahí que la biopolítica observada por Foucault tienda siempre a una tanatopolítica, hacia una producción capitalista cada vez más productiva a partir del trabajo muerto, no necesariamente un aumento exponencial de la producción, como supone toda revolución industrial, pues esto sería más una

transformación radical del capitalismo, lo que incluiría la necesidad, tal y como sucedió en la preparación precapitalista en forma de acumulación originaria, de remodelaciones en el sujeto. Un cambio del sujeto, otro sujeto apto para existir en un sistema de sociedad capitalista, pero ya no montado en el trabajo productivo, en la producción, sino en el consumo, un capitalismo de consumo. Así pues, estaríamos ante un proceso de lo que llamo subsunción total, en la medida que el capital expropia el trabajo al trabajador. No un fin del trabajo, sino un fin del trabajador. Como ha sido en el capitalismo, esto exige una política explicita: la biopolítica, que no es nueva, pero que sí alcanza un gesto específico.

> Agamben analiza los conflictos presente en la unión-distinción derechos del hombre y derechos ciudadanos, lo que lo lleva a señalar que se ha producido una "irremediable disociación entre nacimiento y nación", como resultado de la creciente introducción en el derecho de Occidente de la distinción entre una vida auténtica (la de los ciudadanos, cualificados por la pertenencia a un Estado-nación) y una nuda vida derivada del nacimiento, que termina despojada de todo valor político (Ibíd.: 141).

Así, al iniciar el siglo XXI y sentir otros alientos del sujeto, atenazado hoy por la globalización, entendida ésta en su dimensión productivista-mercantilista, nos enfrentamos a nuevos requerimientos, es decir, hay un cambio en la necesidad capitalista. Ya no es tan necesario un cuerpo sano y fuerte lo bastante sabio como para trabajar adecuadamente, pues los "avances" tecnológicos, ya desde el siglo XIX, fueron relegando la sabiduría rudimentaria del ex-artesano a un puro mecanicismo corporal. Bueno, hoy el mundo del trabajo se ha polarizado tan profundamente que se necesitan dos tipos de sujetos: por un lado el sabio-programador y por el otro el sabio-operador, lo que precisa de muy pocos cuerpos dejando un amplio margen para aquellos que no necesitan saber, ya sea porque están en la distribución de la producción (sector servicios tanto formal como informal) o están en los márgenes del desempleo, en el inframundo de la sujeción, en el olvido, pues ya no es necesario que entren a las filas del "ejército de reserva" imaginado por Marx.

La llamada "etapa actual del capitalismo" supone un desgaste de las tecnologías de poder disciplinaria y panóptica y un impulso de las tecnologías biopolíticas. Esto porque, si atendemos la visión de Bauman en cuanto a que hoy se buscan cuerpos-consumidores y no cuerpos-dóciles, el sujeto sano y fuerte no basta para mover la maquinaria capitalista, sigue siendo parte fundamental, pero en menor medida, pues no todos entran al circuito, siguiendo con Bauman, de los turistas globales. La gran mayoría se queda atrapada en el circuito de los vagabundos-locales, es decir, en el margen. Entonces, la existencia marginal debe ser controlada. Ahí entran las tecnologías biopolíticas, rostros fieros del poder político, que van más allá de la gestión biológica de los Estados, más allá de que "la vida natural empieza a ser incluida […] en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política" (Agamben; 2003: 11). Es decir, la biopolítica se profundiza mediante las formas del Estado de Excepción y el modelo de Campo (de concentración y/o exterminio), operando la generación de vida nuda o desnuda.

1.9.1. Sujeto y vida

Tratamos de colocarnos, de encontrarnos, de poseer posición, un lugar, un topos capaz de descubrir su nomos mediante la claridad de la mirada contemporánea. La palabra posmodernidad es topos-logos que muestra, sin aspavientos y con claridad mortífera su nomos. La madre palabra deja surgir al padre ley con la rudeza de un vaciamiento. Si atendemos las consideraciones de la teoría luhmaniana y lo que hoy hacemos no es más que

una observación de segundo orden sobre la modernidad, entonces no estamos en un topos post, sino en un entretanto. Empero, entretanto ya hubo observaciones sobre la modernidad, críticas y apologías. Entretanto los descubrimiento foucaultianos, disciplina y panóptico, que desnudaron el esqueleto frío y duro de la modernidad van sucumbiendo (o, para ser un poco más preciso, desgastándose) para dar paso a viejas estrategias y técnicas del poder que asumen el nuevo rostro. La revisitación, sí, pero con atavíos recientes, con tecnología digital, con nuevos saberes.

Así pues, en este lugar hay un supuesto claro: nuestro topos es la posmodernidad, estamos en un post. Nuestro entretanto es el post de la modernidad. El argumento está dirigido desde la plataforma del concepto de biopoder, saber-poder-saber encadenados y lanzados como biopolítica. Tecnología con tácticas y estrategias bien definidas, bien desastrosas, bien visibles. Cuál es su lugar, su territorio, el momento de su corporeidad, de su tactilidad.

Giorgio Agamben distingue "Los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX" (Agamben; 2003: 13)". Ahora bien, sí, la biopolítica se desnudó con descaro en esos lugares terribles. Se "desapiadó" pues "desnudó" aquello que debería haber cobijado: el ser humano. Esos lugares-accidente. Esos pretextos de fábula. Esos lugares que nunca debieron suceder pero, por desgracia de muchos, sucedieron. Pues bien, en la modernidad no fueron precisamente accidentes, quizá exabruptos de la economía del poder, una apuesta alta y con poca o nula posibilidad de baza, pero con todos los contornos de la modernidad, como asume Bauman: "propongo que tratemos el Holocausto como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna (Bauman; 2008: 33). Es decir, más que un "accidente" una especie de aceleración biopolítica, donde los

principios de la modernidad están claramente insertos, pues son asunto propio de la modernidad.

> En ningún momento de su larga y tortuosa realización, el Holocausto llegó a entrar en conflicto con los principios de la racionalidad […] *surgió de un proceder auténticamente racional y fue generada por una burocracia fiel a su estilo y a su razón de ser* […] Sostengo además que el único contexto en el que se pudo concebir, desarrollar y realizar la idea del Holocausto fue en una cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de "problemas" varios a resolver, como una "naturaleza" que hay que "controlar", "dominar", "mejorar" o "remodelar", como legítimo objeto de "ingeniería social" y, en general, como un jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado (Ibíd.: 39).

Ahora bien, si, como dice Bauman, la modernidad dio cabida a la "rareza" nazi, e, incluso, asumimos dicha rareza como accidente o aceleración, la posmodernidad es el momento donde estos lugares suceden sin ser accidentes, sin ser situaciones desmesuradas, pues son la tecnología del poder por antonomasia. Son el topos que nos retuerce y reforma. La tensión entre el topos modernidad y el movimiento posmodernidad se ubica en el lugar donde la biopolítica particulariza y crea nuda vida, donde la ley pierde fuerza mística y gana potencia tecnopolítica (y no tecnología de poder, sino saber-poder inscrito en la tecnociencia y la racionalidad instrumental) para ejercitar estados de excepción particularizados.

> La modernidad es el lugar –más que el tiempo-, de ese tránsito y de ese viraje, en el sentido de que, mientras durante un largo periodo la relación entre política y vida se plantea de manera indirecta, mediada por una serie de categorías capaces de filtrarla, o fluidificarla, como una suerte de cámara de compensación, a partir de cierta etapa esas defensas se rompen y la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres (Esposito; 2006: 47).

Si bien "La politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad" (Agamben; 2003: 13), es decir, si el descubrimiento (no como "desvelamiento", sino como "descobijamiento") de la vida humana mediante la aparición

biológica de ésta, es imprescindible para comprender la modernidad, su uso excesivo como la tecnología de poder en primer nivel es el gesto fundamental de la posmodernidad.

> La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La «politización» de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, zoe-bíos, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva (Agamben; 2003: 18)

O, para decirlo con crudeza, se toma al sujeto y se le desujeta con la biología en la mano, con la definición biótica de la especie, con la raza como diana, con la identificación estrecha entre nación, nacimiento y ciudadanía. Tienes al ser y lo conviertes en ente. Lo despojas. Lo conviertes en carne y luego en polvo. Tomas la vida humana y la desnudas "nuda vida […] la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer". Materia impresentable.

La definición de biopolítica pasa, necesariamente, por ese desprendimiento de la metafísica del hombre, su profundo descentramiento en el sentido, en el origen y el fin de la vida humana. El hombre ya no como forma de vida enriquecida, mística y política, saturada de sentidos excedentes. La forma de vida se asume como simple vida, pura vida, organicidad biológica. Hay una animalización del hombre, un desencantamiento del sentido, del valor y de las valoraciones, pues, como afirma Esposito "si se desea permanecer dentro del léxico griego y, en especial, aristotélico, más que al término *bíos*, entendido como <<vida calificada>> o <<forma de vida>>, la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose

él también" (Esposito; 2006: 25). La "naturalización" de la vida humana pasa, en la tecnología biopolítica, indefectiblemente, por la serie saber-poder-saber, por la cientifización de la existencia humana. La tecnociencia es el umbral que atraviesa el poder-saber para constituir a los cuerpos en elementos centrales de la producción, tanto económica como político-social. En términos de subsunción real, primero con la disciplina, con la individualización y sus dimensiones acordes al sistema de sociedad capitalista. De esta manera se subsume lo humano al proceso de producción como fuerza de trabajo. Pero aún como trabajo vivo, como forma de vida, es decir, como *bíos* donde la *zoé* es apenas base material. Con la consideración de lo humano como una herramienta, su extrema cosificación, movimiento magistral de la racionalidad instrumental, cancelación de la ética kantiana, la vida humana, la materia biológica, su forma de existencia, su pura animalidad, el cuerpo torna en elemento central de la subsunción total, pues su inclusión al proceso productivo como herramienta le despoja de la asunción de la vida como forma, como cultura, forma de ser, particularidad con el fin de asir la vida como regularidad, de transformar la mente en química, de pensar los lazos sociales como zoología y el mundo humano como una biología, el mundo de vida se torna en existencia biológica. En esta serie opera el dispositivo científico, a través del discurso universitario descrito por Lacan, pues la expropiación del trabajo por parte del capital se opera a través del saber científico supeditado a la aplicación tecnológica, a la extracción de energía vital de los cuerpos humanos (energía vital humana que integra no sólo el factor nutrimental, tipo mercancía, sino la propia forma de vida, los mundos de vida) para insertarla en los procesos productivos sin fuerza de trabajo, movilizados por un saber súperespecializado. La subsunción total es eso, la expropiación de la fuerza de trabajo al trabajador, el fin del trabajador (productivo). Triunfo de la regularización, por el lado de la producción, pero

también campo de batalla de la regularización poblacional, de la animalización de lo humano vía el saber y sus efectos de poder. La biopolítica es moderna porque se encastra en la racionalidad (esa racionalidad weberiana) tendiente a la dominación del mundo: la tecnociencia, es decir, la ciencia como espada de la dominación y no como forma de construir sentido y valor del mundo. Así, como identifica Foucault, el saber de "la medicina es un sabe/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores" (Foucault; 2002: 228), doble amarre del sujeto, como individuo exclusivo y excluyente y como espécimen identificable (idéntico) de una población incluyente, un tratamiento científico que lo naturaliza, le desnuda, un sujeto desnutrido a falta de energías vitales, al ser soportado en el mundo como un simple organismo biótico: un ser vivo en el sentido científico, un ser insacrificable en el sentido político, pues es puro elemento que, dependiendo de las necesidades de regularidad, podrá ser podado, eliminado, retirado, pero no asesinado. Así, el gesto biopolítico cae en una "doble indiscernibilidad. Por una parte, porque incluye un término que no le corresponde y que incluso amenaza con distorsionar su rasgo más pregnante; por la otra, porque refiere a un concepto –justamente el de *zoé*- de problemática definición él mismo: ¿qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea, despojada de todo rasgo formal? Tanto más hoy, cuando el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado, por la técnica" (Esposito; 2006: 25). Biopolítica y tecnociencia son indiscernibles al mismo tiempo que integradas en la forma del Estado moderno.

Sin embargo, según el desenvolvimiento del capitalismo (y ahí está el rasgo de continuidad entre la modernidad y la posmodernidad, es decir, el sistema de sociedad capitalista, que logra inundarlo todo, permearlo todo, empaparlo todo), desde las réplicas

liberales con aquello de menos Estado y más mercado a las integraciones neoliberales del mejor Estado para más mercado, la posmodernidad, si se quiere como síntoma de algo aún innombrable o como mero pasaje, sugiere la consigna menos Estado (menos política) y más técnica, que no precisamente más mercado, sino eficientar el mercado, localizar a los consumidores, formar a los consumidores y segregar a los no consumidores (más allá de su inherente segregación). La disolución del Estado es la presuposición para lograr la única política sobre lo impolítico, politizar lo exterior, cerrar, cercar, interiorizar excluyendo, politizando la excepción, es decir, convirtiendo lo inaccesible para la ley en objetivo de una fuerza de ley consignada en los códigos y las jurisprudencias.

> En el momento en que, por una parte, se derrumban las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global, y, por la otra, se agotan todas las otras fuentes de legitimación, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido objetivo y subjetivo del término […] <<biopolítica>> y <<biopoder>>, empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida y por el segundo, una vida sometida al mando de la política (Ibíd.: 26).

La distinción entre biopolítica y biopoder que hace Esposito se inscribe en la construcción de una vida desamparada o abandonada (como refiere Agamben) a la decisión política sobre lo vivo y no sobre las formas de vida o los mundos de vida, en el ejercicio del poder que no supone relación, sino pura dominación en términos de acción negatriz transformadora (en términos hegelianos), es decir, asumir la vida humana como una materia susceptible de transformar, como naturaleza, un paso más de la subsunción total del capitalismo, la expropiación técnica de la vida. Con la tecnociencia la biopolítica supera el umbral del cuerpo. Penetra físicamente al sujeto, objetivando los cuerpos los penetra profundamente, tecnificándolos y decidiendo políticas en ese sentido. La medicina, como organismo público, como herramienta para la regularización poblacional, es uno de los ejes

tecno científicos de la política, sobre todo cuando interfiere con lo político-legal, cuando sirve de eje de racionalidad burocrática, cuando desnuda la vida humana y la torna elemento biológico, "el ingreso, y más tarde la sutil obra de colonización, del saber médico en el ámbito que antes era competencia del derecho determina un auténtico pasaje a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores" (Ibíd.: 47). La biopolítica, como parte del proceso de subjetivación, se tensa con sus modelos de objetivación, en la tensión derechos políticos y derechos humanos, entre la conservación del ciudadano y la segregación-eliminación de los no-ciudadanos, la nuda vida, al ser tecnología de poder propia del capitalismo, también asume formas inéditas en el capitalismo de consumo. Ahí, la distinción entre biopolítica y biopoder pierde potencia, pues lo biopolítico integra a su forma positiva, esa de fomentar la vida, es decir, una política de la vida, la forma negativa del biopoder, el poder sobre la vida, donde la eliminación, la eutanasia, la eugenesia, el genocidio y demás formas de asesinato impune se convierten en formas de ejercer gobierno:

> ¿Productivo de qué? ¿Cuál es el *efecto* de la biopolítica? La de *subjetivación* y la de *muerte*. Ambas –con respecto a la vida- constituyen más que dos posibilidades. Son a un tiempo su forma y su fondo, su origen y su destino, pero conforme a una divergencia que parece no admitir mediaciones: una u otra. O la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida (Ibíd.: 53).

Poder-saber en acción de exclusión-inclusión ¿Cómo te incluyó si no cabes aquí? Fácil, te despojo de aquello que te podría suponer aceptable, rechazo cualquier cualidad que podría hacerte parte de un censo, de un sistema de seguridad social, de una comunidad política, porque "Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan,

nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. (Agamben; 2003: p. 20)", vales lo que, paradójicamente, no vales. No tienes sangre de mi sangre políticamente enriquecida, entonces eres perfecto para el horno, ya sea de maquila, ya sea de campo de verduras, ya sea en el turno nocturno de un tienda departamental, esclavo, sin alma ciudadana, sin nación, un puro nacer para el cañón de carne."La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión" (Agamben; 2003: p. 21).

En un afán de localización tendríamos que asumir algún encadenamiento de acontecimientos históricos en donde la vida nuda apareciera como el objetivo central de la biopolítica. Es decir, más allá del ciudadano.

Ese encadenamiento de acontecimientos se nos aparece como el "accidente" del fascismo y el nazismo, donde se adjudica la nación-nacimiento como la única posibilidad para brindar cobijo y se incluye excluyendo la nación bajo el argumento de un nacimiento impensable, inhumano. Se desnuda de humanidad para incluirlos y poner en operación el gran aparato del campo de concentración, donde el exterminio no es tal cosa, sino sólo un acto, un gesto, una mueca de disgusto, nada importante, pues ahí sólo hay vida, ahí se incluye aquello que la nación excluye desde el nacimiento. El campo de concentración es la estrategia, el exterminio es la técnica, la prueba irrefutable de que una biopolítica funciona excepcionalmente:

> Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración, es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del nomos (Agamben; 2003: pp. 32-33)

En el nazismo encontramos la "esencia" de la racionalidad instrumental, internada en la tecnociencia, en la cientifización extrema de la política y la sociedad o la sociedad politizada tecno científicamente, es decir, el extremo de la biopolítica, pues ésta no se entiende sino se ampara al binomio poder-saber. "El nazismo no es, ni puede ser, una filosofía realizada porque es ya una *biología* realizada. Lo trascendental del comunismo es la historia, su sujeto es la clase y su léxico la economía, mientras que lo trascendental del nazismo es la vida, su sujeto la raza y su léxico la biología" (Esposito; 2006: 178). La sociedad nazi empotró la decisión política, aquello constitutivo del estado de excepción, en un marco jurídico empapado de ciencia médica, biología y antropología biologizada, la politización de lo desnudo. Como dice Foucault, el racismo es algo así como un saber-poder capaz de interiorizar en la biopolítica la *zoé*, la nuda vida, la vida biológica "no simplemente de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera" (Foucault; 2002: 232). Así pues, la biopolítica, más que la soberanía, se integra a partir de la politización de la ciencia, se integra en la cadena poder-saber-poder, cientifizando al cuerpo político, biologizándolo, asiéndolo por los entresijos de lo objetual, lo aprehensible de una realidad científicamente constatable y técnicamente manipulable. Tanto eutanasia como eugenesia se basan en la comprensión profunda de fenómenos biológicos, comprensión científica, razón que es el irracionalismo del dominio, es decir, como observé de la mano de Horkheimer, la biopolítica es la razón de la dominación, de la comprensión y el conocimiento para dominar, para transformar y orientar, no para "comprender", sino para atrapar. La idea de

degeneración lleva a relaciones de poder verticales indisolubles, a una naturalización científica, proceso de saber-poder (ver Derrida, políticas de la amistad) una interiorización biológica, inamovible, un esencialismo científico.

> La solidaridad o la competencia horizontal entre hermanos, típica de las sociedades liberales democráticas, es suplantada por la relación vertical que conecta a los hijos con sus padres y, a través de ellos, con los antepasados. En contra de las teorías pedagógicas y sociales de inspiración igualitaria, la diferencia entre los individuos aparece como insuperable: tanto los rasgos somáticos como los psicológicos están predeterminados desde el nacimiento conforme a una vinculación biológica que ni la voluntad individual ni la educación pueden quebrantar […] nadie puede escapar a sí mismo, nadie puede romper la cadena que lo ata inexorablemente a su propio pasado, es imposible elegir la dirección de la propia vida (Esposito; 2006: 192).

Porque la vida es un hecho natural y no una forma de sentido, mucho menos una valoración sobre el mundo ni sobre la vida misma. Si bien el estado de excepción supone una forma donde la ley se rompe, donde lo político deja de operar, un espacio vacío de derecho, donde no se otorgan ni se ejercen, la biopolítica opera la integración de lo impolítico en la decisión política con un andamiaje científico individualizando desde el nacimiento, en clave disciplinaria, y regularizando la forma de la vida digna de ser vivida, de la vida científicamente vivible.

> Esa muerte es jurídicamente inobjetable no porque la justifiquen superiores requerimientos colectivos, sino porque las personas a las que alcanza están *ya* muertas. La meticulosa búsqueda léxica de expresiones adecuadas para su situación dividida –<<semi-hombres>>, <<seres averiados>>, <<mentalmente muertos>>, <<cáscaras humanas vacías>>, <<existencia lastre>>- tiene el objetivo de demostrar que en su caso la muerte no llega desde afuera, porque desde un principio es parte de esas vidas. O, con más precisión, de esas *existencias*. Este es el término resultante de sustraer la vida a sí misma. Una vida habitada por la muerte es mera carne, existencia sin vida (Esposito; 2006: 215).

Articular el estado de excepción con ordenamientos jurídicos –juridizar lo injurídico, lo impolítico- supone la inclusión de una voz soberana en el interior de un cuerpo sin soberanía. Por eso es ir más allá de las consignas liberales en pos de la libertad, un acto

inmunitario que acrecienta su violencia y se revierte. Como observa Foucault[14] (2002), el racismo es un dispositivo del saber-poder que permite la inclusión de la decisión soberana en la biopolítica, es la manera en que se decide, fuera de la órbita política-filosófica, sobre la vida y muerte de los, y ahí está la dificultad, no-ciudadanos, que tampoco son súbditos, que está fuera del estatuto legal-natural de la ciudadanía, fuera de la población, sin nacimiento. El racismo alcanza formas autoinmunitarias cuando tiende a extraer soberanía de sus propios ciudadanos. El racismo, como dispositivo de interiorización de soberanía en la biopolítica, se funde en la versión soberana de la ciudadanía y, entonces, lo no-ciudadano (como cosa) puede ser erradicado por cualquiera, por la denuncia o cualquier otro mecanismo que permita la marcha de la máquina racional-burocrática (como paso en la sociedad nazi), de esta manera el saber-poder de la ciencia biológica se emparienta con el poder-saber jurídico para decidir, políticamente, socialmente y económicamente con todas la variables medidas, sobre el valor "verdadero" de una vida, sobre cuál es la vida normal y, por ende, la anormal, "la *normativización absoluta de la vida*. Es lícito afirmar que en él, por primera vez, se superponen completamente los dos vectores semánticos de la inmunidad –el biológico y el jurídico-, según el doble registro de la biologización del *nómos* y la juridización del *bíos"* (Esposito; 2006: 222), la articulación en el derecho de una orientación hacia lo humano formalizado (devaluado) en clave *zoé*, permite la operación de un estado de excepción que excede la imagen de la emergencia para consolidarse como forma de relación política entre un Estado y una población, armando dispositivos sabios (científica y jurídicamente), instituciones de salud social, de ingeniería

[14] …el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo (Foucault; 2002: 233).

social. El punto es que la biopolítica se entiende, y se diferencia de la teoría de la soberanía, en la medida que se imbrica la razón en el gobierno, en que las formas de gobierno se racionalizan en el sentido científico y tecnológico, es decir, la biopolítica es una tecnociencia humana, donde "el poder médico y el poder político-jurídico parecen rebasarse mutuamente de manera alternada, hasta alcanzar inevitablemente, al final, una superposición integral: la reivindicación de la primacía de la vida provoca su absoluta subordinación a la política" (Ibíd.: 224). La biopolítica es una tecnociencia humana del poder, con sus economías, estrategias y tácticas que permiten la irrupción de la politización de lo impolítico (la vida, pude decirse, pero más profundo, la carne, el ADN, los órganos, la tecnificación de la carne) y la despolitización de lo político (la forma de vida, el mundo de vida, los valores, los sentidos, los derechos) con la indiferenciación de esferas que, en apariencia, coexisten bien delimitadas, pero en la práctica política de la modernidad (en pos de una mayor racionalidad) se colonizan mutuamente. La "gran locura" nazi no es más que el exabrupto de la racionalidad moderna, como explica Esposito:

> Contra la convicción común de que los nazis se limitaban a destruir la ley, ha de afirmarse que la extendieron hasta incluir en ella aun aquello que manifiestamente la excedía. Mientras aseguraban que la hacían derivar de la esfera de la biología, entregaban al mando de la norma el ámbito de la vida por entero. El campo de concentración no es, por cierto, el lugar de la ley, pero tampoco es el de la mera arbitrariedad, sino más bien el espacio antinómico donde el arbitrio se torna legal y la ley arbitraria. En su constitución material, refleja la forma más extrema de la negación inmunitaria. No sólo porque superpone de maneras definitiva los procedimientos de segregación, esterilización y eutanasia, sino porque, además, anticipa todo cuanto podría exceder a su resultado mortífero. Destinado a encerrar a autores de crímenes todavía no cometidos y, por consiguiente, no juzgables sobre la base de los ordenamientos vigentes, se configura como una <<detención preventiva>> (Esposito; 2006: 225).

Pero hay algo por encima, una elaboración del nomos que permite al topos emparentar sigilosamente en la consecución de una operación imposible: la inclusión-excluyente. El oxímoron se realiza con "la excepción ¨ [que] es […] una exclusión inclusiva" (Agamben;

2003: pp. 35). Volvemos a la cuestión sobre cómo incluir aquello que no cabe (y no cabe porque hay algo, un vestimenta mística o metafísica, una fuerza de ley, como lo fórmula Derrida, que no permite su eliminación, pues deja el asunto en un homicidio, en un asesinato de Estado, cosa contraria al espíritu humano de dicho artificio humano, un despropósito inaceptable, la imposibilidad de la biopolítica, desmarcada de la acción soberana de decisión sobre la muerte) en esto que es la nación, en esto que es el nacimiento-ciudadanía. En otras palabras ¿cómo te despojo de ciudadanía? Para esto se requiere la atracción hacia el nomos (el padre-ley, el Estado) aquello que no es suyo, aquello que está en la dimensión contraria: el estado de excepción.

> El estado de excepción es un espacio anómico, en que está en juego una fuerza-de-ley (y que debería, por tanto, escribirse: fuerza-de-ley). Una tal fuerza-de-ley, en que la potencia y el acto están radicalmente separados, es ciertamente algo que se asemeja a un elemento místico o, más bien, una fictio mediante la cual el derecho trata de incluir en él la anomia (Agamben; 2004: p. 60).

La acción biopolítica es un "llenado" para vaciar, se desactiva el derecho (los derechos bio-políticos, aquello que llenó la vida biológica de política para hacer asequible a lo político) para activar el no-derecho y evitar la infracción al derecho. Es decir, se logra un lugar en donde no pasa nada. Un lugar que no es accidente. Para repetir, se crea en el cuerpo del estado la capacidad del guiño, del gesto burlón que no ataca al nomos, pues "el estado de excepción no es una dictadura, sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en que todas las determinaciones jurídicas –y, sobre todo, la distinción misma entre lo público y lo privado- son desactivadas" (Agamben; 2004: p. 75). Entonces la espada entra libremente, sin tapujos, sin vergüenza, sin asco y sin culpa. Como matar a un pollo , lo que convierte al Estado (a cualquier Estado) en un matarife y no en un asesino, pues no comete asesinato, mata en el sentido más estricto de la palabra, pues quien mata es, apenas, un

matador (el torero no asesina al toro, simplemente lo mata), nunca un asesino o, peor, un homicida. Como sucedió en los campos nazis. Se dio un proceso de inclusión de los judíos tanto por la vía burocrática, como por la ideológica, pero todo en formato racional, una separación del pueblo alemán y la "sustancia ajena judía", como observa Bauman, el régimen nazi buscó y encontró la manera de desligar racionalmente (sin odio y sin pasión) los vínculos de valoraciones entre el alemán de a pie y lo judío, "este método consistía en hacer invisible la humanidad de las víctimas" (Bauman; 2008: 49), deshumanizarlos, desprenderlos de la forma humana, convertirlos en pura *zoé*, en una animalidad infecciosa, asquerosa que hiciera del acto de exterminio un asunto de salud pública. "Ellos simplemente no existían: este es el motivo lógico por el cual podía dárseles muerte infinidad de veces en el transcurso de un mismo día y, por otro lado, les estaba prohibido suicidarse. Su cuerpo sin alma pertenecía al soberano. Pero el derecho soberano, en el régimen biopolítico, no es tanto la facultad de dar muerte como la de eliminar por anticipado la vida" (Esposito; 2006: 234). No se excluye de la norma, es la norma, pues ha entrado en un estado de excepción:

> En verdad, el estado de excepción no es ni exterior ni interior al ordenamiento jurídico y el problema de su definición se refiere propiamente a un umbral, o una zona de indiferencia, en que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición y la zona de anomia que instaura no está (o, por lo menos, pretende no estar) exenta de relación con el orden jurídico (Agamben; 2004: p. 39).

El nomos sin topos, estado de excepción, máquina de cuerpos sin vida humana. Territorio de la nuda vida. Situación sin situación. Cuerpo sin mismidad, sin otredad, cosificación brutal. Cientificismo extremo. Vida sin nomos, pura vida ¡Viva la biología! El saber poder fabricando cobayas humanas, conejillos de indias, condenados a muerte, excluidos de la vida buena-(social) "Precisamente porque al estar privados de casi todos los derechos y

expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana aunque biológicamente todavía se mantuvieran vivos, se situaban en una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior, en la que no eran más que nuda vida" (Agamben; 2003: p. 201). Estas palabras las expresa Agamben para ejemplificar de manera vívida la situación extrema de aquel que ha sido despojado de la buena vida, la vida social o, para decirlo con precisión, la vida humana. El condenado a muerte, como el homo sacer romano ha sido despojado del cobijo del derecho a existir (o, simplemente, vivir) en la sociedad, pues, su situación ha sido designada por una acción, un crimen, entonces, la ley le sitúa en el estado de excepción individual (creado exclusivamente para él), donde el Estado no se vengará, sino que, simplemente, lo matará. En tal sentido, aunque sus funciones biológicas son aceptables, sus cualidades humanas han sido suspendidas y, por tanto, puede ser usado por el saber, convertido en un objetivo de investigación científica, sometido a tratamientos peligrosos de los cuales, seguramente, no sobrevivirá. Pero no importa, sólo se le matará.

¿Qué magia hace el sistema jurídico? Ninguna, no es magia, aunque sí una expresión de la ficción ciudadana. Ésta pude disolverse con un gesto, el legislador toma la pluma y redacta un artículo y ¡pum! Ahí está la posibilidad de incluir a quienes, por excluidos, se pretende eliminar, por tanto "…los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, «como piojos», es decir como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica" (Agamben; 2003: p. 147).

Así, el "accidente" moderno de los totalitarismos se convirtió en enseñanza biopolítica para los gestos de la posmodernidad. Sencillamente se crea un conducto de extracción de la ficción de soberanía del pueblo hacia el centro de un poder soberano, difuso, sí, pero topológicamente accesible, donde topos y nomos se confunden en un cuerpo

de cuerpos, en un proyector de decisiones tremendas, porque "cuando ambos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el que se unen y se confunden, se convierte en la regla, el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal (Agamben; 2004: p. 125)", pero, ojo, nunca asesina, pues ahí, en ese topos sin nomos que pretende ser nomos, ni el asco, ni la culpa ni la vergüenza operan como límites ¿quién ha sentido asco por aplastar un piojo?

1.9.2. Biopolítica, Estado de Excepción y des-ciudadanía

El estado de excepción como gesto, y no como accidente, es inasible si no genera su estrategia preponderante. Sin laboratorio no hay posibilidad de usar el escalpelo y abrir aquello sin vida, aquello lleno de biología. Así pues, la biopolítica posmoderna ha aprendido, con exuberancia, a usar el aparato preferido por la biopolítica exacerbada: el campo de concentración y su máxima expresión: Auschwitz.

Cómo es esto: particularizando el campo de excepción mediante la nuda vida. Cada individuo es un organismo vivo, un lugar sin nomos, una oportunidad para extraer algo: exclusión incluyente. Otra vez, se incluye al excluido de ciudadanía mediante el gesto de la biotización de su presencia: «no eres nada, eres todo pura vida. Entonces contigo no puedo mirar la miseria humana, sólo veo miseria. Te curaré de miseria. Pero, primero veré de qué me sirves». El campo se convierte, así, en una capsula que surge en el momento en que el sujeto es desujetado biopolíticamente (atravesar la frontera que me separa de mi nación-nacimiento y me interna en una nación-sin-mi-nacimiento) y se convierte en nuda vida.

Vaya, se interna en un estado de excepción que trae consigo al igual que su vida biológica. Es cuando nada lo protege, cuando el halo político (así, simplemente político) se evapora para dejar que se precipite el bíos.

> Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el ordenamiento es el estado de excepción mismo. En efecto, en cuanto el estado de excepción es «querido», inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción (Agamben; 2003: p. 216).

El drama es que no hay drama, sino una pura gesticulación. El derecho no se esfuma, los derechos fundamentales de cualquier sujeto, aquello que le hace humano, sus derechos humanos, también van con él, pero, sencillamente, se suspenden frente al gesto biopolítico, pues el estado de excepción en el que se introduce le otorga su cápsula campo y sucede ese momento indiscernible pero fríamente sensible en que el sujeto se reduce a pura vida, a nuda vida. El sujeto se despoja de sujeción (de otredad) y se convierte en argumento, en cifra, en monigote listo para ser manipulado sin tapujos: "El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación" (Agamben; 2003: p. 217).

Animalidad redescubierta mediante la tecnología del campo, con la economía del estado de excepción. La nuda vida es la operación contraria a una maquina antropomórfica. Es una máquina biológica, porque no animaliza, sino que redescubre la animalidad, el sustento biótico del sujeto, lo cual es el perfecto pretexto para eludir el crimen e inaugurar el nomos anómico. Sí, esto se da en la modernidad, "En la relación entre el hombre y el animal antropóforo, Kojève privilegia el aspecto de la negación y de la muerte, y parece no

ver el proceso por el cual, en la modernidad, el hombre (o el estado, para él) comienza en cambio a ocuparse de la propia vida animal, y la vida natural se convierte, sobre todo, en lo que está en juego en aquello que Foucault llamó el biopoder" (Agamben; 2006: p. 28). Pero, como se ha argumentado desde el principio, es parte de todo un utillaje de las relaciones de poder donde los sujetos se sujetan más férreamente (disciplina, panóptico, tecnologías del yo, biopoder, etc.), la novedad posmoderna se halla en que campo y estado de excepción se superponen a cualquier otra tecnología del poder, haciendo del sujeto carne, "nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, zoe y bíos. El «pueblo», pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre" (Agamben; 2003: p. 226).

Si bien "La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la zoe y el bíos del no-hombre y del hombre: la supervivencia" (Agamben; 2002b: p. 163), es en la posmodernidad donde lo logra sin conmiseraciones. La inclusión de la vida biológica en los mecanismos del Estado, ya identificado por Foucault como una de las novedades de la modernidad, se puede leer, desde Agamben, como la parte fundamental, la esencia misma, de todas las formas de poder político en la posmodernidad. Lo cual se ve claro en la extracción de soberanía de aquello que la había arrebatado al soberano (y había deshecho al soberano-uno para crear al soberanos-todos). Con el pretexto del terrorismo, se regenera la posibilidad del soberano-uno con la novedad de crear un estado de excepción mundial, cercano a lo que una nación hizo con un hombre, Hitler, otorgándole poderes extraordinarios a un hombrecillo.

> El significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción como estructura original en que el derecho incluye en sí al viviente por medio de su propia suspensión se manifiesta con claridad en la *military order* promulgada por el Presidente de los Estados Unidos el 13

> de noviembre del 2001, que autoriza la *indefinite detention* y el procesamiento por *military commissions* (que no hay que confundir con los tribunales militares previstos por el derecho de guerra) de los no-ciudadanos sospechosos de estar implicados en actividades terroristas (Agamben; 2004: p. 12).

Bajo la imagen Auschwitz se elaboran los nuevos mapas biopolíticos, las estancias mortuorias de la nuda vida, empaquetadas en los campos individualizados. Auschwitz redivivo es sólo la fábula del campo de la muerte. Auschwitz es el paradigma, la plataforma de lanzamiento del topos experimental donde se descubren y ejercitan los límites de lo humano, encumbrados en el límite-cuerpo-biológico. Por ejemplo, el sistema biopolítico de identificación biológica-ciudadana (fichaje, para decirlo claro, pero corto de miras, pues el aspecto biológico de tal gesto supone la integración de una decisión de exclusión inclusiva basada en la relación nación-nacimiento) creado por Estados Unidos, con un andamiaje burocrático que "enjaula férreamente" desde el cuerpo biologizado, es decir, los límites biopolíticos se expanden y abrazan (abrasando) los resquicios ciudadanos, debilitando o, para ser sanguinarios, separando a sangre y genes (literalmente) a los Estados "democráticos", de aquellos otros Estados no tan democráticos o definitivamente no democráticos (es decir, sureños, subdesarrollados, muertos de hambre, bajeños, etc.), utilizando la táctica del terror como bandera política y hasta ideológica (ideología que permite a la ideología "globalista" mantener a unos sometidos y a otros libres, globales, incorpóreos, mediante argucias legales) para convencer al orbe sobre el uso y abuso de prácticas de control claramente excepcionales e inhumanas, ejecutadas con el fin de permitir la permanencia del género humano. Lo cual hace pensar que lo humano no es asignable a todos los cuerpos biológicos. De esta manera, de la mano de Benjamin, Agamben establece que el Estado "puede" tener la capacidad del ejercicio de una violencia ilegitima, es decir, sustraída totalmente del derecho sin cometer crimen (el paradigma del

estado de excepción). Así pues, la novedad en las relaciones del poder político en la posmodernidad, se encuentra en la desfachatez de legislar sobre el estado de excepción (el no-derecho) como si esto fuera posible de aplicarse sobre el ciudadano, pues el ciudadano es puro derecho. Para que el gesto surta efecto, el puro derecho debe mutar hacia un sujeto imposible de derecho. La relación biopolítica, el lazo social del biopoder, llega al absurdo cuando entre los ciudadanos y el Estado las identidades no se fundamentan en el derecho, sino en la integración del nacer-nación-ciudadanía. La posmodernidad se descubre como una época en que la vida biológica se convierte en vehículo para la asignación de derechos o, más precisamente, en gesto que desujeta y convierte al ser humano en puro cuerpo, vida nuda, homo sacer.

1.9.3. Ciudadanía desnuda

Cómo pensar al voto sin el ciudadano. Esa es una díada indisociable, una necesidad política de tipo nutrimental para pensar la política desde una palestra democrática. Lejos de la vieja reflexión filosófica de Carl Schmitt, donde la guerra es el punto crucial donde aparece lo realmente político, vale decir lo políticamente concreto.

La política pasa, forzosamente, por el visor de la contienda democrática. Obsérvese que hablamos de contienda, lo que refiere a lucha, a enfrentamiento, a una especie de guerra saturada de legislación que debe ser cumplida si se pretende alcanzar cierto grado de legitimidad.

La política actual es la guerra entre fuerzas, ocasionalmente llamadas Partidos políticos. El ciudadano aparece, de manera espectral, quiero decir, de manera conceptual y, por lo tanto, visible, en el momento en que es apremiado por los tiempos para asistir a votar y definir a favor de quien se decide la contienda. Guerra despolitizada, donde las municiones son los votos, ni siquiera los ciudadanos.

Entonces, cómo pensar la política sin el ciudadano. Es más, como pensar la política emprendida desde el ambiente democrático, ambiente que exige determinadas cualidades por parte de los participantes, sin ciudadano.

¿Existe siquiera el ciudadano? ¿Qué es el ciudadano? Desde una topología jurídica-filosófica: el ciudadano es en principio una ficción y como tal da sustento a muchas otras ficciones, "la ficción implícita en este punto es que el nacimiento se hace inmediatamente nación, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos

momentos. Así pues los derechos se atribuyen al hombre sólo en la medida en que éste es el presupuesto que se disipa inmediatamente, del ciudadano" (Agamben; 2001: p. 26). Desde las consideraciones liberales, cuando la disputa era sobre la soberanía, lo importante era transferir en un punto neurálgico tanta soberanía como fuera posible a la unidad biótica mejor conocida como hombre. Hombre que para dejar el estatus de ente biológico debía cumplir con ciertas características para ser ciudadano (propiedades, en el sentido de pertenencias, conocimientos, etc.) y despojar al Rey de la soberanía, pues ésta era propiedad del pueblo-ciudadanizado, propiedad no sólo en el sentido de pertenencia sino también de atribuciones inherentes.

La soberanía es del pueblo. Por eso es que el pueblo debe gobernarse a sí mismo. Por eso la forma de gobierno que se conjuga divinamente con el hombre-ciudadano es, sin lugar a dudas, la democracia. Pero ¿qué es el pueblo? Primero es indispensable hacer la distinción entre Pueblo y pueblo, pues el concepto pueblo contiene en sí una bipolaridad que lo hace inasible. Como conjunto político, como aglomeración irreducible de todos los ciudadanos el Pueblo es el dueño de la soberanía, es el soberano. Sin embargo, existe el pueblo, toda esa masa excluida que poco o nada tiene que ver con la toma de decisiones. Bodino, el teórico de la soberanía, distingue los extremos Pueblo y pueblo. El Pueblo, constituido por los ciudadanos es quien debe gobernar al pueblo. La problemática de bipolaridad tal se presta para hacer de la ficción ciudadano la esencia de la ficción democracia. Si bien, como dijera Lincoln "el gobierno del pueblo por el pueblo para el pueblo" sugiere el más elevado punto de la democracia, lleva implícita la exclusión del pueblo asumido como la masa de seres humanos excluidos y otorga la soberanía al Pueblo, los ciudadanos gobernantes.

Ahora bien, si la ficción política de ciudadano brinda legitimidad a la ficción política de la democracia, entendida ésta desde su etimología como el gobierno del pueblo, tenemos pues que la democracia es la más alta legitimación de la dominación política de unos pocos sobre grandes extensiones populares que al ser ciudadanizadas son parte del Pueblo.

La política, como espacio esencial de la lucha por el poder, está sustentada en estas ficciones. Ficciones que dan forma y sustancia a la modernidad. Ficciones que no se "invalidan" en la posmodernidad, sino que, muy al contrarios, fungen como la mascarada de lo "realmente" táctico de la política devenida en biopolítica: "…una tendencia anómica que desemboca en el estado de excepción o en la idea del soberano como ley viviente, en que una fuerza-de- ley privada de norma actúa como pura inclusión de la vida". (Agamben; 2004: p. 107)

La ficción fundamentada del derecho proveedor de ciudadanía retuerce el gesto y se convierte en una máquina extractora de ciudadanía. De manera mística-legal crea espacios vacíos de ley, pura fuerza, un puro exprimir el cuerpo para eliminar cualquier cualidad ciudadana, teniendo como elemento central la vida, así "La policía se hace ahora política y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo" (Agamben; 2003: p. 186).

1.10. Ciudadanos sin Estado

Pretexto:

Qué le sucede a un sistema de sociedad cuando su fluidez no reconoce los cortes (ese momento donde el flujo se detiene para coagular: amo-esclavo, hombre-mujer, señor-siervo, burgués-proletario, gobernante-ciudadano, etc.) que permiten una codificación adecuada para la territorialización, la solidez de la cosa, de las cosas, de las instituciones. En otras palabras: qué sucede en un sistema social donde la verdad axiomática (incuestionable por sí misma) se desmiente en la disolución de los cortes, es decir, pongamos al ciudadano, al flujo de ciudadanos, el transitar libre y viscoso de los ciudadanos escapando al continente fronterizo, internándose en otro continente-Estado (los flujos corren el riesgo de derramarse, de empapar aquello que no les dirige, se vuelven locos y se mezclan y desfiguran el "entorno" [qué pasa entonces con el sistema] configurando un no sé qué sensible y doloroso: la no-ciudadanía, un desborde, una violencia) y el amparo institucional no alcanza a cobijarlos, a mantenerlos ciudadanos.

Cómo reaccionan las líneas de transmisión de los flujos (si, como dice Deleuze, a una sociedad el terror le atenaza cuando cae el diluvio, es decir, la indeterminación de los flujos, entonces, a pesar de que el capitalismo, para seguir a Deleuze, es oceánico, en el sentido de fluidos indistintos, con la axiomática reterritorializa consolidando líneas de transmisión, con sus cortes y conexiones, con sus fugas y retenciones, toda una tubería que permite el aceitamiento de la máquina social) cuando estos son indeterminados.

En ese momento, de dónde viene la intensidad, la potencia para decir, para exigir, para gritar "ey, acá estoy, al margen pero vivo, casi muerto, máquina mortífera pero vital, vida enloquecida, vida abandonada, vida biótica, vida desnuda, vida a un pestañeo de la inhumanidad, es decir, de la indeterminación institucional, o sea, axiomática". Sin duda, del propio flujo, del, a falta de una mejor descripción, auto-corte, autodefinición, existencia marginal-excluida, potencia-intensidad que da forma a un sujeto social fuera de la sociedad.

Vaya, es elocuente el dibujo textual: ante la pérdida de potencia, ante la falta de intensidad para formar ciudadanía más allá de sí, los Estados se desangran, dejan fluir la sangre de sus ciudadanos para despojarlos (¿acaso el cuerpo sin órganos político?) de sus "derechos políticos" en un mundo de tráficos sin idea o concepto del tránsito (traslado a voluntad, por decir algo, me muevo hacia allá, emigro-inmigro, no soy transportado, no soy exportado-importado), en la ausencia de la guerra interestatal, a merced de los bombardeos de una guerra mercantil.

Así, por lo bajo, por las junturas desgastadas de la tubería social, los derrames, las inundaciones, los fluidos manchando el suelo del "edificio social", son intensidades que coagulan-codifican una extensión, por supuesto, territorial. Y, otra vez, por supuesto, esas gotitas descodifican para revivir en intensidades codificantes. Descodifican cuando padecen descodificación (recordemos los dos sentidos de la idea "descodificar": por un lado es la desarticulación del código para accederlo-entenderlo; por el otro es la capacidad de destruir el código para permitir coagular las intensidades, hasta podríamos decir que la descodificación sobre estos flujos migrantes-no ciudadanos son cuerpos sin órganos que después se "organizarán" en un código o contracódigo, algo alterno, marginal), son cortes descompuestos que se rearman mediante un nuevo código. Nuevo código a contraflujo. Vaya, cuando un ciudadano pasa por el corte incapaz de codificarlo como ciudadano,

padece descodificación, digámoslo así, negativa. Se convierte en nada. Por lo menos en nada humano (ese corte: amo-esclavo, burgués-proletario, gobernante-ciudadano). Pura vida. Vida desnuda.

Pero "¿qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos" (Deleuze; 2005: 19), flujos que habrán de realizar cortes. Cortes sobre cortes, sobre axiomas (ciudadanía), separaciones con respecto al desamparo. El amparo, el cobijo. La "organización", las identidades convirtiéndose en extensión. Veamos si no: cúmulo de cuerpos desciudadanizados, despojados de ese halo místico de la ley que da ciudadanía (Estado=Nación=Nacer), carne de presidio: pura vida (entes biológicos bípedos). "potencias intensivas sobre el cuerpo sin órganos" (Ibíd.: 91), manada (¿potencia animal susceptible de realizar cortes en el flujo, es decir, de crear códigos, tal vez sagrado/profano?) hambrienta. Hambrienta de todo. Flujo descodificado y descodificante (ciudadanía destruida más capacidad destructiva) sin temor a empujar como flujo: contraflujo.

A ver, escuchemos (o leamos, por lo menos se intentará una imagen textual, una suerte de multimedia sobre la hoja o el monitor):

Contexto: frente a mí (yo el entrevistador, el chacal descodificante en positivo) tengo, y esto es un decir, a un hombre de más de cuarenta años. Él tiene sobrepeso. Sus piernas sostienen una timba considerable. Su estatura es mediana para el estándar centroamericano, quizá uno sesenta y ocho, es probable que sea más, pero renguea, una pierna es más corta, lo cual escamotea a mi mirada su estatura real. Su piel es morena, prieta (esa bella palabra que identifica al color muy oscuro de la piel con la metáfora del ser atrapado, aferrado por la condición, por qué no decirlo, racial), trae el cabello muy corto, a la usanza chola (explico: los cholos son aquellos no ciudadanos o, cuando hay suerte, medio ciudadanos de

los Estados Unidos, parientes cercanos, hijos, podríamos decir, de los pachucos. Entes vivos habitantes de la medianía México-Estados Unidos. Usan el cabello casi al rape como metáfora de una vida laboral que no conoce descanso, es decir, aún en el desempleo, usan la cabellera, o su falta, como se les exige en esas labores casi exclusivas para ellos: garroteros, meseros, cocineros, obreros, jornaleros, etc.), en la oreja izquierda lleva un arete diminuto, es dorado, aunque no sé si de oro. Quizá esto no tenga mucho sentido, o no haga sentido, es sólo que recordé los *Bling Bling* de los jóvenes negros (o afroamericanos, siempre me pregunto cuánto de África hay en ellos y cuánto les ha costado América), joyas de oro qué algo dirán y me pregunto si una pieza de oro dirá algo en este hombre frente a mí, pero éste no es el momento. Lo más impresionante del hombre es su mirada, una especie de bypass (corte y paso, corte y paso) entre una irremediable ternura y una dureza de filo acerado. Su boca le hace juego a la mirada. Pero trastorna un poco. Es así: una mirada calurosa con una sonrisa afable; una mirada dura con unos labios crispados; luego, algo asombroso, una mirada de hielo asesino con una sonrisa demente. Puede ser escalofriante (¿esquiziante?). Lo tengo, es un decir, frente a mí. Le pregunto o le invito a decir, a hablar, a explicar, exponer, lo que sea, lo que se pueda, sobre la Pandilla Dieciocho (así es, si antes de describirlo y conectarlo con lo Cholo se me hubiera ocurrido iniciar con la nacionalidad, la cosa sería un golpe directo: él es del Salvador, pero no se hizo pandillero allá) o la pandilla en general. Empieza su discurso. Aquí, me detengo en esta parte (texto=verbo):

> La pandilla en sí es un grupo de personas o de jóvenes que departen y viven cuestiones mutuas, encuentran lo que no pueden encontrar, tal vez, en una familia o en la sociedad ***(dos lugares que hacen cortes, que detienen intensidad. Al situarse,***

claramente fuera de ellas, se convierten en intensidad). Que tal vez sí lo encuentras ***(es decir, el proceso de descodificación es complejo y doloroso, por más exclusión, los delirios permanecen)***, pero no como lo encuentras en las pandillas, una solidaridad entre ellos, una amistad inmensa, un cariño, un respeto ***(Acción negativa para prolongar el flujo en lo positivo de la recodificación sobre lo vacío)***. Inclusive hay un cambio de nombre, porque no te llamas como te llamas, sino que te ponen un placazo. El placazo significa algo que está identificado con tu forma de ser: el Sleeping, el Droguin ***(y sin nombre no hay identificación en el padrón electoral, en el seguro social, en el banco)***[15].

Texto: Ahora bien, con relación al código, pensemos éste a la manera de Luhmann, es decir, en términos de sistemas sociales, desde una perspectiva sistémica, donde lo social o la sociedad como sistema consiste en comunicación, ahí se desarrollan códigos específicos. Códigos binarios representados por un corte, por el operador "/", la diagonal o el tajo que permite la diferencia entre el adentro y el afuera, entre el sí y el no. El código se desarrolla para que el sistema no se vuelva loco, es decir, no se pierda en la disfunción y quede del lado, exclusivamente, de su función, una sapiencia cuasi-mística acerca de las operaciones propias de cada sistema:

> El código es un fenómeno específico de comunicación que tiene como último fundamento la disposición binaria del lenguaje: posibilidad de construcción total de la realidad bajo el aspecto de un sí o un no. Los códigos de los sistemas no son sino derivaciones lingüísticas de este hecho fundamental. Cada sistema tiene un código constituido por una relación inversa entre un lado positivo y otro negativo: economía = tener/no tener; política = poder/no poder; derecho = lícito/ilícito jurídicamente. De esta manera, el código fija fundamentalmente dos valores ante los cuales el sistema puede oscilar permanentemente (Luhmann; 1992: 15).

[15] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

Así pues, el código-corte como "fenómeno específico de comunicación" describe de manera elocuente lo que Deleuze llama codificaciones sombra en la máquina social capitalista. Esto es, las representaciones de una codificaciones inundadas y sostenidas por la axiomática, vaya, en el capitalismo los códigos no configuran lo social, sólo lo salvan de la asfixia, del ahogo para orientar a los sujetos en determinadas relaciones. Pensemos el código ciudadano, el corte ciudadanía: sí o no, ciudadano o no ciudadano según unas codificaciones territorializadas por una axiomática parasitaria del capitalismo, el Estado-Nación. La ciudadanía, como codificación-territorialización sombra o, incluso, isla (o ipse, ya volveré sobre ello) del capitalismo, se consolida o solidifica (molariza o institucionaliza) a partir de una estructura (social y psíquica) paranoica-fraternal (lo mismo, lo semejante, lo idéntico o identitario) que rechaza y violenta lo diferente. Lo diferente aparece entonces como alien, como extranjero y esto es sólo posible gracias al código jurídico ciudadano/no-ciudadano o, para hacerlo más molar, legal/ilegal, con-documentos/sin-documentos-indocumentados. La ciudadanía es, pensándolo así, una pura codificación político-jurídica, pero que traspasa la posibilidad de la humanidad o humanización si captamos esto desde los derechos políticos y ése que los otorga y resguarda: el Estado-Nación.

Contexto: ¿Y qué queda cuando el Estado nación, más allá de garantizar ciudadanía y más allá de suspirar por defenderla, opta por olvidarla con el operador político-jurídico de la migración ilegal? Miro el rostro fiero de mi entrevistado. Padece las secuelas de la migración (así, sin los prefijos "emi" o "inmi", pues ha sido puro movimiento, puro flujo sin corte o flujo tasajeado pero necio), secuelas de desterritorialización-reterritorialización, un mundo. Un alud de territorialidades negadas y usurpadas que le cartografían el cuerpo y el look de manera inequívoca, es decir, sin lugar a dudas, pues él es su propio código, su

propio sí al no y no al sí, su yo uso mi cuerpo sin ciudadanía para construir un nuevo territorio bajo los cortes que me vengan en gana, claro, siempre al borde del abismo:

> Pero yo siento que ya vamos por otro camino ***(¿aviso de contraflujo?)***, porque desde que comienzan las pandillas, desde que comienzan la deportación masiva ***(ese acontecimiento de doble desciudadanización, por un lado la migración-huida, por el otro el regreso obligado incluso de nacidos en Estados Unidos, ciudadanos por derecho de nacimiento, es el proceso de desterritorialización-descodificación brutal que tiene la respuesta de intensidades que coagulan en flujos pandilleros transnacionales, ese es el momento más claro de la indeterminación político-jurídica, el vaciamiento de la vida humana, creación de vida nuda [y aquí la duda de la conexión entre vida nuda y cuerpo sin órganos, vaciamiento, conversión de un extensión, humana, en una pura intensidad-potencia, una posibilidad de ojo, otra posibilidad de ser humano] y la respuesta-resistencia de unos exiliados de la sociedad)***, desde que tenemos todos los problemas hasta ahorita, hasta donde los vemos, ve'a, ahorita los pandilleros, la mayoría y no sólo la Dieciocho y la MS, la mayoría, porque no sólo hay dos pandillas, hay varios, ya están viendo que en realidad el enemigo público de ellos no es una pandilla y la otra, sino que es la misma sociedad **(¿algo más elocuente que eso? Lo dudo, sin embargo, la pugna asesina entre dieciochos y MS excede las palabras-ilusiones del hablante, lo cual se explorara prolíficamente en el tercer capítulo. Por el momento, que así quede)[16].**

[16] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

Pretexto: Salvador desgarrado, estamos a finales de la década de los setenta. Salvador desgarrado, nación desbordándose. Y a padecer las fechas: el 15 de octubre de 1979, se expulsa al general Carlos Humberto Romero y se forma una Junta Revolucionaria de Gobierno. La Junta cae tres meses después. Año 1980, a padecer de acronimía: ANSESAL, PDC, FAL, EU y a padecer el Estado de sitio y la suspensión de las garantías constitucionales y más acrónimos: FPL, PCS, FARN, DRU, CRM, FDR, desbordes, derrames, masacre de más de 600 personas en el Río Sumpul y más siglas: DRU-PM, FMLN, PRTC. El 10 de enero de 1981, el FMLN lanza ofensiva general y llama a la insurrección nacional ¿Inicia ahí la guerra civil? ¿Nacen ahí los enemigos? ¿Hay todavía Nación, Estado o sólo una barahúnda de siglas sin contenido? Decir "guerra civil propiamente" ¿Dice algo? ¿Qué hace de las letras en mayúsculas algo elocuente o con un intento, apenas intento de significado, CDHES? De esos 32,000 civiles asesinados en los primeros años de la "guerra civil" ¿Cuántos eran "civiles"? o ¿No será que la propia idea de "guerra civil" encierra un contrasentido, una indeterminación jurídica? Pura ARENA recibiendo la sangre, líquido viscoso que permite el operar de un sistema de sociedad chorreando y alimentando formas específicas y necesarias para acelerar el engranaje de una máquina que, mientras más chirría y promete desfallecer, mejor funciona: Masacre de El Mozote. Y si no ¿Cuántas cosas cuestan mil millones de dólares? Quizás pocas, quizás muchas más de las imaginables para este pobre redactor, pero, sin duda, combatir la insurgencia tiene un precio elevado con un beneficio ostensible. No pensemos, por favor, en teorías de la sospecha, sospechemos, simplemente, que un sistema de sociedad inundado no desperdicia fluidos ni cuerpos ni humanidades, pues es con ésta que activa, reactiva, acelera o frena aquello inconsciente que es la máquina social capitalista, pues ésta, como cualquier otro sistema de sociedad, avanza o retrocede, explota o se muere. Sin embargo, la

gran diferencia, su especificad se halla, precisamente, en el resurgir constante, en el perenne estado de enfermedad donde asegura su salud, su funcionalidad.

Contexto: Hablar sobre la guerra civil en el Salvador y la migración a Estados Unidos con este hombre, este ser irreconocible, irreconciliable con algún referente inmediato, se convierte en la vorágine de acontecimientos (pensando en la idea de acontecimiento a la manera de Foucault (2006: 74), es decir, ese suceso telúrico, momento donde la tensión se rompe y los "tejidos" se estiran hasta reventar, escasez de derechos, el Estado incapacitado para proveerlos o demasiado cebado con ellos, monopolio de los derechos, acaparamiento de los derechos y los cuerpos quedan hambrientos, desnudos con un *target* dibujado en el pecho) donde un objeto con vida intenta recubrirse con elementos humanos. Le pregunto, tratando de establecer algo así como una historia, por qué se fue a los Estados Unidos. Me mira y esa mirada me acusa de ignorante. Es difícil establecer contacto cuando las historias son divergentes, cuando uno se convierte en una especie de cazador inclemente y con el ojo aguzado por las teorías y los conceptos inventa escalpelos para rasgar las viejas heridas. Sin clemencia, así debe actuar uno. Claro, es menester ocultar la voracidad, digámosle científica para darle un halo de elegancia, de arrogante elegancia. En ese ir y venir de miradas y gestos crueles, en ese inevitable resquicio de una dulzura innombrable, mi interlocutor, es un decir, me relata:

> Bueno, todo comienza cuando me voy del Salvador. Yo nací en el Salvador el 28 de abril del sesenta y seis de una familia media. Pero, con sus problemas y sus circunstancias para la fecha esa. En 1980 se agudiza la guerra en mi país ***(sin hipocresías y sin medianías él le llama, secamente, guerra a ese acontecimiento que otros le ponen el apellido "civil", guerra y ya)*** y como tal, la guerra empezaba

a reclutar gente de ambos bandos, como la guerrilla o el ejército te reclutaban para pelear la guerra ***(pelear la guerra de los acrónimos, ensanchar el desgarre, desorientar a los universales políticos: ya no estás aquí ciudadanía, ya no estás aquí sociedad civil, ya no estás aquí pueblo, una pura población hambrienta, medible, predecible)***. Si ya tenías una edad promedio de nueve o diez años y podías cargar un arma y ya podías hacer ciertas cosas de disciplina, pues te llevaba el ejército o te llevaba la guerrilla, pero más el ejército, reclutaba más gente, ***(Un Estado sin ciudadanos, si pretende continuar con la ilusión de su edificio, entonces creará soldados)*** entonces, mi familia se puso un poco tensa cuando empezaron a ver esos reclutamientos y que sí, para ese entonces andaba con catorce quince años y no era tampoco un hijo prominente, o sea, era bastante descarrilado, me gustaba chingar, andar, tú sabes, jodiendo y de volada decían que me iban a reclutar y que no querían que me reclutaran ***(el escape de un ejército para descubrir, después, su vocación de guerrero, lo cual no es sinónimo de soldado)***[17].

Pretexto: Ahora algo sobre la Guerra civil. Siguiendo un poco los pasos de Jacques Derrida en *Políticas de la amistad*, y su propio peritaje sobre Schmitt en lo que concierne a la distinción política fundante, léase "amigo-enemigo", nos hallamos, irremediablemente, frente a la guerra civil. Ese lugar donde la guerra se convierte en algo absoluto, es decir, ahí donde no hay límites para la guerra, apenas una somera distinción entre amigo y enemigo, definida sobre quién sabe qué bases ¿ideológicas, religiosas, raciales? En una guerra civil se pone en entredicho el estatus de igualdad ciudadana, se desbasta el orden jurídico y se crean bandos opuestos, hostiles que enarbolan banderas indiscernibles, apenas acrónimos.

[17] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

La guerra civil levanta y revienta al Estado desde lo que, se supone, debe consolidarlo: la ciudadanía. Unos ciudadanos se convierten en oponentes hostiles, otros en sospechosos y otros en enemigos del Estado. Los unos deben ser destruidos por los otros. Caminando el mismo sendero de Derrida, podemos vislumbrar en el horizonte cómo se descoyunta la vida civil contemporánea, para colocarla en un ambiente de política absoluta: diciéndolo con Schmitt, el absoluto diferencial entre amigo y enemigo, la sospecha y la hostilidad. Si bien lo civil, *civitas*, nos orienta en lo político, en la vida política, la Guerra Civil nos desorienta en una política absoluta de vida o muerte, de vencer o morir, de destruir un orden político para crear otro a costa de despolitizar.

> «Sólo la guerra revolucionaria es, para Lenin, la guerra verdadera, porque se basa en la hostilidad absoluta». Sólo esta hostilidad absoluta confiere a la guerra «su sentido y su justificación». Sólo esta hostilidad absoluta repolitiza el espacio a través de una despolitización moderna que ha neutralizado las oposiciones de la política en la era clásica. Una sola cuestión se plantea entonces, y en esto coinciden la más pura filosofía y la más intensa determinación concreta: ¿quién es *in concreto* el enemigo absoluto? Respuesta. El enemigo de clase, el burgués y el capitalista occidental en todo lugar donde éste impone su orden social (Derrida; 1998:170)

Existe pues una repolitización de lo despolitizado en la hostilidad concretada con el rostro (ficticio siempre, pero, igualmente, sensible y orientador) del oponente transformado en enemigo. La Guerra, como elemento punzante de lo político, alcanza tamaño superlativo cuando se interioriza, cuando se práctica en el interior, cuando es entre ciudadanos de una misma nación. Eso que, a falta de una determinación más sugerente y mejor dicha, conocemos como Guerra Civil. Una indeterminación jurídica, algo fuera de la ley, un elocuente panorama de la pérdida de fuerza de ley. Fuerza de ley con la ley tachada en el texto, como lo pone Agamben (ver *Estado de Excepción; 2004*), "la guerra absoluta de la que habla Schmitt, la guerra revolucionaria que lleva la teoría del partisano a su extremo, la

guerra que viola todas las leyes de la guerra, puede ser una guerra fratricida" (Derrida; 1998: 171)", la guerra entre hermanos, entre aquellos nacidos en la misma patria.

Sucede algo más oscuro en la Guerra Civil con la pérdida de la perspectiva jurídica (¿cómo voy a juzgar esto, bajo qué código, con qué penalidad?): las banderas ideológicas, de cualquier tipo, se desgarran y los sentidos quedan hechos jirones, vaya, todo queda absorbido por la guerra, los elementos orientadores se disipan y todo habla por las balas. Dice Hans Magnus Enzensberger en su ensayo, *Perspectivas de Guerra Civil*, "la guerra civil siempre comporta el peligro de un relajamiento de la disciplina y de la desmembración de las milicias en bandas armadas que luego operan por su cuenta" (Enzensberger; 2001:13). En el Salvador la guerrilla cometió actos que, bajo un, digamos, saludable ambiente jurídico, podríamos considerar delitos y, bajo la luz de lo indeterminable de la ley y la robustez de una moral que mira de lejos, asumimos como crímenes, los cuales no se equiparan en volumen con los cometidos por las Fuerzas Armadas, pero los actos criminales son lo que son por su potencia de significado, por su imagen, pues un millón de cadáveres no se puede escrutar con la misma parsimonia que uno solo. Incluso, la actividad bélica de la guerrilla llegó al extremo suicida: en 1989 FMLN lanza la ofensiva "Hasta el Tope" sin posibilidades de victoria. Después de doce años de conflicto interno se contabilizó la muerte de más de 75,000 civiles salvadoreños y alrededor de 9,000 desaparecidos.

¿Cuál fue el objetivo, cuál el triunfo, quién el triunfador? Al parecer todo quedó en una colección de siglas embellecidas por la orientación liberadora, después de doce años de desgaste por una "política absoluta" sin orientación, surgió una especie de paz que sólo fue el preludio de una guerra civil (sin mayúsculas) de baja intensidad.

Como se mencionó un poco antes, después de los tratados de paz firmado en 1992, lo refugiados de guerra (o migrantes ilegales, para el caso es lo mismo) fueron deportados masivamente al Salvador. Salvadoreños desciudadanizados (como todo salvadoreño al existir en un Estado que se declaró la guerra a sí mismo) y desterritorializados fueron "repatriados" a una patria que no les extrañaba, que se lamia las heridas y albergaba miedo y odio (Que, quizá, son lo mismo). Se convirtieron en un aglutinador político, en la manera de confeccionar una política después de la Guerra Civil para consolidar una guerra civil continuada y orquestada con marcos jurídicos armados con la anomia, es decir, con aquello imposible de convertirse en norma.

Texto: El hombre me mira mientras me cuenta sus periplos. La entrevista ha durado más de una hora, no estoy seguro, en ese momento el tiempo se ha dislocado entre el conteo de los minutos y el vertiginoso recuento de los años. En su relato estamos en 1992. Evoca su regreso, el viaje de regreso a su país, a su familia, su madre, su padre.

Quizá retornar, en términos humanos, sea lo verdaderamente imposible, pues ¿cómo regresar al lugar abandonado? Retornar ¿a dónde? El regreso al Salvador con más esperanzas que certezas, pero con la idea de la paz bien clavada en el alma. Un guerrero en retiro, preparado para rememorar las viejas batallas y dibujar con las cicatrices el triunfo del sobreviviente (en los diversos encuentros que he tenido con expandilleros me ha llamado la atención el lenguaje corporal de éstos conjugado con el tono de voz cuando relatan el fin de sus peripecias, siempre hay un dejo de melancolía aparatosa, es decir, se siente el desdén por la sobrevivencia, se sienten las espadas y los pertrechos herrumbrosos dejando caer años por los ojos y poco anhelo por el futuro. Quizá ahí radique la imposibilidad del retorno, pues la existencia guerrera supone el presente como único acontecimiento, siendo el futuro la mentira de un mundo enclenque y debilucho. Al mirarse

débiles y de regreso a la vida "normal" o "civil", como mi interlocutor la denominó en varias ocasiones, se sienten más como derrotados que como sobrevivientes, y, quién sabe, quizá la sobrevivencia sea síntoma de debilidad, pienso aquí en Nietzsche). Pero no halló paz ni posibilidades para acariciar, con tranquilidad, las cicatrices. Se encontró con un Salvador en pie de guerra, con un nuevo enemigo interno pero externo. Sí, los deportados, los pandilleros, no tardaron en convertirse en el nuevo articulador político, en el nuevo blanco de la guerra civil de baja intensidad.

> Pero lo que no me daba cuenta era que en el Salvador ya habían escuadrones de la muerte matando deportados, ***(los niños, hijos de la guerra, salvados con la distancia, fueron repatriados mediante un ardid legal, pues al no pertenecer, al no ser ciudadanos estadounidenses, a pesar de la década pasada allá, nunca alcanzaron la bendición de la ciudadanía y nunca perdieron la ciudadanía salvadoreña, aquella que quedó en suspenso por la Guerra Civil y se convirtió en el ancla tortuosa a un territorio perdido)*** porque desde un poquito antes de que se firman los acuerdos de paz, los americanos comienzan a deportar a todas las personas, después de los acuerdos de paz, después de la firma de los acuerdos de paz, empiezan a deportar gente que era indeseable en los Estados Unidos y que por normas no podían legalizarse o no podían tener la documentación legal, entonces, tú sabes, venía ese montón de gente y, por lo tanto en el Salvador ya habían escuadrones de la muerte matando gente, matando a esos muchachos ***(encontrando el perfecto alien, el perfecto sujeto de exterminio, el sujeto sin lugar, sin topos, sin***

ley, sin nomos, el sujeto sin cuerpo jurídico, el sujeto puro cuerpo, la vida desnuda, el ciudadano sin ciudadanía)[18].

Pretexto: De qué va lo que he llamado aquí guerra civil de baja intensidad. Para explicar esto tomaré, primero, la visión del capitalismo de Gilles Deleuze (2005)**,** para él, el capitalismo es una forma de sociedad en la que no existen los límites ni el espanto por su ausencia (de los límites o cortes, es decir, de los códigos y lo territorios que modelan un espacio y, por ende, un entendimiento sobre lo que es y lo que no puede ser por inaccesible, inentendible), una especie de inundación donde todo queda atrapado. En otras palabras, el sistema de sociedad capitalista absorbe todo, todo lo hace funcional. Aunque parezca que la cosa no marcha, en esa sensación radica su funcionalidad. No hay códigos ni territorios, nada está explícitamente delimitado, todo sirve para algún uso. Para entender mejor esto tomo, en segundo lugar, a Giorgio Agamben (2005) y la consideración del capitalismo como un lugar donde todo es sagrado, es decir, todo es improfanable, todo se convierte en sagrado, todo aquello con características ofensivas se convierte en un elemento del culto total, absorbente. Para seguir con el lenguaje de Deleuze, la máquina social capitalista no le hace ascos a los engranes mellados, no los desecha, los usa, los hace funcionar según una conveniencia maquinal pero no, necesariamente, consciente, sino en el plano del deseo, pero de ese deseo productivo que, para producir como máquina social, en el sujeto es un deseo pasado por la ausencia, por la escasez, es decir, la falta.

Así pues, la guerra civil de baja intensidad es la imagen que supone una absorción de aquello espantoso y, por ende, capaz de destruir un sistema de sociedad: la propia Guerra Civil que, en principio, es indeterminable, incodificable, no está en los códigos

[18] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

civiles o penales, no se encuentra en el marco de la ley. Es, en todo caso, la suspensión de la ley. Pero con la identificación dada por eso que he llamado "de baja intensidad" se posibilita la inserción en la ley de lo ilegislable: la suspensión de los derechos civiles del enemigo. Es la absorción de lo no-jurídico, es decir, de la pura vida, de lo im-político. La constitución de un estado de excepción (de emergencia) particularizado y lanzado contra el sujeto en particular. Un estado de excepción dentro de un marco constitucional, lo excepcional hecho ley.

Para el caso, otra vez Enzensberger y sus *Perspectivas de guerra civil*, los guerrilleros de la guerra civil en proceso seríamos todos, pues todos estamos en el centro de una guerra civil "creemos que para nosotros inexplicables combates se desarrollan en las antípodas. He aquí el error, el autoengaño. Porque, de hecho, la guerra civil ya está presente en las metrópolis. Sus metástasis forman parte de la vida cotidiana de las grandes urbes, pero no sólo en Lima o Johannesburgo, en Bombay o Río, sino también en París y Berlín, en Detroit y Birmingham, en Milán o Hamburgo. Y sus dirigentes no son únicamente terroristas y servicios secretos, mafiosos y *skinheads*, traficantes de drogas y escuadrones de la muerte, neonazis y *sheriffs* negros, sino también ciudadanos normales y corrientes que de la noche a la mañana se convierten en *hooligans*, incendiarios, locos homicidas y asesinos en serie. Al igual que en las guerras africanas, estos mutantes son cada vez más jóvenes" (Enzensberger; 2001: 18-19). Ahora bien, la forma que va adquiriendo la guerra civil es consecuente con el debilitamiento que va definiendo al Estado y la segmentación que se va dando entre los ciudadanos, desvelando la ficción de la igualdad ciudadana.

Las campañas políticas actuales son parte de esta visión de un Estado en desmantelamiento. Ante el avance de una globalización económica descarnada (o encarnizada y encarnizadora al convertir al sujeto en nuda vida), la acción del Estado se

concentra en la promesa de la seguridad, pero una seguridad que deja de lado lo económico para estacionarse en la llamada Seguridad Pública. Esto es, vigilar el síntoma y no el origen de los fenómenos que deterioran la seguridad pública: aumento de criminalidad se combate con legislaciones que lesionan el estatuto de seguridad civil, pues derruyen el ejercicio de los derechos, criminalizan fachas y edades y estratos socioeconómicos (una clara criminalización de la pobreza), combatiendo los efectos sin intentar observar las causas, pues se saben fuera de ese circuito, maniatados ante el avance avasallador de las economías globalizadas. Y la globalización no mundializa la ciudadanía, sino que opera, con ésta, como una máquina de desciudadanización al forzar migraciones económicas de gran tamaño. Las leyes contra las migraciones se convierten, así, en forma del deterioro de los Estados para otorgar garantías a sus ciudadanos, los abandonan al ser abandonados y éstos, los migrantes, no tienen manera de obtener otro cobijo para sus derechos, pues los Derechos Humanos no vinculan con el ejercicio de derechos políticos. Para que los derechos humanos tengan eficacia, necesitan de derechos políticos robustos y, sin duda, de un conjunto de instituciones que garanticen el saludable ejercicio de éstos. Así pues, se observa el deterioro del Estado a través de la pérdida de ciudadanía con relación a las migraciones obligadas por la economía.

Siguiendo a Agamben, la criminalización de migrantes ilegales, la desciudadanización y nuda vida, se hace ostensible con la aprobación de leyes que despojan a los sujetos de derechos políticos. En el estado de Georgia, E.U. la propuesta SB350 establece mayores penalidades a los conductores que sean sorprendidos manejando sin licencia, convirtiendo una falta menor en felonía, castigando con un máximo de cinco años en prisión a reincidentes ¿Quiénes no pueden tramitar una licencia para conducir? En los Estados Unidos se han aprobado más de 50 leyes antiinmigrantes. Algunas de estas leyes

prohíben ofrecer empleo a indocumentados y otras impiden que alquilen o renten casas. Arizona es ejemplar en este tipo de legislación, debido, en gran medida, al gran flujo de indocumentados que recibe. Ahí, la carencia de documentos es agravante a la hora de recibir una sentencia penal. La Proposición 200 impide a los indocumentados beneficios públicos de salud y educación, lo mismo en Virginia. Con esta legislación también se asimilan los asuntos de migración con el terrorismo. La ley SB 1372 convierte en delito el tráfico de indocumentados y sanciona con entre 5 y 20 años de cárcel a quienes transporten indocumentados, así como a indocumentados que soliciten transporte, cualquier persona que ofrezca transporte a un indocumentado puede ser juzgada por tal hecho. La Legislatura estatal aprobó una norma que limitará el acceso de inmigrantes a beneficios públicos.

Pero esto no sólo en Estados Unidos. El Parlamento europeo aprobó la Directiva Retorno mediante la cual se fija un método drástico para expulsar migrantes indocumentados. Establece que los migrantes ilegales podrán ser detenidos por un período que va hasta los 18 meses si rehúsan dejar el territorio europeo voluntariamente (el delito es traspasar una frontera). También estipula que los menores de edad son igualmente expulsables y que las personas expulsadas del territorio eurocomunitario no podrán regresar durante un lapso de cinco años. Con esto se permiten prácticas policiales frente al fenómeno de la migración. De los 27 países, siete autorizan un período indefinido de arresto de ilegales, mientras que en 16 países, entre ellos Francia y España, el lapso no puede exceder los 32 o los 40 días. El número de migrantes ilegales en la UE es de alrededor de ocho millones.

Todo esto es parte del proceso de endurecimiento de las políticas migratorias emprendidas por los polos de desarrollo (llámese Norte, primer mundo, países desarrollados, como se prefiera). Tanto las legislaciones estatales de Estados Unidos como

La Directiva Retorno, permiten observar cómo los Estados contemporáneos, al quedarse sin fuerza para intervenir en el proceso de globalización económica, se concentran en una política represiva, tratando de mantenerse con votos amparados en el miedo de la migración, como si éste fuera el origen del mal.

Por su parte, los Estados periféricos, sureños o subdesarrollados (para el caso es lo mismo), inmersos en la misma dinámica de economía global, omiten la defensa de sus ciudadanos, tolerando que éstos sean objeto de tratos impensables en los aeropuertos y comisarías sin protestar o actuar con la energía que se impone, pues, igualmente, su fuerza queda inerme ante el movimiento coaccionado por el sistema económico.

Así pues, tenemos el binomio "Estado decrépito", incapaz de garantizar los derechos políticos de sus ciudadanos y la máquina capitalista, actualmente sustentada en el consumo y no en la producción.

¿Cómo funciona este binomio, esta máquina de fabricación de nuda vida, de sujetos sin el recubrimiento político, sin ciudadanía? que hace funcionar esto. Veámoslo en términos de la subsunción (un proceso que va de la subsunción formal, a la real y a lo que llamo subsunción total). Primero lo que Marx denomina subsunción formal:

> Todos los factores del proceso de trabajo —el material de trabajo, el medio de trabajo y el mismo trabajo vivo, como activación, utilización de la capacidad de trabajo comprada por él— le pertenecen **(al capitalista)**; a tal punto le pertenece todo el proceso de trabajo, que es como si fuera él mismo el que trabaja con su propio material y sus propios medios de trabajo. Dado, sin embargo, que el trabajo es igualmente expresión vital del propio trabajador, activación de su destreza y habilidad **(aquí el trabajador todavía es dueño de un saber, el saber hacer el trabajo. En este momento estamos, según Marx, en la manufactura, donde el trabajo está, para decirlo de alguna forma, vivo e imbricado con el trabajador no sólo en la fuerza, sino también en el saber, en el conocimiento)** —una activación que depende de su voluntad, que es su expresión voluntaria—, el capitalista vigila al trabajador, controla la activación de la capacidad de trabajo como si fuera una acción que le pertenece […] **(ha comprado también las habilidades, pues no las tiene. Éstas son "propiedad" del trabajador al igual que su fuerza de trabajo)** A esto llamo yo la subsunción formal del proceso de

> trabajo bajo el capital (Marx; 1983: versión electrónica. Los paréntesis en negritas son míos).

Aquí inicia a trabajar la máquina capitalista con la producción tanto de mercancías como de sujetos despojados de cualidades que les humanizan. En el dicho de Marx, es la alienación. Pero vayamos más allá de la concepción marxista y pensemos en la relación del sujeto convertido en engrane de una maquinaria. En este momento, de la subsunción formal, todavía mantiene cierto control del proceso productivo mediante el saber hacer. Sí, éste es vendido al patrón, como la fuerza de trabajo, pero queda bajo su resguardo, bajo su conocimiento.

> La subsunción es formal en la medida en que el trabajador individual, en lugar de trabajar como propietario independiente de mercancías, comienza a trabajar como capacidad de trabajo perteneciente al capitalista **(y esta capacidad de trabajo incluye el saber hacer, así como la vitalidad social del trabajador, es decir, sus facultades para "organizar" su trabajo con el trabajo de otros y relacionarlo con el proceso de producción)**, deja de trabajar para sí mismo y lo hace para el capitalista, y queda por lo tanto sometido al mando y a la vigilancia de éste; en la medida en que, en lugar de que sus medios de trabajo se presenten como medios para la realización de su trabajo, es más bien su trabajo el que se presenta como medio para la valorización de los medios de trabajo —es decir, para su absorción de trabajo—. Esta diferencia es formal en la medida en que puede existir sin que sean transformados en lo más mínimo ni el modo de producción ni las condiciones sociales en las que tiene lugar la producción **(es decir, el trabajador no sólo vende la fuerza de trabajo, sino las técnicas de producción)**. Con la cooperación aparece ya una diferencia específica. El trabajo se cumple en condiciones bajo las cuales no puede llevarse a cabo como trabajo independiente del individuo; condiciones que se presentan como una relación que domina sobre el individuo, como una cuerda que el capital ajusta en torno a los trabajadores individuales (Ibíd.).

Con las revoluciones industriales, los avances tecnológicos dirigidos al aumento de la producción, se da el proceso de despojo del saber hacer del trabajador y se le imprime a las máquinas. Esto es lo que Marx llama subsunción real. Es decir, el proceso en que se subsume todo el proceso productivo al taller, al lugar o al capital y se deja al trabajador la única propiedad que le constituye: la fuerza de trabajo. Una fuerza sin sapiencia o con muy poca, donde entonces sí, el trabajador queda convertido en un mero motor de los engranes.

> Es por tanto trabajo completamente simple, es decir, cuyas características son la uniformidad, la vaciedad y la subordinación a la máquina. Trabajo aniquilante, como el de la división manufacturera del trabajo, que exige una subsunción total del individuo a la máquina **(Aquí, a lo que Marx se refiere es a la complementariedad energética entre el trabajador y la máquina, mover y girar, levantar y retirar, sin más conocimiento que el aprendido en el desarrollo psicomotriz)**. Ésta impide el desarrollo de la especialización, pero ella misma especializa esta carencia de especialización. Se elimina aquí la última autosatisfacción del trabajador en el trabajo; queda la indiferencia absoluta, condicionada por su propia vaciedad **(es claro el movimiento de la subsunción formal a la real, una expropiación y la consiguiente enajenación, el trabajador se convierte en un vehículo nutrimental que no aporta más que energía vital. Lo vivo del trabajo queda en la mecanicidad de los movimientos integrados a la maquinaria, el alejamiento con respecto a los medios de producción y la mercancía se alarga irremediablemente)**.
>
> En la manufactura se trata de un trabajo continuado. En el taller automático lo continuo es la atención al funcionamiento de la máquina y el movimiento del trabajador, condicionado por el movimiento de la máquina (que debe avanzar cuando ésta avanza y retroceder cuando ella retrocede) **(movimiento sin valor, pura valorización a través de un trabajo vivo desamparado, atrapado en la relación con la máquina, la relación con la mercancía queda en suspenso, en la cadena productiva)**. La intervención real del trabajador es, en cambio, casual, depende de si la máquina comete un error o no **(estamos, pues, en el momento de la subsunción real, donde la máquina carece de inteligencia, con una guía monótono, una direccionalidad simple donde el trabajo vivo todavía ofrece inteligencia, es decir, toma de decisiones en el momento de solucionar errores)**. En la manufactura —considerada como un todo— el trabajador individual constituye una parte viva del mecanismo global, es decir, del taller, que no es sino un mecanismo compuesto de seres humanos. Por el contrario, en el taller automático (es decir, el que consideramos aquí, desarrollado ya como sistema de maquinarias), el ser humano es el accesorio viviente de un cuerpo global que existe aparte de él: la maquinaria automática. Maquinaria global cuyas partes componentes son máquinas. Aquí el ser humano: mero accesorio viviente, apéndice consciente de la maquinaria carente de conciencia pero dotada de una efectividad uniforme. (Ibíd.)

Ahora bien, las revoluciones industriales no sólo suponen cambios tecnológicos, sino también organizacionales, la manera en que se organiza la producción es revolucionada con la aparición del taller automatizado, de ahí la cadena de Ford, etc. Sin embargo, el fin está sustentado en la producción, en el aumento de ésta. Tenemos aquí una capitalismo de producción o anclado en la producción. Sin embargo, con las sucesivas revoluciones industriales la producción aumentó formidablemente y, como es bien sabido, producción sin mercados lleva al desbarrancadero. Así pasamos, dando saltos gigantescos, pues esto, por sí mismo, supone un análisis más acucioso, a lo que he llamado subsunción total.

La subsunción total es característica de la sociedad de consumo o sociedad del conocimiento (Peter Drucker) o postindustrial (Bell: 1976), es decir, del capitalismo anclado en el consumo y no en la producción. Esto significa una desvalorización del trabajo o la fuerza de trabajo como tal al supeditar la producción a los avances tecnológicos (desde el robot a la digitalización). La fuerza de trabajo se coloca en dos extremos: por un lado, esa fuerza de trabajo maquínica (ilustrada muy bien por los procesos productivos de las maquiladoras), sin calificación; por el otro una fuerza de trabajo sin músculo, supercualificada: obreros y técnicos, con una tendencia hacia la obsolescencia por parte del trabajo obrero. Para ilustrar esto tomo los cuatro discursos de Lacan, haciendo énfasis en el discurso universitario. Primero, Lacan retoma de Hegel la dialéctica del amo y del esclavo como origen de lo social. El primer discurso es el del amo, que está del lado del poder. Si se recuerda, en la relación, si el amo queda del lado del poder, el esclavo queda del lado del saber (Kojeve; s/f), el amo manda y el esclavo trabaja. Podemos jugar aquí con la figura marxiana de la subsunción formal, pues el esclavo usa cuerpo y razón, pero obedeciendo al amo, éste último sólo manda, no genera conocimiento. Pero pensar al "amo moderno", supone instalarlo también del lado del saber, no sólo del poder. Aquí entra el discurso universitario, un dispositivo de extracción del saber y ofrenda éste al amo "moderno", es decir, somete al saber a un desarrollo específico y encerrado en un lugar que, para entrar, se debe estar calificado de antemano (capital cultural, según Bourdieu) y ser el producto de una máquina social de conocimiento que debe ser útil, eficaz, listo para ser usado (el clamor de los economistas sobre las carreras pertinentes para el desarrollo económico, carreras universitarias afines a las necesidades del mercado, no de la producción), capaz de producir riqueza, plusvalía, a la Marx o plus de goce, a la Lacan.

> De aquí parte Lacan para hacer un señalamiento sorprendente y harto espinoso: la función de la filosofía ha sido extraer el saber del esclavo para ponerlo al servicio del amo. Para ello se ha valido de la epistéme. La epistéme no es la construcción de la ciencia pura, sino la transformación de las técnicas artesanales y los procedimientos implementados por los siervos, en saber teórico. "¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto –el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo" (Morales; 2003: 234).

De esta manera se consolida lo que he llamado subsunción total (por supuesto, esta es una explicación muy escueta sobre el asunto). Resumo: desvalorización del trabajo productivo; producción tecnificada sustentada en la tecno-ciencia, valoración, en un principio, de los saberes técnicos y su desvaloración a través de la formación masiva de técnicos en las universidades (lo que no llega a los niveles de un ejército de reserva, aún); teniendo como resultado la generación de mano de obra obsoleta, inutilizable en la producción; consiguiente crecimiento del sector económico de los servicios incapaz de absorber a la población desempleada; desequilibrio regional agudizado; migraciones masivas para realizar trabajos de alto riesgo; aparece una valoración del trabajo a través de la toma de riesgos (trabajo informal y delictivo: contrabando, piratería, narcotráfico[19]); surge así un enorme número de población desechable, a la cual, para mantenerla en "su lugar", se le aplican legislaciones dirigidas específicamente.

De esta manera, los Estados reaccionan contra esta población que, por su parte, busca subsistir. Con estas legislaciones dirigidas a unos sujetos específicos se consolida lo que he llamado guerra civil de baja intensidad. Y es una guerra, pues no sólo se reciben ataques desde arriba, sino que desde abajo se organizan (de manera no racional, pero sí maquinal, muy en el sentido deleuziano del término) contraataques. Por lo pronto, lo que aquí interesa es observar esas estrategias del poder para crear nuda vida, para

[19] Sobre esto desarrolla una tesis de Doctorado José Antonio Pérez Islas en la UAM-I

desciudadanizar. Ya repasé, brevemente la cuestión de la legislación antimigrante. Ahora pasaré a revisar, también muy brevemente, un ejemplo de estrategias de desciudadanización de un Estado contra sus propios ciudadanos a través de la criminalización.

El caso del Salvador y la criminalización de los pandilleros, su desciudadanización, me parece paradigmático no sólo por el ataque, sino también por el contraataque. Pero, aclaro otra vez, quiero observar aquí sólo lo primero.

En octubre de 2003 se aprobó en el Salvador la llamada "Ley Antimaras" como un arma para luchar contra las pandillas. Dicha ley reconoce a las pandillas como organizaciones criminales, establece como delito ser pandillero y juzga y castiga a menores como adultos, cuando hayan cometido asesinato. Esto le permite a las policías (y motiva a los grupos paramilitares) enorme arbitrariedad, pues son éstas quienes deciden quién es pandillero y quién no. Para identificarlos, la ley supone ciertas características: Que se reúnan habitualmente, que señalen segmentos de territorio como propio, que tengan señas o símbolos como medios de identificación, que se marquen el cuerpo con cicatrices o tatuajes. Dicha ley se promulgó dentro del "Plan Mano Dura", implementado por el Ejército y la Policía. Según el discurso oficial las pandillas son fuentes de narcotráfico, permiten la distribución de la droga, tienen una tendencia a la violencia. Así pues, ante un clima de inseguridad y bajo la necesidad de proteger a los ciudadanos "honrados", se avala la eliminación de derechos de otros ciudadanos. Esto no implica que exista el ejercicio de violencia por parte de los pandilleros, el problema es que se asume, de facto, que todo acto violento y delictivo es realizado casi exclusivamente por ellos. Se toman casos emblemáticos, atroces quizá, para movilizar a la "opinión pública" a favor de tales medida: por ejemplo, el que dos presuntos pandilleros de "La Mara Salvatrucha" (acentuemos "presuntos") asesinaran en San Salvador a una menor de 13 años cuando se dirigía a la

escuela. Un pandillero de la "Mara 18", que presuntamente asesinó a su madre golpeándola con un madero, y situaciones por el estilo. Antes, el Parlamento ya había aprobado reformas a la ley penal y procesal penal, calificando a las "maras" como organizaciones criminales y estableciendo penas especiales por ser pandillero, pero sólo cuando éstos hubiesen cometido otros delitos.

Cuando dicha ley se aprobó, los servicios policiales lo tomaron como un triunfo, pues de los pandilleros capturados hasta entonces, en el marco del plan Mano Dura, el 40 por ciento de ellos fueron liberados porque habían sido remitidos a los tribunales sin cargos de delitos concretos, como sucedería en un caso, digamos, "normal"[20]. Entonces lo que se buscaba con esta ley era disminuir su recubrimiento institucional, convertirlos en ciudadanos de segundo orden.

Contexto: frente a mí está una mujer de veintisiete años, es pequeña, de piel morena. Sus rasgos endurecidos se dulcifican con la risa. He querido comenzar la entrevista pero no detiene sus carcajadas. Ríe recuperando un semblante perdido. Ella es pandillera no activa en violencia. Esto significa que alguna vez participó en la violencia pandillera. Al tenerla ahí no puedo imaginarla, como relataría minutos después, sosteniendo una piedra para lanzarla con todas sus fuerzas. Es pequeña. Sin embargo, su estatura miente, no se corresponde con su fortaleza. Sus ojos oscuros me miran con escepticismo. Lo comprendo y lo comparto. Eso que me puso frente a ella, eso que me brindó su hospitalidad, es, sin duda, un acto violento: preguntar para saber, para alimentar la exigencia del discurso universitario, para orientar los vericuetos del conocimiento sobre un fenómeno en

[20] Tomado de http://www.laprensa.com.ni/archivo/2003/octubre/10/elmundo/, Recuperado el 25 de abril de 2009

apariencia irracional o, a todas luces, verdaderamente irracional. Detiene su fresca risa y comienzo la entrevista. Le pregunto sobre lo que ya han preguntado otros. Responde diligente, hospitalaria, pero no sin dudas sobre mi quehacer. La sociedad, como forma ajena a ella, va apareciendo de diversas formas. La sociedad se vislumbra, a través de su dicho, como un lugar hostil. Mientras la pandilla se convierte en el seno de su vida, su mundo, su eje para comprender y actuar el mundo del afuera: la sociedad, con sus instituciones y sus civiles y sus policías cargando rencores y miedos. Ella sabe que hay una especie de confrontación con la sociedad, una guerra. Pero esto no es del todo claro.

> Pues sí, pero, imagínate que vas caminando y la gente se te corre… entonces sí ofende, verdad, si dan ganas de hacerle algo, verdad, para que de verdad se ofenda pero, no, dice uno "para qué", mejor uno sigue caminando. Eso me pasaba al principio, cuando ya cambié mi vida, verdad, de que iba en el bus y yo como aquí tengo un tatuaje en la mano ya la gente se me quedaba viendo y yo… y la gente la veía con miedo, ya mejor la escondía ***(la gente "común", elementos individuales de esa sociedad ajena, es llamada por ellos, los pandilleros, "civiles". Los tatuajes se han convertido, debido a la ley antimara, en característica exclusiva de los pandilleros: tatuado ergo pandillero ergo criminal y el tatuaje se escapa del estilo para convertirse en estigma, sólo debe cambiar el color de la piel para que el tatuaje pierda facultades criminalizadoras)***. Ahora yo le tengo miedo a la gente ***(en ese ambiente el miedo se convierte en el origen de todo arsenal)***. Sí, es verdad, porque siento que me van a poner el dedo con la policía, y los planes que hay que por tener un pinche tatuaje ya te lleven preso, sin justificación, sin haber cometido ningún ilícito, entonces ahora uno es el que tiene miedo, no son ellos, ellos son el

> monstruo ahora ja ja ja… la sociedad… y nosotros somos los indefensos ***(juego de monstruosidades que funcionan como imagen especular trastornada y deciden la salida o la entrada a un mundo detrás del espejo que miente sobre el reflejo con tufo a verdad, así pues, juegos de valor, juegos de verdad, juegos de terror)***[21].

Texto: El miedo es una constante. El tratamiento que hacen los medios de comunicación y las instituciones políticas sobre el fenómeno es parcial y, por ende, superficial, lo que permite asociar estrechamente a las pandillas con la criminalidad. Se convierte en una ecuación simple: menos pandillas, igual a más seguridad. Sin embargo, el problema de violencia no se origina en las pandillas, las cruza, sí, eso es innegable, pero es parte de un proceso de descomposición de lazos sociales cuyo origen es complejo y, también, va más allá de la Guerra Civil de los ochenta y se combina con la evolución del capitalismo globalizado que se ancla en la economía y deja en lo político (pensando en que es posible imaginar lo político en un estado puro) el mantenimiento de un orden que brinde seguridad. Pero se ha visto cómo la máquina capitalista es productora de pobreza y, más que pobreza, de lo que Enzensberger llama perdedores radicales, lo que crea bandos en conflicto, pero no, precisamente, ricos contra pobres, sino pobres contra pobres, en lo que Bauman identifica como guetificación, producción de separaciones entre los pobladores de un mismo lugar incapaces de moverse, los glocales (Bauman: 2003), quienes padecen los estragos de la economía globalizada.

> Pero no son precisamente estos pocos quienes llevan las de ganar la guerra, sino aquellos excesivamente numerosos que ya han perdido todo aquello para lo cual pudieran aportar un sacrificio. Lo que confiere a las guerras civiles de nuestros días una calidad nueva e inquietante es el hecho de que se realizan sin ningún riesgo, de que prácticamente se lucha

[21] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

> *por nada*. De este modo se convierten unos retrovirus de lo político. (Enzensberger: 2001; 32-33)

Se pierde el sentido de lo político como, asegura Foucault, la inversión de la proposición de Clausewitz: "la política es la continuación de la guerra por otros medios" (Foucault; 2002: 28). Es decir, se pierde el sentido de lo político al aparecer una guerra civil (digamos, entre particulares) donde el Estado sólo pugna por mantener cierto orden adecuado para los mercados, "el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros […] dentro de esa *paz civil*, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza –acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera–, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra" (Ibíd.: 29). Es en eso de que "prácticamente se lucha *por nada"* donde aparece lo apolítico de este fenómeno. Porque, así es, la integración de pandillas no busca derrocar el poder político imperante, ni transformar la sociedad, no pretende una revolución, no tienen, en apariencia, una bandera política, una ideología, es sólo la reunión de jóvenes, de pares que pretenden vivir su vida acompañados. Una pandilla se dirige a la violencia cuando ya hay violencia, no la crean, se entrecruzan con ella y llegan a concebir su realidad a través de la violencia. En todo caso, la respuesta violenta no atempera la violencia pandillera, la exacerba y la motiva a mejor organización, pero sólo para ejercer violencia, no para transitar en las vías políticas, no para continuar la guerra por medio pacíficos. La pandilla es violenta, lacerante, terrible, no mira con asco la muerte, es para la muerte se identifican con ella los cráneos tatuados en amasiato innoble con la elementos cristianos, es una acentuación del más allá metafísico en un más acá asequible a

través de la sangre. La pandilla es capaz de una violencia virulenta, sobre todo, cuando se escinde del resto de la sociedad, cuando se desincorpora y se atiene a un suspenso existencial pendiendo del sentido de la pandilla, una sentido que se dirige a ningún lado y que se estaciona en el sin futuro. La pandilla es reflejo, es la imagen especular que desnuda la violencia social y la retransmite con gestos descarnados, muestra lo que es y como tal es inevitable que despierte "necesidades" (estados de excepción) para inmunizar el cuerpo social.

Pretexto: Veamos un panorama muy general de la violencia estatal, ya revisada un poco antes con respecto al Salvador, pero ahora en la región centroamericana. Con las legislaciones criminalizadoras se nota el aumento de ejecuciones extrajudiciales ejercida por civiles y autoridades. Esto es, la ejecución de individuos específicos realizada por la policía y el ejército; la limpieza social, como dice Enzensberger, "en las zonas conflictivas de las ciudades la policía y el ejército actúan como si fueran una banda más. Las unidades antiterroristas practican la pena de muerte preventiva; los drogadictos y los pequeños delincuentes son víctima de los escuadrones de la muerte, fiel reflejo de aquellos a quienes combate" (Enzensberger: 2001; 53). Esto motivado por la modelación del monstruo social "las Maras", lo que no mejora la situación, muy al contrario, crea una generalizada y extendida sensación de inseguridad y dirige todos los cañones a un objetivo particular para ocultar la complejidad de la problemática.

> En Honduras, 1.211 menores de edad fueron asesinados, muchos de ellos con características de ejecuciones entre 1998 y 2006. En el mismo período, 2.278 jóvenes entre 18 y 23 años fueron asesinados, muchos con las mismas características, siendo un total de 3.489 niños, adolescentes y jóvenes menores de 23 años asesinados. Sólo en septiembre y octubre de 2007, se registraron 94 crímenes contra menores de 23 años. En Honduras y Guatemala se ha demostrado la implicación de agentes policiales en grupos de exterminio, y recientemente se ha descubierto una posible implicación de agentes de la Policía Nacional Civil de El Salvador en la zona oriental del país. En El Salvador, se dan denuncias sobre ejecuciones extrajudiciales. La Tutela Legal del Arzobispado de San Salvador señala que el

59,7% de los homicidios estudiados por esta institución tienen características de ejecuciones extrajudiciales. Existe una práctica de ejecuciones extrajudiciales continua. Las muertes siguen presentando las características de ser realizadas con armas reglamentarias o uso exclusivo de la fuerza, los cuerpos presentan señales de tortura, mutilaciones, desmembramientos, siendo abandonados luego en sitios muy alejados o aislados, entre las víctimas continúan prevaleciendo las personas involucradas en maras o pandillas, lo cual es un indicio que da pie a considerar que los grupos de exterminio se han atribuido la tarea de realizar una limpieza social. Las ejecuciones extrajudiciales obedecen por una parte a la iniciativa de grupos de particulares que actúan en contra de la delincuencia, generalmente la que actúa en sus zonas comerciales o de residencia. Por otra parte, esos hechos se derivan de la acción de agentes de autoridad que actúan tanto en contra del crimen común como del crimen organizado. En particular esas ejecuciones tienen como blanco a pandilleros juveniles.

En cuanto a las políticas públicas, la amenaza criminal provoca un aumento en las políticas de represión, que tienden a endurecerse mediante reformas a la legislación penal, con medidas tales como aumentar la duración de las penas y reducir la edad de imputabilidad penal buscando efectos a corto plazo que satisfagan la presión de la opinión pública en demanda de seguridad. Esas medidas incluyen la incorporación del ejército en operativos conjuntos con la policía y en general en acciones de seguridad interna. Pueden inclusive reflejarse en la práctica de las ejecuciones extrajudiciales antes analizadas.

En El Salvador, en julio de 2003, se adoptó el Plan Mano Dura dirigido a las pandillas, derivado del mismo la Asamblea Legislativa emitió la Ley Antimaras en el mes de octubre. Aunque ese cuerpo legal fue declarado inconstitucional por la Corte Suprema de Justicia, la Asamblea acordó una versión revisada. Entre las oposiciones a la ley, el argumento central era que vulneraba los derechos del menor infractor.

En agosto de 2004 el Presidente Flores anunció el Plan Súper Mano Dura, una variable revisada del Plan Mano Dura. Ambos planes estratégicos eran similares, incluían la participación del Ejército en operativos conjuntos con la Policía para la detención masiva de pandilleros y restablecimiento de la seguridad pública en los barrios de actividad de las maras. En la versión de Súper Mano Dura, anunciado para ser implementado por 14.000 policías y militares, se buscaba acorralar y desarticular a las maras con redadas y persecución de los cabecillas, así como labor de inteligencia y de penetración en sus redes y de desintegración de sus bases de apoyo y de vínculos con el narcotráfico.

En el campo de las medidas legislativas, en junio del 2006, se reformó la Ley Penitenciaria, para recuperar el control de los centros de las cárceles, desde las cuales se considera que se dirigen actividades criminales. Otro producto de la Asamblea Legislativa fue la Ley Antiterrorista, aprobada en el 2006. Este texto legal fue objeto de controversia durante su discusión, ya que grupos de derechos humanos se opusieron, argumentando que bajo la tipificación de terrorismo se podían penalizar protestas sociales. En Honduras, se reformó el Código Penal para introducir un artículo llamado "antimaras" para endurecer las penas por pertenencia a pandillas, también se han planteado iniciativas para reformar la Constitución y restringir el derecho de habeas corpus. Se implementaron las políticas llamadas "Cero Tolerancia" y "Libertad Azul", para el combate a las pandillas.

Con la privatización de la seguridad. El número de las empresas privadas de seguridad y sus integrantes ha ido aumentando, en la medida que los ciudadanos recurren a ellas para buscar protección en sus barrios y en sus negocios. El número de los agentes de seguridad privada sobrepasa a los efectivos regulares de las policías de los países. Ese proceso implica un abandono por el Estado de su función esencial: prestar seguridad[22].

[22] Recuperado 25 de abril 2009 http://www.pensamientoiberoamericano.org/articulos/2/58/1/enfrentar-la-violencia-criminal-con-mano-dura-politicas-de-contencion-en-centro-america.html

La existencia de grupos juveniles, definidos como “maras”, “pavas” o “pandillas” se ha enmarcado sólo en lo criminal mediante la implementación de políticas y legislaciones represivas, sin tratar de tomar el fenómeno a través de su comprensión. Esto significaría ahondar en la complejidad de la región y sus relaciones económicas y políticas con los ejes de desarrollo mundiales. Con la criminalización de la asociación libre de jóvenes se criminaliza, no sólo a la juventud, sino a la pobreza, pues es más sencilla la reacción que la acción para comprender y buscar soluciones continuadas a la exclusión, la pobreza y las secuelas de las guerras civiles padecidas en la región. Por el contrario, y este apartado es sólo el principio de una argumentación que busca comprender cómo funciona una guerra civil de baja intensidad, se ha respondido a la complejidad con un sistemático incumplimiento de los derechos y garantías de los ciudadanos, se ha desciudadanizado, primero con los más débiles, lo jóvenes pobres. Éstos, a su vez, han generado estrategias, que si bien están configuradas por el ejercicio de la violencia, no son el origen de la violencia. Este punto no es el que interesa aquí, pero es preciso ir apuntándolo, pues con estas estrategias se han convertido en un pretexto de los gobiernos para responsabilizarlos por los altos índices de violencia y criminalidad, como si fueran los causantes de los principales problemas de inseguridad. Entonces se oculta la operación del crimen organizado y el narcotráfico; la corrupción gubernamental; el desempleo y la exclusión social; la migración coaccionada por la economía; las problemáticas sociales provocadas por el viraje económico hacia el consumo; la inexistencia de políticas sociales integrales. Los monstruos sociales sirven para eso. El efecto se toma por la causa, aunque, entendiendo el fenómeno en términos deleuzianos, es notable cómo la manera en que se aborda el

problema supone un funcionamiento adecuado para el derrotero de un sistema de sociedad. A la pregunta ¿Qué hacemos con excedentes humanos? Viene la respuesta modelada por la solución final nazi, pero con rostro humano. Los desechos, primero, deben enmarcarse en una legislación capaz de extraerlos del ejercicio de los derechos políticos, es decir, crear estados de excepción particularizados (eres o vistes de tal manera, estás fuera de tal situación, ergo, pierdes derechos ciudadanos y puedo perseguirte y encerrarte sin más justificación) y campos de concentración donde la indeterminación jurídica campea (sin derechos no hay posibilidad de juicio: de Auschwitz, pasando por Guantánamo hasta la detención de migrantes ilegales y las cárceles centroamericanas) y así mantener en un lugar de vigilancia. Pero también destruir toda posibilidad de comunidad entre los desechos humanos**,** produciendo un grave estigma social gracias al cual se les criminaliza por su condición de ser jóvenes y pobres, cerrando la pinza, incluso el círculo de la exclusión (y sobreinclusión) cuando el Estado y la sociedad (esa sociedad ajena de que habla la entrevistada) les niegan acceso a educación, salud, el derecho a la libre asociación, libre tránsito, presunción de inocencia, etc., destruyendo sus derechos, consignados éstos en las constituciones políticas de la región.

Contexto: ¿Cómo se describe un encuentro? ¿Cómo se sobrevive a la descripción de un momento? ¿Cómo logra el habla convertirse en texto definiendo un contexto que ya no existe o que existe porque lacera? ¿Es en la herida? Si es así ¿cómo se padece la herida ajena? Es decir, ¿cómo me salgo de lo que soy, de lo que hago o de lo que significa mi hacer? Ahora, frente a mí están ambos, ella y él, con sus cicatrices desbordándose en palabras y yo como escalpelo abriendo estrías, heridas que no sangran. No sé si punzar. No sé si claudicar. En los días que les acompañé les describí, pero dudo haberlos descubierto.

El aliento científico impone el descubrimiento, la acción de "conocer" para saber y fundar un dispositivo (quizá este texto) eficaz.

Hay algo sobre lo que quiero forzar, sobre lo que quiero que los conceptos hablen, situaciones forzadas que digan "aquí está el reflejo de un campo de concentración", "aquí está el espacio de la ley donde ésta es tachada y queda la fuerza de la seguridad" el último aliento del Estado que, quizá, es el esténtor más hiriente y duradero. La tecnología biopolítica tropicalizada es actitudes inmunitarias realizadas por un curandero. Tercer mudo, sur, subdesarrollo, el culo del mundo, lo que sea. Así pues, vestido con mis atavíos académicos –o fingiéndolos- les pregunto sobre la cárcel, sobre esos *campos de concentración donde la indeterminación jurídica campea* y los derechos humanos persisten en la imposibilidad del ejercicio de la ciudadanía, es decir, ahí donde lo humano "sagrado" queda intacto, pero inactivo, sin fuerza de ley, sin posibilidad de envolver el cuerpo con la vida humana (si es preciso, volvamos al *zoon politikón*), biologizando lo político con dispositivos legales, desnudando la vida, *zoé* por *bíos*.

¿Cómo es la situación de los pandilleros en la cárcel?

Él: Paupérrima.

Ella: Cabrona.

¿Es peor que la de los civiles?

Él: ¡Puta! Tienen las mismas condiciones, pero al pandillero lo dan por más jodido, entonces como por más jodido le aplican más…

Ella: Y es más discriminado en diferente aspecto, porque, por lo menos hay centros penales que son sólo de civiles ***(la clara distinción entre pandilleros y civiles muestra cómo opera una sensación de separación, casi orfandad, por parte de los pandilleros. Ellos no son civiles, correlato de las estrategias para desciudadanizar,***

son definidos como un afuera, como algo venido de lejos, un retorno infeccioso) que tienen talleres de formación, de rehabilitación, oportunidades, casa de paso, donde han pasado un proceso y esas casas de paso les sirven como para los que ya van de confianza, pase de confianza, que ya el mismo gobierno les consigue un trabajo. Pero un pandillero no. un pandillero que está recluido en un centro penal no tiene las mismas oportunidades, porque es la lacra de la sociedad, porque es el parásito ***(el pandillero es medido con otro rasero, es considerado diferencialmente, no es un ciudadano común: es el inicio de un fin de la ciudadanía, la frontera con lo jurídico, el cuerpo de aplicación biopolítica generadora de nuda vida)*** y es cuando tendrían que darle… trabajar más, para su formación técnica profesional o qué sé yo, algo que les ayude en el futuro, pero no tienen esas oportunidades, son más discriminados en salud, en educación. La sobrepoblación que hay en los centros penales es donde hay pandilleros y el trato que se les da también. Hasta la visita. La visita familiar de ellos es maltratada, es discriminada, porque la autoridades "que por qué vienen a ver a la basura., que por qué vienen a ver a estos"… ***(El espacio penal se convierte en ese sitio donde se resguardan los derechos humanos inactivos, en su sacralidad, la vida humana pende del hilo que la une con la animalidad, tornar el cuerpo en carne en términos biopolíticos sugiere despojar a la vida de sustancia civil, convertirla en sustancia estéril o infecciosa, en un peligro).***

Él: Y hay una sobrepoblación también, una sobrepoblación en los centros penales, por esos es que el sistema no puede con ellos, son, este, sistemas que no logran hacer un trabajo carcelario… ***(y no lo logran porque no son prisiones, no son***

centros de readaptación disciplinaria ni aparatos panópticos, sino engrane de una tecnología biopolítica).

Ella: Las condiciones de vida de las cárceles está bien cabrona, la comida que les dan yodada, el agua yodada, la comida con almidón que les está provocando gastritis… un sinfín de enfermedades en su intestino, en su cuerpo. Esa es la estrategia que están usando, de estarlos alimentando de esa forma ***(quizá "asesinato" sea una forma escandalosa, pero parece la más adecuada, una manera de limpiar los desperdicios)***.

Él: Y empaquetándolos para que, bueno así en un hacinamiento ¡puta! Donde no podés vivir, además te mantenés con un alto índice de violencia, tenés que dormir con cuatro o cinco que ni vuelta te podés dar…imagínate… así, hablando así, con sarcastidad, hay veinte aquí acostados en el suelo ¿y cómo se tira un pedo uno ahí? Y si se tira un pedo se lo lleva la chingada, porque también le está faltando el respeto a los demás. Entonces ellos mismos están como provocando acciones para que entre ellos mismos también se chinguen, más no digamos que haigan de dos diferentes pandillas o hasta inclusive comunes, ve'a. El común como por casualidad va a ver diferente al pandillero, el pandillero va a ver diferente al común ***(Parte de la estrategia es el diseño de atmósferas insufribles, donde el estrés se aumenta artificialmente por parte de las autoridades, mezclando a pandilleros en conflicto y señalándolos como blanco para la violencia de los otros reos, una valoración diferenciada entre pandilleros y reos comunes, una especie de anuencia para la exterminación de unos –los pandilleros- por otros –reos comunes-, que sólo genera más violencia entre la población carcelaria)***.

MI: Por eso ha habido un motón de problemas dentro de las cárceles, cuando han tenido las dos pandillas y los reos comunes, que hay más preferencia para los reos comunes que para los pandilleros y eso es lo que provoca "Qué onda, pues, y nosotros porqué, si tenemos iguales derechos, como privados de libertad". [O] la masacre del 2005-2006.

Él: Y últimamente, en este año, ha habido muertos.

¿Es algo cotidiano?

Ella: ¿Sabés? Una de las estrategias, como dice ÉL, de que están provocando que entre los mismos se maten, de que los de seguridad del penal sacan a cualquier pandillero, o sea a cualquier miembro de las pandillas, se lo llevan, lo aíslan, o lo tienen encerrado en otro lado del mismo penal y ahí llega diciendo el custodio "Ey, allá les está tirando rata", puta, y empiezan los demás "es cierto, y por qué se lo llevaron". Que lo esté traicionando. Que esté hablando cosas que no debe de hablar. Entonces ahí es donde van provocando que haya cizaña y que "puta, tu compadre te está poniendo el dedo, hoy los van a pisar bien, hoy les van a poner tantos años, hoy no sé qué" y tal vez el pobre sujeto sin saber porqué lo tienen aislado ***(la estrategia mortífera busca evitar un tejido de solidaridades "saludable" entre los pandilleros, de esta manera se disuelven lazos y se aumenta la violencia, cerrando la pinza mortal)***. Esa es una de las estrategias que están usando, para provocar conflicto entre la misma población. ***(lo que aquí queda claro es la situación de diferenciación entre pandilleros y no pandilleros, los primeros se consideran fuera de la sociedad. El asunto se recrudece por la consideración de los segundo hacia los primeros: no son parte de la sociedad, han escapado, han huido, se***

evaden de las valoraciones "normales" para valorar desde otro lugar: son otros, son una alteridad que ha venido de un afuera horroroso)[23].

En la respuesta del Estado existe sólo la aplicación de medidas que van más allá de lo represivo. Exigir una visión integral sobre el fenómeno es no notar la estrategia biopolítica emprendida: instaurar un marco jurídico (estado de excepción particularizado) con su lugar institucional bien demarcado (las cárceles-campos), respondiendo a las necesidades actuales de una política atravesada por la economía global. El "Plan Escoba" en Guatemala, el "Plan Mano Dura" en El Salvador, el "Plan Libertad Azul" en Honduras, con sus instrumentos jurídicos y los procedimientos utilizados en su aplicación, además de lesionar las garantías constitucionales y los principios del derecho penal, resguardados por los marcos constitucionales de cada país, son puntas de lanza de una estrategia biopolítica que muestra el deterioro del Estado-Nación moderno. La elevada tolerancia del Estado frente al exterminio de niños y jóvenes –en Guatemala, Honduras y El Salvador- con avisos de niveles masivos, es síntoma de un diseño de Estado donde se hablará de ciudadanías y no de UNA CIUDADANÍA. Es decir, esto es muestra inequívoca de un proceso para institucionalizar (legalmente) la presencia de ciudadanías inferiores y, quizá, del extremo biopolítico de poblaciones constituidas como nuda vida, poblaciones sin capacidad para ejercer derechos políticos no sólo por una relación económica, sino porque se habrá instaurado (como ya se observa) un marco jurídico que legaliza su inferioridad y legaliza, también, el lugar donde se procesara: campo de extermino. Lo elocuente de la situación en Centroamérica es que no es un Estado receptor el que desciudadaniza al migrante, sino un Estado que lo hace con sus propios ciudadanos. Otra vez la imagen del cierre de pinzas. La pregunta es ¿Qué sujeto sucederá al sujeto moderno?

[23] Entrevistas realizadas en junio de 2008 en la Ciudad de México.

2. Capítulo segundo: Contrapoder

2.1. Cambio social (desterritorializaciones y reterritorializaciones)

El Leviatán se orienta hacia la consolidación de una paz tensada por la guerra y es en ésta que la paz se articula políticamente, pues "aun después de la constitución del Estado, la guerra amenaza y está presente" (Foucault; 2002: 87). En el estado de guerra lo que falta es, precisamente, la sustancia de la guerra, la efusión de sangre, el humo y los cadáveres, lo que sobra es su presencia perpetua, no como acto, sino como lazo, como la insustancialidad de ella misma perpetuada en su potencia. Así pues, en Hobbes, el origen del Estado no está signado por la guerra, sino empapado por la permanencia de ésta, por el temor a ésta.

> En el fondo, el discurso de Hobbes implica cierto "no" a la guerra: en rigor de verdad, no es ella la que engendra los Estados, no es ella la que se transcribe en las relaciones de soberanía o la que prolonga con el poder civil –y en sus desigualdades- las disimetrías anteriores de una relación de fuerza que presuntamente se manifiestan en la existencia misma de la batalla (Ibíd.: 94).

Este decir "no" a la guerra como momento fundacional del Estado y la sociedad civil implica, por un lado, la prefiguración de un origen social idílico humanizante a través de la aceptación tajante de un sistema de ordenamientos jurídicos incuestionables, por otro, elimina, con su teoría sobre la soberanía, cualquier posibilidad de cambio político o revolucionario. El discurso está dirigido hacia la legitimación del orden político establecido. Denigra cualquier intención de cambiar al Estado. El Leviatán es, ante todo, inamovible.

> ...se significa claramente que los mandatos de quien tiene derecho a mandar, no deben ser censurados ni discutidos por sus súbditos.
>
> ...el poder soberano, ya radique en un hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como los gobiernos populares y aristocráticos, es tan grande, como los hombres son capaces de hacerlo. (Hobbes; 2003: 169).

El poder soberano es absoluto, sin posibilidad de ser cuestionado. Los pactantes le ceden sus derechos a una soberanía. Ésta legisla y ejecuta las leyes. Quien tiene la soberanía está fuera del Estado. Las leyes que promulga no le afectan, pues esto vendría en detrimento del carácter absoluto de su poder. El soberano está en estado de naturaleza. Es el único libre de cualquier ley. Sólo otro soberano es su igual. Toda libertad está sujeta a la ley que esgrima el soberano. Todo derecho radica en el soberano y él lo transfiere a los súbditos. No hay resquicio para buscar la transformación estatal. El aparato conceptual de Hobbes es compacto y gira alrededor de la figura estable e impertérrita del Estado.

> Más precisamente, el contrincante estratégico del Leviatán es, creo, la utilización política, en las luchas contemporáneas, de cierto saber histórico concerniente a las guerras, las rapiñas, las exacciones y los efectos de todo esto, los efectos de todas estas conductas de guerra, de todos los hechos de batalla y de las luchas reales en la leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder […] El invisible adversario del Leviatán es la conquista […] Pese a que aparentaba proclamar la guerra por doquier, desde el punto de partida y aun en el final, el discurso de Hobbes decía, en realidad, todo lo contrario. Decía que guerra o no guerra, derrota o no, conquista o acuerdo, son la misma cosa: "Ustedes lo quisieron y son ustedes, los súbditos, quienes constituyeron la soberanía que los representa. No nos aburran, entonces, con sus reiteraciones históricas: al final de la conquista (si realmente quieren que haya habido una conquista), pues bien, seguirán encontrando el contrato, la voluntad atemorizada de los súbditos". De ese modo, el problema de la conquista queda disuelto, a priori, por la noción de guerra de todos contra todos y, a posteriori, por la voluntad, incluso jurídicamente valedera, de esos vencidos atemorizados en la noche de la batalla (Foucault; 2002: 94-95)

En contra del discurso legitimador jurídico de base hobbesiana, donde la soberanía y la ley son la cara pacifica del lazo social, el discurso belicoso, su contrincante, observa en la dominación, en las relaciones de pura y dura dominación como resultado de la conquista, el

lugar de la rebelión, del cambio, de la contra. Una especie de naturalización de la historia versus una mitificación política del Estado, es decir, el movimiento guerrero como condición de cambio frente a la inconmovible naturaleza artificial de los político, todo esto en la tensión de la destrucción o el cambio, "ley, poder y gobierno son la guerra, la guerra de unos contra otros. La rebelión, por lo tanto, no va a ser la ruptura de un sistema pacifico de leyes por una causa cualquiera. Va a ser el reverso de una guerra que el gobierno no cesa de librar" (Ibíd.: 106). El derecho a la rebelión en clave de la guerra y la dominación, el discurso estratégico contendiente al discurso legitimador de la soberanía de Hobbes. La rebelión es en tanto la soberanía la justifica como la instauración de una dominación resultante de una guerra que definió vencedores y vencidos y en la victoria el futuro perpetuo de un desarrollo infinito, la meta, una construcción del futuro inacabable. Este rostro del futuro en construcción desdeña al pasado como motor de contradicciones y acaso las usa para asimilarlas a ladrillos del gran edificio social, mutaciones por colonización, desarrollo por dominación y en el plano la necesaria desarticulación de lo contra, versus, *against*. Pero una voluntad de ir a la contra, una voluntad de la revuelta, una necedad por profanar, en el sentido de Agamben, el movimiento de atraer al uso del hombre lo sagrado, la justicia humana, la real justicia, expropiar la justicia a la ley: la venganza. La elemental forma de la justicia. El Leviatán intenta ocultar el asidero aún humano de la rebelión al elevarla a su estatuto mítico fundacional, trata de expropiar la rebelión. Como discurso político su afán es mantener, conservar, pelear contra aquello que observan, como afirma Foucault:

> Ahora tenemos una rebelión que va a formularse como una especie de derecho absoluto: tenemos derecho a rebelarnos, no porque no hayamos podido hacernos oír y sea necesario romper el orden si queremos restablecer una justicia más justa. La rebelión se justifica

> ahora como una especie de necesidad de la historia: responde a cierto orden social que es el de la guerra, a la que pondrá fin como peripecia última […] desde el momento que estamos frente a relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida. Indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación; por lo tanto, no se sale de la historia. El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII (Ibíd.: 108).

En el ahistoricismo de Hobbes, el estado de naturaleza, la soberanía se instaura como momento de civilidad, de verdadera sociabilidad cancelando la posibilidad de transformar al Estado, es decir, la relación de sujeción entre súbditos y soberano que va más allá de la simple dominación, pues se inscribe en la voluntad e igualdad de todos y cada uno de los pactantes, en ese entendido la rebelión cae en la sinrazón, fuera del derecho natural racionalmente establecido, históricamente insustancial. La rebelión, en el marco hobbesiano, parece no tener cabida al no tener historia "verdadera". Sin embargo, el transcurso conceptual de Hobbes llega a un momento transicional entre el estado de naturaleza y el contrato para la transferencia de los derechos. En el estado de naturaleza cada hombre tiene derecho de hacer lo que quiera, incluso con respecto a los demás. Mientras persiste el derecho natural todos los hombres corren el riesgo de que cualquiera los violente. Si todos tienen derecho de hacer lo que sus instintos o pasiones les indique, entonces nadie está seguro frente a los demás, cualquiera puede dañar a cualquiera. De ahí que los hombres, movidos por la razón, identifiquen ciertos preceptos "escritos" en la naturaleza:

> De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros

mismos, por todos los medios posibles (Hobbes.: 2003: 107).

Ese momento transicional es el momento en que la razón humana identifica la necesidad de la paz. La necesidad de asegurar la vida, evitar la muerte que significa el estado de guerra. Descubrir, pues, las leyes naturales, los preceptos que indican y obligan, ante todo, la propia defensa de la vida. Hobbes indica que estas leyes naturales se pueden definir de forma sencilla si se sigue el mandato "no hagas a otros lo que no querrías que te hicieran a ti" (Ibíd.: 129).

Lo importante de la identificación de las leyes naturales es la forma en que actúa la razón humana combinada con las pasiones, tanto el miedo como la búsqueda de mayor comodidad (esperanza). Las leyes naturales indican lo que el hombre debe hacer para mejorar su existencia, pero es necesario el pacto para establecer el Estado. Así se comprende el carácter transicional del momento en que la razón humana descubre de entre las relaciones sociales establecidas en el estado de naturaleza una serie de leyes que podrían asegurar su existencia, pues la relaciones sociales en el estado de naturaleza son, en esencia, relaciones de conflicto, de guerra perpetua.

Los hombres ceden sus derechos a un soberano, quien deberá establecer las leyes positivas y hacer cumplir la naturales, pues el pacto en el que se ceden los derechos se hacen para salir del estado de guerra perpetuo que es el estado de naturaleza y obtener así una seguridad sobre la vida propia. El hombre tiene un derecho que es inalienable, intransferible, que ni siquiera se cede al soberano. Este derecho es el derecho que todo hombre tiene sobre su propia vida. Nadie está obligado a prescindir de él. El soberano puede condenar a muerte, ésta es una de sus atribuciones, pero "nadie está obligado por sus propias palabras a darse muerte o a matar a otro hombre" (Ibíd.: 178). La ley de naturaleza

faculta a todos los individuos para buscar mantenerse con vida. No hacerlo significa violar la más fundamental de las leyes naturales interpretadas por la razón humana. Este mismo mandato es el que "obliga" a los seres humano para reunirse y pactar sobre sus derechos, cediéndolos, creando un poder supremo al cual todos deben brindarle obediencia. Dicha obediencia es a favor de la vida propia. Obedecer la ley sin titubeos es cuestión de seguridad para mantener la vida.

El soberano, como se mencionó antes, es el único que se encuentra en estado de naturaleza, pues es el legislador y el legislador no puede estar sujeto a sus leyes, de ser así, esto supondría una limitante. Un poder soberano limitado no es un poder soberano, por consecuencia.

El soberano, quien detenta el poder supremo, debe brindar una legislación y una aplicación de ésta que asegure la vida de sus súbditos. Este es el motivo del pacto. Pero para poder asegurar la aplicación de la ley y su obediencia es preciso que el soberano tenga en la misma mano las herramientas para infundir el miedo, pues, para Hobbes, esta pasión es la más poderosa arma para la conducta de los hombres, "...las leyes no tienen poder para protegerlos sin no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan" (Ibíd.: 173).

Sin embargo, miedo en solitario no significa garantía para la obediencia. El miedo como única herramienta para establecer la obediencia es un elemento que, si bien por un lado puede ser duradero, en un momento dado provocará descontentos que harán "parecer" la situación de relación de poder entre soberano y súbditos una relación de conflicto, un estado de guerra, pues las afrentas a personalidades particulares repetida varías veces podrá interpretarse, por parte de los ofendidos, una afrenta al conjunto social.

De ahí que el miedo deba ser acompañado por la esperanza. La esperanza como un catalizador del futuro, como un pilar que asiente más firmemente el edificio político en el cual reside el poder soberano. Miedo y esperanza son compatibles y se necesitan mutuamente, pues la esperanza es perspectiva hacia un "mejor" futuro y el miedo es la incertidumbre sobre éste. Con estos elementos se apuntala el Estado, se hace firme su estructura y se prepara para acontecimientos contingentes. El Estado no cambia porque la soberanía no cambia. Pero quien detenta la soberanía debe ser previsor con los puntos flacos del dominio político a su cargo.

Sin olvidar que el pacto para la cesión de los derechos naturales para crear un poder supremo no significa la total eliminación de la libertad de los hombres, podemos buscar elementos que brinden un pequeño resquicio para mirar un momento en que Hobbes vislumbra la necesidad de un cambio político, siguiendo la férrea lógica de su teoría del Estado.

En principio, estos elementos que pueden ser utilizados para legitimar el cambio político o la revolución misma se encuentran, en primera instancia, en las leyes naturales, no en los derechos porque, según Hobbes, éstos son cedidos a un poder soberano precisamente para que haga cumplir la ley fundamental de la naturaleza que es la de construir y mantener la paz entre los súbditos, en otras palabras, evitar la guerra.

En segundo lugar, esta posibilidad del cambio político se encuentra también en el capítulo XXI "De la libertad de los Súbditos".

> Refiriéndonos ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituimos un Estado, o, lo que es lo mismo, qué libertad nos negamos a nosotros mismos, al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien

> constituimos en soberano nuestro. En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien palabras expresas como: Yo autorizo todas sus acciones, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos, y su defensa contra un enemigo común (Ibíd.: 177).

De aquí surgen dos consideraciones importantes: en primer lugar las "cosas que el Súbdito" puede no hacer, es decir, lo que permite la desobediencia sin "injusticia" y, en segundo lugar "el fin de la institución de la soberanía". El súbdito tiene el derecho de conservar su vida a toda costa, esto le permite desobedecer al soberano en el caso de condena a muerte. Por consiguiente, el súbdito no está obligado a declarar en su contra. Nadie puede, justamente, obligar a otro a darse muerte, ni siquiera el soberano. Hobbes identifica la posibilidad de que varios hombres tengan que enfrentarse al soberano para defender su vida. Aun cuando la afrenta por la que se les condena a muerte sea justa, ellos tienen la libertad de buscar, por todos los medios posibles, mantener su vida. La asociación de los resistentes al poder soberano es, en palabras de Hobbes, justa.

> ...en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos espera la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen porque no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente (Ibíd.: 179).

Así pues, tenemos por un lado que el soberano no comete injusticia y tiene un poder absoluto. La posibilidad de resistírsele se ve totalmente limitada por el lado de la causa justa, pues cualquier sedición es injusta al cuestionar el pacto en donde se ceden los derechos naturales. Todos los hombres que pertenecen al Estado han cedido sus derechos,

cuestionar el poder soberano es cuestionarse a sí mismos. Sin embargo, todo hombre tiene la libertad de proteger su propia vida. La sedición puede ser considerada un crimen capital cuya pena es la muerte. Los sediciosos son culpables y el veredicto es la muerte, pero todos los sediciosos tienen el derecho de mantenerse vivos. Si la unión de ellos significa una mejor manera de proteger la vida, entonces es legítimo y justo la conformación de un grupo que se oponga al poder supremo.

Esta oposición la considera Hobbes sólo como una forma de cumplir con el mandato natural de proteger la propia vida, no como una forma de oposición que implique la búsqueda del cambio político o revolucionario. Los hombres sediciosos sólo pueden enfrentarse al soberano para salvar la vida. Pero si salvar la vida significa derrocar al poder establecido y provocar así un cambio profundo en el Estado, entonces tenemos la posibilidad de un movimiento con tintes políticos, en el entendido de que siguen su libertad y derecho fundamental.

Este párrafo del Leviatán bien puede servir para justificar un movimiento político. Muy seguramente Hobbes no lo imagino como eso, sino más bien como una advertencia al soberano. Dándole a entender que es, en cierto modo, justo que los súbditos se organicen como oposición beligerante contra su poder e instituciones. El punto es que el Leviatán es una lectura que Hobbes imaginó no sólo para los gobernantes, sino como un aparato de formación ideológico-política, una lectura contraria al poder establecido podría "justificar" un movimiento sediciosos contra el poder establecido pretextando la salvaguarda de la propia vida. Por otro lado, si el fin de la institución de la soberanía es la de asegurar y mantener la paz de los súbditos entre sí mismos, y defenderlos contra un enemigo común externo ¿Qué pasa cuando un grupo con ideas políticas contrarias logra hacer ver que el soberano no ha conseguido asegurar dicha paz y certidumbre? Sedición como asociación de

perseguidos, que buscan, ante todo, proteger su vida y "mala" administración hacen pensar en la posibilidad del cambio político en el Leviatán. Son puntos, en cierto grado, que pueden hacer trastabillar la esencia política del aparato conceptual hobbesiano, pues ahí se quiebra o se puede quebrar la teoría legitimista del poder absoluto, incuestionable, del Estado inamovible.

De tal manera que se encuentra, aunque oculta o muy guarnecida por la totalidad de la argumentación, una leve posibilidad para el cambio político en Hobbes. De la libertad para la asociación de "condenados" hay implícita la posibilidad de la asociación de disidentes, de ideas revolucionarias para el orden político establecido. La intención de Hobbes no es, por supuesto, brindar una posibilidad para la revolución política. Pero la rigidez de su argumentación teórica no le permitió eliminar totalmente dicha posibilidad. Su fidelidad al método utilizado en el Leviatán dejó abierta, aunque en una muy pequeña grieta, la posibilidad para el cambio político. Por otro lado, la estructuración contractualista utilizada por Hobbes, nos hace ver que ante la posibilidad de un estado de enfrentamiento entre un grupo disidente y el poder soberano se estaría llegando a un estado de guerra. Es claro que el carácter prospectivo de la hipótesis "estado de naturaleza" tiende a describir, de algún modo, los terribles sucesos ocasionados por la disidencia y la oposición a la soberanía. "El modelo [Hobbesiano] está constituido sobre la base de dos elementos fundamentales: el estado (o sociedad) de naturaleza y estado (sociedad) civil. Claramente se trata de un modelo dicotómico en el sentido del *tertiun non datur*: el hombre vive en el estado de naturaleza o en la sociedad civil. No puede vivir al mismo tiempo en uno y en otro" (Bobbio; 1994: 53). Escapar del estado de naturaleza significa escapar del estado de guerra, del desorden, del miedo perpetuo a la muerte. Es curioso, entonces, que ese mismo miedo a la muerte tenga la facultad de obligar a salir de un estado civil, mediante la

revolución, regresando a un estado de naturaleza para, siguiendo la hipótesis del contrato, volver a pactar para crear un nuevo o, al menos, diferente estado civil, un nuevo poder soberano. Así se puede derrumbar una monarquía, pasar un estado de naturaleza, pactar y crear una democracia, por ejemplo. El mismo carácter prospectivo de la hipótesis del estado de naturaleza permite ver, aunque sea de manera puramente interpretativa, que Hobbes sí contempló en el mundo real (pues no tenía manera de no hacerlo cuando padeció los estragos revolucionarios de su época) la posibilidad de un cambio político. Sus esfuerzos intelectuales se enfrascaron en la tarea de hacer ver lo peligroso de no considerar el carácter absoluto de la soberanía tal y como él la concibió. Sin embargo no pudo acabar del todo en su propia teoría con la posibilidad del cambio político.

Imaginó la posibilidad de un poder legítimo al extremo de la total aceptación de la dominación de un soberano con poder absoluto sobre una masa de súbditos cada vez más dinámicos. El modelo del Leviatán, en estado puro, funcionaría sólo en una sociedad encerrada en el presente. Pero el mismo Hobbes sufrió la fuerza de la sociedad con que compartió el tiempo. El avance, mirar siempre hacia delante, sentar las bases para el desarrollo, tomar al futuro por asalto, todas estas ideas fueron inoculando su "espíritu", mantener un orden que no se correspondía con la realidad social del momento significaba un trabajo propio de un Leviatán. Pero ese Leviatán es la conjunción del todo social. Dentro del cuerpo la necesidad del cambio del orden de las cosas iba obligando, precisamente, al cambio del orden. El orden político no podía escapar de las perspectivas en ciernes.

Por supuesto, la lectura revolucionaria supone la presencia de fuerzas políticas opositoras, tal como recalca Foucault. Lo que vemos en la textualidad hobbesiana son oponentes sociales, peligrosos sociales, criminales, no oponentes políticos. Hay una clara criminalización del opositor político, no es legítimo, no es político, es antisocial, una

animalización terrible con la potencia de la mutación comunitaria y, por lo tanto, infecciosa. A Hobbes se le aparece el contrapoder y en su afán ideológico lo acidifica. Pandillas criminales tienen el derecho natural-biológico de afianzarse en la vida, es justicia animal, no social. El ejercicio de la soberanía representa el uso de la justicia, incluso preventiva. Si una panda de malhechores es siempre un peligro, la espada debe estar presta y sin mella para cortar cabezas. No observa enemigos políticos, pues no presiente el cambio, sino la enfermedad.

La soberanía funciona así, si no, no funciona. Es decir, la revolución no existe salvo como muerte. El contrapoder es sólo fuerza a la contra, sólo instinto, sólo biología, sólo inmunodeficiencia. El aparto queda rígido, incapaz de absorber cabalmente las voluntades individuales, la interiorización de la soberanía en los súbditos. Es preciso, pues, el movimiento liberal, donde para Locke el gobierno carece de carácter absoluto, está, ante todo, limitado por la comunidad. Si el primer acontecimiento acaecido en la sociedad es la constitución de un poder legislativo, para asegurar la unidad de los miembros, estableciendo una dirección con el consentimiento del pueblo y por su encargo, entonces los límites que contienen al gobierno son marcados por el pueblo mismo. La soberanía no reside en un hombre (monarquía) o en varios hombres (asamblea), no se ceden los derechos naturales a una sola entidad, sino que, al establecer el pacto, mediante la renuncia de los derechos naturales (la libre interpretación de la ley natural), dicha renuncia no es a favor de uno, sino de "todos", de la comunidad. La soberanía es de la comunidad, siempre la mantiene y la utiliza para constituir un gobierno, con poder legislativo y ejecutivo, en ese momento cede la soberanía al gobierno, pues es necesaria la subordinación al gobierno para conseguir la autoconservación.

Pero este poder no es, como ya se mencionó, absoluto, incuestionable. Existe la posibilidad de la recomposición política, dependiendo de la forma en que se desenvuelva el gobierno, el poder supremo que es el poder legislativo. La soberanía se otorga a este poder para que trabaje a favor de la sociedad civil. Pero, si en un momento dado, los gobernantes cambian la mirada hacia la satisfacción de sus apetencias privadas, olvidando lo relativo al bien común, el pueblo siempre tiene la soberanía de regreso, pues ésta sólo se "traspasa" a un aparato gubernamental con el firme propósito de establecer una protección legal capaz de evitar el enfrentamiento entre ciudadanos. Si el gobernante permite que sus funciones legislativas y ejecutivas se diluyan de manera tal que permita la llegada del aborrecible estado de guerra, el pueblo recuperará su soberanía para restablecer el orden político. En Locke encontramos la constante posibilidad y hasta necesidad de la recomposición política, pues la soberanía, delegada como primer acto de la sociedad política, puede y debe ser readquirida cuando el gobierno mismo atenta contra la comunidad, cuando el gobernante se pone en estado de guerra con la comunidad. De este modo, el gobernante se convierte en un rebelde, en un opositor al orden social creado para lograr determinadas metas que contribuyan al bien común. Quien tiene la capacidad para juzgar cuándo el gobernante está actuando de manera contraria a lo que se le había mandado y es susceptible de remoción, es, precisamente, quien nunca pierde la soberanía, "es el pueblo quien ha de juzgar".

Pero ¿quiénes son los que mantienen el derecho a la resistencia, quiénes son los que mantienen siempre la prerrogativa para ordenar la recomposición del gobierno? ¿Quién es, en resumen, el pueblo? Locke imaginó que el poder político se ejercía por una confianza, por y para el pueblo, sin embargo, nunca llegó a definir claramente a quiénes se debería de considerar como pueblo. Locke identifica la imposibilidad de una sociedad totalmente consensual, por lo tanto ubica a la mayoría como el elemento decisor en el momento en que

se juzga pertinente una recomposición política, es decir, el establecimiento de un nuevo gobierno. La mayoría decidirá a quien se le confía la soberanía, quien será el nuevo gobierno. Por un lado está la mayoría, la fuerza mayor que es lo más identificable como el "pueblo"; por otra parte está la propiedad, lo que debe ser defendido, por lo que originalmente se constituyó la sociedad civil. De tal manera que quienes se ven ofendidos por la "mala" administración gubernamental, son, precisamente los propietarios, quienes ven la posibilidad de ver afectada su propiedad. Locke define como pueblo a la parte de una población que, mediante el trabajo, la inventiva, etc. consiguió generar una propiedad que requiere de un Estado que le brinde seguridad sobre ella. Es cuando a quienes se les confió el poder legislativo y ejecutivo (hacer leyes y castigar a quien las infrinja) no hacen lo mandado y, por el contrario, sus acciones no resguardan la propiedad de la comunidad y ésta se ve en peligro (peligro de pérdida) cuando el pueblo (ese pueblo reducido a los propietarios) hacen ejercicio de su derecho a la resistencia y destituyen al gobierno que no cumplió con lo confiado.

De alguna manera se puede encontrar ahí, en los propietarios, lo que Locke llama pueblo. Una clase con poder económico pero sin capacidad plena para acceder al poder político (tal y como él la veía en su tiempo). De ahí que pugne por un derecho a la resistencia y no por un derecho a la revolución. No hay un derecho para derrocar al gobierno, sino para evitar el regreso al estado de guerra, donde no hay respeto a la propiedad. No hay un derecho para transformar el pacto o volver a pactar. Lo importante y lo que busca, no es la trasformación del orden político, sino su redireccionamiento, en el momento en que se desvía el actuar del gobierno, en otras palabras, cuando la protección de la propiedad no es el principal motivo de la existencia del gobierno. Así, el derecho a la resistencia no guarda ninguna relación con el derecho a la revolución. Esto es debido a la

"claridad" de la ley de naturaleza fundamental, donde nada otorga el derecho de hacer peligrar, por cualquier motivo, la conservación de la sociedad civil. El derecho a la resistencia a un gobierno rebelde (pues quien se rebela contra la sociedad es el gobierno que no cumple con su mandato y no la comunidad que se da a la tarea de recomponer la esencia del gobierno) cumple con la ley natural al ser su principal motivo evitar un estado de guerra.

Sin embargo, en la sociedad existe la posibilidad de la formación de facciones, de intereses que contrarían al gobierno establecido por el pacto. Aquí yace la contradicción sobre la mayoría y lo que lleva a pensar que Locke identifica únicamente como pueblo a los propietarios. Estos grupos facciosos, muy numerosos, integrados por no propietarios son mayoría. Su número supera por mucho a los propietarios. Su fuerza puede ser insostenible en un ambiente de conflicto abierto. Sus motivaciones son la transformación de un orden político en el cual no tienen punto de inclusión. Su falta de propiedad los convierte en un peligro. El derecho de resistencia puede parecer un aliciente para reinterpretarlo como un derecho a la revolución popular, justificando levantamientos violentos que sometan a la sociedad civil a la degeneración en estado de guerra. Pero "Locke rechaza la idea de que él haya ofrecido nuevas bases para la revolución. Ha argumentado que no existe ningún derecho legal ni constitucional que permita hacer algo que ponga en peligro la conservación de la sociedad y el gobierno mientras este último exista. Ha negado el derecho a oponer resistencia a la autoridad donde es posible apelar a la ley: "la fuerza únicamente debe oponerse a la fuerza injusta o ilegal". Este derecho a resistir no es un derecho político, se trata de un derecho natural que no se puede ejercer en tanto opere un gobierno debidamente constituido" (Goldwin; 2001: 480). No hay cabida para la lucha revolucionaria cuando el gobierno protege, cabalmente, la propiedad, la paz y la vida de los ciudadanos. Pero existe

la posibilidad de facciones beligerantes. ¿Qué hay que hacer con estos grupos? En primer término, el gobierno debe encausar el conflicto, intentar controlarlo, evitando el enfrentamiento abierto. Un conflicto exacerbado confrontaría a los bandos en una lucha donde el grupo más numeroso podrá vencer, como el grupo más numeroso es el que está integrado por los no propietarios, limitar la trascendencia del conflicto debe ser una meta recomendada para cualquier gobierno.

Del mismo modo, la represión debe ser usada lo menos posible asiéndose de formas que le permitan "ocultar" el enfrentamiento. "La recomendación de Locke a los gobiernos en general y a la Inglaterra de su tiempo en particular es no usar la violencia más que en casos puntuales y extremos, cuando parezca no haber otra salida, y aún entonces buscar siempre una alternativa" (Morresi; 2000:393). La razón por la cual es pertinente la tolerancia de los grupos facciosos y, sobre todo, tender una cortina de humo que legitime el orden político, se sustenta en el peligro constante que significa el estado de guerra, "en cualquier momento la relación de fuerzas puede cambiar, sobre todo porque los perseguidos tienden a unirse entre sí y se hacen más fuertes cuando más se los ataca. Entonces, para evitarle riesgos a la *Commonwealth* es más prudente no usar la fuerza, aunque se trate de fuerza justa. En primer lugar porque sería necesario usar mucha y de manera constante, pero también porque: "las gentes así divididas en distintas facciones serán controladas si se practica con ellas la tolerancia; pues al sentir que no podrán ser mejor tratadas bajo un sistema diferente... no apoyarán a otro Gobierno que no saben si las tratara bien " (Ibíd.: 394). Así, Locke habla a favor de la recomposición social, su objetivo no es la transformación profunda del Estado, sino la reorientación del gobierno que ha "perdido" el rumbo. La revolución no es lo que busca, pues ésta significa estado de guerra, lo que es lo mismo, trastocar profundamente a la sociedad civil.

2.2. Concepto Contrapoder

La noción de contrapoder supone una voluntad posterior al momento originario del poder, el primer momento (mítico) del cruce inicial, como el poder que surge con la relación. En un momento dado relaciones sociales (cruce de sujetos) podrá leerse como relaciones de poder (cruce de voluntades), como relaciones de fuerza, donde ya se impusieron unas sobre otras, pero el poder, al no considerarse una tenencia, no queda resguardado en un lugar, si bien el vencedor ejerce poder sobre el vencido, es decir, ejerce su voluntad de poder, el poder transita, fluye y ahí donde se ejerce el poder hay resistencia, en la medida en que esta resistencia afirme una voluntad imperiosa de, por decirlo así, libertad, se constituirá en un contrapoder. Así, la relación de poder se convierte en una relación de dominación cuando en la relación la parte ejercitante del poder se combina con una parte obediente, que reafirma la relación de poder en la aceptación obediente de los ordenamientos. Como el caso de la violencia simbólica, se refuerza en el ejercicio cuando el dominado acepta la voluntad de poder del otro como si fuera suya. El ejercicio de la violencia simbólica no se desgasta, a diferencia de las relaciones de poder que pierden fuerza dominante cuando el flujo del poder se acidifica al momento que la relación produce resistencias.

Según el análisis de Foucault, la sociedad disciplinaria emprende una microfísica del poder capaz de evitar desgastes en el fluir de sus ejercicios, los diversos útiles que componen al poder disciplinario, como un poder desmembrado, que actúa como esporas previamente dirigidas pero que no precisamente son "conscientes" de trabajar en equipo, prevé y combate desde lo micro las resistencias (desde el propio sujeto). Dichas esporas del poder son las disciplinas: éstas están dirigidas hacia el cuerpo individual, con un afán de

doble vuelta, por un lado individualizar y, al lograrlo, homogeneizar. Las disciplinas son técnicas para conseguir el control del cuerpo, también en un doble eje simultaneo, control propio, del propio cuerpo, es decir, desde adentro, más el control externo. Las disciplinas, además de ser técnicas de control y localización del sujeto en el entramado social (como individuo individualizado-homogeneizado-esférico) son estrategia de economía de poder. Con esas cuatro dimensiones con fuerza para unidimensionalizar al sujeto (adentro-afuera, particular-homogéneo) se consolida una cuadricula del orden social trazada con el fin de economizar el poder (es decir, ejercerlo con menores costos y mayores beneficios). Esta cuadrícula divide al cuerpo en dos dimensiones que se debilitan mutuamente. Por un lado la fuerza política del sujeto es disminuida al grado de aceptación (sumisión, obediencia, una relación de dominación donde el dominante se desdibuja, creando apariencia de voluntad de obedece como voluntad de poder). Por el otro, esta disminución repercute en una maximización de la fuerza económica del sujeto. El movimiento contrario genera la posibilidad de un contrapoder. Los sujetos son clasificados gracias al trabajo de las disciplinas (sobre todo aquellas institucionalizadas que tienen la función de "marcar" a los individuos con algún elemento "diferenciador", como puede ser la escuela con la provisión de Títulos académicos que legitiman un quehacer). Cada sujeto cae dentro de un espacio de la cuadrícula. Ese es, precisamente, el proceso de individualización.

La sociedad disciplinaria cumplió fielmente para la sociedad moderna. Es posible caracterizar a la sociedad moderna y, al hacerlo, comprender cabalmente el papel central de las disciplinas, si la entendemos como el momento de un capitalismo anclado en la producción, es decir, en el capital irremediablemente ligado al trabajo, reforzada dicha relación con la violencia simbólica de la ética del trabajo y la consecución del desarrollo para el futuro según un trazado rígido (Bauman; 2004). En las sociedades contemporáneas,

complejas y nebulosas, la homogeneización deviene de la clasificación, pero ésta ya no se articula estrechamente con la producción, es decir, ya no se busca el cuerpo dócil, sano y fuerte para el trabajo, débil para resistirse a la dominación. En la posmodernidad (o modernidad tardía, líquida, cansada, etc.) cada espacio de la cuadrícula es un espacio analítico que permite ubicar a cada cual en su lugar clasificatorio. De manera tal que el ejercicio de vigilar y castigar se hace posible. Las disciplinas, como técnicas económico-políticas, detallan en extremo y producen "individuos individualizados" o sujetos esféricos como forma de (auto)dominación en un sentido de asociación, es decir, como inmunización contra la comunidad, evitando que los sujetos ejecuten líneas de comunicación intersubjetivas, directas y explosivas. Las disciplinas han mutado junto con el modo de producción que las hizo posible, siguen operando, pero ya no en el sentido de frenar la aparición de contrapoderes antiburguesía o anticapitalismo, sino en la consolidación de un sistema de sociedad sin comunidad. En este sentido, me parece útil pensar en Luhmann y su afirmación de que los hombres (pensemos en sujetos) están fuera de la sociedad, sólo comunican y son estas comunicaciones las que hacen sistema. Este exilio es ostensible en la sociedad capitalista de consumo actual, donde la disciplinas no ordenan la cuadricula para la producción sino para el consumo, ya no un sujeto saludable, sino un consumidor adaptable, flexible y veleidoso, líquido, para usar la sugestión de Bauman. En esa flexibilidad se interioriza para operar decisiones cambiantes según un talante en apariencia exclusivo, pero orientado por el sistema de sociedad, si se quiere, por las comunicaciones que recibe, sin posibilidad de ligarse, de explotar, escapar y enredarse con una subjetividad otra. Mi subjetividad comunica, quizá otra subjetividad reciba la comunicación enviada y la consuma, pero toda comunicación esta fuera de mí, es el sistema quien la distribuye, es *Facebook*, donde las comunicaciones son vistas por todos los usuarios, pueden ser

interceptadas, comentadas, rebatidas, pero no existe el *face to face*, sino el *face* a través de un libro electrónico que no necesariamente establece una narrativa.

Los sujetos esféricos trazan líneas subjetivas, los hilos-sin-sujetos, al ser codificados y codificadores son parte integral de la red, pero no están en la red, es decir, están atrapados por la red por la que sólo circulan sus comunicaciones. El sistema de sociedad es pues el contendor de sujetos esféricos separados pero asociados mediante sus comunicaciones. Más allá del orden y la dominación de la sociedad cuadriculada, con sus micropoderes penetrando profundo, las sociedades contemporáneas prefiguran sujetos disciplinados para el mercado, con una microfísica del poder quizá más sutil, más rizomática (aunque sea como simulación) que responde a las pretendidas inconsistencias de una sociedad sin rigideces, sin seguridades ni certezas. Esta nueva microfísica del poder responde a la plasticidad provocada por la mutación del sistema de sociedad, usando y comercializando el riesgo y el peligro y, con eso, inmunizándose de contrapoder.

> El reflujo del poder debe empezar a adquirir acidez en el propio cuerpo del despoderoso para poder constituirse en tormenta, en explosión coyuntural al interior de las líneas de transmisión del flujo del poder y producir el contraflujo, ya no redireccionamiento del flujo como reflujo cargado con la interiorización de la forma de la relación de fuerzas. Contraflujo, línea de fuga con su máquina de guerra, del micropoder al contrapoder, ya no recreación sino creación, trastrocamiento del orden de las relaciones de fuerza, movimiento que busque el cambio de posición en la relación, movimiento que haga perder la vertical, lucha por una horizontalidad que, casi invariablemente, reconvertirá la vertical pero volteada, sólo cuando el contrapoder venza (Moreno; 2005: 152-153).

La esfericidad del sujeto es fundamental para el capitalismo de consumo. Los mercados, cada vez más penetrantes, prefiguran subjetividades capaces de fluir y refluir, girar, frenar, esperar y atacar el consumo según las estanterías estén llenas o vacías, según la oferta sea más sofisticada. El mercado elimina los velos y las disciplinas se atienen a la vendimia para

instaurar nuevos preceptos (actividad sistémica de la axiomatización). Por ejemplo, las perversiones se diluyen en preferencias de mercado. El mercado se diluye en ventas por Internet. Simulacro de liberación respecto al tiempo y el espacio, ni es necesario asistir y el desplazamiento es trocado por el tiempo real de un programa, acaso un diferencia de tres segundos. Dicho simulacro provoca ensimismamiento, pulimentado de la esfera. Las aristas de la autonomía para comprar son cadenas que restringen la colectividad, el acercamiento, la violencia intersubjetiva.

Las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia, pues son relaciones de fuerza. "una vez establecida, la dominación no persiste por su propia inercia. Su ejercicio produce fricciones en la medida en que recurre al uso del poder para extraerles trabajo, bienes, servicios e impuestos a los dominados, en contra de su voluntad. Sostenerla, pues, requiere de constantes esfuerzos de consolidación, perpetuación y adaptación. Una buena parte de ese trabajo de sostenimiento consiste en simbolizar la dominación con manifestaciones y demostraciones de poder" (Scott; 2000: 71), o en términos foucaultianos, mediante la economización del ejercicio de poder, es decir, a través de la "ocultación" del poder, despersonalización de éste y operación de dispositivos disciplinarios, una biopolítica eficaz que economiza el flujo del poder. Para la sociedad posmoderna el ocultamiento de las relaciones sociales como relaciones de poder ya no pasa, exclusivamente o de manera fundamental, por la disciplina. Esto no significa que las disciplinas dejen de operar, sino que operan más en los límites, en las fronteras porosas, donde el escape es posible. Los sujetos para el consumo precisan de un grado de indisciplina feroz, pero limitada a la "libre elección". La libertad posmoderna invita al movimiento, a la fluidez, a la aceptación y búsqueda de lo efímero. Ahí está la fortaleza de los ejercicios de poder contemporáneos, mientras menos presente se sienta el poder,

mayores son sus efectos. A mayor simulacro de libertad, mayor dominación, es decir, a mayor simulacro de autonomía, mayor autodominación, ni pastores ni capataces, cada integrante del rebaño tiene inserto el chip de su identidad.

Lo inédito en el sistema de sociedad capitalista anclado en el consumo, radica en que los efectos del ejercicio del poder son cada vez más grotescos, generan abismos, la marginación social es brutal. El empobrecimiento de enormes cantidades de seres humanos los coloca en las fronteras, poblaciones desecho. Ahí, las tácticas de sobrevivencia, es decir, de resistencia, se multiplican. Se resiste de manera subrepticia, como subrepticiamente se ejerce el poder, pero con estruendo, sin sutilezas estéticas, sino con estéticas violentas. El crimen, el delito, se van convirtiendo en conexión de líneas de fuga (expulsadas de las posibilidades de empleo y consumo), se convierten en máquinas de guerra, pero que no buscan la destrucción sino que destruyen al ser creativas y activas, pero sin buscar el enfrentamiento frontal con el flujo del poder. Flujo corrosivo, tanto que explota, contrapoder sin estatutos.

El juego social de los movimientos de código o códigos móviles y la axiomática del sistema de sociedad capitalista se convierte en campo social o circuito de comunicaciones de los sistemas sociales donde los ejercicios de poder y las resistencias entran en tensión. Del lado de la descodificación (salir del código definido) y la desterritorialización (salir del marco social, lingüístico, discursivo, político) se configura una huida como nuevas estrategias de sobrevivencia, es decir, a las descodificaciones desterritorializaciones verticales, se opone la horizontalidad de la vida cotidiana, una recodificación trágica, presenteista, a la manera de Maffesoli. El juego social implica sobrecodificación (usurpación de los códigos descodificados, trampa) y reterritorialización (ampliar los límites, extender la red), es decir, axiomatizaciones: cultura popular mercantilizada,

subculturas y contraculturas sobre la pasarela o listadas en *Billboard*, agresividad desactivada, contraflujo alcalinizado, malestar aliviado. Con las reterritorializaciones verticales se activa una interrupción relativa a la fuerza horizontal de un contraflujo y, de esta manera, queda desarticulada la capacidad táctica para convertirse en contrapoder. La violencia social convertida en pieza de museo o cliché cinematográfico. Se convierte en un dique entre terapéutico y disciplinario, en forma de estantería de tienda departamental o con apariencia de aparador, operando socialmente con el simulacro de identidad libre (libertad de elegir), pero con la función de acumular contraflujos y obstruir las líneas de fuga: una reterritorialización vertical general. Los contraflujos son reorientados, con etiquetas y diseño comercial son sobrecodificados, de alguna manera, expropiados por el mercado: el *look* cholo es convertido en uniforme para bailarines de estrellas pop, la malla para el cabello, pierde la función sanitaria del trabajo para recodificarse en las calles, accesorio parecido a la diadema, pero en la calle representa una posición marginada que se opone y resiste. En el *show* musical es desactivado. El *gangsta rap*, a fuerza de narrar violencia y regalarla a los periodistas de espectáculos, pierde potencia para ser contrapoder. Estrategia de reterritorialización de flujos desterritorializado (negros, latinos, pobres, jóvenes, homosexuales, mujeres, etc.). En el mismo juego, desterritorialización-reterritorialización, se produce el flujo ácido, pues el flujo más desterritorializado, acidifica con mayor dureza sus relaciones y en ese estado de exclusión-superinclusión, encuentra el sino de sus relaciones sociales y se explica, precisamente, el movimiento de superinclusión, a través de sobrecodificaciones y punta de lanza para reterritorializaciones, es decir, estrategias de colonización, resemantización, no invadiendo los lenguajes, sino desactivándolos con un uso inofensivo, dejándose invadir.

> El problema no es el de una distinción entre lengua mayor y lengua menor, sino el de un devenir. La cuestión no es reterritorializarse en un dialecto o en un *patois*, sino desterritorializar la lengua mayor. Los negros americanos no oponen el *black* al *english*, sino que hacen con el americano, que es su propia lengua, un *black-english*. Las lenguas menores no existen en sí mismas: sólo existen con relación a una lengua mayor, también son *investisements* de esa lengua para que devenga menor […] Uno es bilingüe o multilingüe en su propia lengua. Conquistar la lengua mayor para trazar en ella lenguas menores todavía desconocidas. Utilizar la lengua menor para *hacer huir* la lengua mayor (Deleuze y Guattari; 2008: 107).

Es un ataque desde abajo, un reuso-uso-contragolpe, un reflujo que, al "conquistar" torna contrapoder, pero en las recodificaciones se le detiene, la lengua mayor no huye, por el contrario, axiomatiza a las lenguas menores y las usa a la par de sus palabras, expropia las palabras del lenguaje menor. Así, las reterritorializaciones del capitalismo de consumo se realizan de manera autónoma, sin apelar a los Estados, sin conscriptos, sin policía (al menos en el estrato puramente mercantilizado, en lo político-criminal, la policía se convierte en el medio de comunicación de la política más general), con la libertad de la relación vendedor-cliente. Pero sin descontinuar el teorema deleuziano-guattariano, "según el cual la reterritorialización siempre se hace *en* el más desterritorializado" (Deleuze y Guattari; 1998: 225). El capitalismo de consumo asume formas del capitalismo posmoderno, designado por Hardt y Negri:

> …habría que considerar el capitalismo posmoderno desde la perspectiva de lo que Marx denomina la fase de la subsunción real de la sociedad en el capital. En la fase anterior (la de la subsunción formal), el capital ejercía una hegemonía sobre la producción social, pero todavía quedaban numerosos procesos de producción cuyo origen se situaba fuera del capital, en tanto que restos de la época precapitalista. El capital subsume formalmente estos procesos externos, sometiéndolos al predominio de las relaciones capitalistas. En la fase de la subsunción real, el capital ya no tiene un afuera, toda vez que estos procesos externos de producción han desaparecido. Todos los procesos productivos surgen dentro del capital mismo y, por lo tanto, la producción y la reproducción de la totalidad del mundo social tienen lugar dentro del capital (Negri y Hardt; 2003: 23).

En principio, es el diluvio, la inundación, un sistema de sociedad funcionando con axiomatizaciones, con simulaciones de código y territorio. Se mueve desterritorializándolo todo para empaparlo. En su forma religiosa, como lo observó Benjamin, todo queda sacralizado, envuelto, incapaz de trascender los límites, pues éstos, al estar inundados, sólo son accesos al mismo sistema. En apariencia, no se puede escapar, las líneas de fuga quedan atrapadas en el simulacro de horizonte dibujado por la esfericidad y sólo rozan la membrana de recubrimientos sociales. Negri y Hardt admiten esto como subsunción de la sociedad al capital, lo que invoca una sensación de disolución del propio capital en sí mismo. Dicho funcionamiento está inscrito en la eliminación de campos sociales semilleros de contrapoder: la relación capital-trabajo. Como mencionan estos autores, "el capital siempre ha soñado con conseguir su autonomía y separarse del trabajo de una vez por todas" (Ibíd.) para eliminar contradicciones obstaculizadoras del "desarrollo". La imagen es la del mercado sin fábricas, sin productores, sólo oferentes y consumidores. Los límites de la inundación, al estar dentro, crean márgenes de exclusión, pero como campos de concentración donde la población excedente, ya sin armas para formar ejércitos de reserva, queda aislada y, a la vez, sobrerincluida, esclavizada por la libertad del no-trabajo productivo, esclavizada por la incapacidad del bajo-consumo, malos consumidores expuestos a los rituales del mercado, con sus altares-publicitarios. En esa instancia de brutal desterritorialización (siempre en la inundación, es decir, dentro) la "libertad" creativa surge. Se inventan lenguas, se inventan ropas, se re-usa, re-inventa, se da la vuelta a las cosas dadas, a la manera en que lo entiende Michel de Certeau:

> Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadricula de la "vigilancia", resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también "minúsculos" y cotidianos) juegan con los mecanismos

> de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué "maneras de hacer" forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico (Certeau; 2000: XLIV).

El reinvento sobre la cuadricula de la vigilancia, en la sociedad posmoderna, es táctica necesaria para permanecer en el mercado, ya sea como vendedor o consumidor. El trabajo, como atinan a observa Hardt y Negri, torna cada vez más inmaterial, lo que invita al invento estético, a la creación inmediata, al robo de re-uso del consumidor-dominado. La disciplina actual prefiere una indisciplina respecto al gusto, es decir, se juega con la seducción: dejarse seducir es, pues, la forma disciplinada del consumidor. Ser seducido deseando serlo. Ahí encontramos también cómo esta vocación diluviana del capital asalta los márgenes para expropiar creatividad, es decir, para reterritorializar lo desterritorializado, pues ahí donde hay mayor creatividad hay mayor peligro. Esta creatividad indica una línea de fuga que se conecta sin restricciones, que invita a conectarse, pues solicita la "ayuda", el "diálogo" con otros excluidos (sobreincluidos) que conecten sus líneas de fuga y sean capaces de crear una máquina de guerra. En este paraíso del capital, con el trabajo vivo desterrado de la producción, la producción ya ni siquiera paga la creatividad.

2.2.1. Expropiación de la creatividad: trabajo, subsunción total y contrapoder

Para Negri y Hardt existe una fuera viva en los trabajadores contemporáneos. El trabajo vivo de la posmodernidad se constituye en redes de cooperación sobre actividades cada vez más inmateriales, materializado el trabajo en productos que cumplen funciones más allá de su objetivo operativo: diseño-arte-producto-mercado-consumidor, es una cadena en la que el fin utilitario del producto se diluye, así como la relación producción-trabajo a fuerza de automatizaciones, digitalizaciones, etc. El asunto central para el análisis de las relaciones de poder en el capitalismo de consumo, pasa, inexorablemente, por la expropiación del capital de este trabajo vivo inmaterial que, si bien no articula directamente el capital a través de sus instituciones (pensando estrictamente en el Estado) sí lo subsume, convirtiéndolo en motor de segmentación social. La expropiación de la creatividad es parte de dicha subsunción. Se extrae creatividad a través de recodificaciones y reterritorializaciones. También, a través de liberaciones y simulacros de libertad. Con ficciones de (auto)control, ya no de vigilancia.

De Certeau Al respecto, es elocuente

> Las ideologías revolucionarias compensan el déficit de la voluntad o la privación del poder. La religión-ficción, la revolución-ficción, el eros-ficción, o la droga-ficción instalan en la ficción el objeto que muestran y, como en un espejo, no devuelven más que una imagen invertida del bienestar en el cual multiplican los soles en el paisaje urbano […] Una ciudad que es un verdadero <<museo imaginario>> forma el contrapunto de la ciudad del trabajo (Certeau; 2004: 37-38).

La sociedad posmoderna no padece el panóptico y la disciplina como lo hacía la modernidad. Con la ficción del liberalismo (liberta de elegir), la cotidianidad alcanza los confines del espectáculo y las ficciones se aceptan y adaptan según la capacidad para deambular en el mercado. La política como relación de gobernantes-gobernados se realiza biopolítica en su sentido luhmanniano, es decir, en un sentido autopoiético y autorreferencial donde cada sujeto esférico se controla en un marco de libertad ficcionalmente absoluto, apenas limitado por la capacidad de consumo, capacidad de comunicación. Así, el trabajo o empleo se estiliza. La estrecha relación entre el poder y el saber (poder-saber) se invierte en un saber-poder. Es preciso "formar" trabajadores-empleados" con especialización científica. La emancipación del capital respecto al trabajo pasa, irremediablemente, por el proceso de expropiación de los saberes, su empaquetamiento, a la manera de Ivan Ilich, "Sí aprendimos que al concebir el conocimiento como una mercancía, al empaquetarlo para su entrega al consumidor y al aceptarlo como propiedad privada de quien lo adquiere, estamos escaseándolo cada día más" (Illich; 99: 1977), cuya función es "alejarlo" de las "masas", es decir, impedir la generación de ejércitos de reserva multitudinarios, aunque no eliminarlos del todo, pues la ley de compresión de salarios es válida para este trabajo-empleo especializado. Las ciudades que, desde Simmel, pasando por la Escuela de Chicago y la antropología urbana, son el "ecosistema natural" de la "humanidad", socializan en ambientes cada vez más espectaculares con la tendencia a ser representaciones especulares de un deber ser, una ética de la estética a través del consumo. De Certeau ve una ciudad ofreciendo sus ficciones estáticamente y un tanto restringidas, las ciudades contemporáneas se mueven mediante las ofertas, simulan movimiento y velocidad, valores estéticos del citadino enclasado según su capacidad de consumo. El capitalismo de consumo construye sus ciudades y subciudades,

con movimientos colectivos éticamente restringidos por la compra. En esa ética el trabajo queda desdibujado. Acceder a los productos no implica cegar las miradas de quienes no pueden comprarlos. Ahí están las ficciones, inaccesibles para la mayoría y el trabajo, el empleo no es una opción absoluta para acercarse. Lo que para Hardt y Negri es parte de subsunción real, está un paso adelante, en una subsunción total, integraciones, expropiaciones, reterritorializaciones y recodificaciones de una máquina social capitalista que, siguiendo su vocación fagocitora, engulle, disgrega y excreta en funciones sociales fluidas. Lo hace con la creatividad científica, artística o puramente social, creando abismos e ínsulas sociales, subjetividades imposibilitadas para acomunarse, mónadas autorreferenciales. El capital se emancipa del trabajo aliándose con el saber. El discurso universitario de Lacan nos permite otear sobre el saber desnaturalizado de su localización primitiva, es decir, desterritorializado para ser ofrecido y usado en puro saber del amo, y regido por su mandato, es decir, reterritorializado y recodificado. "La racionalidad científica y técnica de las sociedades europeas disminuyen progresivamente el valor y la rentabilidad del trabajo de producción directa. Se lo reemplaza por la automatización y se lo marginaliza. Esta situación deporta la masa del trabajo humano hacia la preparación, la organización o el control de la producción. Privilegia el saber" (Certeau; 2004:159), confirma Michel de Certeau. El saber-poder, a través del discurso de la universidad, es decir, de su empaquetamiento institucional, especializa a los trabajadores de élite, haciendo del tajo entre calificación y descalificación una herida abierta en lo social, pues las suturas simbólicas se convierten en ficciones ofrecidas en el mercado, pero con la potencia de provocar infame copulación entre lo ético del trabajo y lo estético del consumo:

> La necesidad de crear nuevos estilos de vida no está ligada solamente a los retrasos de la vida privada en relación con la vida profesional, sino con una tensión propiamente occidental: la vida cotidiana presente se inscribe falsamente contra una convicción colectiva que en Occidente se ha convertido en estructural desde hace cuatro siglos, a saber, que debe haber una conexión entre trabajo productivo y desarrollo personal […] Mientras que, en la profesión, se desarrolla un distanciamiento en relación con el trabajo –de juego, de cinismo o de fastidio- en lo privado, opacas resistencias se arraigan en las inversiones no realizadas. Esta tensión se hace sentir antes en las naciones en las cuales el espacio es más cerrado, la historia más larga, la coherencia más fuerte (Ibíd.: 160).

A pesar de que la relación entre el capital y el trabajo ya no implica llenar las fábricas, sino los centros comerciales, sigue operando lo que Bauman llama "ética del trabajo" en un mundo "sin trabajo" (productivo, proletario), amparando una política de simulación y reforzando la vocación policiaca de los gobiernos y sus estrategias de criminalización, según el delineamiento del sujeto esférico, aquel culpable de sí mismo, es decir, el pobre lo es debido a su flojera, falta de imaginación y voluntad, crímenes contra la sociedad.

> Pero las oportunidades deben ser reconocidas como lo que son, y aprovechadas, y para ello hace falta tener capacidad: algo de inteligencia, alguna voluntad y cierto esfuerzo en el momento oportuno. Obviamente, a los pobres les faltan las tres cosas […] en su origen, la ética del trabajo fue el medio más efectivo para llenar las fábricas, hambrientas de mano de obra. Ahora, cuando esa mano de obra pasó a ser un obstáculo para aumentar la productividad, aquella ética todavía puede cumplir un papel. Esta vez sirve para lavar las manos y la conciencia de quienes permanecen dentro de los límites aceptables de la sociedad (Bauman; 2003:112-113).

Trabajo inmaterial y extracción de creatividad son elementos funcionales del sistema de sociedad capitalista anclado en el consumo, es decir, ya no limitado por la producción y la relación capital-trabajo. El mercado laboral se segmenta profundamente. Trabajadores técnico-científicos especializados versus empleados sin especialización de fácil reemplazo, realizando trabajo precario, "hasta cierto punto, esta imagen representa la realización de un viejo sueño del capital: el de presentarse a sí mismo separado del trabajo, el de presentar una sociedad capitalista que no mira al trabajo como a su fundamento dinámico, rompiendo

de tal suerte la dialéctica social caracterizada por el conflicto continuo entre capital y trabajo" (Hardt y Negri; 2003: 42). En términos de análisis de clases, la sociedad capitalista intenta simplificarse evitando la acumulación de fuerzas de sectores sociales "revolucionarios", contrapoderes constituyentes, es decir, capaces de destruir el poder constituido y cambiar las relaciones de poder. Para Hardt y Negri esta tensión simplificada sólo es preludio de la aparición de contrapoderes constituyentes formados por la multitud, debido a que:

> En un sentido general, podemos llegar a la conclusión de que el trabajo vivo se organiza dentro de la empresa capitalista independientemente del poder de mando capitalista; sólo a continuación y formalmente esta cooperación queda sistematizada en éste último. La cooperación productiva se sitúa como anterior e independiente de la función empresarial. Por consiguiente, el capital no se presenta en el papel de organización de la fuerza de trabajo sino, por el contrario, en el del registro y la gestión de la autoorganización autónoma de la fuerza de trabajo. En este sentido, la función progresiva del capital ha terminado (Ibíd.:103).

En los simulacros de libertad y liberación (quizá "empoderamientos"), para estos autores, puede coagularse una real liberación, un contrapoder constituyente capaz de desterritorializarse y ejercer reterritorializaciones no capitalistas, lo que en sentido estricto sería lograr un nuevo sistema de sociedad, verdadera democracia, quizá. Sin embargo, en el papel de registro y gestión que hoy tiene el capital, consolida, por un lado, su propia liberación del trabajo y, por otro, el encadenamiento esférico de los sujetos. Vaya, otra vez la imagen del enjambre a cambio del rebaño. No organización sino gestión de la autoorganización social de subjetividades ensimismadas, separadas, comunicadas, pero no acomunadas. Extracción de creatividad, subsunción total. Los mismos autores observan cómo el discurso universitario, donde el saber es el lugar del orden, del mandamiento, lugar ocupado primeramente por el amo, es decir, la conversión democrática-moderna del poder

representado por el soberano en soberanía del pueblo, la desterritorialización realizada por el capitalismo, opera la subsunción total incluso en las formas de organización o autoorganización:

> La característica fundamental del nuevo modo de producción parece consistir en el hecho de que la principal fuerza productiva la constituye el trabajo técnico-científico, en la medida en que constituye una forma extensiva y cualitativamente superior de la síntesis del trabajo social. Dicho de otra manera, el trabajo vivo se muestra sobre todo como trabajo abstracto e inmaterial (en lo que respecta a la cualidad), como trabajo complejo y cooperativo (en lo que respecta a la cantidad) y como trabajo cada vez más intelectual y científico (en lo que respecta a la forma). Todo lo cual no es reducible a trabajo simple, sino que, por el contrario, podemos constatar una convergencia cada vez mayor en el trabajo técnico-científico entre lenguajes artificiales, articulaciones complejas de prótesis cibernéticas, nuevos paradigmas epistemológicos, determinaciones inmateriales y máquinas comunicativas. El sujeto de este trabajo, el obrero social, es un Cyborg, un híbrido de máquina y organismo que cruza constantemente las fronteras entre el trabajo material e inmaterial (Ibíd.: 105).

La relación entre la actividad y la tecnología, su íntima asociación, supone la expropiación de creatividad y la subsunción total, al interiorizar lo tecno-científico en el sujeto, en la actividad productiva, convergiendo sistema de sociedad en lo subjetivo, en lo Cyborg humano y lo humano emancipado del trabajo, es decir, la sociedad liberada de su lastre productivista. La utopía tecnológica. En la novela los Humanoides, de 1948, Jack Williamson explora una sociedad futura envuelta en crisis tecnológicas que los ponen al borde de la guerra. En el proceso aparecen autómatas que ofrecen una salida pacífica a cambio de cederles autoridad. El viejo juego del pacto social y la soberanía, según el designio grabado en los cuerpos de las máquinas: “para servir y obedecer y para librar al hombre del mal”. La explicación de esto la ofrece uno de los humanoides: “nuestra única tarea es lograr el bienestar de todos los humanos. Una vez conseguido esto, desaparecerán todas las diferencias de clase, junto con otras causas de desdicha y de dolor, tales como la guerra, la miseria, el trabajo arduo y el crimen. Los trabajadores ya no sufrirán, porque no

existirá el trabajo" (Williamson; 1966: 86). La visión del autor, atrapada en su época, no se resuelve en la integración de la tecnología en el cuerpo físico de lo humano, sino en el cuerpo de la sociedad. Los autómatas se integrarían en la sociedad humana como cuidadores, evitando el mal, a grado de evitar la maldad del sujeto contra sí mismo, devaluando su estatus a una infancia que debe ser educada, con métodos exclusivamente tecnológicos, siguiendo exclusivamente su deber, en tal sentido, "no pueden ser malos y…, si se quiere, tampoco pueden ser buenos, porque no tienen que enfrentarse a ningún tipo de disyuntivas morales. No tienen que escoger entre el bien y el mal. Todo lo que tiene que hacer es cumplir la misión para la que fueron creados: servir y obedecer a la humanidad" (Ibíd.: 100). La integración tecno-científica en el cuerpo social resulta la panacea para todos los males que aquejan a la humanidad. En la novela, es el control de la tecnología sobre lo humano, ésta educará y proveerá bondad al por mayor. En el caso de las sociedades posmodernas, la tecnología ha relevado a lo humano para crear "situaciones bondadosas", pero, como decía Marx, el uso capitalista de la tecno-ciencia es quien crea ese sentido, lo tecnológico dominando a lo científico, "esta invención confirma la *doctrina propuesta por nosotros, según la cual cuando el capital pone la ciencia a su servicio, impone siempre la docilidad a la rebelde mano del trabajo*" (Marx; 2001: 531). Si el trabajo vivo actual es cada vez más técnico y científico, no significa que vaya a crear la raza Cyborg hiperinteligente que liberará a la humanidad de sus malevolencias, sino que la brecha entre las élites y los pobres es más ancha, tan ancha como nunca fue en la historia. Por más que el capital sea sólo gestor de la autoorganización, su aparato político-institucional sigue eligiendo a los nuevos trabajadores, educándolos en el sentido de la relación tecno-científica, con el propósito del desarrollo según una estética del trabajo. Si bien, como también afirma Marx, "se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera

entre la *maquinaria* y su *empleo capitalista*, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el *mismo medio material de producción*, a la *forma social de explotación* de dicho medio" (Ibíd.: 523), hoy los medios de producción son fin en sí mismos, fin en cuanto producir para el consumo. Ya Marx observaba, por los ojos de un inspector fabril, que "la reducción en el número de obreros progresa rápidamente, mientras que la producción aumenta" (Ibíd.: 529), siendo el drama actual la desaparición del sujeto histórico que transformaría el sistema de sociedad, pues los "obreros intelectualizados o cientifizados", los posmodernos Cyborg con ojos de laptop, oídos de teléfonos móviles inteligentes, GPS dirigiendo sus pasos, para sólo dibujar su cotidianidad, se encuentran lejos de la afirmación:

> ¡Las *contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista!* Por tanto, como *considerada en sí* la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc. (Ibíd.: 537-538).

El discurso del amo posmoderno, el del saber-poder tecno-científico, elige y discrimina cruentamente ¿Cómo es posible, entonces, que el trabajo vivo descrito por Hardt y Negri pueda consolidar un contrapoder constituyente? Las liberaciones acaecidas con el capitalismo de consumo, tal como lo hizo en la modernidad, esclavizan, pero hoy con mayor sevicia, con amplitud ética:

> Los pobres, además de ser desterrados de las calles, también pueden ser desterrados de la comunidad *humana* reconocible: del mundo de los deberes éticos. Esto se consigue reescribiendo sus historias en el idioma de la perversión y no en el de la privación. Se suele describir a los pobres como personas negligentes, pecaminosas y carentes de principios

> morales […] Y de esa manera se deja en claro que el tema de la pobreza es, en primer lugar y ante todo, tal vez exclusivamente, un tema que atañe a *la ley y el orden*, y que debemos responder a él tal como respondemos a otras instancias de transgresión de la ley (Bauman; 2007:171-172)

De esta manera, la multitud conformada por el trabajo vivo identificado por Hardt y Negri, está más cerca de participar funcionalmente en el sistema de sociedad de capitalismo de consumo en la medida que padecen los ejercicios de subsunción total, pues son formas tecnificadas de educación de mano de obra superespecializada, creativos, sí, pero a expensas de una gestión del capital que extrae su creatividad y la usa para la producción, para la expansión de los mercados, dejando a la mano de obra pauperizada aterida en la pobreza irremediable, ya sea con empleos de subsistencia o al amparo de actividades que refuerzan los argumentos morales y legales de la gestión política policial. Para que de ahí surja un contrapoder constituyente, es precisa una acomunación, construcción de comunidades divergentes a la sociedad. En el estrato social más inferior ("infraclase" para dejar activo todo su sentido ético-estético de segregación), se coagulan contrapoderes, no necesariamente constituyentes, según la posibilidad de lograr el cambio social, sino ácidos, corrosivos, según su capacidad para erosionar y lastimar al sistema, en cuanto son contraflujos, siendo la subsistencia la resistencia y la huida-migración, y siendo la conexión de un gran número de líneas de fuga la posibilidad de un contrapoder.

2.3. Acidez del contrapoder

Las opciones para el ejercicio de un contrapoder, es decir, la factibilidad de la realización de un contrapoder, está en la posibilidad de configurar una plataforma volante o volátil, una plataforma navegante, que no esté atrapada por el continente teórico-científico-técnico de la modernidad (el saber), ni por las formas de lucha política legítimas (el poder) de ésta. Esta emergencia se registra fuera de la posibilidad de ejercer el poder, lejos del establecimiento de unos criterios que definirán cómo se llega y se dice la verdad. Se registra, pues, ahí donde los efectos del poder-saber son más brutales. Donde la amplitud ética del juicio contra la pobreza criminaliza y permite la humanidad en el rostro policíaco de los Estados, dejándoles una función útil para el sistema. Segregar y castigar.

El marco de acción está acotado a dualidades de verdad (bueno-malo, moderno-no moderno, legal-ilegal, normal-anormal, etc.) que definen líneas de acción. En tal sentido son "reflejos", resistencias al poder. La cuestión principal, el punto central es si estas resistencias son factibles de consolidarse como un contrapoder que escape al poder, no sólo que le destruya para imponérsele, sino que lo evada, que se le esconda, que le sea inasible. Ya en las sombras la acción corrosiva baila la misma tonada criminalizante.

> El tema es que hay una clausura discursiva, es decir, hay una serie de conceptos que se han constituido históricamente para encerrarnos en "la obra de la razón ilustrada", en la cual las relaciones de fuerza se dirimen con la utilización de pertrechos "racionales", con artillerías de la modernidad, con la linealidad del tiempo, y la posibilidad se limita a una dualidad que enfrenta positivo-negativo, siendo sólo posible lo "contra". Esto "contra" es una construcción de la modernidad, es una digestión de la racionalidad legítima, legitimada y legitimante (saber-poder) para atacar la "contra" con los instrumentos legítimos, legitimados y legitimantes (poder-saber). He ahí la teoría democrática, la imposición de un derecho universal, sostenido por la idea de igualdad (otra vez, igualdad en el sentido estricto de la palabra, "descubrimiento" del elemento sustancial que hace iguales a todos los seres

> humanos). Por ejemplo: la lucha por una "justicia" plena, por la eliminación de la "injusticia", es decir, enfrentar justicia contra injusticia es estar atrapado en la dualidad conceptual, discursiva de unos criterios de verdad establecidos por el triunfo previo de unos sobre otros. En todo caso es enfrentar un entendido de justicia frente a otro entendido de justicia, cada cual con su antítesis, cada cual con su entendido de injusticia (Moreno; 2005: 188-189).

La contrajusticia o la forma de justicia imaginada por los dominados, fluye en los circuitos discursivos de concepto de justicia, regresa a la fuerza de que emanó para "fortalecerla", es el efecto del ejercicio de la violencia simbólica. La justicia sirve para criminalizar y esto significa marginar y sobreincluir con mayor eficiencia. Unos rasgos, como los dados a la llamada infraclase, definen un sujeto inasible, ya sea por la sociedad, en la medida que no puede articularse en la economía, ya sea por la política, en la medida que carece de valor al no entrar al circuito electoral. Es un criminal más que un delincuente, pues ahí la cuestión moral es lo que le separa del resto del cuerpo social: es por su culpa la situación que vive. Es en esa vivencia, pues, que la noción de contrapoder ácido funciona mejor que la de contrapoder constituyente en lo que se refiere a la existencia de "resistencias" que escapen al poder. Un contrapoder es, en cierta medida, un contraconocimiento racional, respuestas de conocimiento no racional (en el sentido de la racionalidad científica moderna) o en el sentido de la contraposición de una verdad distinta, una contraverdad. El contrapoder es desterritorialización y descodificación realizadas "por los de abajo", no impuestas por los discursos universitarios, en la medida que sus oídos son sordos para ese transmisor. De esta forma, no pueden ser reterritorializados y recodificados como extracción de creatividad, sino sólo como objetivos biopolíticos de la actividad policiaca.

Las clases populares siempre están ejerciendo un contrapoder que pone en jaque ciertas normas jurídicas puntales del Estado o puntales del sistema económico. El claro ejemplo de la informalidad económica, ya no sólo el narcotráfico. Surgen de una

microfísica para visibilizarse y no sólo en situaciones coyunturales, sino por el crecimiento desmedido, pues una estrategia triunfante desde abajo (entendiendo por triunfante, duradera y eficaz en la consecución de objetivos claros) tiende a ser replicada. Otra vez, el caso de la informalidad económica, donde, ante un entramado político-económico que "descuida" a los sectores más desprotegidos y fabrica más y más mediante el desempleo y la polarización de ingresos, la estrategia es transmitida con la velocidad de la necesidad.

> El contragolpe del Poder siempre está listo, pues un contrapoder, al igual que un poder, genera una respectiva resistencia, que en el caso del contrapoder, para diferenciarlo y evitar confusiones, se designa como "contragolpe", respuesta a lo esperado pero que surge de forma inesperada, con atavíos no previstos. Él responde, pues siempre prevé a las resistencias, las ataca desde sí mismas, ya sea contrapunteando a los sujetos según su estatus social, criminalizándolos o enfermándolos, ya sea con respecto al Derecho o a la ciencia médica, pero siempre dentro del marco de la verdad, de lo que es verdad, es decir, según lo decida un saber-poder (Moreno; 2005: 205-206).

Las resistencias se van "acumulando" hasta que logran revolucionar algún punto frágil (frágil por no estar "bien resguardado" o porque desde el principio ha sido un punto de quiebre). Estas resistencias sólo se acumulan cuando fijan su atención en el punto frágil, en el hilo delgado de la red, en el dispositivo descuidado del aparato del poder. Es preciso pues que las resistencias se concentren, se conviertan en un contrapoder para lograr un acto revolucionario, es decir, atacar y destruir, aunque sea un frágil punto del entramado. Ahí está la forma multitud, forma guerrilla que ataca para retirarse de inmediato y atacar en otro punto, debilitando poco a poco. Aquí podríamos equiparar contrapoder con acción revolucionaria. Por un lado, esa supuesta acumulación de resistencias, que se organice y se fije objetivos claros, objetivos de ataque y objetivos de futuro, esto es, de destruir y cómo destruir unas relaciones de poder constituyen una forma de contrapoder. Sí, la acción revolucionaria, la lucha revolucionaria, frontal y guerrera, es una faceta de contrapoder, la

más acabada y, por ende, la menos probable de encontrar en la sociedad posmoderna, debido a las subjetividades esféricas, a la propia dinámica Cyborg del trabajador superespecializado.

Sin embargo, la acción revolucionaria no es la única forma que asume el contrapoder, pues éste, al venir desde lo bajo, al constituirse de resistencias y tácticas vitales presenta una multiplicidad de rostros que le hacen irreconocible como tal cuando logra constituirse. Por otro lado la enorme diversidad de donde viene su "fuerza" dificulta su constitución, quedando en una perenne táctica vital, permaneciendo como micropoder, sin la capacidad de enfrentar al poder, sin conseguir conformar un contrapoder.

En principio, las tácticas vitales y los micropoderes son situaciones engarzadas en las relaciones de poder. Es decir, no les cuestionan, se le enfrentan, utilizan los mismos elementos, los mismos dispositivos, amarran con las mismas cuerdas, son las cadenas flojas, arrastradas, no proyectadas. Aun cuando haya violencia, la potencia es débil, es una violencia sin golpes. Es utilizada por débiles y fuertes, pero con los débiles asume un matiz diferente, se puede decir, una fuerza distinta, fuerza al fin, poder al fin, pero en otro plano de las relaciones, en otra dirección. Se aprende, se descubre en la cotidianidad de las relaciones de poder. El detentador está escondido y quien carece de poder se hace presente a sí mismo, el despoderoso se descubre como tal, vive como tal. Es en esa sapiencia que urde sus tácticas, desde lo que pareciera más nimio hasta lo más monstruoso, lo que afirma la anormalidad, lo que va contra la moral, la ley, la salud o la vida pública, el biopoder. Se experimenta con las relaciones de fuerza, se lucha y, a veces, se gana, triunfo un tanto fútil, pero es reafirmación, desencadenamiento, se aflojan las amarras y surgen los monstruos. La fuerza de la debilidad surge de la experiencia del poder, de conocer el poder, de sentir el poder, de padecer la ausencia de poder. Esta experiencia vital, vivir la vida de otra manera,

la mayoría de las veces porque no hay otra, se convierte en crítica viva al poder, vida frente al poder, vida como poder, querer vivir, seguir viviendo o vivir de otra forma, de la forma anormal, monstruosa.

2.3.1. Resistencias y contrapoderes

La forma positiva del poder, descrita por Foucault, aquella capacidad de motivar, movilizar, seducir e invitar a la acción o inacción, a la voluntad, no está claramente inscrita en sentido de bipolaridad, no describe el polo negativo de la relación: La resistencia. El trabajo productivo del poder es disminuir la actividad creadora de la resistencia o, en su caso, asimilarla. Trabajo pedagógico (Bourdieu; 1977) o constitución del complejo de Edipo (Deleuze y Guattari; 1998), pero al fin, es una interiorización que desactiva la explosividad de las resistencias: las enferma o criminaliza, las hace inmorales o anormales, las convierte en objetivos del saber-poder.

Se cercan los territorios, se hacen caminos y la fuga de los cuadrantes de racionalidad, la transgresión de la norma, la violación de la ley, la contrajusticia, la contra-ley, toda resistencia positiva-creativa, se pierde en la imagen negativa diseñada por la pluma de los analistas sociales. La función social realizada es limitar la libertad liberando del exterior. El sujeto esférico no debe liberarse-atarse-acomunarse-escaparse de sí. Pero en el deber, lo normal, existe la relación de fuerzas y la resistencia, porque ésta no es simple reflejo, simple polo negativo del poder sino que es fuerza, una fuerza relacionada con otra y

no resultado del ejercicio de una fuerza sobre algo simplemente débil. Esto no significa que no haya vencidos ni debilitados, sino que estos generan resistencias.

Las relaciones de fuerza no se entienden en sentido dialéctico, no realizan síntesis, el encuentro provoca dominación y obediencia, pero no supresión. En ese estar, la relación siempre es una tensión, una opción hacia la horizontalidad provocada por la resistencia y el ejercicio de poder. Del lado dominante, la fuerza se imprime para mantener verticalidad, del lado de la obediencia, la fuerza refluye hacia el dominante, fortaleciéndolo, pero al mismo tiempo desgastando las líneas de transmisión, el reflujo se acidifica. Esto significa que la tensión en las relaciones de fuerza, lo que es propiamente la relación de poder, siempre tenderá al movimiento, al cambio, pero no síntesis dialéctica, sino relación de voluntades. Las fuerzas dominadas pueden acumular fuerza debido a su posición. Como afirma Deleuze, siguiendo a Nietzsche:

> Al obedecer, las fuerzas inferiores no dejan de ser fuerzas, distintas de las que mandan. Obedecer es una cualidad de la fuerza como tal, y se relaciona con el poder igual que mandar: «Ninguna fuerza renuncia a su propio poder. De la misma manera que el mando supone una concesión, se admite que la fuerza absoluta del adversario no es vencida, asimilada, disuelta. Obedecer y mandar son las dos formas de un torneo» (Deleuze; 2002: 61).

En la relación de dominación ambas fuerzas son creativas. Sin embargo, la posmodernidad ha eliminado, por decirlo de alguna forma, al dominador, al soberano, al fuerte, dejando sólo obedientes. Es lo que Weber denomina dominación legítima racional-legal, una serie de artículos y mandatos escritos por cargos, no por voluntades, sino por la voluntad general liberal-demócrata. El sistema domina pero no tiene lugar ni rostro, es la desterritorialización absoluta, la vocación del capitalismo. Para Nietzsche la modernidad es el desierto flotante de la desterritorialización, las relaciones de poder son interiorizadas, el

nihilismo. En la posmodernidad, el yermo el sistema social se legítima racional y legítimamente con la biopolítica. Reduce a los sujetos a células ensimismadas, sujetos esféricos. Todo torna reactivo, pues la resistencia se efectúa contra un sí mismo ficticio pero social, económica y políticamente real. En ese juego de horizontalidad ficticia, es decir, sin amo real y tangible, la enormidad de las distancias sociales crea lo "bueno" social y lo "pecaminoso social", "las clases peligrosas (por potencialmente rebeldes)se redefinen como grupos de *individuos* peligrosos (por potencialmente criminales)" (Bauman; 2007: 178), haciendo de la marginación social un asunto de sanidad política y económica, burbujas de aislamiento donde son echados, sin remordimientos, los desechos sociales incapaces de actuar conforme las codificaciones del sistema. El sistema construye parcelas de aislamiento que funcionan como fuentes de legitimidad al excluir (sobreincluyendo) a los *individuos* anormales y peligrosos. En este marco de horizontalidad ficticia y burbujas de aislamiento (guetos, favelas, villas miseria, poblaciones, barrios pobres, etc.) se observa la verticalidad de las relaciones de poder, dos mundos sociales indisociables, pero separados, sobre todo, económicamente. Las estrategias de seducción del mercado están a la vista de todos en las ciudades espectaculares y a través de los medios masivos de comunicación. Todos son seducidos, pero sólo unos pocos pueden resolver la seducción. La (auto)dominación evita la concreción de contrapoderes, pues en esa relación de poder, la resistencia no cuaja, acaso refluye, pues todo es reactivo. Lo activo, la resistencia, el contrapoder surge, por sobrevivencia, en lo bajo. "«¿Qué es lo que es activo? Tender al poder». Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias" (Deleuze; 2002: 63). Liberarse, evadirse, fugarse de una estructuración social dada.

En su artículo *Pandillas Transnacionales, El impacto de las Pandillas de la Tercera Generación en América Central*, John P. Sullivan (2008) argumente que en 2005, tras 12 años de deportaciones masivas, iniciada en 1992, se efectuaron "más de 50.000 deportaciones de inmigrantes con antecedentes criminales a América Central". Esto, si no es el detonante primordial de la formación de pandillas, pues el fenómeno está vertebrado por las relaciones económicas entre los Estados Unidos y Latinoamérica, mediante la creación de flujos migratorios coaccionados por la economía, sí es parte fundamental de lo que el especialista en operaciones de inteligencia, contraterrorismo y contrainsurgencia urbanas, llama pandillas transnacionales. Las deportaciones movilizaron pandilleros estadounidenses, principalmente a Centroamérica.

Irremediablemente, los jóvenes migrados a los polos de atracción económica llegan a ocupar el espacio social inferior. Escapan de la miseria para caer en burbujas de aislamiento donde la mejor posibilidad de sobrevivir, en un ambiente violento, es la reunión, la agrupación en pandillas. La metáfora de Thrasher (1963), miembro de la Escuela de Chicago, espacios intersticiales, asumiendo la existencia de espacios sociales formados entre las grietas, recovecos, agujeros y demás rincones de los espacios sociales urbanos, donde se congregan desperdicios y porquerías, funcionan como lugares de encuentro para quienes quedaron fuera de los circuitos de "normalidad". El Chicago de los veinte y treinta del siglo XX fue perfecta plataforma de observación. Sin embargo, aún operaba la esperanza moderna del desarrollo futuro. A finales del siglo XX y la primera década del XXI, la posmodernidad ha prefigurado esos lugares intersticiales con forma de prisión o campo de concentración. Esto es según la eliminación progresiva de un Estado de bienestar, cuyas estrategias eran disminuir las cuitas económicas y sociales de los "menos favorecidos". Se ha pasado a un Estado punitivo, con las sienes canas de padre autoritario,

cuando la propia institución familiar "normal decimonónica" ha abandonado la autoridad brutal del padre y optado por una pluralidad de la forma familia. Este Estado paternal juega al viejo doublé bind: "Ahí están las oportunidades, tómalas", "¿No has visto todas las oportunidades, has elegido la peor? Entonces te castigo por elegir", aunque, en realidad, este viraje se da, precisamente, porque el Estado ya no puede ofrecer oportunidades, salvo la seguridad, es decir, ofrece únicamente seguridad, no oportunidades, éstas las oferta el libre mercado. Wacquant lo explica así:

> También hay que tener en cuenta su complemento sociológico: el desarrollo excesivo de las instituciones que mitigan las carencias de la protección social (*safety net*) con el despliegue en las regiones inferiores del espacio social de una red policial y penal (*dragnet*) con una trama cada vez más cerrada y sólida. Pues a *la atrofia deliberada del Estado social corresponde la hipertrofia distópica del Estado penal*: la miseria y la extinción de uno tienen como contrapartida directa y necesaria la grandeza y la prosperidad insolente del otro (Wacquant; 2008: 88).

El capitalismo es un sistema que ha logrado imponer estrategias de mantención altamente efectivas para asegurar su funcionamiento. Desde el panóptico y la disciplina a través de la interiorización en el sujeto, sujetan desde dentro y liberan al sistema de operadores de la vigilancia, la mirada es hacia dentro, autovigilancia y con la liberación, concesión de libertad, el sistema opera un control de la liberación, mediante liberalismos laborales y estrategias empresariales (empoderamiento). Lo mismo el capitalismo puede utilizar la ideología de la democracia que la imposición de regímenes militares, puede transitar tersamente del totalitarismo al pluralismo, puede utilizar un mercado de trabajo rígido o flexible, puede utilizar los mercados cerrados con altos aranceles o el mercado libre. Dependiendo de los peligros puede utilizar distintos mecanismos, haciendo una gestión pichicata de la "libertad". Por su parte, el capitalismo de consumo se regodea en la

libertad, todo es libremente elegido, pues todo está ahí, exhibiéndose. La posmodernidad precisa de flexibilidad, de lo precario. En tal sentido, la tecnología del panóptico brinda dividendos exangües. Si lo que importa es dejarse seducir para consumir, es necesario poder verlo todo. La tecnología del Sinóptico, pues más que la disciplina, la espera por la promesa de obedecer, es el control lo que permite el funcionamiento del capitalismo de consumo. Una sociedad del espectáculo, donde la libertad de prácticas sea la moneda: poder cambiar según lo dicte el espectáculo. La tecnología del sinóptico, contrario del panóptico, es la mirada de muchos sobre muy pocos, quienes con su comportamiento dictan formas de actuar, haciendo del control autocontrol al hacer creer que la opción tomada fue elegida libremente y "de esta forma, el sinóptico sirve, como sirvió el panóptico en su momento, de dispositivo de control que permite interiorizar las relaciones de poder y hacerlas nuestras, hacerlas propias… haciendo del poder una experiencia incluso individual y privada" (Gil; 2004: 141). La globalización liberal-económica agudiza el síntoma de orfandad. Ya no hay padre a quien asesinar, los nombres de hombres son sustituidos por nominaciones empresariales, personas morales que elevan la inmoralidad de la desesperación de los sin nombre, sin tierra, sin trabajo, etc. La furia se dirige a un horizonte donde no se sabe quién escuchara o se sabe que nadie responderá.

Ante el mutismo, los gritos por ayuda se deforman en griterío salvaje. Los consumidores fallidos, como los llama Bauman, igual son seducidos, pero sus tácticas tornan ilegales y los oídos ensordecidos por la fractura institucional, recuperan el sentido y responden punitivamente. Criminalización de la pobreza. Las burbujas de aislamiento estallan.

2.3.2. La pandilla transnacional o de tercera generación

Retomemos los argumentos de Sullivan (2008) sobre la formación de las pandillas transnacionales:

> La atracción de la vida pandillera es un aspecto de los barrios más pobres y la falta de oportunidades en la economía globalizada. Es además exagerada por el poder global de los medios de comunicaciones e informáticos. "Pandillas callejeras crean sistemas de redes sociales. Tales redes dependen del crimen para financiar lo que es esencialmente una forma de vida que permite a los jóvenes sobrevivir en un mundo donde existen oportunidades limitadas, una carencia de presencia paternal y maternal y poca esperanza de una vida mejor." Se puede encontrar esta necesidad a través de las regiones donde las maras y sus "colegas" florecen. Un resultado de esta unificación social criminal en redes en la expansión de normas criminales y, en forma creciente, de la impunidad y la barbarización del conflicto criminal (Sullivan; 2008).

La observación es clara. Para recuperar la metáfora, los intersticios de los lugares sociales, cada vez menos lugares y más espacios, se ensanchan y se movilizan con los desarrapados. El problema no visto, o no abordado, es qué produce esos no-lugares, esas burbujas de aislamiento siempre en expansión y siempre en explosión, pues por más que se aíslen del resto de la "sociedad" son engranes de la máquina social. Tienen usos políticos, usos económicos y se convierten en puntales de estrategias de poder.

Ahora estoy frente a ambos, ella y él. La oportunidad de cruzar opiniones es alentadora. Dos mundos hermanados por la pandilla. Dos puntos geográficos unidos por líneas de fuga coagulando en la pandilla. Él, dieciochero desde los ochenta, se brincó en L.A., ella inició en San Salvador su devenir pandillero a finales de los noventa. Los miro. Las preguntas y sensaciones se revuelcan en la cabeza. Quisiera armar el relato de los dos locos sin omitir peripecias. Tampoco se me antoja insultarlos. Iniciamos la charla, pero mi papel de

especialista en disciplina tal exige formalidad. Entre pregunta y pregunta pongo sobre la mesa la cuestión de la guerra pandillera:

Él: Una guerra de pandillas es una pugna, no sólo con una y otra pandilla, sino que con todas, con todas las que en realidad no… tú lo que cuidas es un territorio, como pandilla, cuidas tu comunidad, tratas la manera que tu comunidad, esa es tu comunidad, pues, entonces tratas de cuidar todo el entorno de tu comunidad, y hay otros que entran a querer cagar el palo ahí, entonces, tú la cuidas. Entonces ya entra en controversia con los demás, porque si tú vas, invades otra propiedad, otra onda, ya ahí ya estás tocando la propiedad de ellos, donde ellos ya están chingones, donde cada quien está establecido. **[La metáfora del intersticio me remite a la metáfora de la arista filosa, esa punta desgarrando la membrana que envuelve la burbuja de aislamiento. El escape sin desplazarse, establecerse y defender el territorio. La violencia es defensa de lo que ha capturado].**

Ella: Es una guerra territorial, por proteger el territorio, por proteger los home boys de la pandilla ¿ves?

¿La guerra entre la MS y la Dieciocho inicia en Los Ángeles?

Él: Inicia en Los Ángeles.

¿Y continúa?

Él: Yo siento que en la deportación masiva se deporta[24] también la situación de pugna, vea. Nomás que con las fechas se va como olvidando el objetivo de por

[24] La migración es un elemento intrínseco de la historia de la mara. Actuales estimaciones de la fortaleza de la MS-13 en los EEUU. es de 6.000-10.000 miembros operando en unos 43 estados (más elevado que 32 en el años 2003 y 15 en el 1996). La MS-13 y otras maras "nacidas en los Estados Unidos ahora tienen 70.000 a 100.000 miembros en América Central, conglomerados en su gran mayoría en El Salvador, Honduras y

qué la guerra, se queda nada más la cuestión arbitraria entre los dos. **[Las pandillas transnacionales, de tercera generación o maras son chirridos ominosos de la máquina social capitalista funcionando. Subproducto de dicho funcionamiento. En ellas se observa desnuda la vocación desterritorializante del capitalismo: jóvenes y familias desterritorializadas, en el caso de El Salvador es la guerra civil, pero no únicamente es coacción bélica. Él viajó a L.A. impelido por el temor a la conscripción forzada, pero la Pandilla 18 ya estaba ahí, formada por jóvenes expulsados o hijos de expulsados por la economía. Desterritorializados para buscar reterritorializaciones propias. Lo consiguen con las pandillas que a su vez son reterritorializadas por los aparatos policiales y deportados, desterritorializados nuevamente. En ese exceso, la pandilla rasga la membrana en explosión demográfica y geográfica.]**

Él: Pues el objetivo era que: que era la Dieciocho uno y tenía sus propias formas de regirse y su territorio. Y la otra también lo mismo, verdad, con su propia cultura, con su propia onda, pero ésta más nueva que las otras, así que… así, nada

---

Guatemala." Como un reflejo de esta demografía, miembros de la MS-13 nacidos en el extranjero en EEUU. provienen primordialmente de cuatro países: El Salvador (58%); Honduras (15%); México (15%); y Guatemala (7%), con un 5% restante provenientes de otros lugares. De los miembros de la MS-13 nacidos en el extranjero, las autoridades inmigratorias de EEUU. o ICE han arrestado a 2.000 miembros desde 2005, y 13 % de los arrestados han sido previamente deportados; en El Salvador la policía reporta que 90 % de los pandilleros deportados allí regresan a los EEUU. Como consecuencia, la pandilla ahora controla la mayoría del tráfico humano que facilita la migración pandillera a los EEUU. Las ciudades norteamericanas con un gran número de miembros de la MS-13 nacidos en el extranjero arrestados incluyen a Washington DC; Boston; Baltimore; Long Island y Nueva York; Newark en Nueva Jersey; Miami; Atlanta; Dallas y Houston, así como Los Ángeles y San Francisco. La MS-13 y su rival la M-18 encarnan el espiral negativo de la inmigración, la membrecía pandillera y la deportación resultando en un estado no oficial de guerra y brutalidad recíproca entre las pandillas y la policía que desafía ciudades desde Texas hasta Tegucigalpa. Actualmente las pandillas salvadoreñas con antecedentes de California constan de 60.000 a 300.000 miembros distribuidos a través de nueve países, transformando así sus "barrios y pueblos en fortalezas de guerrillas urbanas." Estas maras reclutan de los barrios más pobres de San Salvador y la Ciudad de Guatemala, Tegucigalpa y otros lugares y se han transformado en "una red internacional que se extiende de los istmos pequeños a EE.UU. y España, trafican armas, drogas, así como también controlan la prostitución y ganan millones recolectando dinero a cambio de protección de camioneros, dueños de tiendas, y domicilios privados en sus propios vecindarios y barrios pobres." (Sullivan; 2008).

más. Y esta pugna, pues se deporta ¿no? Y esa pugna sigue y sigue la cuestión de la territorialidad y sigue también la situación de no aceptar algunas situaciones que la otra pandilla no hace. O sea, la Dieciocho trae una cultura desde los veinte, para decirte algo, bien larga donde hay códigos de familia. Si tú eres un MS y vas con tu familia, trato la manera de respetar y bueno te toco, te chingo, te barro en el momento que ya estés solo. Los otros a veces no, no respetaban esa situación, estuvieras con quien estuvieras, te jodían. Entonces, esa parte, era como un código que no se estaba llevando a cabo ¿ves? No lo respetaban, mientras las otras pandillas sureñas también había como esa situación. **[Es claro que la violencia desatada por las pandillas transnacionales no se vértebra por el delito, lo cual no significa que no lo cometan. La violencia pandillera se articula ferozmente por la guerra entre ellas, la Mara Salvatrucha 13 y la Pandilla 18 son enemigos mortales. En una especie de arcano se ha perdido el origen del odio, pero éste sigue fresco como sangre de herida recién abierta, Perea Restrepo observa sobre esta violencia: "**Huelga decir que la deportación no fue su único origen, en su conformación contribuyeron tanto los recién deportados como la experiencia pandillera propia existente de años atrás; más la importación de los modos aprendidos en el norte, incubados en la tragedia que enfrenta el inmigrante que llega al mundo desarrollado en condiciones más que precarias, sembró y proyectó la proverbial guerra entre la mara Salvatrucha y el barrio 18"(Perea; 2006: 49), **en la desterritorialización, los jóvenes pandilleros crean reterritorializaciones y recodificaciones que los aíslan, pero ya no en burbujas, sino en explosiones corrosivas]**

Ella: Como un código.

Él: No lo quiero llamar…

Ella: Como una ley, la ley de la calle. **[Una contraley]**

Él: No lo quiero llamar código porque código es como lo utiliza el gobierno, como para poderte tipificar que eres un ente militarizado, y qué chingados sé yo. No, somos personas comunes y corrientes, que lo que estamos haciendo es sobrevivir y tratando de que no nos vayan a matar y que… tratando de vivir la vida lo mejor que podamos, en medio de toda una violencia que no solamente es de pandillas, ahora en día, sino que es de toda clase. Ahora ya no solamente es la pandilla, ahora estás tratando de cuidarte del gobierno, cuidándote de la sociedad civil, que en cada momento si alguien ha sido victimizado por la violencia, está tratando la manera de ver cómo te erradica, cómo te excluye y ahí va esa onda. Es una onda de exclusión, verdad. **[La violencia pandillera tiene un uso: espanta. Es utilizada para reforzar las burbujas de aislamiento y si las tácticas de los sometidos se hacen más filosas, dichos filos serán usados para disociar. La pandilla no se considera parte de la sociedad. Él afirma que el uso de la palabra código tiene uso político para crear el imaginario de ente militarizado, poco después define al "resto de la sociedad" como civil. En su explosividad, los filamentos no consiguen conectar con otros y los otros temen y reaccionan, organizando violencia de control. La Oficina de Washington para América Latina (WOLA), en su informe especial de 2006, abunda sobre la reacción frente al espanto:**

Sin embargo, es inquietante que una cantidad importante de estos asesinatos no tengan una explicación aparente. Se trata de asesinatos en los que no existe un motivo obvio. Con frecuencia, los cuerpos aparecen en lugares públicos. Ni los vecinos ni los testigos han

> denunciado la violencia de las pandillas, no existen pruebas de otras actividades criminales y no hay muestras de que la muerte fuera el resultado de un crimen pasional o una disputa doméstica que se trasladó a un lugar público. Dado que la mayoría de las fuerzas policiales centroamericanas tienen una limitada capacidad de investigación, es posible que estos asesinatos sin motivo aparente pudieran explicarse con una mejor labor policial. No obstante, la tendencia está clara: un número mayor de asesinatos sin explicación, muchos de ellos con signos que sugieren una limpieza social […] En un estudio de los asesinatos de niños y jóvenes sin explicación aparente en 2005 en Honduras, Casa Alianza concluyó que muchas de "las muertes continúan presentando las mismas características y modus operando de ejecuciones arbitrarias, que se viene observando en años anteriores: los cuerpos de niñas, niños y jóvenes son encontrados en lugares descampados, en ríos o en lugares poco transitados, con señales de tortura, atados de pies y manos y con disparos de gracia en la cabeza para garantizar la muerte de la víctima". Del total de niños y jóvenes hallados muertos, el 42 por ciento "presentaban una o más características similares a las encontradas en las ejecuciones arbitrarias" […] En Guatemala y El Salvador se pueden observar patrones similares de ejecuciones extrajudiciales. En Guatemala, el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), una organización de derechos humanos, publicó recientemente un informe en el que examinaba las muertes violentas en Guatemala. El GAM señaló que, de las 1.590 muertes violentas ocurridas en Guatemala en los primeros seis meses de 2005, en 1.290 de ellas se habían hallado pruebas que sugerían la posibilidad de que fueran actos de "limpieza social" (WOLA; 2006:17).

La violencia se levanta en espiral. Los contrapoderes que coagulan ahí se enfrentan buscando sobrevivir y el encontronazo es revirado por la máquina social, reterritorializado con mayor violencia, con mayor espanto.]

Una resistencia que genere contrapoder no tenderá a la lucha por obtener el Poder sino al enfrentamiento contra el poder, a la lucha por la supervivencia, a la creación de tácticas y estrategias (instituciones propias, nuevas) contrarias a la ley, la norma, la regla, la moral, los estatutos sociales, los valores más caros de una tradición, etc., para conformar valoraciones determinadas desde el propio espacio, desde la manera en que unas subjetividades se ligan y se relacionan con el todo social.

El contrapoder es una infrapolítica, estrategia de acción por la acción, no por el diseño institucional. El contrapoder no sólo se ejerce al margen del Estado, no sólo es su "contra". La infrapolítica del contrapoder es insidiosa, terrible, espantosamente infecciosa y

temible pues utiliza cualquier espacio posible, desde el terreno de la lucha por objetivos claros (salarios, trabajo, comida, etc.) hasta terrenos infrapolíticos que posiblemente no significarían más que desviaciones (para observaciones institucionales-inmunitarias), sin reparar en que el contrapoder es "contra" en cuanto se desvía como envilecimiento de la normalidad, del buen ciudadano, así, la infrapolítica del contrapoder, de esa resistencia trascendida de la cotidianidad, se desarrolla en los terrenos de la perdición, del vicio, la muerte, el crimen, la organización económica delictiva, etc. El contrapoder es la conjunción de tácticas y estrategias originadas en reterritorializaciones sobre los márgenes, una resistencia al sistema de sociedad pero sin escapar de él, es decir, el contrapoder está en el sistema, aparece como avería y el sistema reacciona inmunitariamente sobreincluyéndolo con sus aparatos biopolíticos, un saber-poder como el término infraclase operador de interiorizaciones superindividualizantes, eludiendo la responsabilidad del sistema de sociedad en lo que se refiere a la formación de desechos sociales, contingentes pauperizados por la economía de libre mercado y el capitalismo de consumo "y se concluyó que esos factores eran aflicciones psicológicas de conducta enteramente individuales y subjetivas, quizás más frecuentes entre quienes vivían en la pobreza, pero no necesariamente determinadas por ella" (Bauman; 2007: 183), en consonancia con la "libertad de elegir".

El contrapoder es la aparición o la constante presencia de colectivos desligados, desviados de la línea-dispositivo que decide el camino y lo indica, que surgen como explosión y no como eclosión. Crecen desmedidos y mueren por su desmesura. Colectivos rizomáticos (Deleuze y Guattari; 2001). Rizomas ininteligibles por la normalidad. Ilegibles por la mirada molar, endurecida, arbórea establecida por las relaciones de fuerza imperantes. Colectivos rizomáticos que son puntos dinamitados de la máquina social.

Horizontalidad de la enfermedad, de la bajeza. Rizoma deleuziano que es expresión de lo múltiple, característica, sí, de la multitud al estilo Negri y Hardt (2002), pero que también es característica de lo desviado, lo asesino, aquello que destruye sin objetivo político claro, aquello que es más rizomático al ser más explosivo, pues es más vivencial que experencial en el sentido de lo cotidiano, en la ausencia de un proyecto político, lo que le vincula más con la idea de una infrapolítica pérfida, destructiva pero a la vez productiva de relaciones de fuerza de un cuño inasible, por tanto positiva en cuanto negatriz de los social. La acción negatriz aquí es una acción afirmativa de comunidad, constitución de comunidad contraria a la sociedad. No subsociedades o pequeñas sociedades, sino comunidades, el contrapoder es comunitario en cuanto se realiza a través de la conjunción, comunicación y acción común de subjetividades que estallan su esfericidad. La sociedad, el saber-poder y sus estrategias biopolíticas (la definición del mal como situación exclusivamente individual) inmunizan de comunidad al "cuerpo de la sociedad. "El cuadro inmunitario dentro del que se ubica este proceso general de superposición entre práctica y ordenamiento político es hasta demasiado obvio: para devenir objeto de <<cuidado>> político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva comunitaria" (Esposito; 2005: 199). La comunidad es contrapoder porque es aquello por lo que surgió la sociedad, en cuanto forma "ordenada" y "controlada" de relaciones de poder. Así, el "verdadero" contrapoder es camino "falaz", según lo normal. La multitud de Hardt y Negri (2004) se enfrenta al Imperio, la multiplicidad explosiva de los colectivos rizomáticos desviados, anormales, delincuenciales, se enfrentan al poder, son fuerza desmedida y, a veces o la mayoría de las veces, irreflexiva.

> El contraflujo del poder no es un arma destructiva. Sí destruye formas, esquemas o estructuras bajo las cuales se dictan las conductas sociales. Se puede decir que el contraflujo del poder es un habitus demasiado "bajo" o un habitus descentrado, descodificado, aislado

> que se forma en situaciones sociales de extrema marginación. Pero también es una práctica que evade al habitus, es decir, práctica contraria al habitus, práctica que no surge del habitus, que no fluye de él y se redirige hacia el habitus como un contraflujo que desgasta los dispositivos-líneas de éste y contribuye a formar un nuevo habitus, se interiorizan estructuras de contraflujo. Esto es una batalla cotidiana, una batalla a niveles micro. Batalla de micropoderes, disciplina versus indisciplina, sujeto objetivado versus sujeto desujetado, cifras estadísticas versus realidad dolorosa, escuela versus calle, familia versus grupo de pares, Estado versus pobreza, verdad oficial versus verdad sensible, etc. (Moreno; 2005: 236).

Las resistencias no son antipoder, sino elementos tácticos para la constitución de contrapoder. Los cuerpos dominados son resistentes, resisten y se resisten, por la forma y por la táctica. El cuerpo dominado es libre frente a las estructuras al tomar de la debilidad su fuerza para enfrentar relaciones de poder que lo postran. Tácticamente explota su esfericidad, sin abandonarla del todo, pues, como se dijo antes, el contrapoder es tal en cuanto se incrusta en un sistema de sociedad y produce reacciones estratégicas del sistema. Pero como contrapoder explosivo, constituye estrategias propias, institucionaliza usos y reusos, desterritorializaciones y descodificaciones horizontales. El caso de las pandillas transnacionales, con la formación de pertenencias simbólicas a letras o números que los designan, sus guerras intestinas y la capacidad forzada para trascender fronteras, implica la aparición de subjetividades explosivas en la medida que se enlazan puntos de fuga y acomunan individualidades negadas en cuanto a ser parte del grupo extendido. En ese sentido, la pandilla es un contrapoder en cuanto es comunidad disociada del cuerpo de la sociedad.

Frente a mí siguen ambos. Se les nota fastidiados ¿Cuántas veces les habrán hecho las mismas preguntas? Yo mismo me cuestionó sobre el científico objetivo de mi interrogatorio ¿Comprender o inventar comprensión? Ya lo dijo Bourdieu, todo objeto de conocimiento es

un invento de quien pretende conocer. Ella y él hacen acopio de paciencia y contestan diligentes, aunque no sin sobresaltos y bufidos exasperados. En mi cabeza diseño el cuestionario sobre la pregunta teórica ¿cómo y qué permite la coagulación de las pandillas en comunidad como forma de contrapoder? La guerra entre MS13 y Pandilla 18 se me ocurre vertebral para la cuestión planteada:

> Él: No, pues eso de la guerra, la lucha y la venganza, casi vienen a encerrar la misma espiral de la violencia que tenemos. Yo no podría decir que ya a mi altura como un joven que me estoy reinsertando y que tengo proyectos y programas para la reinserción no haiga olvidado cómo mataron a mi primer home boy cuando yo estuve activo, tampoco voy a olvidar cómo mataron al resto de camaradas que han venido y no voy a olvidar tampoco cómo nosotros fuimos a, en algún momento, a responder por eso, vea. Podíamos haber respondido con la ley, pero a quién chingados, si nuestros países no tienen leyes, mucho menos tenemos una voz hacia los derechos humano, cómo vas a tener una voz judicial o jurídica, entonces, hasta en eso vamos a llegar a otro problema serio de la impunidad y la corrupción, verdad. Entonces, no es fácil como dejárselo a que alguien más o que la justicia lo haga, la justicia es ciega, y a últimas veces se queda ciega la cabrona, aunque en algunas ocasiones sí resuelve, pero para que resuelva en un país corrupto, está cabrón. No sé cómo voy a estar esperando yo que la policía vaya a resolver mis problemas de índole así, donde siento un odio, y pues mataron a mi camarada, entonces. **[La relación con "el resto de la sociedad" por parte de los pandilleros es de abandono, en el sentido agambeniano, es decir, están alejados, dejados pero señalados por el bando legal, convertidos en objetivo fijo y receptáculo de**

terrores sociales, tinta para escribir los rasgos que formulan un "pánico moral". Ellos lo saben así, pero no por la pandilla o no por estar en la pandilla, sino por su "condición" social excluida (migrantes ilegales, deportados criminales, pobres guetificados, desorganizados), la pandilla, en su forma comunitaria, es el contrapoder articulado contra las relaciones de poder que les aplasta. Pero el Estado, la sociedad son el gran Otro, demasiado lejano, para coagularse crean ese otro inmediato, la otra pandilla, el enemigo mortal que los rostrifica, ya sea en el tatuaje, con el barrio manchando el cuerpo cual arista filosa que conecta y hace comunidad o con el lenguaje o la vestimenta] Te cuento algo así que no te digo que qué bruto, ¿no?, pero, le pegan dos balazos a ella (la señala), ella me llama, claro, me está llamando porque está viva ¿no?, pero me está llamando en agonía ¡puta!, me pone… muy… me pone… ya reinsertado, ya en paz, siento, aparte de un gran miedo personal, siento eh, eh ¡puta! El que me chingaron a alguien ¿no? Voy donde está ella ¿sí?, y no la encontramos, cabrón. Si no que donde la encontramos, la encontramos en la… cuetiados, porque ese día que ella estaba había bien más cuetiados…

Ella: Pero hasta donde llega la discriminación hacia los pandilleros. Cuando me pasa este accidente, me balean a mí y a otro muchacho… y le dan trece balazos, llegamos al hospital y lo primero que hago es tirarme del carro jalar una camilla y llamar un doctor, que ni un doctor se asomaba, y yo "¡un doctor, es una emergencia! Se viene muriendo". Y cuando llega, me dice: "y usted ¿cuál es la bulla? Ah, ¿Qué vos es pandillera?", "mire, pero yo si… ni sabemos, ni es problema de pandillas", le digo, "sí, pero son pandilleros, vigilante, sáquemela a ella por favor, y este bicho que se muera, este bicho es pandillero, que le hagan güegüe ¿para qué se meten a las

pandillas? Que se muera". **[Hay una exclusión de doble cuño: por un lado, la exclusión social producto del modo de producción capitalismo de consumo. Exclusión normal según las ideologías liberales, reforzadas por un saber-poder prestigiado por explicaciones consecuentes al mercado: libertad de elegir. En el democrático ejercicio de la libertad de elección, los pandilleros eligen sobreexcluirse, colocarse fuera de la sociedad, de manera desviada y asesina. Entonces el aparato de sobreinclusión asume su elección como anuencia para ejecutar estrategias de eliminación: criminalización como frente primordial de relación: deshumanización al disminuir ciudadanía: nuda vida, pura vida, pura carne sin cualidades.]**

Él: Entonces no solamente tomas una represión ante el que hizo la ejecución extrajudicial, porque en ese momento es una ejecución extrajudicial, no es riña entre pandillas. Podría ser una riña entre pandillas, pero las circunstancias se miden de otra manera. Pero también tomamos una represalia en contra de la sociedad que también se presta en momentos críticos como ésos. Entonces ya no solamente es que querer irle a pegar un par de balazos al culero que hizo… sino que también tienes ganas de ir a darle en la madre al doctor y a toda su pinche gente que no nos atendió en ese momento, eh, que no tiene una ética profesional para trabajar, ¿me entiendes? Entonces, eso aunémoslo a la discriminación que hay en todo el sistema, a la impunidad que hay, a la represión que crea, tú no tienes más que el sentido de venganza ¿y qué otro te queda? ¿Con qué te puedes sentir satisfecho, más que si no es, en ese momento haberle dado en la madre al doctor y hasta me hubiera podido sentir un poco amortiguado por lo que le pasó a mi camarada? En ese momento son esas la ideas que pasan y también, acordémonos que venimos viviendo una

violencia de muertes desde nuestro nacimiento, verdad. Todos los que hemos nacido desde el, pongámosle desde el setenta, hasta el 2008, nadie puede decir que no ha vivido una violencia, viene viviendo una violencia y viene generando violencia y viviendo en violencia, por qué, porque hemos traído guerra, hemos traído posguerra, hemos traído discriminación, hemos traído… bastante mal… entonces, hay suficiente violencia dentro de cada uno de nosotros como para seguir pensando que la venganza es el único término para poder solucionar tus problemas o, por lo menos, mermar esa… esa …

Ella: Ese dolor…

Él: Ese sentimiento de dolor que sientes. No es como que el doctor se hubiera dicho: "no se preocupe, señorita, ahorita atendemos al compadre y usted también siéntese aquí y mire y no se preocupe", o sea, por lo menos darle… aunque estuviera dándole paja, pues bueno… pero hiciera algo en ese momento, lo mismo está pasando por todos lados, entonces, el hecho de venganza anda todo el tiempo, verdad.

Se individualiza el castigo, se restringe el espectáculo, se generan nuevos espectáculos y el espectador ya no está codo a codo con otro espectador sino en el sofá frente al televisor, confort burgués, oasis mentiroso de tranquilidad. Se enemista a los resistentes frontales con los resistentes corporales. El asesino negro sólo es negro, pero es más asesino que negro, el traficante latino sólo es latino pero es más traficante que latino, y así hasta descubrir que las llamadas minorías étnicas tienden al crimen, pero es el crimen lo que, legalmente, se castiga, aunque corporalmente se envíe un mensaje de exclusión, de monstruosidad.

La resistencia creativa puede, entonces, preferir el diálogo, la conexión o hacerse más creativa: inventar violencias más terribles, hacer del contraflujo algo más explosivo, explosiones en las uniones de las líneas de la red, la muerte se convierte en el elemento creativo por antonomasia. Surge ahí un proceso de insurrección. La resistencia creativa es activa. Esta tautología (Creativa-Activa) se desdobla en la insurrección. En responder los gritos ahogados de terror hipócrita con gritos vengativos. Visibilidad. Contraflujo explosivo. Sin duda, el contrapoder ácido, explosivo, no es justiciero o no busca la justicia, sino la venganza. En tal sentido es antisocial. Lo es en la medida que la sociedad, siguiendo el modelo inmunizador de la constitución del orden social, expropia la venganza de los sujetos para normalizar la justicia, para crear el sistema de derecho, lo que permite el orden, las relaciones sociales pacíficas. Siguiendo a Nietzsche, "la justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, —acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina — gracia; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho" (Nietzsche; 2002: 94-95), el desprecio por una justicia institucional, sobrecodificada, hace de la venganza justicia. Así pues, no es contrajusticia pandillera, sino arcaísmo de la venganza, un desprendimiento de la sociedad para acceder a relaciones de poder comunitarias, subjetivaciones chocantes, enlazadas, enfrentadas.

Las resistencias creativas crean territorios inéditos y lenguajes no dichos antes, colonización de la lengua alta con bajezas que desarticulan gramáticas y sintaxis para ejercer recodificaciones horizontales. No hay derecho, sino contraderecho, no ausencia de derecho sino la presencia de algo contrario al derecho: la venganza.

A pesar de que la atmosfera se ha puesto densa, aún me falta por descubrir. Sé que el descubrimiento es, como el conocimiento sobre un fenómeno, la invención de éste. También se que la invención precisa una fuente, un origen, lo cual podrá ayudarme a diseñar su aspecto, sus facciones, su rostro. Busco un invento humano frente a mí, con su piel morena y sus cicatrices y sus tatuajes, su historia sin historiografía, su novela. Una narrativa a la cual traicionar con mi textualidad. En sí, una traducción para legitimar la traición a mis interlocutores. No sé si me hablan de buena fe, si es a mí o una institución sorda y ven en mí un conducto. Su docilidad hace horas se ha terminado. Cada vez más incómodos soportan mi intrusión. Me pregunto cómo ese cúmulo de violencia no los ha emancipado de la guerra enajenante con la otra pandilla, pues invento a la gran pandilla guerrillera atacando al mundo, una federación de pandillas declarando la guerra a la sociedad abiertamente, una distopía. En ese discurrir la pregunta se dirige hacia su relación con, lo que ellos mismos llaman, la sociedad:

Él: Ah, los escuadrones de la muerte.

Ella: Hay diferentes, está el Grupo de Limpieza Social, que está conformado por la población civil. Está, quiero ver, el grupo de limpieza social…

Él: Te da la oportunidad o le da oportunidad de matar a cualquier pandillero en cualquier parte "¿y quién mató a este güey?", "la limpieza social", "Ah, la puta, estos locos fueron" ¿y la investigación? Ahí la dejan. Mientras que haya como asuntos más claros, vaya. Donde mirás que los agarran, los amarran, como en los ochentas que hasta les dan su tiro de gracia, verdad. Que son lo que son ya más organizados, más con otra onda de estrategia más militarizada, verdad. Y está la otra que es la de contratación que…

Ella: Otero… son sicariado… Otero, Mano Blanca, esa es sicariado, conformada por cualquiera y te paga para que matés. Tú le dices a él te voy a dar tanto y mátame a tantos y ya lo hace.

Él: Y se vuelve ya el tema de… cómo se llama… de ejecuciones extrajudiciales, verdad, porque no podemos decir que es limpieza social, porque qué están limpiando esos pendejos, pues. Están limpiando a la misma gente o qué.

Ella: Cuando deberían empezarse a limpiar desde arriba.

Él: Son como cinco.

Ella: Pero las más sonadas son ésas. Grupo de Limpieza Social, Otero Mano Blanca y La Sombra Negra.

Él: Ya se ha habido casos de gente militarizada, de gente del gobierno, de la policía, verdad, que es la que se le ha encontrado en algunos casos y se han llevado algunos casos ya a las cortes, vea. De Mano Blanca no he oído ningún caso todavía, ni del otro.

Ella: Ni del grupo Limpieza Social.

Él: Porque el de Limpieza Social es más amplio el hijo de puta, cualquiera se puede volver eso.

¿Y algún pandillero ha sido cooptado por esas organizaciones?

Él: Me imagino que sí…

Ella: ¿Que pandilleros hayan participado?

Él: En algunas ocasiones siento…bueno, saber es muy complicado…

Ella: Yo lo dudo.

¿Qué hayan sido contratados?

Él: Es más del otro lado… es más del otro lado, es más la discriminación hacia la pandilla.

¿Por lo menos la pandilla ha sido leal?

Él: Pues sí, porque saben que son la misma causa, la misma cuestión y a huevo se dan esa onda y saben muy bien que es otro lado el que está tratando de erradicar o de asumir esta clase de responsabilidad.

El poder constituyente es expresión de la creatividad de la resistencia insurrecta. La idea de poder constituyente, como gestación de otra forma, de otra arena donde se debatirán las fuerzas, es la consolidación de un contrapoder que hace del contraflujo un efecto evidente. Sin embargo, un contrapoder ácido y explosivo en el seno de la exclusión social invita a la aplicación de estrategias inmunizantes. El "cuerpo extraño y malévolo" debe ser destruido con el fin de mantener la salud del resto de la sociedad. Ese extrañamiento, de expulsión y hacer extraño, legítima la acción de exterminio, ocultando su función social de reforzamiento de los aparatos de control: la disociación, la eliminación de coagulaciones comunitarias "antisociales", la aparición de sujetos explosivos. No se busca "inclusión", sino la sobreinclusión policiaca de elementos mortales que vinieron del exterior del sistema social, es decir, del interior subjetivo. La sociedad es inocente, sólo los sujetos, según sus decisiones, son culpables, pues son mundos exteriores a la sociedad, su límite. Las "justificaciones" sociológicas sólo atemperan la agresividad de la respuesta institucional, pero la "sociedad" queda libre de efectuar su autolimpieza: a la venganza reapropiada por los pandilleros se le contrapone la venganza de la sociedad.

El encuentro con estos contrapoderes es un encuentro triste, pues es la aparición activa de poderes sometidos ejerciéndose hacia arriba, el poder de los vencidos, demasiado

cansados de todo discurso que se descodifican y desterritorializan. He ahí su fuerza, la descodificación extrema, es decir, destructiva, su faceta de máquinas de guerra que no buscan cambiar el mundo sino, llanamente, vivir en él. En la modernidad los unos eran los dominados, los vencidos, los débiles emprendiendo una guerra contra los dominadores. El ambiente hoy, el campo de batalla contra el poder es indescifrable. Se sobrecodifica en la globalidad, en la sensación de homogeneidad absoluta, en la extrema diseminación de lo humano en la individualidad individualista para sujetarlo en "La sociedad totalidad". El enemigo no es ya el explotador. El mismo sujeto resistente, creativo e insurrecto, quien ejerce un poder desde abajo de forma descodificada y desterritorializada, se pierde en el ambiente sobrecodificado del consumo. Se le etiqueta, marca indeleble que le proscribe y, a la postre, le convierte en elemento del cual la "sociedad" se inmuniza.

> Esta resistencia positiva-productiva-creativa no reconstruye, destruye, desgasta las líneas-dispositivos de la red. Esta resistencia acumula, gracias a su creatividad, estrategias que van desde la mera sobrevivencia hasta el establecimiento de contrapoderes organizados que cuestionan severamente al Estado y a la sociedad misma. El contrapoder no busca que el Estado quede vacío para que una masa sin forma como el pueblo lo ocupe, pues, en el ambiente democrático el *demos*, el Pueblo, ya controla el Estado y el pueblo surgirá a cada momento, es decir, en el preciso instante en que un Pueblo asuma el control del Estado el pueblo será supeditado, bocabajeado. En otras palabras, el pueblo siempre estará excluido del Estado (Moreno; 2005: 231-232).

La existencia de contrapoderes no discursivos, no utópicos, no revolucionarios, sino vivenciales, que en su práctica trastocan irremediablemente el flujo del poder, generan contraflujo violento, cuestionan y utilizan al Estado, le interfieren. Pienso aquí en organizaciones delictivas que no son reflujo del poder pues, aun cuando se empalman con las instituciones estatales, gubernamentales y judiciales, no le constituyen, no se institucionalizan y sí descodifican y se codifican a sí mismas, siendo la sobrecodificación

del flujo del poder una respuesta a la codificación más que a la descodificación realizada por estos grupos.

También pienso en agrupaciones descodificantes y desterritorializantes, siendo aquí lo faltante, siguiendo la orientación de Hardt y Negri, de un poder constituyente. La resistencia y su explosividad aparecen visiblemente. Ejercen un contrapoder, es decir, provocan un contraflujo en las líneas-dispositivos de la red pero no buscan su disolución. Los movimientos juveniles son esta forma de contrapoder, sus resistencias e insurrecciones son contraflujos. Éstos están supeditados a las estructuras del saber-poder que les sobrecodifica y, en un momento dado, les absorbe. Tribus urbanas, imaginarios juveniles sincréticos, porras deportivas, etc., descodifican y desterritorializan y se sumergen en la sobrecodificación del flujo del poder ejercida por el sinóptico. Su corrosividad es limitada y se convierte en funcional. Su capacidad es que logra transformaciones en el código social, pues ése es el trabajo de la sobrecodificación: hacer del contraflujo un reflujo.

Sin embargo, dentro de la extensa gama de manifestaciones juveniles explosivas, en las pandillas la resistencia y la insurrección son en extremo corrosivas. Además, hay un poder constituyente local siempre activo, la consolidación de un lazo social comunitario, formación de subjetividades estallando su esfericidad. La descodificación es en extremo cerrada y hacia adentro, la desterritorialización es una territorialización propia, mapeada por la pandilla. Una moralidad siempre en disyuntivas y un imaginario pasado por la muerte. El capitalismo de consumo, el mercado global de productos y divisas y el pretendido encarcelamiento de los cuerpos (nuda vida), tiene su propia forma de resistencia y contrapoder ácido en las pandillas transnacionales, que son multiplicidades en expansión viajando en mundillos comunitarios que se retrotraen y explotan. Ejercicio de poder en resistencia y en ataque. Es poderío perceptible en lo social globalizado económicamente,

por tanto, es usado como instrumento de codificación y sobrecodificación en términos de mantener la sociedad de control (sujetos esféricos en autocontrol). La estrategia para combatirlas deja de lado su origen estructural según el modo de producción del sistema de sociedad, es decir, y como se dijo antes, se alude a la esfericidad del sujeto y a la falta de control. John P. Sullivan, otra vez, es vocero de las alturas:

> Las pandillas reinan cuando los instrumentos del control social son débiles o no existen. Las empresas criminales tradicionales, incluyendo las pandillas, no buscaron desafiar al estado; de lo contrario explotaron la corrupción y la influencia política para avanzar aún más sus actividades. Esto parece haber cambiado a medida que una nueva serie de gángsteres transnacionales explotan las economías alternativas, la ausencia de estados efectivos y la corrupción endémica. Louise Shellyer observa que "los grupos criminales más recientes no tienen interés en un estado seguro." Fomentan y explotan las quejas que existen a nivel local y mediante la globalización del conflicto maniobran para capturar lucro. Estas dinámicas tienen resultados particularmente impresionantes en las "ciudades globales" y centros subnacionales o fronterizos o en las zonas sin leyes. Tales zonas pueden ser halladas en los barrios, las *favelas*, los *ghettos* y los barrios empobrecidos en general de las ciudades globales; en los centros rurales o fronterizos así como en los pueblos urbanos (*desakotas*) en donde el desarrollo ha borrado la distinción entre lo urbano y lo rural, el centro y la periferia (Sullivan; 2008).

Según el "imaginario" que diseña las intervenciones del Estado posmoderno-punitivo, las burbujas de aislamiento son receptáculos de sujetos alterados por decisiones propias. La alteración, se entiende, es producto de una mala toma de decisiones que rostrifica a los sujetos esféricos con faz monstruosa y los excluye. Retomemos al sistema de sociedad luhmanniano, donde las subjetividades –hombre, persona, individuo o individualidad- es entorno, está fuera como límite comunicante, sólo el sujeto esférico puede caber en ese entramado teórico, pues en su ensimismamiento, la exterioridad sólo ejerce "irritaciones". Cuando un sujeto no responde adecuadamente, entonces se supone que ha elegido el lado oscuro como eje de acción en el sistema social. Así, los guetos, favelas o villas miseria no son más que el medio ambiente propicio, con cualidades magnéticas, donde la "maldad se

realiza", sobre todo, por falta de control (autocontrol). Como se verá más adelante, respecto a las burbujas de aislamiento social (siguiente apartado), éstas no son lugar propicio para la consolidación de solidaridades o capital social capaz de permitir sobrevivir a sus habitantes, el mismo impulso gubernamental, apoyando el devenir consumista de la posmodernidad, les produce como reservorios donde se echa a la población excedente, ésa que no sirve para consumir y está excluida de los mercados laborales pero es usada para legitimar estrategias de segregación social son la creación de pánicos morales, terrores acongojantes y llamadas de auxilio clamando por seguridad. En esos submundos las pandillas surgen como salvavidas en un mar sin costas. Los jóvenes se agrupan para sobrevivir según su medio ambiente. Si no hay más solidaridades, en esas zonas donde la solidaridad puede ser la diferencia entre continuar o sucumbir a la inanición, la pandilla, además de proveer lealtad, ofrece poder y respeto, el cual debe ser reafirmado día a día.

> En muchos casos los pandilleros—especialmente *mareros*—son en realidad "*niños soldados urbanos*" […] "niños y jóvenes empleados o de otra forma participando en la violencia armada organizada en donde son elementos de la estructura de comando y poder sobre un territorio, población local o recursos. Los grupos armados organizados incluyen las pandillas callejeras institucionalizadas, *maras*, facciones de drogas, milicias étnicas, vigilantes y hasta grupos paramilitares actuando en escenarios de no guerra." Como tales, este nivel de violencia de pandillas de tercera generación llega a ser una insurgencia criminal que desafía la legitimidad de las funciones estatales y del imperio de la ley. Los niños son los que ejecutan estas insurgencias pandilleras (Ibíd.).

Dos pandilleros no activos en violencia están sentados frente a mí. En una intervención él se enfada y despotrica contra los antropólogos, recuerda la intervención de una "especialista en pandillas" a la cual censuró argumentando que era imposible dicha especialidad si nunca había ingresado a una pandilla, si no la brincaron en alguna clika. Cómo podía decirse especialista en pandillas. La opinión me pareció coherente y lapidaria. Me revolvió ideas e imágenes ¿acaso mi búsqueda, mi interrogatorio, era el propio de un

petulante especializándose en pandillas? ¿Acaso estaría dispuesto a brincarme, a pedirles, ahí mismo, "brínquenme, quiero ser del barrio, de la clika, no importa el lugar, el barrio lo traen en la piel, en la sangre, en la ira"? no, no era ni es mi afán. Ni siquiera la especialización en pandillas en cuanto elemento peligroso y criminal, no como forma alternativa de socialización, ni como fenómeno juvenil. Mi afán va por comprender, pero no hacerlos comprensibles, es decir, asibles, localizables para el aparato persecutor. No, comprender los movimientos y devenires de la vida, su vida, mi vida, engarzadas por entramados y redes, por poderes y contrapoderes ¿Por qué alguien se brinca a la pandilla, da ese salto cualitativo para sumergirse en otredades que coagulan cuerpos comunitarios?

> Él: En la pandilla ingresás cuando estás joven, porque pa qué te vas a meter tú a la pandilla ahorita que tienes treinta, cuarenta años, si ya conoces otra onda, entonces la forma de meterse a la pandilla para poder pertenecer a un grupo joven y para, donde te entienden, donde te, te, tienes que ser joven, nomás que ahora los términos han cambiado, porque la misma multicausalidad de efectos que está dando la tendencia de que los jóvenes se metan a menor temprana edad, que ya de siete años tomen sus propias decisiones, ya a los siete años ya son más rebeldes, están más locos, no les entran a sus jefes, se van de la casa, verdad. Entonces, toda la vida se han metido a temprana edad, porque ahorita el término del reclutamiento, "que tal pandilla está reclutando", eso es mentira, todos nosotros, todos los pandilleros que existimos nos metimos a temprana edad, el único que se metió viejo casi, fui yo, me metí a los quince años y por eso tengo una cultura sureña completamente, como los demás, porque yo me metí muy grandecito, de ahí los otros home boys se metían de siete, ocho, nueve, diez años, y esos locos traen otro perfil, más cabrón que el mío,

vea, no digo que yo no soy cabrón tampoco y, no, pero ellos tren más perfilado su situación porque desde jóvenes, desde morritos, vea. Entonces esta saca de que los jóvenes están siendo reclutados… si ellos son los que quieren meterse, ellos son los que andan tratando la manera de buscar cómo organizarse en su grupo, ya no aguantan a la jefa, la jefa mucho les da en la madre, la jefa no les compra lo que necesita y la jefa en lugar de estar con el papá lo mandó a la chingada y ahora está con otro vato y ahí entran un montón de multicausalidades, entonces el morrito lo que hace es escaparse y meterse a un grupo que en realidad lo quiera. Bueno y por qué no, por qué si habiendo boy scouts, por qué habiendo comunidades juveniles de la iglesia no se meten en uno de esos, si no que se va a meter a la pandilla… **[La pandilla es una estrategia de poder y, por tanto, una estrategia de sobrevivencia. Un impulso de las relaciones de fuerza que la moviliza. Terremoto de códigos descodificados. Violencia franca, sin utopías, sin proyectos pero aun así poder constituyente pues organiza los deseos de los integrantes. Ejercicio de contrapoder que no se constituye en una fuerza general, global contra la sociedad, sino que ataca desde lo micro expandiéndose. Es opción, pero no elegida según el dictamen de un libre mercado, sino por la posición social excluida, opción de solidaridad explosiva, de comunidad antisocial.]**

Sucede un impulso vital. La vida descontrolada. La vida a contraflujo. Viven en el fondo de la sobrevivencia, sus tácticas y estrategias se delinean para darle a la vida su sentido comunitario, un estar juntos, soportarse y soportar su exterior. Mi preocupación es,

entonces, por la vida, por su forma de vida, mundo de vida revitalizado en la sobrevivencia. Una vida, en apariencia, atroz. Una Vida Loca

¿Qué es la Vida Loca, qué vida es más loca?

Él: Es que también aquí hay que plantearnos otra vez a la situación de que, qué vas a pensar vos sobre lo que es la Vida Loca, sino has estado dentro de ella, entonces porqué chingados estás cuestionándola o hablando de ella o la utilizás como para poder generar otra clase de ideas, porque querés manejar la idea así, para otras personas. **[En otras entrevistas, la idea de Vida Loca es negada por miembros de la Pandilla 18, sin embargo, el tono de la respuesta deja ver que ésta sí configura un imaginario dentro de la pandilla, una invención del mundo y la vida en el mundo.]** El nombre de la Vida Loca es simple y sencillamente vivir en libertad, vivir en libertad. Vivir en libertad y vivir en justicia. Libertad y justicia para todos **[Esta justicia y libertad, asequible en la Vida Loca, deja ver ese lazo social distinto, ese lazo de relaciones de poder armado desde una comunidad, más allá del lazo social culpable (interiorizado) un lazo social de deuda (exteriorizado, lanzado), pues es libertad en una justicia arcaica: la venganza.]** Así como los norteamericanos tienen su onda. Eso es. Ellos sí pueden vivir la Vida Loca si quieren. O sea que ellos sí pueden fumar mota, pueden andar de mototes Harley Davidson, pueden andar, este, o sea, se pueden agrupar en otras ondas, pueden hacer grupos de pendejos que puedan estar chingando a los migrantes, pero no pueden haber grupos de migrantes chingando a estos rancheros, porque ya es controversia. Entonces, esa es la forma política en que quieren utilizar el argumento para chingar en alguna situación. O sea, la Vida Loca es la Vida Loca, el vacile. El

vacile es vivir en libertad, ser libre, poder hacer y ejercer lo que yo quiera como ser humano, vea. Si yo quiero ser pipian pues qué le importa a otro güey que yo quiera ser pipian, o sea, homosexual. O que yo quiera ser un líder, o que yo quiera vestirme como yo quiero… desde ahí comienza la discriminación y el egoísmo hacia algunas situaciones, porque no te quieren dejar vivir en libertad. **[También se filtra la forma de ese sujeto esférico culpable y ensimismado socializando a través de elecciones en el mercado: libertad de elegir, pero reprimido por los aparados, tanto como si es consumidor competente, como si es consumidor fallido. La libertad se oferta, por un lado, o se toma, se roba, se libera, por otro.]**

Y para vivir la Vida Loca ¿Solamente en la pandilla?

Él: No, tú también la puedes vivir a la hora que quieras, no hay necesidad de que estés en una pandilla para que vivás la Vida Loca, si la Vida Loca la vivís cuando estás viviendo tu propia libertad ¿me entiendes? Que de repente sale una música que a ti te gusta y querés oírla, no importa de dónde venga, de cómo sea, si eso… si son unos timbales tipo de África y eso te gusta y no es tu gusto, pues, si querés fumas camellos o querés fumar de los otros, o querés fumar mariguana o querés fumar alguna otra cosa, esa es tu onda, tu decisión. Que tú quieras tener una o diez o veinte parejas o quieras vivir solamente con una toda tu vida es tu onda, verdad. Entonces, hemos perdido la calidad de vivir como queremos, con libertad, verdad. Y la libertad nos la ponen y nos la estrujan porque nosotros, a la larga, pues sí, se rompen las reglas, porque las reglas que están haciendo no nos dejan vivir en libertad. Bueno y la mano dura ¿nos deja vivir en libertad? **[La nuda vida tensa los espacios legítimos y legales del ejercicio de la libertad, pues es vida más allá de biologicismo del saber-poder biopolítico. La libertad se usurpa y la Vida Loca,**

desnuda, es vida libre, liberada y perseguida por el atraco. El sistema súplica "sé libre, elige, elígeme" pero restringe en su funcionamiento, entonces elegir es peligroso, pues existen elecciones erróneas, inmorales, las cuales determinan un lugar social, burbujas de aislamiento.]

Pero ¿se vive en libertad cuando estás en una guerra perpetua con otros como tú?

Él: Sí, sé que se oye paradigmático eso, se oye todo… pero la verdad es que estás viviendo o estás tratando de hacer tu propio ritmo de vida, o sea, que si tenemos un enemigo común a la par, no siempre hay un riesgo, pues, en todas las acciones. O sea, que si, estés dentro de una pandilla o no, viviendo en libertad, si no tenés tus propias precauciones, vas a chocar con todo y por nada, eh. Entonces también tenés que formalizar que tu libertad también tiene que ser una libertad con fin común pues… pues sí, o con justicia y si la justicia no te deja vivir en libertad pues creas tu propia justicia. **[La justicia libremente inventada, enlazamiento, se entra en deuda para un "fin común": vivir en libertad, liberarse a pesar de los grilletes o con los grilletes, una liberación corrosiva, ansiosa, segregada y feroz que hace su propia justicia.]** Y así es como por eso se están dando muchas ondas de que la gente está peleando contra el sistema, porque la justicia que hay ahorita no nos gusta.

Pero, un MS del Salvador es un joven como ustedes. En los momentos de violencia ¿nunca lo pensaron?

Él: Si es que se sabe muy bien que el otro es un ser humano, pues, pero a la larga el pensamiento que trae no va ser el mismo pensamiento de los demás, y entonces entra la ideología de cada una de las personas. Entonces, la ideología no es

igual, la cultura no es igual, si tú miras una pandilla y la otra, no son iguales. Y ahí es donde se encuentran las controversias de cada uno. Entre todas las historias, si te vas desde los tiempos antiguos, los menonitas se daban en la madre con otros güeyes, sabían que eran seres humanos, que eran cristianos y toda la onda, pero traían su ideología rara, entonces… para que la tierra santa se volviera, bueno y ese el… que ha perdido la tierra santa desde los tiempos antiguos y se siguen dando en la madre por un pedacito de tierra santa que ideológica, pues, o sea, pero quien quita si algún día van a llegar a la comprensión, de la mediación van a poder lograr sentarse y dialogar, porque eso se puede lograr, es un modo de madurez que van a ir agarrando, quién quita que de aquí a unos veinte años ya… no van a ser o a ver ¿no? la visión podría ser que éstos ya sean hermanos y en vez de estarse dando verga entre uno y el otro, le van dar verga a la sociedad.

Ella: Al sistema.

Él: Y ese el miedo que tienen el sistema y la sociedad también porque saben que si este grupo llegara algún día a tomar esa decisión, va a ser un caos total, pero que también es un gran ingreso de dinero político porque entonces entrarían las tácticas del otro lado sobre las no pandilla, las clases de armas que van a utilizar nuevas, ya no onda de Kuwait o de allá de Irán, sino que va a ser ¡puta!, la nueva ideología, la nueva guerra que está esperando Estados Unidos para que… pero los jóvenes no son pendejos, si te has ido dando cuenta, seguirán con sus rivalidades hasta el momento, pero están tratando. Lo están tratando, no han logrado condensar. **[La respuesta biopolítica a las pandillas transnacionales es una recurrencia a los orígenes del fenómeno, es decir, se oculta retóricamente cómo la organización actual del capitalismo global, al romper con formas**

institucionales (Estado de bienestar) y abrir fronteras al mercado y restringir el libre tránsito humano, detona la creación de burbujas de aislamiento sociales y permite la aparición de solidaridades comunitarias corrosivas, constituyentes de contrapoderes que, a su vez, son reutilizadas como marcos de legitimación de actividades de segregación extrema, como la desciudadanización, producción de nuda vida y discursos biopolíticos de seguridad. Sullivan permite observar esto cuando declara

> La respuesta a las pandillas transnacionales debe ser establecida partiendo de prácticas policíacas efectivas para la interacción comunitaria, investigación, inteligencia e imposición de las leyes. Esto debe comenzar a nivel local teniendo en miras las tendencias y vínculos globales. Al nivel local, la policía debe trabajar en forma activa con la comunidad para proteger en contra del crimen y la victimización. A todos los niveles la policía debe ser visible, ser una socia comunitaria involucrado en los asuntos de la comunidad y debe en forma activa fortalecer la confianza y no servir como instrumentos de represión y corrupción (Sullivan; 2008).

Y así fomentar la sociedad de control. La policía como el elemento gubernamental más cercano a los gobernados, quienes, asustados, claman por mayor seguridad, por ser defendidos de los monstruos, cerrando la pinza biopolítica y aceitando la marcha de la máquina capitalista de consumo.]

La producción de subjetividades subalternas a través del desmantelamiento del Estado de Bienestar y la irrupción de políticas neoliberales, aunado al entramado de migraciones ilegales provocadas por los mercados globalizados, como representación del capitalismo de consumo, repercute en la aparición de fenómenos sociales con cualidades de un contrapoder ácido desterritorializado y descodificado, esto es, la aparición de "organizaciones" sociales articuladas por una acción corrosiva en el entendido de que no

presentan o postulan posiciones ideológica-revolucionarias ni, por tanto, la ubicación de un enemigo ideológico, como serían los movimientos sociales (Touraine) o las guerrillas revolucionarias. Una voluntad de estar en contra (Hart y Negri) no sólo por una posición cardinal (arriba-abajo), sino por esa misma posición que localiza a la contra.

La estrategia de criminalización mediante la asimilación de pandillas transnacionales a organizaciones de crimen organizado, además de absolutizar al sujeto en la molaridad del criminal como última función del Estado en términos de seguridad, definiendo al criminal como entidad absoluta, desnudándolo sociológicamente (Wacquant) y llenándolo con un "vacío" de superindividualización (el culpable por sí mismo) profundiza la voluntad de estar en contra en un movimiento de ir en contra, es decir, en un contrapoder ácido. Así, la estrategia del Estado Penal genera la resistencia en aquello que pretende desactivar. Permite la reterritorialización en forma de pandillas transnacionales que son explosión de las presiones del sistema de sociedad en el ámbito del capitalismo de consumo. La violencia del Estado Penal a través de la criminalización, se cristaliza en una violencia criminal por parte de jóvenes desarraigados por la licuefacción (Bauman) de los entendidos sociales, desde el trabajo (salario) hasta el desarrollo (nación). Se produce una deriva social sólo desarticulable a través de la coagulación de colectivos tribales (Maffesoli), bárbaros (Hart y Negri) que usan (de Certau) la violencia dirigida desde arriba en una horizontalidad que crea estado de violencia extrema, capaz de transgredir el límite de las beligerancias entre pandillas para extenderlas a niveles territoriales que no conocen fronteras políticas. Así pues, en el siguiente apartado, se aborda cómo, además del propio funcionamiento del capitalismo de consumo, el discurso neoconservador-biopolítico del Estado Penal produce un contrapoder ostensible en la formación de pandillas transnacionales.

2.4. Estado Penal y producción de contrapoder como pandillas transnacionales

John P. Sullivan señala que "Las pandillas criminales callejeras han evolucionado hasta el punto de crear amenazas a la seguridad pública y privada tanto en vecindarios, áreas metropolitanas, naciones y en las zonas fronterizas. Tales pandillas—conocidas como *maras*—no son sólo pandillas callejeras sino que se han transformado a través de tres generaciones debido a sus interacciones con otras pandillas y organizaciones transnacionales de crimen organizado (por ejemplo los carteles de narcóticos) en complejas redes de amenazas" (Sullivan; 2008). En principio hace una contracción conceptual de "las maras" en la fórmula "pandillas criminales", es decir, contrae la complejidad del fenómeno en una consideración más tendiente a lo moral que lo jurídico, pues entre criminal y delincuente está el ancho espectro de las disciplinas (ver Foucault, Vigilar y Castigar), lo que valoriza los ilegalismos según la acción disciplinaria de los dispositivos sociales productores de subjetividad, ya sea en un espectro de valoraciones morales o en un espectro de valoraciones racional-científicas.

Por otro lado, el acercamiento al fenómeno pandillero, mediante la ideología de la "evolución" busca aislar el fenómeno de su complejidad, de su entorno económico, político y social, como si las pandillas surgieran de manera espontánea o por pura infección. Por supuesto, este tratamiento conceptual se inscribe en una estrategia inmunitaria. Delimitando la "desviación" social, con el simple hecho de definir "desviación social" se dirigen las miradas al objeto parcial o al sujeto parcializado, desvinculado de las dinámicas en que el capitalismo contemporáneo se inscribe y adjudicándole la malevolencia, convirtiéndolos en

los parásitos oportunistas que enferman el cuerpo de una sociedad lastimada: "En muchas ciudades alrededor del mundo, especialmente en las zonas pobres carentes de leyes y con gobiernos débiles, la inseguridad e inestabilidad dominan a los grupos armados organizados: las maras o pandillas son las que reinan" (Sullivan; 2008). Sullivan asume, entonces, que el fenómeno es un asunto de ley robusta y gobierno fuerte. No lo dice en claro, pero se filtra esa sensación moralista y moralizante con respecto a la obediente obsecuencia a la ley. Y en la argumentación no se logra discernir si las zonas son pobres y por tanto carecen de leyes o si es que el hecho de carecer de leyes las empobrece.

En otro análisis, Loïc Wacquant, en su investigación sobre el gueto negro de Chicago, no referido específicamente a las pandillas, logra advertir que "gran parte de la atracción que las bandas suscitan en los jóvenes negros de las áreas céntricas ruinosas tiene que ver con el hecho de que, entre otras cosas, son actividades comerciales que incrementan las posibilidades de obtener dinero y brindan un mínimo de seguridad económica" (Wacquant; 2001: 65). Aquí nos encontramos con un problema de acepciones. Será la traducción que pasa *gang* como banda al castellano para referirse a las pandillas. Si no se tiene claridad al respecto, es decir, si no se refiere a los términos con precaución, el asunto se presta a confusiones y asimilaciones que disminuyen complejidad y evitan observaciones más puntuales que permitan acceder al fenómeno cabalmente. Pues bien, la distinción, aunque no es, necesariamente, tajante, sí permite un tratamiento diferenciado. Me ciño aquí a la distinción realizada por Carlos Perea:

> La banda es una organización profesional constituida con el fin expreso de emprender hurtos de gran cuantía […] el robo pandillero […] se circunscribe al hurto de menor importe […] Mientras la banda debe permanecer en el anonimato puesto que de lo contrario asegura su extinción, el pandillero se mantiene visible en la calle como un ingrediente necesario de la construcción de su poder local. En la práctica, en más de una ocasión, las

> fronteras entre la pandilla y la banda se vuelven borrosas […] Las pandillas más agresivas derivan con rapidez en bandas […] Algunos se lo pasan entre la banda y la pandilla, algo factible sólo para los de larga experiencia en el mundo criminal […] Entre la pandilla y la banda hay pues toda clase de cruces, si bien cada una refiere una entidad distinta […] La pandilla no se agota en su faceta criminal, la banda sí (Perea; 2007:93-95).

Ahora bien, la posibilidad de acceder a recursos económicos, negados por la organización actual de la producción capitalista (cada vez más desligada de la fuerza de trabajo) mediante la adscripción a una banda delincuencial, tal como la describe Perea, no explica totalmente la conformación de pandillas, ni es el centro de la acción pandillera, aunque la cruza y la determina en lo que a captación de recursos se refiere, en un sentido de deterioro del entorno social. Los barrios pauperizados no sólo pierden capacidad económica, sino que también se restringen al punto de la eliminación del capital social, esto es, desde interacciones económicas hasta los entendidos culturales establecidos en un entorno social inmediato, la manera en que se tejen lazos de solidaridad entre los habitantes de un espacio. Lo que Bauman llama guetificación, es decir, separación a través del hacinamiento sin perspectivas de mejoría, lo que destroza redes de solidaridad "no puede forjarse un <<amortiguador>> en los guetos contemporáneos por la sencilla razón de que la experiencia del gueto disuelve la solidaridad y destruye la confianza mutua antes de que tengan una oportunidad de arraigar. Un gueto no es un invernadero de sentimientos comunitarios. Es, por el contrario, un laboratorio de desintegración, atomización y anomia sociales" (Bauman; 2003: 144). En este sentido, las pandillas, que bien pueden tornar en bandas con actividad económica, son grupos de choque frente al exterior opresivo, ya sea que presione en términos económicos, con las contracciones de los sectores productivos o en términos policiales. La pandilla no existe únicamente en términos económicos, no sólo busca asegurar algún pingüe recurso, excede esto y llega a convertirse en el único vector de

solidaridad para los jóvenes, ante el abandono del sistema, la desintegración de otras líneas de comunicación barrial y el desdibujamiento de un horizonte con algún grado de posibilidad enfocado en la mejoría general. La "nueva forma de organización capitalista caracterizada por la "especialización flexible", una mayor movilidad de los capitales y una menor protección de los asalariados [y el] nuevo régimen basado en el predominio de las ocupaciones de servicios, la bifurcación del capital financiero e industrial y la erosión de las economías regionales integradas, produjo una reorganización generalizada de los mercados laborales y las estructuras salariales" (Wacquant; 2001: 69), una nueva frontera o un nuevo bloque infranqueable que agudiza la segregación al limitar el acceso a empleos con remuneración suficiente.

Waqucant (2007) critica los llamados procesos de guetificación, aduciendo que éstos, tal como se desarrollan en los guetos negros estadounidenses, a los cuales denomina hiperguetos, no tienen paralelo, por ejemplo, en Europa ni en las ciudades de los Estados Unidos, donde los barrios latinos o asiáticos funcionan, a su vez, como contenedores geográficos y sociales de los hiperguetos. Sin embargo, el término, tal como lo usa Bauman, más en el sentido de hipergueto, como ese lugar centrípeto con fuerza de disgregación o como estrategia de separación en el hacinamiento, es funcional para describir las zonas urbanas deprimidas y segregadas, sobreincluidas policialmente y con una pobre presencia institucional tanto en educación, salud, cultura, trabajo, etc. En ese sentido, la aparición de pandillas precisa de una observación capaz de comprender la complejidad tanto a nivel macro como en el desarrollo de cotidianidades incapaces de coagular en perspectiva de futuro.

Si el análisis social se convierte en un aparato policíaco, donde la explicación del fenómeno naufraga en el mito de los efectos y se pretenden las causas como

unidimensionales y univocas, sin intentar siquiera palpar la complejidad de los procesos que fermentan en situaciones de violencia extrema como las pandillas transnacionales, es decir, si todo queda en una burda asimilación de las pandillas con organizaciones criminales, será imposible hallar las mutaciones (benéficas o dañinas) acaecidas en los márgenes urbanos y la idea de combatir prevalecerá a la de comprender y ayudar a superar los estropicios de un sistema de sociedad.

Así pues, es necesario analizar también cómo las pandillas constituyen una respuesta, además de una resistencia, a eso que Bauman llama "un laboratorio de desintegración", sin apologizar la violencia, sino descubriendo las cualidades de organización social de una pandilla. Porque dentro de la pandilla se gestan lazos de solidaridad y lealtad que son contrarios a los procesos de superindividualización forzados por el capitalismo de consumo. El pandillero ve en su grupo una fuerza, una especie de fuerza a la manera en que Durkheim la teoriza, una solidaridad huérfana en un ambiente social sometido al riesgo y la inanición, "muchos niños y jóvenes encontraron en los barrios estadounidenses (especialmente en la urbe angelina), relaciones alternativas de socialización, generando nuevos ambientes de relación entre salvadoreños inmigrantes y otros grupos étnicos y nacionales, especialmente con mexicanos y chicanos organizados en barrios de cholos o homies, quienes ya tenían varias décadas de reunir tributo a la cultura del gang" (Valenzuela; 2007: 12). Valga pues el siguiente testimonio, donde se cruzan la cura a la soledad, la aceptación solidaria y la delincuencia.

> Habían varios salvadoreños ya, que eran los de la pandilla 18 ¿no? **[El de la voz es un pandillero veterano no activo en violencia que ingresó a la pandilla 18 en los ochenta, emigrado de El Salvador ante la posibilidad de ser reclutado por la**

guerrilla o el ejército. Se va con familiares pero es echado y en su búsqueda de sustento, material y espiritual, es con otros jóvenes en situación similar que encuentra un espacio de solidaridad], y pues con éstos cotorreábamos y vacilábamos, y entonces ya no solamente nos reuníamos para pistear y fumar y dialogar, sino que, de repente "vamos a otra cancha y vamos a otra cancha" y entonces comienzo a conocer a otros *home boys*, en otras áreas, de la *Chato Park* nos íbamos para *Sixti Born* y *Rean*, nos íbamos para la *Seven* y *Hill*, para la *Pico* y *Union*, a todo el *Mont Park*, ahí por la *Pico*, nos íbamos a la *Rancho*, al *Rancho Park*, también, donde estaban otros camaradas, al *East Lake*, la 49… la 49 qué, esta era la 49 y la *Vermouth*. Comencé a conocer más gente ¿no? **[La pandilla se convierte en un sustituto de solidaridades. Por supuesto, el debilitamiento de la familia como territorio de anclaje subjetivo, a la manera que Deleuze la describe, como territorio simulado en un sistema de sociedad capitalista que funciona sin territorios, más bien desterritorializando "toda la tentativa capitalista consiste en reinventar territorialidades artificiales para inscribir a las personas, para volver vagamente a recodificarlas. Se inventa cualquier cosa: HLM (viviendas de renta limitada), casa, etc. Luego está la territorialización familiar. La familia es a pesar de todo la célula social, se reterritorializará al buen hombre en familia (psiquiatría comunitaria). Y ahí donde todas las territorialidades son flotantes, se procede por reterritorialización artificial, residual, imaginaria" (Deleuze; 2005: 30). La familia de las burbujas de aislamiento y segregación pierden esta fuerza de reterritorialización, el sujeto ya no se encausa a través de esa pertenencia celular a la familia. De esta manera, la familia "disfuncional" o, mejor dicho,**

disfuncionalizada y a así reterritorializada por el propio sistema, deja abiertas sus paredes celulares para que los elementos desterritorializados reterritorialicen a su manera, en una forma de contrapoder como la pandilla] Y entonces pues ya no me sentía tan solo, si no estaba bien en un lado, pues me iba para el otro y me iba para otro y los *home boys* siempre me aceptaban y siempre cotorreábamos y siempre había un fume y "¡qué onda güey, tome usté aquí!" y fumando o si no, nos íbamos siempre a departir. La cuestión es que empezamos a también hacer cuestiones fuera del orden, pues… o sea, cuando tú estás dentro de una pandilla… hay ciertas cosas que tú haces, pero las haces porque tú quieres, nunca te hacen lanzado, porque tus camaradas te respetan ¿no? **[La función del respeto tiende a la consolidación de una reterritorialización subjetiva a través de la pertenencia. Dicha pertenencia prefigura el respeto y el poder, elementos centrales de toda acción pandillera. El respeto no se merece, se gana en el grupo y según lo que el grupo disponga. Esto fortalece lazos de lealtad y permite una huida del sistema que ya los ha rechazado. En ese rechazo el delito se constituye en un quehacer, pero no en el cemento de solidaridades y lealtades, aunque ahí se refuerza la lealtad, el respeto y el poder]** Pero, pero… a veces teníamos empleo algunos, otros no y los que no teníamos empleo pues sobrevivíamos de las diferentes formas… o vendíamos droga o robábamos y estábamos ahí en ese rollo, entonces empecé a frecuentar más fácil la cárcel **[la cárcel es espacio de reterritorializaciones del sistema, un espacio ya no de normalización, sino de contención, de reservorio para sujetos prescindibles que son convertidos en desviados y, como tales, en dañinos. En el espacio de la**

inanición el delito se convierte en una fuente energética de buen resultado, ofreciendo mayores recursos que los empleos mal pagados y semiesclavistas.

El testimonio es de un migrante salvadoreño que migró en los ochenta a los Estados Unidos huyendo de la guerra civil en su país. Ahora bien, el análisis de Wacquant se instala a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa. En lo que se refiere a las pandillas transnacionales, sobre todo las que aquí nos ocupan, las llamadas maras, es en ese momento cuando inicia su expansión. Sullivan y otros (Sullivan, 1997; Bunker, 1996; Brevé, 2007; Franco, 2007; Manwaring, 2005, etc.) caracterizan a las maras como pandillas de tercera generación

En primera instancia las colocan como "un producto secundario de los cambios significantes en la organización de la sociedad que son el resultado de la confluencia de la globalización y de los avances tecnológicos que alteran la naturaleza del conflicto y del crimen, favorecen los grupos pequeños y ágiles y al mismo tiempo propulsan la privatización de la violencia" (Sullivan; 2008), como se nota, los cambios a los que se aducen aparecen en la organización de la sociedad, esto es, una forma velada del conflicto social, cambios de organización social, pero sin penetrar a las transformaciones sociales provocadas por un capitalismo que ha mutado. Si bien las transformaciones sociales no responden a un sola serie de procesos, como podría observarse en un análisis marxista, donde las repercusiones en los reacomodos productivos son el detonante primigenio de cualquier transformación, negar que la reorganización del sistema capitalista a gatillado la producción de sectores sociales marginados, al desamparo institucional (con la retirada de programas asistencialistas, del Estado de Bienestar) y con opciones laborales imposibilitadas para superar la pobreza, supone ocultar la relación estructural entre la

conformación de pandillas transnacionales y el derrotero asumido por el capitalismo global. Si bien es claro cómo la "organización de la sociedad" en un ambiente de economía globalizada y globalizante, transforma las relaciones entre capital y trabajo, es decir, el conflicto social, traducir esto en una atmosfera casi puramente legal, haciendo del crimen una privatización por parte de pequeños grupos, hace del fenómeno un puro hecho criminal. La retirada del Estado en su forma asistencial le convierte en un interventor puramente policial. Lo deja en su pura esfera de monopolizador de la violencia, lanzándose violentamente contra quienes usan la violencia como único recurso.

Primero el abandono, luego la señalización del sector marginado, con términos como "infraclase", con un tufo moralizador repugnante. Es decir, primero se les aleja del trabajo (como proyecto actual del capitalismo de consumo, la emancipación del capital frente al trabajo), para luego incentivar la aparición de mano de obra súperbarata, o, mejor dicho, es en el engarce de esas dos estrategias en que se elucubra la segregación (en el contexto estadounidense, que es desde donde surgen las pandillas transnacionales en el marco de ese juego de atracción-segregación-expulsión), como lo describe Wacquant: "Así, en la base del nuevo orden posindustrial, el crecimiento de los empleos no calificados en los servicios y la industria manufacturera disminuida eludió en gran medida a los negros de las áreas céntricas deprimidas, ya que los empleadores acudieron a otras fuentes de mano de obra dócil, menos susceptible de resistir o protestar contra la superexplotación y la inestabilidad de las condiciones laborales (Wacquant; 2001: 74)". La burbuja de aislamiento, aunada a la retirada del Estado de Bienestar, creó el hipergueto, un lugar no-lugar de encierro donde se deja a los habitantes a la autorregulación de la miseria y el terror. Es un modelo. Como mencioné antes, Wacquant no percibe guetificaciones, quizá sea cuestión de semántica, sin embargo, la aparición de burbujas de aislamiento social, más

allá de una pura marginación, está en el trenza de procesos que desembocan en las pandillas transnacionales.

En los discursos neoconservadores o neoliberales ahora en el espectro de una "conservación" de estructuras "nuevas", es decir, en un juego paradójico, donde lo conservador viene de innovaciones que reprueban los entendidos fordistas, tayloristas y keynesianos, el endeble pacto entre el capital y el trabajo, para superponer el consumo a la producción, ahora desenvuelta en la producción tecnocientífica, el desorden, el delito y la desobediencia moral son una especie de subproducto anclado en el sujeto individualizado y no parte integral del proceso de reestructuración del capitalismo. De esta manera, se apunta a una especie de incapacidad personal o, de plano, a una malevolencia inscrita en ciertos grupos sociales, predeterminados "culturalmente" (para evadir el discurso racista) a la violencia y el crimen. Se pasa por lo moral, por los "valores", una situación donde los cambios en el trabajo y la producción, es decir, en el propio sistema de sociedad es parte del proceso de transformación.

> La amenaza fundamental es: 1) el fracaso del estado, ó 2) la imposición violenta de la reestructuración radical social, económica y política del estado y su ejercicio del poder según los valores criminales. En cualquiera de los casos, las pandillas contribuyen al fracaso evolutivo del estado mediante el cual el estado pierde la capacidad o voluntad de llevar a cabo sus funciones fundamentales de ejercicio del poder y seguridad (Manwaring; 2008).

En ese sentido, la disolución de estructuras sociales tendientes a mantener un orden político mediante la mantención de pactos entre el capital y el trabajo queda diluida, se pierde su importancia en el fracaso de Estados que no saben o no pueden realizar su función de seguridad, a la manera hobbesiana, mimetizándose con la actividad criminal (mediante la corrupción) o a través de un crecimiento desmesurado de "poderes fácticos" que

incapacitan a las fuerzas de seguridad. En este discurso la tensión social, o para decirlo con mayor dramatismo, la destrucción de solidaridades sociales en las zonas más desprotegidas, no está en relación con la acelerada emancipación del capital con respecto al trabajo, gracias a los cambios productivos (tecnificación, automatización e informatización) que permiten al capital anclarse en el consumo, es decir, el capitalismo de consumo permite la aparición de las llamadas pandillas transnacionales a partir de la "natural" disgregación de "valores criminales" mediante las nuevas tecnologías y las presiones del mercado global, como si sólo se montaran sobre esto para diseminar sin restricciones su "maldad", sin observar las implicaciones de eso mismo (las transformaciones productivas) en la construcción de solidaridades alternativas, negadoras de, sí, valores a los cuales no tienen acceso, es decir, que les son negados, para contraponer valoraciones sobre el mundo, lo social, lo político y lo económico desde su burbuja de aislamiento, desde la marginación y la segregación. A esto se le suma la presión, también "natural", de las economías desarrolladas sobre los mercados laborales deprimidos de las economías estancadas o en "vías de desarrollo", para atraer mano de obra destinada al otro producto de la nueva cara del capital: el trabajo mal pagado y denigrante, semiesclavo y sin necesidad de calificación. Ese trabajo no-trabajo, necesario pero insignificante para los procesos productivos emancipados de la fuerza de trabajo. Los flujos migratorios hacia naciones desarrolladas, en especial Estados Unidos, se radican en burbujas de aislamiento similares a los hiperguetos negros descritos por Wacquant, con la particularidad de la migración ilegal y la consecuente facilidad del Estado policial para expulsarlos (además de encarcelarlos). Esto, a su vez, dinamiza la disgregación de esos valores *gang*, contrarios a las valoraciones de la sociedad de consumo, pero no necesariamente distintos, es decir, no fuera del sistema de

sociedad, no constituyendo otra sociedad u otro sistema de sociedad, pues apenas son burbujas aisladas. La voz de Sullivan otra vez nos sirve de ejemplo cuando resume:

> A consecuencia de la globalización, la influencia de la información y la tecnología de comunicaciones así como los patrones de viaje y migración, las pandillas que anteriormente estaban confinadas a los vecindarios locales han acrecentado su alcance a través de los vecindarios, ciudades y países. En algunos casos, este alcance es cada vez más a través de las fronteras y es por lo tanto transnacional. La actual actividad pandillera es una preocupación en varios estados centroamericanos (así como en México). Estas pandillas criminales operan como grupos entrelazados o ligados de individuos, pandillas y redes. Los gángsteres individuales y sus redes son heterogéneos: "A pesar de que cada país tiene sus propios tipos de problemas, los factores que conllevan a la actividad pandillera a través de la región incluyen una falta de oportunidades económicas y educacionales, áreas urbanas marginadas, violencia doméstica e inter-familial, así como la desintegración de la familia en general, el fácil acceso a las drogas y armas, los sistemas judiciales abrumados e ineficientes y la puerta girante a lo largo de la frontera EEUU-México" (Sullivan; 2008).

Las problemáticas sociales son "factores" que impulsan a los jóvenes a la participación en pandillas, factores que están imbricados con rompimientos en los valores familiares, tan caros para el *american way of life*. Como factores, no son determinantes, vaya, son apenas características comunes a toda formación pandillera, sólo se ubican como semillero, pues no aparecen en *Beberly Hills* sino en los barrios más carenciados de Los Ángeles, por decir algo. Entonces son originarios de esas burbujas de aislamiento de las que ya he hablado. Son apenas pústulas a las cuales se les observa cuando su encono se convierte en peligro para la organización social o cuando se les saca una baza política mediante el discurso del orden y la legalidad, los discursos de la tolerancia cero a la criminalidad, pero no a la pobreza. La acción institucional se desembaraza así de la necesidad por montar aparatos capaces de detener el progreso abrasivo de la pobreza (ni hablar de revertirla) y se asegura de amparar su discurso policial, además de producir aparatos de contención social jurídicos y carcelarios, todo con el discurso del criminal autogenerado y la imperiosa necesidad de reforzar las políticas de seguridad. Sólo así los jóvenes pauperizados y desheredados

adquieren un papel central en las carreras electorales. Sólo así son importantes en los discursos políticos. Hay un *doublé bind*, a la manera en que Deleuze lo define, "la emisión de dos órdenes contradictorias que llevan al sujeto a enloquecer en una situación de doble atolladero" (Deleuze; 2005: 60), quizá sea un batallón de tenazas: por un lado está la transformación del capitalismo y la producción de sectores sociales prescindibles, por otro la acción estatal (o inacción, para el caso es lo mismo) tendiente a "hacer algo" con ellos, sobre todo la criminalización y la contención, con políticas policiales y jurídicas, de esta manera se les halla un uso político, como generadores de terror y reforzamiento de políticas al estilo cero tolerancia, en el *doublé bind* de su incapacidad política y su uso político.

> El aislamiento de los parias urbanos norteamericanos es producto de un *proceso activo de decidía institucional* y de segregación favorecido por el hundimiento y la descomposición avanzada del sector público. Se sigue de esto que sus fuentes no son sólo económicas, ligadas a la reestructuración posfordista del mercado laboral metropolitano: son también, y sobre todo, propiamente políticas, ancladas en el abandono del gueto por parte del Estado, hecho posible por la marginación del subproletariado urbano en los campos políticos local y nacional (Wacquant; 2007: 259).

El discurso es elocuente en lo que concierne a una acción política inmunitaria, es decir, un discurso donde el "mal" ya está y la única posibilidad de tratamiento, más allá de la contención, es la eliminación de los virus infecciosos, se convierten en causas y se les localiza en los cultivos sociales donde mejor se desarrollan: los barrios pobres, los guetos, favelas, villas, etc. Pero no se trata a la "fuente", y el tratamiento es de seguridad, con anticuerpos policíacos. El discurso neoconservador está diseñado a partir de sobreentendidos inmunitarios, en tal sentido es brutalmente biopolítico, pero orientado a la individualidad del sujeto y no al sujeto como particularidad social. Funciona alopáticamente, pretendiendo extirpar la dolencia social con la eliminación del apéndice

individual. Bajo el mismo tenor, Manwaring identifica las causas de las pandillas transnacionales.

> Las causas principales de la actividad de las pandillas en los países centroamericanos y México también son similares. Estas incluyen miembros de las pandillas que crecen en zonas marginadas con mínimo acceso a los servicios sociales básicos; niveles altos de desempleo entre los jóvenes, junto con insuficiente acceso a beneficios educacionales y otros beneficios públicos; policía y sistemas jurídicos abrumados, ineficaces y a veces corruptos; acceso fácil a las armas; familias desestructuradas; y altos niveles de violencia entre la familia y la comunidad. Nuevamente, *hay que recordar que no es ni la pobreza, ni la injusticia ni la miseria las que intencionalmente matan, mutilan y destruyen. Son los hombres y mujeres individuales—y, a veces, niños y niñas—que están preparados para implementar todo tipo de "intimidaciones" e "inestabilidades" horribles y coercitivas en su búsqueda personal por estatus y bienestar* (Manwaring; 2008. Las cursivas son mías).

Así pues, se asume que la máquina social está aceitada de tal manera que la producción de subjetividades no varía sustancialmente, acaso quizá sea posible una variación vernácula. De tal forma que la producción de subjetividades subalternas es una desviación social casi exclusiva del individuo, un asunto de responsabilidad individual sólo alterada por "factores estresantes" más abundantes en entornos empobrecidos. No se da, según este discurso, una producción de subjetividades "a la contra" debido al desmantelamiento del Estado de Bienestar y la irrupción de políticas neoliberales, aunado al entramado de migraciones ilegales provocadas por los mercados globalizados, como representación del capitalismo de consumo.

Pero si nos atenemos a la siguiente caracterización de las pandillas transnacionales, podemos observar cómo éstas son parte integral del actual estado de las cosas en el sistema capitalista, incluso en la manera que el imaginario neoconservador las define: "Las pandillas transnacionales han sido definidas como teniendo una o más de las siguientes características: 1) activas criminalmente y *operacionales en más de un país*; 2) las operaciones criminales realizadas por gángsteres en un país son *planeadas, dirigidas y*

controladas por un liderazgo en otro país; 3) son móviles y adaptan a nuevas áreas de operaciones; y 4) sus actividades son sofisticadas y trascienden las fronteras. Las pandillas mencionadas más frecuentemente en este contexto son *la MS-13 y la M-18*" (Sullivan; 2008, las cursivas son mías). El propio término "transnacionales" hace referencia a una capacidad cuasiempresarial, a una necesidad de presencia global con el fin de explotar recursos fuera del país de origen. Esto se nota claramente en la sentencia "*operacionales en más de un país*", no sólo operan en más de un país, sino que su acción es operativa en el sentido de permitirles extraer recursos, gracias a que sus acciones son "*planeadas, dirigidas y controladas por un liderazgo en otro país*", el imaginario del CEO (*Chief Executive Officer*). Esto significa una asimilación de la pandilla con bandas delictivas organizadas, tipo narcotráfico. Incluso éstas últimas son atrapadas por ese discurso normalizador *doublé bind*, en el que se les observa un funcionamiento normal con el fin de entenderlas según el rasero de la buena empresa y que sea su "maldad" lo único que las distinga. Como afirma Juan Cajas, incluso los grupos de narcotraficantes evaden esa forma, son "redes clandestinas de estructura clánica, sí, pero a años luz de la sofisticada organización burocrática que suponen y describen los medios de comunicación, o los organismos de seguridad. El mundo de los traquetos opera como un negocio familiar" (Cajas; 2004:10). Los traquetos de Cajas son los narcotraficantes colombianos avecindados en Nueva York, quienes hacen negocios, sí transnacionales, con los productores colombianos. En un juego de ironías, los productores mayores de cocaína se hacen llamar "La Oficina". Por su parte, las pandillas, incluso a pesar de comunicarse económicamente con narcotraficantes, tienen una estructura más de forma tribal y, en el caso de las más temidas, como la 18 y la MS13, una especie de federación de tribus. Tómese la metáfora en el sentido de Nación utilizado por los Latin Kings, es decir, la comunicación es simbólica, de pertenencia a la Pandilla o

Nación, pero no estructura jerarquías. Si se hallan, las jerarquías aparecen en las clikas, tribus o canchas, donde un miembro asume liderazgo, como sucede en cualquier pandilla callejera. La manera en que un individuo llega a tomar el liderazgo de una clika es descrita por mi informante así:

> "No, ahí no, ahí él va y él es, él es el que va con todo, el que va a llevar su idea, su onda de meterse, va a ser autónomo también, porque, a la larga, en la pandilla nadie va dando órdenes, verdad, o sea, órdenes específicas así como… **[La pandilla, como forma desterritorializada y de reterritorialización de subjetividades subalternas funciona con descodificaciones del sistema y las recodifica en un ambiente agreste, semisalvaje. El imaginario del sistema descodifica a su vez y recodifica para asimilar la pandilla a formas específicas de la sociedad capitalista. Aunque lo es, la pandilla surge desde abajo y por lo bajo acidifica su acción. Los liderazgos, pues, surgen en ese ambiente sin ley codificada, con el puro empuje de la lealtad, el respeto y el poder. Es desde ahí que se interrumpe para afirmar: Pero sí hay líderes]** Pues claro. Claro, si en la pandilla siempre va a haber gente que va a manipular a otra, ve'a. Ahí depende qué tan líder soy, que tan autócrata te volvés. **[La pandilla transnacional no es un simple subproducto, es parte de la producción de subjetividades gatillada por la forma actual del capitalismo. Es más cercano a la realidad asumirla como la cara sometida al suelo, la cara sureña, la cara de abajo, el rostro fiero de la desigualdad. Pero es parte y como tal no es ajena a las formas sociales "legitimas". En la idea de la manipulación se asume una corrupción del ser de la pandilla: una libertad desmedida para los no libres. Por tanto ¿Cómo se**

llega a ser líder de una pandilla? Ya sea el "líder nato" o el "autócrata"] ¡Puta! Fácil; eres todo tatuado, entrás todo loquito, todo como que nada, pero de repente empiezas a hacer cosas que te dejan como… y empezás a ser líder pues, porque empezás a hacer cosas que otros no han hecho y se liderean por sí mismos. **[La fuerza de atracción de la pandilla está en su capacidad de descodificar y recodificar desde abajo, según el talante y según la brutalidad del medio, de ahí que pandillas como los Latin Kings, también transnacionales, no alcancen la violencia de pandillas como la 18 o la MS13, el espacio de recodificación se limita según la segregación de que son objeto y la capacidad de contrapoder ácido es mayor o menor según la virulencia del ambiente]** Cualquier cosa, que de repente está la lora de la vecina y me la voy a robar, que son pensamientos de morro, va agarró la lora y la vendió, entonces se sintió chingón de hacerlo y lo hizo, ve'a. Que el perro de al lado lo mordía y cada vez que pasaba lo seguía, no, le sacó un pinche balazo y lo mató, ahora ya no lo está chingando el pinche perro, se siente tranquilo de eso también. Cuestiones de morro, cuestiones de ondas, eso lo va haciendo un líder, lo va formando, ve'a. Y entonces llegan al momento en ser líderes autócratas, pues, ve'a, en algunos casos, en otros se vuelven líderes natos también. Que allí van creciendo según el liderazgo, ve'a. Bien podría ser seguidores de alguien, pero los otros son líderes también, o pueden ser líderes de líderes, ahí depende del crecimiento que tengas como líder. **[El liderazgo tendrá que ver con la capacidad de recodificar. En la aseveración sobre ser "líder de líderes" se nota la posibilidad de brindar al contrapoder pandillero una acidez brutal, en lo que se mencionó antes con respecto a la forma de federación de tribus, es decir, cada miembro de una pandilla está inserto en su clika, tribu o cancha y**

sus relaciones de lealtad, solidaridad, respeto y poder están inscritas en la calle o barrio inmediatos, como cualquier pandilla callejera, pero la membresía a la pandilla, ya sea 18 o MS13, desborda a la clika, un dieciochero lo es donde esté y la filiación supone lealtad. De esta manera la red de pertenencia y lealtad viaja en el espacio sin restricciones, sin fronteras. Pero de ahí a formar una fuerza organizada hay un largo trecho] Bueno, ahí está la diferencia, el líder autócrata sólo hace pendejadas con el poder. No hace cosas pensándolo. El líder autócrata hace las cosas a la valeverga y le sale porque lo hizo a la brava. Pero el que lo hizo pensando la cosas, ése es el líder nato. Hizo las cosas más modificadas, pensó para hacerlas, no… trató la manera de salvaguardar y no chingar a otros. O sea que al autócrata le vale verga si chinga o no chinga a otro güey. Ahí es donde se da la diferencia de líderes. Están los dos líderes. El líder que todo el tiempo va a estar en la situación de pensar y hacer "hagámoslo". Que hay que hacer lo que hay que hacer, bueno. Y hay otro que "ah, perate, ah perate, vamos a… si nos vamos por aquí, nos van a chingar a éstos y van a chingar a estos otros, entonces mejor no, porque vamos a salir afectados nosotros y aquellos otros, entonces mejor hagámoslo por este lado, ve'a, va y así salimos mejor nosotros", ése es el líder nato, que piensa en él y piensa en los demás, en el bienestar común. Aunque vaya a hacer una chingadera, pero el líder autócrata te manda al río, te manda a que te ahogues, te manda a que te mueras, ve'a. Y de esos hay varios, que te mandan a hacer chingaderas y luego por ellos están en el bote. Ya en el bote, se te olvidaron que allá estaba el líder que te entendía, entonces es de saber describir a tu líder y hasta dónde son buenos líderes, porque a veces, también, se necesita de líderes autócratas en una situación de pugna.**[Como se observa, no opera aquí una supuesta organización**

semiempresarial, si acaso agenciamientos y recodificaciones sobre pingües recursos que a la postre definen la relación de la pandilla con su exterior, las localidades donde viven, sus miembros y sus enemigos "los mareros dependen en buena medida de su barrio y que su propio carácter, como grupo que defiende un territorio con más o menos violencia y con un sistema de identidades y normas basadas en el desafío del orden establecido, tiene que ver con la forma en que los pandilleros mismos se relacionan con la comunidad y con cómo se han desarrollado las comunidades" (Cruz, Carranza y Giralt; 2007:33)] Cuando hay que tomar una decisión drástica de hacerlo, verdad. Digamos, puta… matan a alguien, eso cómo va a quedar. El líder nato va a pensar lo mejor para todos, ¿no?, y va a decir, "no, puta", pero entonces no queda bien y entonces también se va perdiendo el respeto de la demás gente hacia este lado. Entonces el autócrata dice, "no, hagamos esto" y entonces queda otra vez el respeto de la situación, entonces, es necesario el liderazgo de los dos bandos, porque equilibran la situación **[Por otro lado, esas recodificaciones contrarias al orden establecido, en su deambular geográfico, se fijan en el conflicto entre pandillas. Ese punto, por un lado recrudece la violencia y, por otro, hace de la acidificación de su contrapoder algo menos tóxico, en términos de contrasistema: "en una investigación se hallo que casi el 65 por ciento de los hechos de agresión cometidos por los pandilleros entrevistados se dirigieron contra jóvenes de otras pandillas; además, de acuerdo con los reportes policiales de Honduras y El Salvador, la mayor parte de victimarios de los pandilleros son otros jóvenes" (Ibíd.: 32)]**.

Así pues, la posibilidad de que las pandillas controlen negocios en países ajenos, gracias a un liderazgo tipo CEO está en el imaginario neoconservador y empresarial de la eficiencia. No hay tal cosa como eficiencia en la recaudación de recursos mediante el delito. La actividad delincuencial pandillera no alcanza los niveles del narcotráfico y cuando hay vínculos, el pandillero aparece como subempleado, pero sin que la pandilla actúe como empresa subcontratista. La venta de drogas al menudeo es un asunto de localidades y consumo, no de producción, traslado y procesamiento (los cortes en las llamadas "cocinas"), realizado por bandas organizadas a través de redes de grupos, no en forma de jerarquías burocratizadas.

Los pandilleros rozan el narcotráfico en la parte baja y peor remunerada del proceso. También en la parte más brutal y peligrosa, como el sicariato. De esta manera es como se integraron los pandilleros en Medellín y así lo están haciendo también en México (Ciudad Juárez, para tomar el ejemplo más fresco) y, en cierto grado, en Centroamérica. Al respecto, la voz que he seguido en el transcurso, afirma:

> Estamos claros, y hay una gran evidencia, que el narcotráfico es manejado por gente mayor, o sea, con esto te pregunto ¿has visto tú cuando cachan algún furgón o cuando cachan alguna narcolancha o han agarrado algún avión, ha habido algún pandillero involucrado? Chequea los casos y vas a ver que no vas a encontrar nada de eso. Que sí nos utilizan como narcomenudeo sí, porque de la multicausalidad de problemas que existen en la sociedad, no sólo para las pandillas, sino que entre todo, una de las oportunidades de ingreso en nuestros países y de poder ganar feria es vendiendo droga, verdad. Entonces, es una forma de sobrevivir, no es una forma de que queramos llegar a ser… y es más, si por casualidad quisiéramos llegar al

> narcotráfico así de grande, no nos dejan, siempre están los capos o la gente del cuello blanco grande que no permite que alguien vaya a llegar a quitar esos niveles, porque ellos lo tienen acaparada. Inclusive en el narcomenudeo no vas a llegar a ser rico, lo más que haces es mejorar la calidad de vida, lo único que lo estás haciendo ilícitamente, lo mismo ahora que se habla de la piratería. Quién chingados no está pirateando ahí por todos lados para tener un ingreso. Entonces, no solamente se da la situación de que el muchacho pandillero es el que tenga que estar cerca de estos locos, sino que es la forma de poder obtener un ingreso para sobrevivir, y los que están más allegados a hacer cuestiones más cabronas son los jóvenes, cuando ya han estado en pandillas, ya un civil, la malicia ya es más. La malicia en el sentido de que "pues sí no quiere meterse mucho y no sé qué", y como nosotros estamos con la situación de sobrevivir, tenemos un problema serio de hambre, un problema serio de salud, un problema serio de…

La manera en que se pretende asir el fenómeno, formándolo a partir de un imaginario y unos presupuestos ideológicos, con instrumentos policiales-biopolíticos de inmunización, por un lado, no sólo imposibilita comprender cómo las pandillas transnacionales, en su especificidad, son el trenzado de procesos impulsados por las transformaciones del capitalismo, anclado en el consumo que repercute en la aparición de fenómenos sociales con cualidades de un contrapoder ácido desterritorializado y descodificado, esto es, la aparición de "organizaciones" sociales articuladas por una acción corrosiva en el entendido de que no presentan o postulan posiciones ideológica-revolucionarias ni, por tanto, la ubicación de un enemigo ideológico, como serían los movimientos sociales según los postulados de Alain Touraine (1990), quien específica tres características que definen a un

movimiento social: identidad, adversario y objetivo, donde se apela a la solidaridad según la pertenencia a un mismo sector social y explicita un conflicto social en el ámbito cultural y político, con la capacidad de desarrollar estrategias políticas y, por tanto, alcanzar una conciencia de sí. Tampoco presentan un itinerario ideológico a la manera de las guerrillas revolucionarias.

Es una voluntad de estar en contra pura y simple e, incluso, como única posibilidad de acceder a un acto voluntarioso, no sólo por la posición social que ocupan, sino también como la única manera de alcanzar posición como una oposición cardinal, es decir, estar en contra en la relación arriba-abajo, y por esa misma posición que localiza a la contra oponerse desde abajo hacia arriba. Hart y Negri lo explican como una pulsión, "La desobediencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables" (2002: 199). En ese sentido están en cierta consonancia con Touraine, sin embargo, cuando afirman que "en realidad, con frecuencia lo que hace que la resistencia se diluya en círculos tan paradójicos es precisamente la incapacidad de identificar al enemigo […] Desde el punto de vista económico, el régimen salarial, entendido como función de regulación, ha sido reemplazado por un sistema monetario flexible y global; el dominio normativo ha sido reemplazado por los procedimientos de control y vigilancia y ahora la dominación se ejerce a través de redes comunicativas" (Ibíd.: 200), identifican un entorno donde las subjetividades se producen según una situación de indefensión frente al sistema, es decir, según sean o no producidas en la segregación. Entonces la voluntad de estar en contra no adquiere objetivo fijo, no halla enemigo y no le interesa construirlo. Es, como ya dije, una voluntad de estar en contra pura y simple, en ese sentido salvaje y corrosiva.

Porque si bien, el sentido en el que hablan Hart y Negri es más bien alentador, como buscando la organización social desde abajo y la posibilidad de constituir un contrapoder,

un contraimperio, en la cotidianidad alienante y destructiva de las burbujas de aislamiento y segregación, el enemigo no sólo es imposible de identificar, sino que es trasladado a la vecindad y genera lo comentado más arriba, una disolución de capital social. Como estima Bauman "la guetificación es parte integral del mecanismo de tratamiento de residuos que a veces se pone en marcha cuando los pobres ya no son útiles como un <<ejército de productores en la reserva>> y se han convertido en consumidores fallidos y por tanto también inútiles […] La guetificación es paralela y complementa la criminalización de la pobreza; existe un continuo intercambio de población entre los guetos y las cárceles, cada uno de los cuales sirve como una enorme fuente de abastecimiento para la otra. Los guetos y las prisiones son las dos variedades de la estrategia de <<atar a los indeseables al terreno>>, del *confinamiento* y la *inmovilización*" (Bauman; 2003: 142). En ese infame empalme las pandillas transnacionales supuran como voluntad de estar en contra sin objetivo no orientación y ahí están las cualidades de un contrapoder ácido, corrosivo.

2.5. Criminalización como desciudadanización en el proyecto del capitalismo de consumo

La estrategia de criminalización mediante la asimilación de pandillas transnacionales a organizaciones de crimen organizado, además de absolutizar al sujeto en la molaridad del criminal como última función del Estado en términos de seguridad, definiendo al criminal como entidad absoluta, desnudándolo sociológicamente, "más allá de todas las teorías de inspiración sociológica, el origen más seguro del crimen es el criminal mismo" (Wacquant; 2008: 58) y llenándolo con un "vacío" de superindividualización (el culpable por sí mismo), profundiza la voluntad de estar en contra en un movimiento de ir en contra, es decir, en un contrapoder ácido.

Esta voluntad de ir en contra toma matices que juegan entre intensidades en el marco del capitalismo de consumo. Intensidades que iluminan u opacan según la situación social donde se presente el matiz. En la parte alta refulge a manera de un progreso ilimitado pero no continuo, sino desarticulado ante la competencia y la necesidad de "producir" el deseo por el consumo. Los magnates avanzan en zigzag según supongan o configuren el mercado (las nuevas tecnologías son un ejemplo claro en cuanto al constante cambio de los soportes y los formatos, el Ipod cambia, supera capacidad de almacenaje y ahí queda la innovación para darle paso a los colores, o los productos "empoderan" al consumidor cuando éste "puede" personalizarlos, es decir, la innovación tecnológica padece de mercado y, por tanto, de un imperativo de innovación, cual sea, del Ipod al Ipad y nada cambia, un gatopardismo tecnológico que implica velocidad de movimiento, creatividad e inventiva dirigido todo al mercado, a los consumidores), su éxito depende de su flexibilidad y todo se

contamina con ella. Nuevas formas del ejercicio del poder, cada vez más anclado a la economía de mercado y a sus fluctuaciones, teniendo a la política y a los Estados como óbices y, en algunos casos, como enemigos. Hay pues un contrapoder desde arriba que, al ser ejercido por los dominantes, reconfigura políticas económicas, las cuales definen cualquier otro tipo de política. Ese contrapoder refulge y, como en acto de magia, la luz despedida ciega para que, cuando vuelva la visión, lo que se vea sean marcos jurídicos mutados con el gen de políticas "amigables" con el veleidoso inversionista sin nación, el capital global.

Por lo bajo, en el otro extremo, el progreso se resume en terminar el día con un ingreso de sobrevivencia, como explica Bauman "para las personas que sienten que las cosas se les van de las manos, la idea de progreso resulta impensable y resultaría risible si la oyeran" (Bauman; 2004: 142). Entre élites y despojados la brecha es más profunda. Si nos atenemos a la manera en que Foucault define el poder, éste circula, es una especie de fluido que aceita a la máquina social. Cada sistema de sociedad funciona según unas máquinas sociales. La capitalista lo va haciendo con la conexión entre mano de obra libre y capital capaz de comprarla, es decir, la interiorización de la producción de riqueza teorizada por la economía política, aquello de que el trabajo es la fuente de la riqueza. Se deja sólo eso para crear una libertad ubicada exclusivamente en el dueño de la mercancía: el trabajador. En esa interiorización se opera la individualización y, a la vez, la posibilidad observado por Marx de construir un sujeto colectivo capaz de ejercer un contrapoder eficaz para gatillar cambios en los marcos jurídicos, en el Estado, etc. (incluso, para Marx, como se sabe, este sujeto colectivo formado por individuos liberados, era el sujeto de la Historia, quien cambiaria la Historia o, propiamente, la iniciaría). Para usar la terminología marxista, el proletariado surge debido a las contradicciones internas del capitalismo, es decir, éste

trae el germen de su destrucción. He ahí una forma de contrapoder desde abajo, no en la lucha de las élites (fracciones de clases, clases, grupos de poder, etc.), con una cualidad ácida, corrosiva pero tendiente a la osificación debido a la institucionalización, es decir, la pérdida de potencia constituyente para converger con los constituido.

En el progreso está la clave de dicho devenir. En la confluencia entre capital y trabajo, clásica relación del capitalismo de producción (o pesado, fordista, etc.), se sientan las bases de una sociedad orientada al futuro o al goce con los frutos del trabajo, pero hasta alcanzar la "buena sociedad", la sociedad esperada y posible gracias al trabajo. Lo que Bauman (2003) llama "ética del trabajo". En ese escenario el contrapoder ácido, destructivo, formado por la capacidad asociativa del trabajo, se institucionaliza para convertirse en engrane de la maquinaria capitalista y, como tal, en cómplice del cambio del capitalismo, muy a su pesar, incluso ahí donde logra configurar formas estatales. Wallerstein lo observa así:

> …la creencia en el leninismo funcionó durante cincuenta años por lo menos como la mayor fuerza *limitante* de las clases peligrosas en el sistema mundial. En la práctica el leninismo fue una influencia sumamente conservadora que predicaba el triunfo inevitable del pueblo (y por lo tanto tácitamente predicaba la paciencia). Los estratos dominantes del sistema mundial moderno han perdido el manto protector del leninismo. Ahora las clases peligrosas pueden ser de nuevo realmente peligrosas. Políticamente, el sistema mundial se ha vuelto inestable (Wallerstein; 2001: 143).

Desde este punto de vista no sólo se observa cómo se osifica un contrapoder ácido, sino cómo construye vínculos o nodos para articular la red en que se sustenta el actual capitalismo. Las llamadas clases peligrosas son semilleros de contrapoder ácido, no de ese contrapoder del que hable más arriba (alto, de élites), sino de aquel destructivo. La congelación de la actividad corrosiva es indispensable para la consolidación del capitalismo de consumo, para permitirle al capital la progresiva emancipación frente al trabajo. Pero

incluso, hay otra forma en que los llamados socialismos reales fueron consecuentes con el decurso del sistema capitalista, en lo que se refiere a la mutación ética del trabajo, a la individualización del trabajo, es decir, la disolución de sujetos colectivos:

> En su lugar de trabajo, el trabajador no tenía ninguna manera de ejercer derechos sindicales frente a la administración. De hecho el trabajador tenía menos posibilidades de formular demandas que en los estados no socialistas. Sin embargo los trabajadores tenían una gran compensación: seguridad social (especialmente seguridad en el trabajo) y el derecho implícito a un bajo nivel de productividad. Sin embargo esas ventajas sociales dependían en realidad del ingreso general del estado, y cuando los estados empezaron a tener dificultades financieras serias, en parte provocadas por el bajo nivel de productividad, la red de seguridad social se vio afectada. Los llamados estados socialistas ya no pudieron cumplir sus promesas y el resultado de eso fue una crisis social. De esa crisis surgió *Solidarnosk* y todo lo que vino después (Ibíd.: 222).

Lo que vino después fue la consolidación de un sistema económico mundial cada vez menos regido por políticas estatales, sino por mercados mundiales y capitales fluidos, incapaces de coagular "progreso" y "desarrollo" local y reticentes, si no es que francamente enemigos, de procesos de mundialización, entendido esto como la expansión de derechos políticos superiores a los derechos políticos o de ciudadanía aún anclados a los territorios. Pero para esto era necesario establecer una cercanía de consumo, es decir, la creación de mercados y expectativas de consumo que le permitieran a cualquier producto ser deseado en cualquier latitud, acaso con ligeras incrustaciones de autóctona. En ese sentido, Hardt y Negri aportan lo siguiente:

> …desde la perspectiva del desarrollo capitalista, el socialismo real fue un éxito: condujo al centro del mundo <<posindustrial>> a una inmensa región del planeta que permanecía a las puertas del desarrollo económico e impuso una aceleración extraordinaria al proceso de construcción del mercado mundial (Negri y Hardt; 2003: 87).

El acercamiento fue posible gracias a una construcción de sujetos individualizados. Desmaterializado el sujeto colectivo, como el caso de *Solidarnosk*, que nace como contrapoder para después abrir el camino a la expansión del mercado social y hacer del "progreso, como tantos otros parámetros de la vida moderna, [algo que] ha sido "individualizado"; lo que es más: *desregulado* y *privatizado*" (Bauman; 2004: 144). Siguiendo la huella de Deleuze (2005), el capitalismo es el único sistema de sociedad que funciona de manera desterritorializada. Sin embargo, en su etapa pesada o productivista, reterritorializaba ya fuera en el Estado, la fábrica, la familia, etc., estableciendo simulacros de territorio y código. El funcionamiento descodificado y desterritorializado del capitalismo es posible gracias a la interiorización, la privatización de lo político, lo económico y lo social en un sujeto que asume forma esférica, tanto en el sentido de estar "encerrado" dentro de sí, como en el de que es liso, imposibilitado para generar aristas filosas, con el fin de permitirle circular por el estriado social según se necesite y según los simulacros de código y territorio lo muevan (ya sea la fábrica, el partido, la familia o el diván). Sin aristas filosas, el sujeto no se ancla ni en reterritorializaciones propias (una forma de contrapoder) ni con otros sujetos (una forma de sujeción capaz de consolidar contrapoder). Así, el sujeto esférico es el sujeto privado que en el capitalismo de consumo padece la privatización del futuro: "la única novedad es que lo que importa ahora es el control de cada individuo sobre su propio presente. Y para muchos, quizá la mayoría, el control individual que ejercen sobre su presente es por lo menos endeble, cuando no directamente nulo" (Ibíd.: 145). En la imposibilidad de agenciarse territorialidades y códigos de manera colectiva, el sujeto esférico queda frente a la nulidad de su autonomía. Ante la brutal desigualdad, los sujetos anclados en la parte más baja de lo social no sólo están limitados para la constitución de colectividades contrapoderosas, sino que también, como sujetos individualizados, están

desterrados de los territorios de libertad, encarcelados en sí y en las reterritorializaciones tipo hipergueto. En ese *doublé bind* apenas resta la precaria táctica cotidiana de la sobrevivencia, con el plus estresante de una estrategia social-colectiva negada. La incertidumbre no evita la privatización del progreso, sólo la oscurece, la pita con fauces terribles. "La incertidumbre actual es asombrosamente novedosa. Los temidos desastres que pueden privarnos de nuestros medios de vida y sus perspectivas no pueden ser repelidos ni enfrentados o mitigados mancomunando fuerzas, cerrando filas o debatiendo y acordando conjuntamente medidas de fuerza" (Ibíd.: 157). La soledad es casi un valor, pues se asume su sinonimia con libertad, una libertad para temer solos. No es un elemento de engarce, no hace aparecer cuernos defensivos en el cuerpo esférico del sujeto. Por el contrario, es herramienta de pulimentación de las esferas con el objetivo de provocar repelencia, nunca unidad.

> La incertidumbre actual es una poderosa fuerza de *individualización* […] No suman, no se acumulan hasta convertirse en una "causa común" ni tienen un discurso específico, y menos aun evidente. Esto despoja a la resistencia solidaria de su antiguo *status* de táctica racional, e induce a una estrategia de vida muy diferente de la que condujo a la fundación de las organizaciones militantes de la clase trabajadora […] Cuando el empleo de la mano de obra se ha vuelto precario y transitorio y ha sido despojado de toda perspectiva firma (y menos aun garantizada) de futuro y por lo tanto se ha vuelto episódico; cuando prácticamente todas las reglas concernientes al juego de ascensos y despidos han sido torcidas o alteradas antes de que el juego termine, la lealtad mutua y el compromiso tienen pocas posibilidad de brotar y echar raíces (Ibíd.:158).

Ahora bien, entre un contrapoder del experimentado por un sujeto colectivo armado con un marco ideológico y una visión del futuro, donde este futuro es mejor, y un contrapoder sin estrategia institucional, sin panfletos y manifiestos, está la franja que divide al capitalismo de producción y al de consumo. El sujeto sin aristas no deviene en sujeto erizo sin la acción colectiva. Pero no toda acción colectiva es, necesariamente, constituyente (en el sentido usado por Hardt y Negri), un contrapoder, es decir, las clases peligrosas pueden ser

desactivadas con una acción colectiva controlada. En el capitalismo de consumo, con la privatización de lo social, se evita la estrategia del contrapoder oponiendo a los posibles integrantes de un cúmulo de esferas en actitud de explotar.

Sin embargo, ante la desolación, la posibilidad de reunión y construcción de grupos nunca está del todo zanjada. Pero sí delimitada, tanto por la realidad económica imperante como por los discursos dominantes, hacia formas factibles de ser desactivadas desde su propio origen. Dicha desactivación se orienta hacia la cancelación de aristas comunicativas. Aristas que se vinculen con otras y constituyan un contrapoder, pero más en el sentido insurgente. En ese juego, las aristas se comunicas más impelidas que conscientes.

En los escenarios sociales desarrollados en los hiperguetos y burbujas de segregación estadounidense, el impulso provocado en las economías sureñas por la desigualdad, configuró formas de reunión totalmente ajenas a las formas revolucionarias o sediciosas. Grupos de jóvenes, sector aparecido en la tierra sin horizonte, enfrentados por el movimiento de poblaciones desterradas, se agruparon para reterritorializar el mundo acuoso del capitalismo de consumo. Crearon una forma de contrapoder cuya acidez resulta mucho más corrosiva en cuanto no pueden ser institucionalizados, salvo con el castigo de la cárcel. Así, la manera en que se busca desactivar este contrapoder es la criminalización. Si bien el delito no es ajeno, y sí está muy imbricado, no constituye el *leit motiv* de las pandillas, aunque como táctica es importante y, quizá, su táctica más efectiva.

Max G. Manwaring advierte sobre el peligro ostentado por las Organizaciones criminales transnacionales (TCO, por sus siglas en inglés): “Estos actores no estatales están más interesados en la ganancia comercial y en controlar territorio para permitirles la libertad máxima de movimiento y acción. Además del contrabando de drogas, estas organizaciones criminales son conocidas por haber ampliado sus actividades—entre otras—

al contrabando de personas, partes corporales, armas y automóviles; junto con la intimidación, asesinatos, secuestros y robos; lavado de dinero; invasión a hogares y a la comunidad y otras actividades lucrativas para desestabilizar a la sociedad. No es un choque de las culturas occidental y oriental. En cambio, *es un choque de valores. Es un choque de valores entre la democracia liberal y la anarquía criminal*" (2008, las cursivas son mías). En los TCOs incluye a las pandillas. Asimila sin ningún remordimiento una forma de sociabilidad, si bien violenta y con alto grado de peligrosidad, con una forma de organización económica ilegal-delincuencial. De esta manera criminaliza cualquier forma de solidaridad que lleve inscrita algún elemento de pandilla. Fácilmente puede ser criminalizado un grupo juvenil aunque no realice actos delictivos. Por otro lado, si bien en los TCOs existe contrapoder corrosivo, éste está igualmente anclado en lo económico, en el lucro y en la competencia. Es decir, los TCOs tienen al delito como estrategia, la violencia como táctica, pues el mercado donde se desenvuelven es, por su naturaleza ilegal, en exceso violento. Las negociaciones se hacen con el dedo en el gatillo, no en el redial.

En la noción de transnacionalidad están, tanto los perfiles que se prefiguran como identidad, como el hecho de que estos contrapoderes son parte integral del sistema de sociedad capitalista actual, anclado en el consumo. Lo salvaje del capitalismo de hoy es que, como dijera Marx, tiene en su interior el germen de su destrucción, pero a diferencia del capitalismo visto por Marx, el nuestro no hace utopía, acaso ensaya desgarradoras distopías. Si el capitalismo suave es más salvaje, es porque enfrenta, como lo mira Maffesoli (*La tajada del diablo*), bucaneros contra piratas. En esa inundación todos tienen "derecho" a disparar. Lo transnacional es la ruptura de diques fronterizos estatales, las tuberías se han averiado y los flujos escapan y tejen estrategias para no ahogarse. Felices, los bucaneros cometen sus trapacerías, con el derecho de los Estados-nación anquilosados

en su territorio. Con igual felicidad, pero por lo bajo, en la oscuridad, los piratas navegan con los cañones listos y la violencia como lenguaje. Quizá hoy, con este capitalismo, el sistema social, para pensar con Luhmann, ha emparentado con el dinero y el poder, a la violencia criminal como un medio de comunicación simbólicamente generalizado. Y ese medio lo utilizan todos, con la salvedad que unos lo hacen "legalmente" y otros no.

En esa inundación están también las pandillas transnacionales. Pero, como dije antes, el delito no es su estrategia, aunque la violencia sea también su lenguaje, puesto que está "simbólicamente generalizada". Y si usan ese medio, lo hacen con la eficacia requerida por una táctica de sobrevivencia, tiran a matar. Las aguas, además de contaminadas por desperdicios industriales, están enrojecidas y ambas suciedades son el logotipo de una guerra. Una guerra diferente, como bien lo asevera Manwaring. Una guerra de valores o de valoraciones: el valor de sobrevivir cotidianamente y el valor de usufructuar con las vidas sobrevivientes. Otra vez, el medio es la violencia, pero como ya estableciera McLuhan, y mucho más válido en el capitalismo de consumo, el medio es el mensaje, lo que hace imposible descifrar a este último y asimilarlo todo según se esté con los bucaneros, navegantes globales, o los piratas, polizontes globales. Lo específico de esta guerra, además de las formas de su violencia, sus medios y mensajes, es que no busca consolidar un nuevo estado de cosas, como sería una revolución, o cambiar un gobierno, como una guerra civil, de izquierda o de derecha. Es una guerra donde los campos de batalla están en todos lados. Tampoco es una guerra terrorista o contra el terrorismo, aunque se le parece y también se le asimila, sobre todo por los sujetos beligerantes que la llevan a cabo, pues su estatuto se encuentra en la fórmula descrita por Enzesberger: el perdedor radical. Aunque no del todo, pues los TCOs ganan cantidades estratosféricas de dinero y recursos. Cosa que no sucede con las pandillas:

> Lo que convierte a todo esto en un nuevo tipo de guerra es que la seguridad nacional y la soberanía de los países afectados se están usurpando a diario, y los motivos comerciales ilícitos de las TCOs están, de hecho, convirtiéndose en una agenda política nefasta. En lugar de intentar destituir un gobierno con un golpe de estado o una guerra revolucionaria prolongada, como algunos insurgentes han hecho, las pandillas y otras TCOs se apoderan sutilmente del control del territorio, una calle o vecindario a la vez (golpe de calle), o de un individuo, negocio u oficina gubernamental a la vez. Por ende, *es irrelevante el que una pandilla u otra TCO sea específicamente una organización de tipo insurgente o criminal.* El objetivo putativo de todas estas entidades ilícitas—el denominador común que une directamente a las pandillas, otras TCOs e insurgentes—es controlar personas, territorios y gobiernos para garantizar sus propios fines específicos (Manwaring; 2008, las cursivas son mías).

La irrelevancia de la distinción además de asimilar, al encuadrarse en el lenguaje de la seguridad y la ley, al elevar a un estatuto jurídico la violencia como medio de comunicación simbólicamente generalizado en el horizonte delincuencial, asunto que, desde luego, es labor primordial de la ley, en cuanto garante de la seguridad ciudadana y monopolizador de la violencia física (la única legal y que excede la posibilidad de constituirse como medio de comunicación, es decir, ahí está su función social: evitar la violencia "pura" como elemento de relación. Ver capítulo Primero) sólo encuentra en el lucro y el objetivo de control para crear ambientes adecuados para su labor criminal, los ejes que articulan la "naturaleza" de las organizaciones ilegales. No sólo se criminaliza a las pandillas, también a los movimientos sociales, sean o no "insurgentes", vaya, tengan o no objetivos revolucionarios. Ni las pandillas son guerrillas revolucionarias, no estas últimas pandillas, a su vez, ni las unas y ni las otras son crimen organizado, tal y como el imaginario de la seguridad lo invoca. Tampoco significa esto que puedan ligarse, como de hecho lo hacen. El asunto es que de esta manera, al asimilarlos, se criminaliza tanto a movimientos sociales como a pandillas. Se les nota como lo mismo, pues es irrelevante su diferencia, su especificidad. En un doble movimiento se criminaliza a la juventud y a la pobreza, con una serie de

simplificaciones que modelan un sujeto criminal, perpetrador de vilezas indecibles, únicamente motivado por el dinero "fácil" y en ese afán se convierten en villanos de cómics convencidos de lograr el control del "mundo" para satisfacer sus malévolos deseos. Se desociologiza al sujeto y la ley, que debe ser flexible como la producción y el trabajo, es el único ámbito con el cual se pueden y deben entender.

> Por ende, mantenemos la postura que adoptamos en el 2005—es decir, el denominador común que define a las pandillas y las TCOs como mutaciones de insurgentes es la necesidad irrevocable de neutralizar, controlar o destituir al gobierno titular. Como consecuencia, la "analogía del pato" aplica—cuando la segunda y tercera generación de pandillas y otras TCOs parecen patos, caminan como patos y actúan como patos—*aunque sean de una especie peculiar, no obstante, ¡son patos!* (Ibíd., las cursivas son mías).

Si Manwaring usa la analogía del pato, la analogía del villano de cómics aplica para atrapar el imaginario de la visión estadounidense, exportada en la forma de políticas públicas moralizadoras conocida como "cero tolerancia". No viene al caso recordar personajes, mejor es identificar *el denominador común* del villano. Éste siempre está al borde de la locura o completamente loco, obsesivo y megalómano. Muchas veces, más que la riqueza, es el poder su impulso. Apoderarse, controlar, mandar. Lejos de gobernar prefiere convertirse en el director autócrata de los destinos, según el suyo propio. Los villanos van desde la figura política, tipo Hitler o, incluso, Fidel Castro, a los delincuentes a la Al Capone o Escobar. Están desociologizados, individualizados en los afanes de la locura. Por eso la figura del líder es importante para los discursos neoconservadores de la seguridad, porque son los malos manipuladores, capaces de desequilibrar la mente y la moral de sus seguidores y entre el dinero y el milagro no hay diferencia, pues las promesas del líder sirven sólo para engatusar a los desprevenidos, adoloridos sociales discapacitados para realizarse en el mundo de la economía neoliberal, manojo inagotable de oportunidades.

> Entonces, *el líder de la pandilla actúa muy parecido a un caudillo o un capo de la droga*. Ese estatus, clara e inequívocamente, guía a la pandilla hacia una guerra dentro del estado o una guerra no estatal. Aquí, los objetivos de la pandilla buscan 1) neutralizar, controlar o destituir y reemplazar un gobierno titular, 2) controlar partes de un país específico o subregiones dentro de un país y crear enclaves autónomos que a menudo se les llama estados libres criminales o paraestados, y 3) al hacerlo, cambiar radicalmente la distribución de valores autorizada (el ejercicio del poder) en una sociedad específica a una de líderes criminales (Ibíd. Las cursivas son mías).

En el apartado anterior se abordó el tema de los liderazgos. Si bien siempre aparecerán individuos más audaces, con la vena alfa o con la imaginación y originalidad para tomar decisiones seductoras, en lo que se refiere a las pandillas la posición de liderazgo es siempre algo endeble. Demasiado móvil para coagular en liderazgos de largo aliento, con miras a la consecución de objetivos fijos o a la fidelidad de un ideario. Las pandillas, en principio, carecen de objetivos e idearios, no existen manifiestos. Para el caso es interesante discutir el asunto de la textualidad, de la escritura y la transmisión de ideales, verdades y objetivos político-revolucionarios. En la discusión teórica entre Derrida y Foucault acerca de si la locura podía o no escribir el asunto nos remonta al Anti-Edipo de Deleuze y Guattari, pues el punto en cuestión es el texto del Presidente Schreber. A propósito dicen éstos últimos: "Debemos constatar que el presidente Schreber no conoció tan sólo el destino de ser sodomizado por los rayos del cielo mientras vivía, sino el póstumo de ser edipizado por Freud" (Deleuze y Guattari; 1998: 63). Jugando aquí, podríamos asumir que fue enclaustrado en la ley –el padre- para ser comprendido o para evitar comprenderlo, es decir, para hacerlo comprensible según un discurso. "Del enorme contenido político, social e histórico del delirio de Schreber *no se tiene en cuenta ni una sola palabra*, como si la libido no se ocupase de esas cosas" (Ibíd.). Para lo que nos ocupa, en la reducción, en el hacer comprensible, se opera una delimitación conceptual que permita atrapar al sujeto en

cuestión, una desociologización, una jaula de esfericidad, así, las burbujas de segregación son más un autoresultado de cierta locura moral que parte de los proceso por donde transita el sistema de sociedad. “Sólo se invocan un argumento sexual, que lleva a cabo la soldadura entre la sexualidad y el complejo familiar, y un argumento mitológico, que plantea la adecuación entre el poder productivo del inconsciente y <<las fuerzas edificadoras de los mitos y las religiones>>” (Ibíd.). El texto de la locura, en este caso, es llevado a la cordura de un orden apenas soterrado por el delirio. El delirio es nada, no dice nada, no explota, es una muerte al ser síntoma de la sinrazón. Para hacerlo comprensible es preciso leerlo y reescribirlo con el tono de la razón. Los pandilleros no escriben, pero deliran en conjunto, en su delirio está todo ese padecer social, político, económico, todos los golpes de la realidad social. No escriben, luego son incomprensibles, locos [viven la vida loca] y de seguir así su línea de fuga será inalcanzable y demasiado asesina. Por tanto, un marco de referencia apenas ayuda. Los líderes de las pandillas no son caudillos, no guían un ejército, no escriben el relato de su existencia, tipo Che Guevara o Mao y no se mueven por la razón liberadora, es decir, no tiene una verdad que contraponer a la mentira del sistema de sociedad imperante. Las pandillas son, más que síntoma, procesos explosivos de las relaciones de poder tal y como se llevan a cabo en el capitalismo de consumo, inasibles en cuanto tales, por delirantes. Delirios sociales, pesadillas del durmiente que sueña pesadillas y no le queda otra sino aprender a vivir entre serpientes. La sobrevivencia es lo más cercano a una ideología. Tampoco hay capos entre los pandillero. Lo cual no evita la partida de elementos hacia las filas del narcotráfico a gran escala. Pero esto no es un devenir único, una evolución infranqueable. El discurso neoconservador necesita operar estas reducciones para asir a su objeto-pandilla-crimen-organizado, criminalizando, evitando sutilezas. Arboriza para intentar aplastar un rizoma. Pero lo molar

no puede atrapar lo molecular y al intentarlo provoca un efecto de expansión, de huidas fluidas entres los dedos esclerotizados de la ley. Huidas que acidifican el flujo.

Por otro lado ¿qué le queda al discurso sociológico para comprender, y no hacer comprensibles, los flujos ácidos de las pandillas transnacionales? Sin duda, los diagnósticos son herramientas útiles, pero no penetran la molecularidad, pues quedan endurecidos en el intento de atrapar. Comprender los fluidos ácidos precisa de un acercamiento complejo, es decir, acceder a la complejidad del fenómeno en sus dimensiones macrosociales y microsociales, al menos para descubrir los agujeros por donde los flujos escapan y no evitar la huida, sino disminuir la corrosión, atemperar la violencia. El discurso sociológico, asumido como justificación por los discursos neoconservadores de la seguridad, también debe encaminarse a criticar las operaciones criminalizantes, pero, sobre todo, descubrir su funcionamiento para la máquina social, pues como ya anunciara Foucault en *Vigilar y castigar*, la criminalización tiene un uso para el gobierno y la economía. Para la economía de mercado, entonces, tiene un uso deformado, específico. José Luis Rocha Gómez, en su diagnostico sobre las pandillas en Nicaragua, aporta:

> No tiene sentido hacer una caracterización de la delincuencia juvenil en términos del nivel de escolaridad, el acceso al empleo o el nivel de ingresos porque es hartamente previsible lo que vamos a encontrar: más analfabetismo, desempleo y pobreza que en el promedio de los nicaragüenses. A este respecto vale la pena retomar la distinción entre criminalización primaria, que ocurre cuando el legislador tipifica como criminales ciertos comportamientos, y criminalización secundaria, que opera cuando agencias del sistema penal, como la policía, los jueces o la magistratura, atribuyen la condición de criminal a individuos específicos. Como sostienen dos expertos en sistemas judiciales, el chileno Mauricio Duce y el venezolano Rogelio Pérez Perdomo, se asume que "las personas procesadas por el sistema penal son peligrosas para la sociedad, a menos que sus conexiones sociales demuestren lo contrario." La criminología marxista enseña que la criminalidad es un bien negativo que se distribuye desigualmente en la sociedad: la etiqueta de criminal y las penalizaciones son vertidas a cantaradas entre los pobres (Rocha; 2006: 8).

Recuperando a Maffesoli, entre bucaneros y piratas opera la misma ley, pero funciona de manera diferenciada. Las leyes laborales son estatutos que tipifican como "irregularidades" prácticas lesivas contra el trabajador. Pero no necesariamente se constituyen de delitos criminales a pesar de lesionar profundamente. Un peculado erosiona hasta la inanición a muchos, un asesinato termina con uno. Una guerra mata por millares, el crimen de guerra aparece cuando el criminal excede en sevicia y sus objetivos son más civiles que militares. Pero las bombas inteligentes no tienen el bagaje cultural para distinguir a un niño de un hombre armado. Entonces el asunto del crimen es íntimo con la seguridad de un sistema, pero a nivel macro, respecto a los peligros que le acechan. La criminalización es inmunización contra organismos –microorganismos sociales- peligrosos para el cuerpo de la sociedad. Sólo basta con hacerlos comprensibles para eliminarlos, no comprenderlos para integrarlos fuera de la criminalización sobreinclusiva. La criminalización incluye a través de la exclusión como sobreinclusión. En ese movimiento la huida-expansión recrudece las violencias, no las atempera, mucho menos las elimina y expande las estrategias criminalizantes. Las políticas de cero tolerancia son un claro ejemplo de esto, tal como lo recupera Wacquant:

> Se propagó a través del planeta a una velocidad fulminante. Y con ella la retórica militar de la "guerra" al crimen y de la "reconquista" del espacio público, que asimila a los delincuentes (reales o imaginarios), los sin techo, los mendigos y otros marginales a *invasores extranjeros* –lo cual facilita la amalgama con la inmigración, que siempre da réditos electorales-; en otras palabras, a elementos alógenos que es imperativo evacuar del cuerpo social (Wacquant; 2008: 32).

Hallamos pues en el discurso neoconservador de seguridad-inmunización un alcance que supera lo asimilado –TCOs- para penetrar con pretensiones de orden aquello desordenado, ocultando la relación entre la pauperización y los procesos mutantes del capitalismo.

Desociologizar es también individualizar, es decir, desprestigiar el saber sociológico crítico mediante la asunción de la responsabilidad individual –algo así como el gen biológico del mal o el meme cultural de la maldad- es una estrategia social de las élites para evitar asumir su responsabilidad compartida. Parte de la licuefacción de la modernidad, para pensar con Bauman, y parte también de la configuración de un sistema de sociedad donde las masas de desechos humanos requieren máquinas sociales y abstractas funcionales para evitar el peligro a la seguridad, mantener el orden sin vínculos. Un monstruo sirve como retrato hablado y cualquiera con facciones similares es culpable, sin querella que ser y estar en una burbuja de segregación. Cito otra vez a Rocha y el caso de Nicaragua, sobre todo porque en Centroamérica, este país no ha alcanzado los niveles de acidez pandillera de El Salvador, Honduras y Guatemala, lo que permite observar cómo la criminalización de unos sirve para sobreincluir, con la ley y la cárcel, todos los elementos "peligrosos":

> El elevado peso de los jóvenes entre los detenidos muestra que son un segmento muy apetecido para la criminalización secundaria. ¿Por qué los jóvenes pandilleros no se cuentan en alto número entre esos detenidos? En primer lugar, porque la aparición del Código de la Niñez y Adolescencia multiplicó los castigos extrajudiciales, especialmente para el principal delito que cometen las pandillas: pelea de jóvenes contra jóvenes, donde a menudo no hay quien ponga una denuncia que desencadene un proceso legal. En segundo lugar porque la actividad de los pandilleros ahora se concentra más en el consumo de drogas y los hurtos y pequeños atracos, que se realizan de manera individual y no en grupo. En tercer lugar porque los medios de comunicación, más en el pasado que en la actualidad, han inflamado la percepción pública sobre las pandillas, haciendo más ruido sobre sus hazañas y sus *incontables muertes y daños* que las mismas pandillas, y atribuyendo a los pandilleros muchos delitos que tienen autores no pandilleros. (Rocha; 2006: 9-10)

La monstruosidad es una construcción social, no la aparición espectral de un peligro venido de la nada. La manera como se construye es a partir del trenzado de procesos sociales complejos simplificados en el perfil del monstruo. Los discursos inmunitarios pretenden otorgarle un puro devenir externo, sin relación real con la sociedad que espantan.

Intolerables, no son responsabilidad del conjunto colectivo, sino una forma enferma adquirida por la individualidad. Esto tiene ida y vuelta en lo que se refiere al tránsito arriba-abajo-abajo-arriba. La peligrosidad es, aparentemente, espontánea y, por tanto, explicable por una monstruosidad exclusiva de los monstruos. La criminalización opera la legitimidad de la persecución de una creación social y en la persecución se refuerzan las actitudes definidas como monstruosas disminuyendo la cantidad de las vías de escape.

> Para los integrantes de clases populares expulsados a los márgenes del mercado laboral y abandonados por el Estado caritativo, que son el principal blanco de la política de "tolerancia cero", el grosero desequilibrio entre la actividad policial y el derroche de medios que se le consagra, por una parte, y el atestamiento de los tribunales y la escasez agravada de recursos que los paraliza, por la otra, tiene todo el aspecto de una *denegación organizada de la justicia* (Wacquant; 2008: 40)

La denegación de la justicia acidifica las líneas de fuga. Al hacerlas más corrosivas, el acceso a una justicia integral, no sólo en términos de aplicación de la ley, sino en la aceptación de una responsabilidad colectiva, se restringe aún más y el impulso ácido gana presión lo que, a su vez, incrementa las estrategias de criminalización. La espiral se aferra en las burbujas de segregación incluyendo entonces un factor moral, es decir, si se busca una opción, un arreglo al estropicio, este debe descubrir las carencias morales de los monstruos atrapados en sí mismos. El uso de la ética del trabajo, hoy inoperable en el capitalismo de consumo, tanto por la progresiva separación entre el capital y el trabajo, como por el tipo de valoración, más estética que ética, de los empleos. El llamado *workfare*, como parte del discurso neoconservador, asume una doble táctica: por un lado quitar responsabilidad económica y endilgársela exclusivamente a los individuos, como crear la ilusión del trabajo moralmente bueno, pero ofreciendo un trabajo precario, mal pagado y fácilmente descartable, además de condiciones miserables.

> Se supone que el objetivo principal es "llevar a los muchachos hasta la inserción laboral", propósito que sólo puede plantearse bajo la suposición errónea de que existe una correlación unívoca entre desempleo y enrolamiento en las pandillas, cuando incluso un somero sondeo de la realidad de los jóvenes muestra que ni todos los pandilleros están desempleados ni todos los jóvenes desempleados son pandilleros. La medicina propuesta como culminación de todo el proceso terapéutico está en consonancia con un diagnóstico que recurre a simplificaciones que lindan con la criminalización de la pobreza y que, dentro de la heterogeneidad del aparato estatal, apuestan por una expansión el estado de bienestar a contrapelo de la predominante corriente neoliberal: la violencia juvenil "viene desde las familias: la violencia intrafamiliar, doméstica, etc. Los problemas de inclusión social de los jóvenes: la falta de empleo, la falta de acceso a servicios." (Rocha; 2006: 65-66)

El principio de las democracias modernas, incluso como eje articulador del discurso expansionista de esta forma de gobierno, es el de alcanzar la igualdad cívica. Esto significa que todos los ciudadanos sean capaces de ejercer su libertad en términos de igualdad. La igualdad cívica sugiere al ciudadano libre de ejercer sus derechos políticos sin más restricción que la libertad ajena. Dentro de esos derechos está participación política, pero limitada por la legalidad (los movimientos sociales deben estar atentos de no caer en la ilegalidad, de lo contrario, saltaran de participación política activa a la actividad criminal, la línea es cada vez más delgada), siendo el voto la forma más inmediata de la participación política, pero también la más limitada, además, el voto, como derecho, no es obligatorio. El ciudadano "completo" debe ofrecer algo al conjunto, pues los derechos no son gratuitos. Si el voto no alcanza para eso, entonces el trabajo sí. Es decir, obligar a votar no es correcto, pero obligar a trabajas, como acceso a una ciudadanía plena, sí. De ahí deviene el *workfare* como imperativo para mantener la ciudadanía plena. Pero el trabajo en la etapa del capitalismo de consumo, o liviano, según Bauman, tiene un valor más estético que ético. Cada vez es más lejano el trabajo productivo-obrero porque cada vez es menos necesario. Bauman ayuda a aclarar el punto: "La moderna propaganda en favor de la ética del trabajo sirve para "separar a los pobres que merecen atención de los que no la merecen, culpando a

estos últimos y, de ese modo, justificando la indiferencia de la sociedad hacia ellos". En consecuencia, lleva a "aceptar la pobreza como un flagelo inevitable originado en defectos personales; de allí sigue, inevitablemente, la insensibilidad hacia los pobres y necesitados"" (Bauman; 2003: 103). La imposibilidad de las economías para lograr la utopía del pleno empleo no arredra al discurso neoconservador para sostener al trabajo como un imperativo ético. El empleo escaso no exime al desempleado de trabajar, es sólo que le quiere imponer a la sociedad unos valores contrarios, terribles, monstruosos (valores criminales, diría Manwaring), lo que los convierte en ""Intratables", "marginados de la sociedad", "hostiles": y, como resultado de todo esto, intocables. Ya no tenía sentido tenderles una mano: esa mano habría quedado suspendida en el vacío. Estas personas ya no tenían cura; y no la tenían porque habían *elegido* una vida enferma" (Ibíd.: 107). El liberalismo, como teoría e, incluso, como utopía queda a salvo y su mutación neoliberal reforzada, pues la libertad se superpone a la igualdad, haciendo de la desigualdad un asunto de elecciones, de libertad de elegir, como el título de Friedman, algo superlativo en el capitalismo de consumo, donde la libertad de elegir está en el enorme número de objetos por consumir, la única responsabilidad del consumidor es elegir bien: "En la sociedad de consumo, una regla central y muy poco objetada es que la libertad de elección requiere capacidad: tanto habilidad y como decisión para usar el poder de elegir […] La clase marginada es la suma de muchas elecciones individuales erróneas: su existencia demuestra "falta de capacidad para elegir" de las personas que la integran […] Los pobres careces, lisa y llanamente, de la capacidad de apreciar las ventajas de una vida de trabajo; se equivocan en su escala de valores, poniendo al "no trabajo" por encima del trabajo" (Ibíd.: 111). Es mentira, entonces, que los elevados niveles de desempleo tengan algo que ver la generación de burbujas de segregación. Cómo, ahí está el empleo, mal pagado, duro y contradictorio respecto a lo que

la sociedad indica debe ser un buen empleo, pero ahí está. No tomarlo, preferir el tráfico de drogas, la holganza y la rapacería es cuestión de elección personal. Este discurso no sólo evade la cuestión de la emancipación del capital respecto al trabajo, tampoco asume las implicaciones del desmantelamiento del Estado de bienestar. Por este camino adoquina para que el Estado penal llegue con buena salud a desparasitar el cuerpo social. Si la responsabilidad es del individuo y éste es moralmente endeble, entonces "las "clases peligrosas" son consideradas clases criminales, y las cárceles pasan a desempeñar las funciones que antes les cabía a las ya casi desaparecidas instituciones del Estado benefactor […] Los años de desregulación y desmantelamiento de las prestaciones asistenciales fueron, también, los años en que crecieron la criminalidad, la fuerza policial y la población carcelaria" (Ibíd.: 117).

La criminalización es consecuente con el neoliberalismo, es decir, el capitalismo de consumo requiere de sujetos consumistas con las habilidades para elegir sin demoras y aún sin pagar al momento, de ahí el crédito como un tentáculo más que atrapa al sujeto en su esfericidad, es su responsabilidad individual, sin ligarse con otros. No es casual que el voto sea la forma de participación política más legítima, sino es que la única. Y si los pobres no votan y no trabajan, su estatuto de ciudadanía puede ser legalmente cancelado. Y el sistema puede prever las estrategias para usar el excedente de población. La criminalización llena las cárceles. Por supuesto, los sistemas penitenciarios son profundamente diferentes según estén en el norte en el sur, pero funcionan de manera similar, conteniendo población capaz de generar contrapoder ácido. Y como los modelos son generados en las metrópolis, la cárcel tiende a convertirse en una industria con niveles nada desdeñables de utilidad:

> Numerosos expertos consideran el desarrollo del trabajo carcelario como la fuente más importante de ahorros. Y dado que se impone a los pobres de afuera la obligación de trabajar mediante el *workfare*, es lógico imponerla también a esos pobres "de adentro" que son los presos. Un último método para cortar el costo asombroso de la transición del Estado social al Estado penal extiende a la justicia la ideología de la mercantilización que ya orienta el endurecimiento de los programas de asistencia a los indigentes: privatizar el encierro (Wacquant; 2008: 96).

Si pensamos el proyecto neoliberal según su vocación expansiva, necesariamente expansiva, la desregulación y extinción de instancias estatales tendientes a distribuir la riqueza de las naciones sin estar impelidas por la economía, genera la aparición de mercados, pero no necesariamente la implicación de países en vías de desarrollo en la producción. Las escalas son necesarias para entender cómo el Estado penal desarrolla "una *política de criminalización de la miseria que es el complemento indispensable de la imposición del trabajo asalariado precario* y mal pago como obligación ciudadana, así como de la nueva configuración de los programas sociales en un sentido restrictivo y punitivo que le es concomitante" (Ibíd.: 102), según la latitud. El Estado penal no será idéntico en Centroamérica y en Estados Unidos, pero tiende hacia el mismo desfiladero a través de los lazos globales económicos y las sombras de organización desde lo político practicadas por el carácter transnacional de las criminalidades. Las pandillas transnacionales son, pues, un marco de referencia tanto para la criminalización de la juventud marginada, como para la operación policial transnacional orquestada por Estados Unidos. Así se controla tanto a la población "peligrosa" como a la potencialmente peligrosa y se echa un vistazo profundo a los mercados en operación: los intereses estratégicos. La magnitud de las pandillas transnacionales no es desdeñable. Los números varias, oscilan en la incomprensión y en el afán por hacer comprensible un fenómeno complejo a través de su

simplificación. Manwaring, diagnostica el tamaño cuantitativo del problema de esta manera:

> El Servicio de Investigación del Congreso informa que la MS-13 integrada por unos 8.000 a 10.000 miembros y la M-18 integrada por unos 30.000 miembros, que se originó en Los Ángeles, tiene una presencia sólida en Washington DC, Maryland, Tennessee, Nueva York, Houston y en otras partes de EEUU. Como un resultado de la migración (tanto voluntaria y la deportación forzada de miembros pandilleros extranjeros), las pandillas de estilo EE.UU. han surgido en América Central (y México). La membresía de las pandillas MS-13 y M-18 en Centroamérica y México oscila entre 70.000 y 100.000. Algunos investigadores han observado también que estas maras transnacionales continúan extendiendo su alcance a Sudamérica, con maras en las etapas formativas en Argentina (Manwaring: 2008).

Deleuze explica el sistema de sociedad capitalista como un sistema sin límites exteriores. Una especie de inundación que lo engulle todo, pero sin digerirlo, por el contrario, hallándole una función, axiomatizándolo. Esto convierte al capitalismo en una forma esquizofrénica, de enormes multiplicidades funcionando desarmónicamente. Sus límites son, entonces, internos. Se los halla en la propia esquizofrenia, en los sujetos esquizofrénicos. La capacidad de movilidad y expansión de las pandillas transnacionales son límites esquizofrénicos del capitalismo de consumo. A diferencia de otras formas, como el narcotráfico u otras organizaciones de crimen organizado, las pandillas transnacionales, al no estar orientadas al enriquecimiento (como me pedía mi informante, no he descubierto capos de la MS13 o la 18, tampoco se ve que los pandilleros de Ciudad Juárez controlen los recursos líquidos del trafico de drogas, salvo en especie, como vehículos y armas) se expanden por otras vías. Lo cual se abordará en otro momento, pues no es materia para lo presente.

La criminalización de las pandillas transnacionales mediante su asimilación a las TCOs significa un modelo para la consolidación de un Estado penal transnacional mediante

el debilitamiento de la ciudadanía. Es decir, la constitución de nuda vida, la creación de sujetos sin atributos políticos y la consecuente puesta en marcha de campos de concentración en "democracia". Las dudas de Rocha, con relación a Nicaragua, son elocuentes:

> Queda en suspenso si las políticas públicas nicaragüenses hacia los pandilleros podrían evolucionar hacia una convergencia con el punto de vista de Manwaring y los modelos represivos sustentados en las leyes anti- maras. El hecho de que la Disposición No.002/04, pese a su talante general orientado hacia la de estigmatización, use su poder de definición para tipificar –sin tener la competencia legal para hacerlo- a las pandillas nicaragüenses como asociación para delinquir pertenece a una voluntad de criminalización secundaria que auguran baja tolerancia. (Rocha; 2006: 82).

La criminalización inicia con los jóvenes pandilleros. De esta manera se cierran las vías de escape y la acidificación aumenta. La violencia no termina con mano dura o cero tolerancia. Sin embargo, como hemos visto, la criminalización es consecuente con un proyecto de sistema de sociedad, pues implica cada vez más a sujetos indeseables, migrantes, jóvenes pobres latinoamericanos, africanos, europeos orientales, asiáticos, etc., convertidos en espectros monstruos para ser usados y causar temor social redituable. Un paso sin baza es irracional.

2.6. Estado Canalla, Estado penal

Hay una microfísica del poder, una penetración que constituye un cuerpo social, un cuerpo normal envuelto en la idea de ciudadanía. El ciudadano, construcción sociopolítica que se consolida con la interiorización de la soberanía en el momento que ha delegado su poder. Como se argumentó en el apartado 2.1., el contrato social queda desactivado en el momento que el Estado o Soberano no puede exigir la autosupresión de sus súbditos y éstos, según el derecho natural, pueden defendedores, incluso de manera beligerante. Rossana Reguillo observa cómo la Mara, como colectivo de sujetos desciudadanizados (asunto abordado en el apartado 1.10.), tensa o cuestiona con agresividad el contrato social:

> …bajo el supuesto de que el individuo asume que su poder delegado es constitutivo del pacto social o de lo que Benjamin (y otros) denomina "contrato". Pero lo que hoy enfrentamos como sociedad no es solamente la tensión histórica entre el pacto *de jure* (socialmente "acordado") y el poder *de facto* (el de los individuos aislados o en grupo), sino además, la crisis del pacto social, que es incapaz de seducir, gramscianamente hablando, a los ciudadanos, de su capacidad de inclusión. Así, quizá como una hipótesis interpretativa, la mara representa el rostro más extremo del agotamiento de un modelo legal, en el que la palabra dada (el pacto suscrito) deja de tener no sólo vigencia, sino sentido y de manera especialmente dramática, reemerge el poder *de facto* (que las lógicas hobbesianas del poder pensaban vencido para siempre) de personas, individuos, grupos, que no están más dispuestos a ceder y delegar "su autoridad", su poder, en el Estado (Reguillo; 2007: 318).

Pensar, desde una perspectiva contractualista, la ciudadanía, es pensar en el Estado Moderno, el cual, mediante la biopolítica, garantiza los derechos de cada uno de sus ciudadanos. Giorgio Agamben pone el acento en la ficción jurídica de la ciudadanía, arropada por la relación Nación-nacer. Nacer en determinada nación permitirá, cuando se alcance la edad adecuada, acceder a la ciudadanía. Habrá que nacer, acto (en todo caso acontecimiento) biológico.

A grandes rasgos, teniendo en cuenta la complejidad que trae pensar al Estado Moderno, mi interés al respecto se enfoca en observar cómo el Estado garante de la ciudadanía, hoy se desmorona –siempre como ficción jurídica- para darle paso franco a la forma del Estado vislumbrado por Weber, no garante de ciudadanía, no protector, puro ejercicio legítimo de la violencia, legitimado por La fuerza de Ley, siempre socorrida por una sustancia mística, podríamos entender, ficticia, tan ficticia como la firma de un pacto. Ficción que le ha permitido al Estado Moderno, mantenerse.

Ahora bien, cómo se debilita esta ficción, sostenida por la crudeza de la biopolítica. El Estado Moderno se desdibuja tanto por la operación de economías concentradas en el mercado internacional de productos (la economía global, que abre legalmente las fronteras y brinda libre tránsito a productos y capitales), es decir, el capitalismo de consumo, como por la conscripción de las ciudadanías (el libre tránsito de seres humanos está profundamente restringido). Esto es, el Estado Moderno retrocede a su calidad de gendarme. Se deja sentir mediante el ejercicio de un biopoder descarnado, definiendo ciudadanías y restringiendo, violentamente, la posibilidad de acceder a ella si no se ha nacido en el territorio (recuérdese la definición jurídica de Estado: población, territorio y gobierno). El Estado Moderno sólo puede ser pensado a la par del capitalismo de producción, con sus aparatos disciplinarios y panópticos generadores de cuerpos dóciles, saludables, física y psíquicamente, para la producción y debilitados para la resistencia. Para el capitalismo de consumo, el Estado posmoderno, precisa de aparatos de control más sutiles aún, más "democráticos" que brinden el escenario de horizontalidad de una sociedad donde la tensión entre el capital y el trabajo ha sido eliminada o, por lo menos, descentrada como motor de la historia.

> Cabría interpretar la crisis de la fábrica, la familia y los demás lugares de encierro sociales como el desmoronamiento progresivo de las distintas barreras sociales, como si el espacio social estriado de la sociedad civil hubiera sufrido un alisado que lo habría convertido en un espacio libre. Sin embargo, Deleuze indica que sería más apropiado comprender el derrumbe de los muros de los lugares de encierro como la generalización a toda la sociedad de la lógica que solía operar dentro de estos dominios limitados, propagándose como un virus […] El espacio social es liso, lo que no significa que se haya deshecho del estriado disciplinario, por el contrario, las estrías se han generalizado uniformemente por toda la sociedad (Hardt y Negri; 2003: 83).

Simulacro de liberación democrática, pero en consonancia con el devenir del capitalismo, en su búsqueda de liberación del trabajo, el "proyecto" histórico del capital, a manera de inundación, se enfila para empapar el todo social, cada espacio, por más escondido que esté. En el diluvio deleuziano está la imagen de ese capitalismo emancipado, el alisado es la capa de agua ahogándolo todo, pero con la superficie calmada, liza, sin estrías. En el fondo, la sociedad de control torna en prisión. Este devenir se vislumbra en la contraposición hecha por Franz Neumann entre el Behemoth y el Leviatán, al realizar la observación sobre la Alemania Nazi, observó cómo el Estado Nazi fue más Nazi que Estado, y cómo esta forma representó, en su momento, la forma cumbre del capitalismo, quizá anticipación del futuro. En todo caso, qué significa "más Nazi que Estado" y "continuación de un capitalismo monopolista bajo la protección dictatorial", bueno, pues, Neumann lo define como "un no-Estado, un caos, un imperio de la anomia y la anarquía", donde "el partido es independiente del estado en asuntos relativos a la policía y la juventud, pero en todo lo demás el estado está por encima del partido. El ejército es soberano en muchos campos; la burocracia no está controlada; la industria ha logrado conquistar muchas posiciones" (Neumann; 1983: 516) sin un centro del poder político, es decir, sin un Estado monopolizando la violencia. El partido nazi hacía la función política y educativa, ejerciendo un poder normalizador, sin, necesariamente, arrebatarle poder a la industria

monopolista. Una organización política sin derecho, es decir, si ley universal, "en el nacional-socialismo toda la sociedad está organizada en cuatro grupos fuertes y centralizados, cada uno de los cuales actúa bajo el principio del liderazgo, cada uno con poderes legislativo, administrativo y judicial propios […] Por lo tanto, es imposible descubrir dentro del margen del sistema político nacional-socialista ningún órgano que monopolice el poder político" (Ibíd.: 517). Sin Estado, es decir, sin un "pacto social" tipo Leviatán, un Behemoth donde las fuerzas políticas crean su derecho para atraer lo injurídico, es decir, aquello que no puede establecerse como ley mediante el terror. La particularidad de la sociedad nazi, su carácter de "anomalía temporal como aceleración", está en consonancia con la caracterización hecha por Bauman cuando propone tratar al Holocausto, la faz más terrorífica del nazismo, "como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna" (Bauman; 2008: 33) y no como un fallo, es decir, el Behemoth como umbral evolutivo del capitalismo, donde el poder se ejerce a través de la fuerza económica, dejando a los Estados la función policial, estirando legislaciones para atrapar lo inasible. Esto toma actualidad con la forma del Estado penal, renuncia a la vocación social de los Estados. Neumann lo notó así, con relación al nazismo:

> Continuará destruyendo la solidaridad siempre que tropiece con ella. Aniquilará todas las afinidades que surgen del trabajo en común, pero ¿tendrá éxito? Conociendo su intercambiabilidad, conociendo las posibilidades de la paz industrial ¿se contentará el obrero muy calificado con un régimen que emplea esas potencialidades con fines de opresión y terror? Si creemos que el hombre es esencialmente perverso, si el egoísmo es el único incentivo que mueve al hombre, el porvenir se presenta bastante negro. Pero el hombre no es bueno ni malo; es producto de su experiencia cultural y política (Neumann; 1983: 521).

Lo raro del nazismo no es un error histórico, sino su carácter de aceleración respecto al capitalismo. Padeció la falta de una revolución tecnológica capaz de lograr emancipar al capital del trabajo, pero influyó en el desarrollo tecnológico gracias a ese afán. Tampoco consiguió la conformación de subjetividades esféricas, sino que se constituyó a partir de masificar deseos que deseaban ser "ordenados", "dirigidos" hacia el futuro abismo:

> Si el fascismo es peligroso se debe a su potencia micropolítica o molecular, puesto que es un movimiento de masa; un cuerpo canceroso, más bien que un organismo totalitario […] nada mejor que el microfascismo para dar una respuesta a la pregunta global ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión? Por supuesto, las masas no sufren pasivamente el poder; tampoco "quieren" ser reprimidas en una especie de histeria masoquista; ni tampoco son engañadas por un señuelo ideológico. Pero, el deseo siempre es inseparable de agenciamientos complejos que pasan necesariamente por niveles moleculares, microformaciones que ya moldean las posturas, las actitudes, las percepciones, las anticipaciones, las semióticas, etc. El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, si no que es el resultado de un montaje elaborado, en un *engineering* de altas interacciones: toda una segmentaridad flexible relacionada con energías moleculares y que eventualmente determina al deseo a ser ya fascista. Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus microfascismos. Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver al fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas (Deleuze y Guattari; 2008: 219).

La sociedad nazi no ancló su capitalismo en el consumo, sino en la producción bélica, acorde al estado del capitalismo del momento, pero sí produjo subjetividades masificadas, no colectivos, como bien observan Deleuze y Guattari. Modeló individualismos tejidos en tramados complicados a partir de una biopolítica amparada en la verdad científica y la burocratización tecnológica, bio-antropología y cultura de supremacía usando la propaganda para inocular la verdad descubierta. Política publicitaria, el espectáculo de la verdad, "la transformación de la cultura en propaganda tiene consecuencias de gran alcance para el régimen –consecuencias que no desea, pero que no puede eludir-. El conflicto entre la ideología pseudo-socialista y los hechos desnudos del capitalismo monopolista autoritario tiene que hacerse más hondo" (Neumann; 1983: 521-522). Las palabras de

Neumann se vertieron como luz de esperanza liberadora, la posibilidad de dentro del nazismo la masa se disolviera en colectivos y movimientos impelidos por la crudeza del capitalismo nazi. Habrá que recordar, dichas palabras fueron escritas cuando la posibilidad del triunfo nazi era latente, entonces las fuerzas de su destrucción debían ser internar. Pero las subjetividades producidas por el nazismo, masificadas y ensimismadas en el derrame de la masa, siguiendo el liderazgo hacia el centro del vacío, hacia la nada, recuerdan la visión nietzscheana sobre la voluntad nihilista de la modernidad, querer la nada a no querer. El mismo Neumann refiere que "no existe ningún rasgo alemán al que pueda atribuirse la agresión y el imperialismo, sino que éste es inherente a la estructura de la economía monopólica alemana, al sistema de partido único, al ejército y a la burocracia" (Ibíd.: 524), en ese sentido es que la sociedad nazi representa una anomalía en la evolución del capitalismo y su política. Anomalía en el sentido de aceleración. Pero es más un modelo a seguir, evitando sus errores, ajustando los engranes, por ejemplo, la relación capital trabajo, el consumo y la propaganda, la legislación biopolítica y la ciudadanía. Pues, si bien, "el nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana, surgen cuando, tras la gran convulsión de los fundamentos geopolíticos de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera" (Agamben; 2003: 163), la crisis del Estado y la consecuente formación de entidades biopolíticas, precisan de un medio ambiente cultural y económico capaz de desmantelar el aire social de los Estados, para privatizar la solidaridad y convertirla en un producto financiero con repercusiones en las bolsas de valores. En otras palabras, se necesita paz y hacer la guerra a los enemigos de la paz.

Si asumimos esta "evolución", para decirle de alguna forma, del capitalismo ¿qué estaríamos viendo hoy con respecto al Estado? ¿Una simple máquina biopolítica que define a sus objetivos, políticamente hablando, bajo una mira schimttiana biologizada del amigo-enemigo para legitimar su persecución y destrucción?

Agamben observa dos ejes o pilares para el Estado que hoy vivimos (o padecemos): el Estado de Excepción, como forma de atraer lo anómico (la no ley o no-norma) a lo legal y así tender tácticas y estrategias biopolíticas capaces de distinguir entre sujetos de derecho y objetos "humanos", vida desnuda. Entonces entra en operación el segundo eje: el campo de concentración, la forma heredada por el nazismo para colocar ahí a esos elementos indeseables. El estado de excepción es la atracción de lo no jurídico o lo que no puede legalizarse o ilegalizarse. En tal sentido no es salir de la ley, sino crear un espacio vacío de ley donde ésta pueda aparecer casi espontáneamente según necesidades especificas: imponer pena de muerte, cárcel o tortura dependiendo del peligro imaginado, "el estado de excepción no se define, según el modelo dictatorial, como la plenitud de los poderes, un estado preromático del derecho, sino un estado keromático, un vacío y una detención del derecho" (Agamben; 2004: 72), un irse hacia dentro o, mejor dicho, atrapar, abandonar a la realidad del no derecho. El Estado penal se apuntala en dicho carácter keromático, su autismo es *ad hoc* para el desarrollo del capital, pues ya no brinda arbitraje entre capital y trabajo, sino entre consumidores y no consumidores. La alianza es brutal. La ley o la forma de legislar, sus teorías y vericuetos, como observan Hardt y Negri, nos dejan una ley posmoderna que crea el marco del capitalismo de consumo:

> … podemos reconocer la supresión del trabajo vivo en el ordenamiento jurídico: las diferencias sociales de sus energías creativas y la temporalidad de su dinámica productiva están ausentes del sistema de derecho. El genio del sistema se deshace de todos los

> referentes ontológicos y logra una abstracción eficaz con respecto al ser social, imponiendo en su lugar un puro *Sollen* [deber ser]. De este modo, nuestra lectura de estos elementos posmodernos en la teoría jurídica contemporánea ha confirmado las intuiciones marxianas acerca del papel de las máquinas en la fase capitalista de la subsunción real, llevándolas a un extremo apocalíptico. La actividad mecánica ha eclipsado totalmente la capacidad de trabajo humana hasta el punto de que la sociedad se presenta como un autómata dotado de regulación automática que escapa a nuestro control, realizando uno de los sueños perpetuos del capital. Así pues, parece que el sistema ha quedado sustraído al juicio humano: una teoría de la justicia androide (Hardt y Negri; 2003: 51).

Como en la metáfora nazi del pueblo moldeado por el Führer, el emperador artista (Michaud; 2009), el sistema mundo o mundo globalizado o como mejor se represente la expansión sistémica del capitalismo de consumo, las máquinas se integran haciendo cuerpo y corporizando individuos, ficcionando la fuerza vital en el relato de la producción para el mercado, con su escenario publicitario y sus destierros humanos. Para que el trabajo muerto reemplace al trabajo vivo, es necesario biologizar a éste último, separarlo en esferas púdicas, avergonzadas por su exterioridad, culpables de su mismidad para legislar sobre dichos dolores subjetivos y hacer de la masa Pueblo, Nación o ciudadanía, para hacer de los resabios nuda vida, excreción humana del sistema convertida en población. Biopolítica encrudecida por esa ley cibernética, que brinda derechos (de consumo) y deberes (consumir) a los ciudadanos cyborgs, sujetos esféricos autopoiéticos, disociados de la otredad. Para que el sistema funcione es preciso, entonces, crear los espacios de reclusión jurídicamente legítimos "y lo que el "arca" del poder contiene en su centro es el estado de excepción; pero éste es esencialmente un espacio vacío, en el que una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí una norma sin relación con la vida" (Agamben; 2004: 125), sin relación con el conflicto, es decir, sin dispositivos armados desde el conflicto productivo, aislando a los individuos en su deber ser (consumidores) y su vergonzante inoperancia en el mercado. El mercado exige consumidores hábiles,

capacitados para desear los objetos uno tras otro sin añorar permanencia, presente, puro decantarse hacia el futuro representado por el avance en el diseño del producto que deja de ser funcional por no presentar las formas dictadas por la moda. Los consumidores fallidos, deseantes también, quedan fuera pero dentro, atrapados en el vacío del estado de excepción que bien puede ser, como señala Agamben, un espacio legislado y construido para el fin de encierro (la cárcel, los centros de detención "temporales" para inmigrantes-criminales, etc.) o las burbujas de aislamiento social, guetos y barrios, espacios sociales desprendidos de su cualidad de lugar social y socializante, el hipergueto descrito por Wacquant, las zonas de guerra civil en el tercer mundo (o mundo en vías de desarrollo o simples campos de concentración geopolítica, países de encierro, quizá), donde la limpieza social, amparada en la creencia y la fe, se convierte en dispositivo biopolítico, servicio de recolección de vida-basura, nuda vida, pura vida. Los sujetos esféricos pueden, fácilmente, al ser culpables de sí mismo, perder cualidades políticas si no ejercen sus derechos (consumir) y atienden sus obligaciones (consumir). De parias pasan a guerreros, ofrendados en las aras del progreso, se convierten en carne vil "y cuando, como ya ha sucedido hoy, la vida natural está integralmente incluida en la polis, esos umbrales de desplazan, como veremos, más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte para poder reconocer en ellos a un nuevo muerto viviente, a un nuevo hombre sagrado" (Agamben; 2003: 167), un zombi del mercado, movido por el deseo a consumir, como le sucede a todo sujeto, expuesto a la espectacularidad publicitaria, al vértigo de los simulacros-avances de los objetos de consumo. Hoy es rosa, mañana será azul, hoy cuadrado, mañana redondeado, hoy personalizado, mañana mimetizado con el look de la estrella pop. Simulacro de movimiento.

El sujeto esférico, con la soberanía interiorizada, se cree la ficción donde se coloca en el lugar del soberano, es su propio soberano. Según la ley del mercado, no la de la oferta y la demanda, sino la del acceso a todo lo nuevo, al cambio perpetuo de los objetos, a la empantanada arena de ser a través de tener sin retener, aliviando con placebos la insoportable falta de certezas, tomó el poder de sí mismo mediante la libertad de elegir. Las opciones están ahí. Sí, es preciso ser sabio, reconocer los trazados y obviar el estriado social, de manera que aquellos ineptos incapaces de beneficiarse con el mundo de posibilidades para elegir sean culpables de ellos mismo y como soberanos de sus actos, caigan en desgracia y vergüenza por su culpa, permitiendo al buen consumidor asumir estatuto de policía y defensor de la ley: la ley del estado de excepción aplicada a los cretinos e ineptos.

> Lo que ha sucedido y lo que todavía sigue sucediendo ante nuestros ojos es que el espacio «jurídicamente vacío» del estado de excepción (en el que la ley está vigente en la figura –es decir, etimológicamente, en la ficción- de su disolución , y en el que podía suceder todo lo que el soberano considerara de hecho necesario) ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir en el exterior de ellos, tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual todo se hace así posible de nuevo (Agamben; 2003: 54.)

El homo sacer, el sujeto abandonado, es una construcción social, digamos sistémica, donde todos los elementos esféricos, como bien afirmó Foucault en su momento, son parte de la maquinaria, como engranes o como energía. La biopolítica implica la totalidad de lo humano, determina la ciudadanía según factores no necesariamente políticos, politiza lo impolítico y hace política con los genes, biologiza, en el sentido de penetración a la carne, para hacer cuerpo social a partir de lo biótico, lo animal, animaliza, es una máquina animalizante de los sujetos no aptos, animales domesticados, pero siempre con la presencia del peligro salvaje. La nuda vida, como engrane de la maquinaria biopolítica abre los

portales del campo de excepción para esos entes biológicos en vías de deshumanización, por su inoperancia en el mercado. No es que no deseen comprar, lo desean, pero han quedado imposibilitados por sus elecciones, por su culpa, "no simplemente fera bestia y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir banido, homo sacer" (Agamben; 2003: 137), monstruo incomprensible por elección, culpable del crimen. Debe estar en la cárcel.

Para ilustrar esto, el Estado Penal, esa forma espantosa de Estado democrático sin vocación social, liberal pero totalitario según el segmento poblacional, es decir, según un aparato de estado de excepción biopolítico mucho más sutil que el nazi, fielmente representado por los Estados Unidos, país que es también el epítome del consumo, además de tener el primer lugar de población encarcelada (por encima de China, donde la libertad democrática no existe, según el propio discurso liberal-democrático), el setenta por ciento de los presos son miembros de las minorías. Con el puro epíteto, minorías, se establece ya un aparato biopolítico de segregación a partir de la nuda vida, minorías y minorizados en cuanto a sus derechos. Dichas "minorías" representan aproximadamente un tercio de la población total del país. Se desangra, sobre todo, a la población negra, pues uno de cada 20 varones negro de 18 años está en prisión, mientras que para los blancos uno de cada 180 mayores de 18 años está preso. Uno de cada nueve hombres afroamericanos pasará al menos un año en la cárcel a lo largo de su vida[25]. Por su parte, Human Rights Watch denunció que aunque la gran mayoría de los consumidores de drogas del país son de raza blanca, la población negra -que representa el 12,8 por ciento de la población total de

[25]http://mydd.com/2010/2/7/a-nation-incarcerated-the-american-gaol-crisis. Recuperado el 22 de julio de 2010.

Estados Unidos- constituye el 54 por ciento de las personas encarceladas por delitos relacionados con drogas[26]. El objetivo biopolítico es claro aquí, responde, por supuesto, a una ley segmentada según particularidades, pero que se lanza contra una población biológicamente específica. Se criminaliza la raza a partir del funcionamiento del sistema que segrega a priori, perjudica delimitando espacios, eliminando lazos sociales al constituir la culpa como único impulsor de la congregación.

Siguiendo con el caso de la población negra de los Estados Unidos y su posición biologizada, en el sentido de elemento peligroso que precisa se inmunizado, Hardt Y Negri explican cómo desde el origen de la nación estadounidense, su lugar fue un estado de excepción, un estar dentro, pero fuera, en su espacio limitado por la raza:

> Mientras los nativos norteamericanos quedaban fuera de la Constitución, los afronorteamericanos fueron incluidos desde el principio dentro de ella […] Los nativos norteamericanos podían quedar excluidos porque la nueva república no dependía de su mano de obra, pero el trabajo de los negros era un sostén esencial de los nuevos Estados Unidos: había que incluir en la Constitución a los afronorteamericanos, pero no en un plano de igualdad (Hardt y Negri; 2002: 163-164).

Ese quedar fuera, desde un inicio, y pertenecer, ser integrados en la Constitución, es decir, atrapados como medio-ciudadanos, sin derechos políticos plenos, se resuelve, de alguna manera, cuando se da el movimiento por los derechos civiles. Se rompe un estado de excepción en términos de ley, en términos de igualdad jurídica, sin discriminación por raza. Lo político, según su redacción, ofrece el resquicio para que la resistencia consiga plenos derechos. Sin embargo, el estado de excepción de Agamben, debe entenderse desde la abstracción señalada por Hardt y Negri, es decir, desde la supresión en la teoría del derecho

[26] http://www.lukor.com/not-mun/america/portada/08060606.htm. Recuperado el 22 de julio de 2010.

de la tensión entre trabajo y capital, desde la emancipación del capital, donde entonces el mercado, la economía, como desierto desterritorializado, funge como plataforma de observación. Así, el estar fuera, pero dentro, de ver cómo "esta es la estructura topológica del estado de excepción, está en verdad definido en su propio ser por ésta, puede ser también definido por el oxímoron ajenidad-pertenencia" (Agamben; 2004: 55), dentro pero fuera, engrane de la máquina biopolítica, rostro fiero del sistema que envilece con su mirada, que animaliza, crea monstruos, nuda vida, lista para ser procesada, pues no existe políticamente, pero es perfecta para politizar lo impolítico, "la excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en que está ya siempre incluida" (Agamben; 2003: 32-39). Y podemos seguir jugando con la imagen del animal-monstruo (ese humano que asume formas animales o viceversa) como representación de lo humano caído en desgracia. Bauman le atribuye al individuo consumista (distinto del ciudadano en cuanto la idea de individuo conlleva una autonomía casi absoluta en cuanto es cosa dada y no se forma a través de los ejercicios de derechos o la lucha por estos) una capacidad para aburrirse que le aterroriza. El consumidor teme aburrirse, como si el aburrimiento coartara su libertad, "la libertad seguramente implica el indecible riesgo de que la aventura inunde el lugar que ha dejado vacante la certeza del aburrimiento" (Bauman; 2007: 121), entonces el simulacro de movimiento perpetuo, siempre hacia adelante, hacia el nuevo producto, aunque sólo haya cambiado de color, hace del aburrimiento lo más cercano y endiosa a los exitosos que siempre andan corriendo riesgos, echando a andar el sinóptico, el rey del riesgo dicta valoraciones éticas y "cuando se hace evidente la verdadera escala de los riesgos, que han sido minimizados alegremente en el camino hacia la aventura, el aburrimiento, esa pesadilla de la certeza, será fácilmente olvidado y perdonado: lo que en su momento habrá que minimizar será la magnitud y la

abominación de sus desventuras" (Ibíd.: 121-122), no aburrirse, correr el riesgo y esperar que siempre exista en el aparador o en el televisor algo que permite acceder al perdón por aburrirse. Pero el aburrimiento, para el buen consumidor, siempre está ahí, después de consumir. Llega y atribula y exige eliminarlo. El consumidor, de hecho, se aburre, sólo el instante de la compra emociona, porque después habrá que buscar lo nuevo. Agamben recuerda que "el Dasein es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano" (Agamben; 2006: 129), es la esfericidad ¿Qué pasa entonces cuando no hay tiempo para aburrirse, para abrirse hacia dentro, hacia lo cerrado de la subjetividad esférica? ¿Deviene, acaso, el animal-monstruo, la nuda vida? ¿Qué es, entonces, el sujeto que se abre, se lanza, explota y acomuna uniendo sus líneas de fuga con otras? El sujeto que a fuerza de buscar consumir sin recursos se arriesga para consumir y en el riesgo como medio alcanza el fin o su fin ¿Se aburre? Consumidor fallido a pesar del riesgo. Reducción de humanidad, se le escamotean sus derechos y viola las leyes, criminal, nuda vida. "La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente" (Agamben; 2002: 71), se coloca fuera de la ley y se le atrapa con al colocarla en estado de excepción. Esta afuera, pero adentro.

Hilando lo antes dicho, la idea central que quiero desplegar es: El Estado, en esta fase del capitalismo de consumo (es decir, cohesionado económicamente, no política ni jurídicamente), derruye el concepto de frontera, violentando la posibilidad del territorio con la internación de productos y capitales (y capitalistas o turistas, como define Bauman a las élites globales) y proscribiendo la entrada de "cuerpos", incluso criminalizando la migración, defendiendo su coherencia jurídica mediante una ciudadanía con la capacidad de

colocar en Estado de Excepción a quienes no la tienen: vida desnuda. De esta manera, el Estado ya no responde a las ficciones jurídicas, sino a las exigencias económicas. Hay menos Estado. Pero nos enfrentamos a la paradoja. Hay menos Estado, pero con un Estado cada vez mejor pertrechado para hacer frente a los Males de la sociedad: Un Estado que nos defenderá de los enemigos y los castigara: un Estado penal.

2.6.1. Al margen

> La novedad decisiva que presenta la *Polizeiwissenschaft* posmoderna consiste en que en la actualidad la sociedad no es infiltrada y engranada, sino separada y controlada: no se trata de una sociedad disciplinaria, sino de una sociedad de control pacificada. La función de policía crea y conserva una sociedad pacificada o a la imagen de una sociedad pacificada, impidiendo la incidencia de los conflictos en la máquina del equilibrio […] De hecho, la <<primacía de la democracia>> de Rorty está sometida a la amenaza constante de que el desorden afecte al sistema, de ahí la necesidad constante de tener siempre preparada para intervenir la función de policía; el sistema democrático debe estar siempre alerta contra los <<matones [*thugs*]>>, ya se trate de un líder soviético, de Sadam Hussein, de Manuel Noriega o de los jóvenes afroamericano y latinos de Los Ángeles (Hardt y Negri; 2003: 56-57).

Segregación y marginalización, más que puro síntoma, son estrategias donde el sistema opta por dinamitar los lazos sociales para legitimar la intervención policiaca y procurar, si no mantener la paz, sí dejar ver cómo la busca, con cuánta fuerza, sin limitar saña en aras del control (el viejo orden y progreso). He ahí la importancia de desentrañar los discursos gubernamentales y mediáticos (de las élites, en todo caso), ejercicios biopolíticos al definir a los "enemigos" de la sociedad (entiéndase esto bajo la idea hobbesiana de Estado) como enfermedades, basura, elementos dañinos, cosas, a fin de cuentas, que surgen, pareciera, de la nada. Entra en funcionamiento el Estado de Excepción. No son ciudadanos, sujetos de

derechos, son carne viva, homo sacer, aquello que pude ser sacrificado con impunidad. El margen, el límite del sistema. Pero no, precisamente, lo transgredible, sino lo apartado, donde la ciencia policiaca define el peligro. Roxana Martel observa, para el caso de El Salvador:

> El estado, reducido a sus funciones mínimas después de procesos de modernización y privatización fuertes a nivel global, es incapaz de dar respuesta a problemas estructurales que han desbordado las fronteras. La función de garantizar seguridad a estos sujetos problema (o nuevos espantos, como les hemos llamado en este ensayo) legitima su papel y su función a través del "combate" a estos enemigos públicos […] Simplificaciones como las que afirman que "los jóvenes que pertenecen a las maras no son jóvenes, son mareros y los mareros son asesinos", permiten que se ejerza sobre los jóvenes (de pandillas o no, pero sí de sectores populares) formas de violencia institucional que serán legítimas al cumplir su función de control […] el desconocimiento de los jóvenes vinculados con las pandillas como ciudadanos o sujetos de derechos […] deshumanizarlos a todos, asignándoles la categoría de criminales aun cuando no existan sobre ellos procesos judiciales (Martel; 2007: 120-121).

Los procesos de reforma económica (neoliberales, al fin y al cabo, los efectos del consenso de Washington), nos han colocado en una fase muy cercana a lo que Neumann percibió en el nazismo: un no-Estado, un caos que se ordena a través de un terrorismo doméstico ejercido por los "normales" (léase: ciudadanos), en medio de una lucha por el control del poder, de las fuentes del estatus social, entre grupos parapoliciales, militares y de exterminio. Una sociedad imprevisible (de riesgo), raramente controlada, pero con la función policial del control pacificador visible en todos sus uniformes y siglas, ciencias y políticas. Una sociedad de control recurre al temor por el caos. Lo narra, lo transmite por televisión, lo teoriza y convierte en dato. Hace de su realidad un peligro agigantado, lo cual no significa su inexistencia, pero ahí donde los temores más profundos (fabricados por los discursos mediáticos y oficiales) son movilizados para aterrorizar y orientar prácticas

sociales, se oculta la solución del problema, acrecentándolo para ser usado. Ante el peligro constante e inminente de la amenaza, la respuesta es la policía.

Sin duda, el fenómeno de las Maras es manifestación clara de las formas que asume el Estado contemporáneo, de sus ineficiencias para permitir constituir ciudadanías transnacionales (lo cual significaría una globalización de los derechos políticos) y de su incapacidad para promover procesos económicos con la cualidad de evitar asimetrías profundas.

Ante la fase actual del capitalismo, los flujos migratorios generan sujetos sociales desterritorializados, estigmatizados (sobrecodificados) a través de los procesos biopolíticos productores de racismo, de no-sujetos de derecho, de vida desnuda sin cualidades políticas.

En su artículo, James Diego Vigil, habla de una marginalidad múltiple, la cual es observable desde cómo se dan las migraciones (en el caso de los salvadoreños juega un papel central la violencia política combinada con la económica) y cómo se dan los recibimientos en el país huésped: los migrantes se convierten en un estrato social definido por su situación marginal, en los bordes de la sociedad, en los límites. Ahí donde los derechos no llegan o llegan diluidos a manera de simulacro.

> La socialización callejera es el proceso de aprendizaje que torna borrosas las líneas étnicas entre los cuatro grupos porque, de manera sorprendente, aprenden cosas similares en las calles, donde el miedo y la vulnerabilidad generan la necesidad de protección, amistad, lealtad y otras rutinas y ritmos que provee la pandilla. Ésta domina las vidas de los jóvenes libres porque otras instituciones se han debilitado, fragmentado, se han vuelto frágiles y en general ineficientes [y] en gran medida, la marginalización inició para ellos antes de que entraran al país […] ellos tienen un estatus bajo, viven en lugares segregados con condiciones inferiores, y así la juventud urbana está relegada a los márgenes de la sociedad en prácticamente todo espacio concebible (Vigil; 2007: 70).

El margen es el lugar social donde los dispositivos del poder, los micropoderes que vienen de arriba, llegan con poca fuerza. Las líneas del poder no "normalizan" adecuadamente, las fábricas de ciudadanos están debilitadas, Vigil lo afirma varias veces cuando aborda los temas del control social, el tema del debilitamiento del lazo social: las "fallas" de la institución familiar, las instituciones educativas y el sistema de justicia criminal.

En el margen, en la existencia marginal, estos dispositivos llegan debilitados por el largo camino que deben recorrer en el cuerpo social, en esa red de dispositivos que modela cuerpos dóciles, como afirma Foucault en Vigilar y Castigar, sin docilidad, es decir, sin vigilancia, sobre todo, sin autovigilancia, nos queda el castigar, la carne de presidio: opera aquí la triada: Estado Diluido (convertido Estado Penal), juridicidad anclada en el Estado de Excepción y el campo.

La idea de marginalidad indica una posición social asignada. Es decir, al observar y sentenciar que algunos sectores de la sociedad están al margen se indica una colocación social "fuera de". Este "fuera de" explícita una posición social exiliada de un "dentro de". En otras palabras, se observa una posición social de existencia al margen, en el margen de la sociedad. Existencia social en los límites de una Sociedad dominante… "al margen de la sociedad dominante…" (Adler; 2003: 15), "…marginado del sistema de producción industrial dominante y del aparato estatal…" (Adler; 2001: 100). Se observa un "estar al margen" del desarrollo de los sistemas económicos industriales; de los circuitos de decisión política; de la consolidación de movimientos sociales activos y continuados, es decir, se está al margen de la posibilidad de una acción colectiva organizada (debido, entre muchos factores, a falta de acceso a los procesos educativos, a la dislocación de identidades regionales-locales o étnicas, etc.).

La marginalidad visualiza una situación de Exclusión. Se está excluido de las fuentes de poder (Adler; 2003: 17) o de marcos de seguridad social o de posibilidad de arraigo social.

> Algunos investigadores definen la marginalidad como un fenómeno transcultural propio de una etapa transitoria del desarrollo económico; otros suponen que los marginados se insertan funcionalmente en el sistema capitalista a través del concepto marxiano del "ejército de reserva laboral". Stavenhagen sugiere que los marginados se encuentran insertados en la economía urbana dominante a través de servicios prestados principalmente a la clase media […] Adams ha generalizado el concepto de marginalidad para incluir a ciertos grupos sociales excluidos de las fuentes de poder, aun cuando el Estado se hace cargo de su supervivencia física […] Estos sectores tienden a encontrarse al margen de los procesos económicos y políticos oficiales (Ibíd.: 16-17).

Pero los sujetos marginales no están indemnes, pues si seguimos la definición de poder de Foucault, éste no pertenece, se ejerce, y todo ejercicio de poder genera su resistencia. No hay ejercicio de poder sin resistencia. Así pues, ante estos dispositivos debilitados y los aparatos biopolíticos fortalecidos (esto es: ciudadanía excluyente, racismo, identificación de anormalidad como actitud antisocial), los sujetos marginados, para decirles de alguna forma, ejercen poder como resistencia, encontrando en la socialización callejera la posibilidad de construir instituciones propias (cabe decir: contrainstituciones). Las pandillas fungen como esas contrainstituciones, es decir, las pandillas, como afirma Reguillo (2007), crean una "paralegalidad" (ver apartado 2.3.2) más que una ilegalidad, pues constituyen instituciones desde abajo para enfrentarlas a los ejercicios de poder de arriba, entendiendo que su situación es de profunda verticalidad y, por ende, sus ejercicios de resistencia serán más rudos. "La mara opera bajo una lógica cultural y no bajo una lógica legal, porque funda su propia legalidad, es decir, es portadora de un poder paralegal que destroza la oposición binaria legal-ilegal. Lo que para la norma, la ley, o el sentido de lo permitido instalado, más

o menos de manera generalizada, es estado de excepción, en la mara es cotidianidad (Reguillo; 2007: 317)", como uno de mis informantes afirmó, si no nos gusta su ley, hacemos la nuestra. Se definen líneas de acción, lo aceptable y lo inaceptable, el barrio rifa, pero el libre albedrío impera, como en varias ocasiones me hicieron notar. Libertad, su libertad que se pone en contra, ataca, espanta y se apodera, "pienso que el poder de la "paralegalidad" es mucho mayor que el poder de la ilegalidad, ya que la primera lleva implícito el germen de un orden diferente y fundante, paralelo" (Ibíd.: 319), la desviación, sin su sentido inmunitario, aunque claramente virulento al ser voluntad de ir a la contra. En el margen las lógicas culturales a que se refiere Reguillo, se regodean en el abandono, en su doble sentido, bajo el imperio de la ley y bajo el imperio de la impunidad. Porque desde el margen se dibujan las siluetas de la maldad, se les mira con ciencia, pero no a conciencia. Porque en el margen la ley no opera, no llega y sólo se roza a través de lo ilegal, con el castigo. Ahí el Estado es totalmente penal y sus legislaciones letra muerta. Entonces es preciso hacer ley, retornar a lo profundo de la ley.

Otra vez traigo a colación a Neumann y Agamben: el Estado contemporáneo es cada vez más parecido a lo que describe el primero, pues priva el desorden y la construcción de monstruos sociales, articuladores de necesidades ciudadanas (seguridad, por ejemplo) y es cada vez más sensible la aplicación del Estado de Excepción sobre unos objetivos específicos, como sucede con las legislaciones antimaras (ver apartado 1.10), pero también sensible a través de la impunidad con que se permite la persecución parapolicial de integrantes de pandillas. Además del clima generado por los discursos de los medios de comunicación masiva.

En términos de contrapoder, de paralegalidad, lo que yo llamo "contraley", las pandillas transnacionales, presentan cualidades específicas que invitan a pensar en un

contrapoder que puede llegar a ser muy destructivo, en lo que se refiere al Estado Contemporáneo. Los procesos de desterritorialización, que son de dos sentidos, pues por un lado, las pandillas conformadas por jóvenes migrantes surgen ante un proceso de migración que los desarraiga, los desterritorializa y ellos, en el lugar de destino, al apropiarse de un pedazo de calle, lo desterritorializan para llenarlo con su presencia: la calle es su lugar de socialización, donde se comprometen, donde realizan el acto performativo que les permite constituir una contralegalidad (paralegalidad, diría Reguillo) y les consiente ejercer un poder desde abajo, un contrapoder que se termina en la territorialidad.

Por eso la forma en que la MS13 y la Pandilla 18 se han transnacionalizado (de manera diferente a como señala Feixa, lo ha hecho la pandilla Latin Kings), mediante procesos de desterritorialización profundos: expulsión de la nación propia (donde nacieron), desarraigo-arraigo gracias a la socialización callejera, la posibilidad del acto preformativo (es decir, el acto jurado, la palabra en acto, la lealtad más allá de lo constatativo, como pensaría Jaques Derrida), para luego ser criminalizados, llegando al punto de desarraigar la nacionalidad (la ciudadanía negada a pesar de la relación nacer-nación), para deportar, desterritorializar del territorio ganado, la calle arrancada, siendo retornados al lugar de donde ya no sé es: El Salvador, la nación, no los salva de su situación de parias-vagabundos, son privados de ciudadanía, convertidos en pura vida, sin cualidades políticas, sin derechos.

Homo sacer. Agamben nos explica esta forma: el Homo sacer es el guerrero consagrado para la guerra, su vida pertenece a los dioses. Si sobrevive a la guerra, no perderá su calidad sagrada y, por esto, ya no será de este mundo. Queda en un estado de indefinición (de excepción) y cualquiera puede darle muerte impunemente, pues ya no es de este mundo.

> Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono. (Agamben; 2003: 109)

La criminalización es la estrategia biopolítica con la que hoy se crean homo sacer. Pero no es la única arista, quizá sea la pura bala, pues el asesinato comienza con la segregación social ocasionada por el capitalismo de consumo. El abandono a la política sobre la vida, la biologización de la política. Se crea al animal criminal por nacimiento, aquel que nace sin la nación, sin la ciudadanía, sin soberanía, "el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con su prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente homo, sino corpus, la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este «cuerpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar" (Agamben; 2003: 157), que diseccionar, que genética cultural culpar, que viaje hecho y que posibles infecciones en la piel, en el idioma, en la pobreza. El cuerpo viaja, emprende la escalada, se muestra, puro cuerpo por desentrañar. El cuerpo no lleva sus derechos. Ésos han quedado en un documento, fundamentados, pero imposibles de llevar en la mochila, pueden caerse del tren o ahogarse el río o resecarse en el desierto. El cuerpo no tiene derechos, no es ciudadano, es puro tránsito, pura carne.

Tanto tránsito, sin duda, genera un sujeto de poder que, para pensar en los términos de Roxana Martel (2007), espanta. Un poder no territorializado, sin centro, sin cabeza. O ¿existirá un lugar reconocible como corazón en esa vida desnuda, en esa vida loca, enloquecida? En todo caso, es bajo esa perspectiva que surgen las posibilidades de pensar

un contrapoder no atravesado por los discursos utópicos, sino por los actos performativos de los pandilleros o mareros. Actos canallas, de la calle, producto de la constitución de Estados canallas.

Nateras (2007), en su artículo *Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: cholos y maras*, habla de una suerte de esquizofrenia, es decir, un estado entre lo premoderno y lo moderno. Una bestialización con el fin de apuntalar el proyecto de la modernidad, cada vez más mito, cada vez menos futuro. Una tecnologización más allá de las herramientas, en clave digital y de ciberespacio, virtualización versus realidad. En el medio los desastres. La esquizofrenia es la marca de posmodernidad. Se libera al instante del tiempo y espacio, comunicación virtual en tiempo real. La cotidianidad queda atrapada entre la misión de "vivir el momento", como indique algún anuncio comercial, y asegurar el futuro, siempre en riesgo. La esquizofrenia de la posmodernidad se etiqueta con el concepto de neoarcaísmo. Entre lo nuevo y lo viejo, el arcano digitalizado. Maffesoli asume esa marca como el síntoma del desmoronamiento de la modernidad y su civilización, claramente asible en los bajos fondos, "una marcha que no se hace en un sentido único, sino tomando los múltiples caminos que son los de la naturaleza humana. La vida cotidiana es el lugar por excelencia de dicha "regresión" […] Regresión como forma de pequeña muerte aceptada, lo que acarrea, paradójicamente, un excedente de vida. Si me hago entender bien, la "regresión" es una manera homeopática de vivir su muerte todos los días" (Maffesoli; 2005: 65), un acceso a la percepción trágica de la vida. Vagabundeos entre la esperanza y la sapiencia vital, el orden y el desorden, tensión dolorosa entre la anuencia para ser libre, incluso mandato, y la culpa por ser libre, represión, autovigilancia, esfericidad del sujeto, "ya indiqué la dialéctica que existe entre lo anómico y lo canónico. En pocas palabras, un rebelde es, a largo plazo, un elemento clave para el equilibrio" (Ibíd.: 92). Híbridos

temporales, modernos y ancianos, que territorializan, usurpan espacios, ya sea el blog, en la red, o la calle. La regresión es también rompimiento de lazos sociales instaurados por la modernidad, por esos procesos de interiorización (desde el Yo, el trabajo, la soberanía) que tienden el lazo social disociante: la sociedad política, o la sociedad a secas, para dejar supurar aquello de que se inmunizó: comunidad. Regresión a unos lazos sociales urgidos de presente, de reactualización constante. "Lo cotidiano y sus rituales, las emociones y pasiones colectivas simbolizadas por el hedonismo de Dionisio, la importancia del cuerpo hecho espectáculo y del goce contemplativo, la revivificación del nomadismo contemporáneo, he aquí todo el séquito del tribalismo posmoderno" (Maffesoli; 2004: 24), como una máquina salvaje de reterritorialización, bárbaros a la contra, invadiendo terrenos, jakeando servidores, allanando edificios, manchando paredes. Banderas sobre la tierra, actitud regresiva de cyborgs salvajes, aullando flou, reguetón o jungle, danzando como manda alrededor de la fogata: manadas, no masas. "Frecuentemente he indicado que se podía caracterizar la posmodernidad como el regreso exacerbado del arcaísmo […] Esto es lo nativo, lo bárbaro, lo tribal: dice y redice el origen, y por esto otorga de nuevo vida a aquello que había tendido a anquilosarse, a aburguesarse, a institucionalizarse" (Ibíd.: 27-28), poder constituyente explosivo, no institucionaliza, territorializa, gana o pierde, lo importante es el presente, actitud ética del ir y venir por los mil caminos del azar, pero siempre atento al abismo. Por eso manada y no masa, no tiende al centro, baila sobre el borde y mira al abismo y se ancla sobre la tierra, pues "la acentuación del territorio es, pues, corolario de un sentimiento trágico del mundo" (Maffesoli: 2005: 187), lo que brinda aristas para romper la membrana de esfericidad. Sujeto explosivo, sin culpa, toma la libertad como única riqueza (de hecho, es lo único que tiene) y la estalla hacia los otros, hace manada, no se masifica, "éste es el interés del territorio: permite comulgar con el otro.

Ya no en función de un ideal lejano, sino en referencia a valores vividos en el presente" (Ibíd.: 189), enlazando, endeudándose con el otro, amarrado, pero liberado. Sujeto explosivo. Ese es el significado de la esquizofrenia epocal, un sujeto en el intersticio de la máquina capitalista, pues en su virtud está el vicio: la conjugación de lo premoderno con lo moderno. Lo posmoderno es, entonces, una hibridación con vocación trágica, para seguir a Maffesoli.

Pero, qué sería el Estado premoderno sino el Estado canalla (pensando esto con Derrida), el Estado SOBERANO, el lugar de la Soberanía, donde habita ese soberano hobbesiano, fuera de la ley, sin control. Qué sería el Estado Moderno sino ese lugar que permite las libertades tan caras a Locke: la soberanía del pueblo, la reducción del Estado, la democracia liberal, la posibilidad del sujeto de derechos, donde no es posible ese canalla, ese loco totalmente libre.

2.6.2. Canallas

Si bien la modernidad interiorizó la soberanía al sujeto con la ficción del ciudadano, no dinamitó la posición del soberano, no la desapareció, acaso la diluyó en el ejercicio del gobierno, con el republicanismo y la burocracia, con la pléyade de instituciones gubernamentales, etc., haciendo del Estado-nación el soberano. Foucault observa cómo en la modernidad, para ejercer la soberanía, la función de decisión vida y muerte, desarrolló la biopolítica, para legitimar el homicidio, para eliminar el crimen y hacer ley, incluso

justicia, delimitando el cuerpo del Estado (ver capítulo primero). La posmodernidad usa y abusa de la cualidad soberana de la biopolítica a través de un racismo político, para decirle de alguna forma, aunque sin abandonar el racismo puro y duro. La posmodernidad, a manera de agresiva estrategia de mercado, delimita espacios o esferas políticas donde la soberanía se ejerce sin remilgos. Esto es posible creando no-ciudadanos, sujetos políticamente desamparados, peligrosos para el orden. Se actúa biopolíticamente lanzando una especie de estado de excepción particularizado, con un stock de saberes legitimadores, criminología, psicología, economía, etc., con un afán inmunizador. De lo que se trata es de inmunizar al cuerpo social. Biologización extrema que permite desaparecer el asesinato y deja expresarse un discurso de la salud social, la seguridad social como voz del soberano, ejercicio cruel de la soberanía, pues "soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, y sagrada, es decir, expuesta a que se le de muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera" (Agamben; 2003: 109), aplastar al piojo, prevenir o curar la enfermedad. No hay rostro de matón, sino la sanitizada cofia y el tranquilizador tapabocas, con el objetivo definido: matar, simple y llanamente, al elemento maligno. Ése es el rostro de la soberanía posmoderna, la decisión sobre quién cae en el estado de excepción:

> Si el soberano, en cuanto decide sobre el estado de excepción, ha dispuesto desde siempre del poder de decidir cuál es la vida a la que puede darse muerte sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tiende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse en poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Cuando la vida se convierte en el valor político supremo, no sólo se plantea, como sugiere Schmitt, el problema de su disvalor, sino que todo se desarrolla como si en esta decisión estuviera en juego la consistencia última del poder soberano. En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal. La vida que, por medio de las declaraciones de derechos, había sido investida como tal con el principio de soberanía, pasa a ser ahora ella misma el lugar de una decisión soberana (Ibíd.: 180).

El Estado con forma de gobierno republicana-democrática no renuncia al ejercicio de soberanía, pues éste es el que permite la consolidación de un orden social o, de plano, de un cuerpo social coherente y ordenado, limitado, dominado en el sentido de la delegación del autogobierno individual. Por eso es preciso fundar los aparatos para el ejercicio de la soberanía, pues siempre es latente el peligro de desorden, de enfermedad en el cuerpo social. La utopía del poder es lograr el orden total, la eliminación de cualquier posibilidad de anomia. La biopolítica, como lo hemos visto, efectúa una legislación sobre lo anómico, en el sentido de atrapar aquello sobre lo que no se puede legislar con una ley o derecho, para lidiar con el perenne temor del desorden, del retorno a un estado de naturaleza que es, mejor dicho, la sombra, lo incipiente de cualquier formación política, más que pasado o mito fundacional, es futuro y presente siempre por eliminar:

> El estado de naturaleza (con certeza en la Edad Moderna, pero probablemente ya en el mundo de la sofística) es el ser-impotencia del derecho, su autopresuposición como «derecho natural». Por lo demás, como ha subrayado Strauss, Hobbes era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no debía ser considerado necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno al Estado, que se revela en el momento en que se le considera como «si estuviera disuelto». La exterioridad –el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la vida propia- es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción (Ibíd.: 52).

La función, entonces, del ejercicio de la soberanía, es salvaguardar al cuerpo social de los peligros generados dentro de sí. El enemigo siempre es interno, pero en esa forma es imposible de identificar. Para descubrirlo hay que crearlo y para hacer esto todo es válido si se legitima. Para pensar en el Estado posmoderno-punitivo, es preciso pensar esa soberanía que da rostro al Estado Canalla, la vivencia de la posmodernidad. Un triangulo agobiante, nos ahogamos entre los prefijos creyendo en el sufijo: premodernidad, modernidad,

posmodernidad. Y es con esa maldita trinidad que surge la inquietud sobre pensar en las pandillas transnacionales como aparición canalla, como contrapoder, un contrapoder canalla enfrentado al ejercicio canalla del poder. El canallismo de arriba versus el canallismo de abajo. Es de espanto, sí, pues pareciera que nos quedamos en el medio, eso si asumimos que "siempre" habrá un lugar intermedio. Lo terrorífico está en pensar de qué lado nos tocará estar, con que canallas nos vamos a identificar.

La teoría política establece que el estado es una astucia socio-política que responde a la búsqueda de sobrevivencia humana, una institución para la protección de los individuos unos contra otros, elemento de control de la pasiones (Hobbes) con el fin de resguardar el bien común (Rousseau). De esta manera permite la libertad pacifica, la persistencia humana y su desarrollo, sin embargo, como en la novela de Williamson, *Los humanoides,* su superposición y limitación de acción, como el caso del Estado posmoderno, a la esfera de seguridad inmunitaria, su concentración en actividades policiales, lo convierte en un matón canalla que dice actuar por el bien y que se acepte la declaración, convirtiendo la extracción de ciudadanía, la creación de nuda vida, en daño colateral soportable. El Estado posmoderno, a diferencia del Estado de bienestar, no postula una vocación del equilibrio en lo que se refiere a la tensión capital-trabajo, pues ya no es dicho conflicto lo que moviliza a la política, como ya se ha hecho referencia antes. Su acción es más canalla, encarnizada, asesina. El mote de Estados canallas fue impuesto por la política internacional estadounidense para señalar a los Estados "peligrosos", Irak, Iran, Corea del Norte, etc., y legitimar un cauce de acción criminal, "la noción de <<Estado canalla>>, se presenta, en primer lugar, como la traducción reciente y equívoca de lo que la administración americana denuncia desde hace varias décadas: el *rogue state*, el Estado que no respeta sus deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial ni las obligaciones del derecho internacional, el

Estado que escarnece el derecho –y se mofa del Estado de derecho" (Derrida; 2005: 12). Hacia el interior, esta política canalla se dirige hacia los no-ciudadanos, migrantes indocumentados o, para considerarlos delincuentes y, por ende, canallas, ilegales, fuera de la ley. Se asimila así a la criminalidad a enormes contingentes de población, desde migrantes hasta ciudadanos "indóciles" (la llamada infraclase), a los cuales sólo sirve un tratamiento: la fuerza policiaca, con anuencia para usar la fuerza canalla contra los canallas de la calle, contra los canallas sin nacimiento o por nacimiento, la opción biológica de una ciudadanía, la acción inmunológica de un Estado soberano que sólo accede así a su soberanía:

> Lo que me inquietaría simplemente, respecto de la política y la democracia, sería ver que el fraternalismo sigue al menos la inclinación de una pendiente genealógica que conduce de nuevo a la autoctonía, a la nación si no a la naturaleza, en todo caso, al nacimiento […] aparecen entonces todos los problemas, antiguos o nuevos, los cuales establecen, en todas partes donde ésta vincula (y es casi por doquier) con el Estado-nación, con la soberanía del Estado-nación, con la autoctonía, con el derecho a la ciudadanía *por nacimiento* (como derecho de sangre o derecho de suelo, siempre es un derecho de nacimiento) y, *por otro lado*, el cosmopolitismo y su más allá, el porvenir del derecho internacional, la partición entre los Estados supuestamente legítimos y los Estados bastardos o «canallas»… (Derrida; 2005: 83).

Ante tanto desecho humano y producción nuda vida, el sujeto asume una posición de respuesta. Emprende estrategias irracionales en apariencia, se confabula con otros, forma grupos, valora distinto a los valores dirigidos desde arriba, valoraciones morales contradictorias a la moral moderna. Responde al drama con la tragedia, responde a la biopolítica con la muerte. A la violencia institucional con la violencia molecular, sin objetivo fijo y sin cobijo ideológico. No se presenta la revolución, se presenta el contrapoder. Se realiza lo que llamé antes guerra civil de baja intensidad. Las calles se convierten en campos de batalla, se vive la muerte de manera amoral, trágicamente,

homeopáticamente, para pensar con Maffesoli. Mientras las respuesta institucional es de cura, de curar, la respuesta molecular de la calle es la de sobrevivir campeando los cementerios, viendo de frente a la muerte, con el gesto recio. Guerras civiles de baja intensidad porque las realizan canallas, pelean entre sí o contra la policía o contra los grupos de limpieza social o contra la seguridad privada. Hay fuego pero no utopía, el fuego no busca purificar, sino destruir creativamente, creando lazos, rompiendo los lazos sociales de la modernidad, sobre todo la culpa. Son canallas porque son inocentes, son canallas porque se endeudan y crean bando al ser abandonados. "Hasta el momento, nuestras guerras civiles no se han adueñado de las masas; siguen siendo moleculares. Pero, tal como demuestra el ejemplo de Los Ángeles, en cualquier momento se puede producir la escalada que extienda la deflagración" (Enzensberger: 2001; 19). Siempre hay miedo y la respuesta inmunitaria es más canalla. Ante la guerra civil de baja intensidad emprendida por el Estado hay una respuesta. Pero no es la organización revolucionaria, sino el empuje de estrategias de contrapoder corrosivo. De las burbujas de aislamiento, esferas comunitarias en explosión, erizos de puntas filosas, un cierto autismo. Enzensberger nota esta pérdida de sentido ideológico en los movimientos guerrilleros y en las agrupaciones urbanas violentas, descubriendo que en la violencia la lucha no persigue más que reforzar el aislamiento, "lo que sorprende […] es el carácter autista de los criminales, y […] su incapacidad para distinguir entre destrucción y autodestrucción. En las actuales guerras civiles ha desaparecido todo vestigio de legitimación. La violencia se ha desligado totalmente de las justificaciones ideológicas" (Ibíd.: 20), pero dicho aislamiento es resistencia. Feroz, terrible, pues resulta en el reflejo deformado de una visión desde lo bajo. Como se ha mencionado antes, los gestos del desamparo responden a la misma hambre, al mismo deseo y se someten a los mismos discursos, pero con la imposibilidad de acceso, en una franja

social fuera-dentro, exclusión-sobreinclusión. Entonces, el autismo pandillero o "criminal", como lo llama Enzensberger, aislando el gesto de la inercia social, aparenta similitud esférica respecto al sujeto superindividualizado consumista, pero con la violencia por voz para transar en el mercado, aislándose, delimitando su mismidad, pues "el lenguaje de la pandilla es circular, no remite sino a sí mismo; parte de nociones revestidas de consenso (como la comunidad y el respeto) pero las achata en la simbólica del goce y la muerte" (Perea; 2007: 13), conformando un Yo canalla que responde al otro yo, a la sociedad, a los civiles, como les denominan los pandilleros-mareros[27], cerrándose con una rostridad atemorizante, ya sea la mirada altiva y pendenciera, ya sea el rostro tatuado con el barrio, aglomerándose en una forma compacta a-social o disociante (sobre el asunto volveré en el tercer capítulo) que los unifica y separa, "por doquier las paredes se van cubriendo de *graffiti* monótonos cuyo único mensaje es el autismo: evocando un Yo que ya no existe" (Enzensberger; 2001: 47), un Yo ausente en el sentido culpable, es decir, el sujeto esférico que responde "libremente" en la medida que se autorregula y se separa de las demás esferas para socializarse. Es un Yo vinculado por la desarticulación de los lazos sociales capaces de sostener un tejido social ad hoc para el capitalismo de producción, un Yo ausente por abandonado, un Yo que se liga a otros paras constituir un *ipse* "deformado", incapaz de ser social en el sistema de sociedad capitalista anclada en el consumo, un *ipse*, dije, en el sentido del Yo aislado, pero, en el caso de la pandilla, un *ipse* colectivo:

> Ya se trate de la auto-determinación soberana, de la auto-nomía de sí, del *ipse*, a saber, del sí mismo que se dicta a sí mismo su ley, de toda auto-finalidad, de la auto-telia, de la relación consigo como ser con vistas a sí, empezando por sí con el fin de sí, otras tantas

[27] Hago aquí la distinción pandilleros-mareros con el fin de asirlos en el entorno transnacional, con caracterísiticas diferentes a los pandilleros no desterritorializados, como los parches colombianos o las bandas mexicanas. También porque, tanto la pandilla 18 como la MS13 deniminan "civiles" a quienes no pertenecen a la pandilla.

> figuras y movimientos que llamaré la *ipseidad* en general. Por «ipseidad» sobreentiendo, por lo tanto, algún «yo puedo» o, como poco, el poder que se otorga *a sí mismo* su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del «vivir juntos», como se dice también (Derrida; 2005: 28).

El derecho es cada vez más un cúmulo de previsiones sobre la peligrosidad de quienes no tienen acceso al mercado. La posmodernidad prefigura los espacios de libertad en el mercado, es el lugar donde la libertad, reducida a libertad de elegir, se realiza, pues todo ha sido desteritorializado, es decir, ha quedado volatolizado por el precio. En ese espacio la esclavitud aparece, igualmente, como elección: las opciones están ahí, sólo hay que tomarlas, pero en el entendido de lo prescrito por el derecho, salir de las prescripciones significa violentar los estatutos fundamentales de la sociedad, convertirse en criminal. La ipseidad derridiana, entonces, se configura en un yo-puedo social, un yo-puedo protegerme y, por tanto, castigar. Sin embargo, el proceso de segregación operado por el sistema económico deja sin opciones a muchos. Estos muchos, en su ipseidad, en su yo-puedo, por no poder, alcanzan estados de asocialidad para imponer su ley, su derecho, su contraley, su forma de estar juntos, su roce, su solidaridad, si se quiere, salvaje, primitiva, un neoarcaísmo, un sentido trágico de la existencia. El asunto es que la posmodernidad, como rasgo atenazante, rechaza, a través de la forma en que el sistema de sociedad se transforma, los principios fundamentales de la modernidad, aún imperantes en las formas zombis o códigos sombras que se sostienen gracias a la necesidad de mantener un orden mundial de explotación, es decir, como afirma Maffesoli, "a la moral política y al universalismo se oponen múltiples tribalismos, localismos, sentimiemtos de pertenencia exacerbados. Todo esto traduce, para bien o para mal, el placer-deseo de compartir, lo más cercanamente posible, aquello que está dado para vivir *hic et nunc*, aquí y ahora" (Maffesoli; 2004: 36), lo

universal, el progreso, el futuro alcanzable quedan como discursos muertos, animados por las relaciones de producción que precisan de Estados policíacos, Estados penales, una estructura nazificada del control, la biopolítica al servicio del mercado. Estados canallas gobernados por intereses que en nada velan por el bien común, pues no ofrece lucro. Entidades no universales globalizadas, con "intereses" globales, pero cerradas, mínimas, ipseidades empresariales con autogobierno, a la manera que Neumann observaba los cuatro poderes de la sociedad nazi, *ipses: "*Ipsocéntrico podría ser reemplazado por ipso-*crático*, si eso no fuese un pleonasmo. La idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad" (Derrida; 2005: 35). El modelo neoliberal opera para formar un Estado que funge a manera de código sombra, simula Estado, pero está constituido por ipseidades que no responden a la utopía moderna de universalidad. El Estado posmoderno, incluso, ha llegado a mercantilizar aquello que, según Weber, le caracterizaba: el monopolio del ejercicio legitimo de la violencia física: la cárcel se privatiza, la seguridad se privatiza, negocios altamente lucrativos. Se privatiza el Estado, se privatiza el poder ¿Por qué no, entonces, a manera de Hobbes, cuando observa la legitimidad de responder al Estado cuando éste atenta contra la vida, crear ipseidad comunitaria? ¿Por qué no privatizar la resistencia? La privatización del Estado o la aparición de "Estados empresariales" o "gobiernos de marca registrada" o cualquier figura de ciencia ficción, son la expresión de una consolidación de un derecho anómico o una legislación de la anomia. El estado de excepción y el campo de concentración representan los pilares del derecho de la posmodernidad, pues al privatizarse, la ipseidad de cualquier entidad legisla, administra y gobierna cualquier parcela móvil del mercado, entendiendo que los territorios no escapan a su comercialización. La privatización penitenciaria mercantiliza el crimen, pero la acción criminalizadora del Estado penal produce criminales.

El estado de excepción particularizado, es decir, definido según unos rasgos biopolíticamente definidos, legítima la acción canalla de los Estados contra sus "ciudadanos". Hace realidad el terror de la nuda vida, la objetiviza y le brinda cualidades para ser procesada:

> Desaparecida toda posibilidad de un estado de excepción ficticio, en que excepción y caso normal son temporal y localmente distintos, efectivo es ahora el estado de excepción "en que vivimos" y que es absolutamente indecidible en relación con la regla. Cualquier ficción de un nexo entre violencia y derecho desaparece en este caso: no hay más que una zona de anomia, en la que actúa una violencia sin revestimiento jurídico alguno. El intento del poder estatal de anexionarse la anomia por medio del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y queda reducido a lo que efectivamente es: un *fictio iuris* por excelencia que pretende mantener el derecho en su propia suspensión como fuerza-de- ley. En su lugar, se sitúa ahora la guerra civil y la violencia revolucionaria, es decir, una acción humana que ha suprimido cualquier relación con el derecho (Agamben; 2004: 88).

La fuerza de ley se queda en pura fuerza, sin derecho y la violencia es contra un fantasma, quizá el Estado, por tanto, la guerra civil de baja intensidad, pues es continua y sin meta, se lleva a cabo entre el Estado y los ciudadanos o no-ciudadanos. Existe el zombi a quien reclamar, contra quien protestar, pero en la cotidianidad la lucha por la sobrevivencia convierte en trincheras las calles. Una especie de retorno, a un Estado no-moderno pero anclado en la economía capitalista de consumo, el Estado posmoderno como neoarcaísmo. El Estado contra el derecho, contra sus ciudadanos, imponiendo aún la forma Estado-soberanía con el propósito declarado de garantizar la ciudadanía-libertad. Es preciso recordar, el Estado surge para limitar libertad con el fin de hacerla posible, la libertad de no temer o el temor de perder la libertad y ceder el derecho a ser libre (Hobbes). Derrida apunta que "la libertad, en el fondo, es la facultad o el poder de hacer lo que se quiere, de decidir, de elegir, de determinars*e*, de auto-determinarse, de ser el amo y, en primer lugar, el amo de sí mismo (*autos, ipse*). El simple análisis del <<yo puedo>>, del <<me es posible>>, del <<tengo la fuerza de>> (*krateo*) descubre en los mismos el predicado de la

libertad, el <<soy libre de>>, <<puedo decidir>>. No hay libertad sin ipseidad y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía" (Derrida; 2005: 40-41). Las ipseidades extraen soberanía del Estado y éste, a su vez, de los ciudadanos. Se mercantiliza la soberanía, se apoderan, no empoderan, entidades desterritorializadas, volantes. La guerra, entonces, es civil en cuanto se lucha por un gramo de soberanía, de libertad. La posmodernidad utiliza la ficción de la liberación democrática como estrategia de "empoderamiento" para limitar el apoderamiento de los grupos y permitir el apoderamiento de las empresas globales, todo con el argumento democrático que, de por sí, al interiorizar la soberanía en el sujeto, con la ficción del ciudadano, entra en un juego de inmunizaciones que presionan hasta alcanzar niveles mórbidos de auto-inmunidad, suicidio para sobrevivir. La democracia, en sus juegos de soberanía, se hiere para salvarse:

> La fuerza del *demos*, la fuerza de la democracia compromete a ésta, en nombre de la igualdad universal, a representar no sólo la mayor fuerza del mayor número, a la mayoría de los ciudadanos considerados mayores de edad, sino también la debilidad de los débiles, de los menores, de las minorías y de los pobres, de todos aquellos y de todas aquellas que, en el mundo reclaman, en medio del sufrimiento, una extensión legítimamente infinita de esos derechos así llamados del hombre. Una ley electoral siempre es, por lo tanto, a la vez más o menos democrática que otra; ésta es la fuerza de la fuerza, una debilidad de la fuerza y la fuerza de una debilidad; lo que significa que la democracia se protege y se mantiene limitándose y amenazándose ella misma (Ibíd.: 55).

Una democracia que brinde libertad a sus ciudadanos debe limitarse a sí misma, incluir su debilidad y aquello que la debilita para hacer fuerza. Debe pugnar por el mejoramiento de la vida de sus elementos más débiles, a pesar de que esto la convierta en un lugar inviable para los capitales globales: derecho laboral inflexible, protección del medio ambiente, seguridad social extensa, etc., en otras palabras, lo que se conoció como el Estado social o de bienestar. Pero, como se ha abundado, el modo de producción capitalista emancipado del

trabajo, no resiste el proceso autoinmunitario político tendiente a garantizar el bienestar de la población, por tanto, introduce dispositivos biopolíticos inmunitarios para ampararse frente al desarrollo, es decir, para llamar a los capitales globales a costa de la seguridad integral de sus ciudadanos. De alguna manera, hace una alianza para desangrar su soberanía y venderla al mejor postor. Se inventan monstruos con influencia regional o continental: terrorismo, narcotráfico, pandillas transnacionales, etc. En el caso de las pandillas, la aproximación estadounidense al fenómeno, las asimila a actores criminales, como si la pandilla fuera una expresión exclusivamente criminal, con un afán de apoderamiento de soberanía sobre territorios, incluso países. Max G. Manwaring, explica:

> Esos territorios están gobernados por las pandillas, los insurgentes, caudillos o capos de droga que operan cuando *hay una ausencia o una presencia solamente parcial de las instituciones estatales*. En ese sentido, las actividades de las pandillas no son sencillamente criminales o comerciales en naturaleza. Para su propia conservación y expansión, las pandillas de segunda y tercera generación—y a veces inclusive pandillas de primera generación—tienen pocas opciones que no sean desafiar al estado directa o indirectamente. Este tipo de conflicto no convencional pone a los actores no estatales (pandillas, caudillos, capos de droga o insurgentes) directamente en contra de las naciones—estados y requiere una capacidad de "defensa" *relativamente eficaz* (Manwaring; 2008. Las cursivas son mías).

En todo caso ¿qué significa "*hay una ausencia o una presencia solamente parcial de las instituciones estatales*"? En principio, según el discurso, una leve presencia policial, mala estrategia de control, corrupción, venta de plazas (pensando en el narcotráfico), no se refiere, por supuesto, al resquebrajamiento de sistemas de seguridad social, aunque paliativos, servían para permitir un umbral de subsistencia cercano a la dignidad. No piensa, el especialista en Estrategia Militar, en la construcción de burbujas de aislamiento (hiperguetos, verdaderos campos de concentración fuera de la ley, sin legislación, actuales pero virtuales en lo que se refiere a los ordenamientos jurídicos, campos de facto) sino en la

necesidad de imponer un cerco defensivo "relativamente eficaz", un cerco sanitario, reforzar la membrana de la burbuja de aislamiento, no romperla para integrar, sino mantener la exclusión para sobreincluir con la policía, con la vacuna policiaca y, de esta manera, reorientar el flujo democrático hacia su latencia auto-inmunitaria, desangrando soberanía a sus ciudadanos para que éstos se sientan seguros.

> Al pretender iniciar una guerra contra el <<eje del mal>>, contra los enemigos de la libertad y contra los asesinos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir, en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc., sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello ni hacer otra cosa que deplorar estos o aquellos abusos en el empleo *a priori* abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende de ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales (Derrida; 2005: 59).

Proceso de desciudadanización para salvaguardar el peligro de la no ciudadanía, de los entes maléficos que viene de fuera para inocular su veneno desde dentro: inmigrantes ilegales que hacen pandillas violentas, inmigrantes ilegales terroristas, inmigrantes ilegales traficando drogas. Inmigrante que desperdigan su malevolencia sobre el cuerpo de la sociedad, infectando a los ciudadanos normales, buenos, convirtiéndolos en enemigos de sí mismos. Para salvar la vida democrática es preciso, entonces, eliminar el origen del mal, que siempre, a pesar de que se desarrolle dentro, viene de fuera. "La democracia siempre ha querido, por turno y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, *por una parte*, no acoger más que a hombres, y a condición de que éstos fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, sobre todo a los malos ciudadanos –los canallas-, los no-ciudadanos y todo tipo de otros, desemejantes, irreconocibles y, *por otra parte*, a la vez o por turno, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos estos excluidos" (Ibíd.: 85). El discurso neoliberal de la política contemporánea, ese que desprecia cualquier justificación

sociológica sobre el origen del mal, funciona inmunitariamente cuando define qué excluidos pueden lamer las mieles del cada vez más desacreditado *american dream*. Tolerancia cero para los canallas. Tolerancia cero que se exporta a los aliados comerciales. Tolerancia cero que se exporta a las naciones débiles vecinas, expulsoras de población canalla. Producción de canallas. El destierro dentro, eso son las burbujas de aislamiento, los campos de concentración democráticos. Exilio, para decirlo políticamente. Exclusión, para pensarlo sociológicamente. El margen. Es ahí donde lazos sociales arcaicos reaparecen. Otros apoderamientos. Contrapoderes. Territorialidades, contra-soberanía, contraley.

Los espacios sociales se convierten en lugares a través de agenciamientos, la desterritorialización de la solidaridad (capital social) produce reterritorializaciones canallas. Se gana la calle. La pandilla está en la calle, la pandilla transnacional hace calle recodificándola, transporta el barrio en le tatuaje, en el lenguaje y las calles de los L.A. se destierran en San Salvador, Tegucigalpa, Tecum Uman, Ciuda Madero, derribando las fronteras, expandiendo la pandilla. Un dieciochero es dieciochero ahí donde éste el barrio, el barrio es el lugar común de la pandilla, la comunidad *salvaje*, trashumante. Sin espacio fijo, pero fija en la calle de la colonia o el cantón. La pandilla, como afirma Perea, "reproduce en el barrio la disociación de lo social, la misma que instaura el mercado cuando decide funcionar por encima de la sociedad y su derecho a una economía de cara al interés de todos" (Perea; 2007: 21), es respuesta canalla a la vocación canalla del Estado, ese Estado que se desangra de soberanía y legisla la anomia para abrir más los causes de su inanición. La pandilla está en la calle, fuera del techo, porque es canalla producto de un orden social abandonado en la economía y por la economía (es decir, bajo el bando soberano de la economía), "la pandilla es heredera legítima de la era del consumo" (Ibíd.), tanto en el sentido de la violencia que porta, como en el sentido del adelgazamiento de los

lazos sociales tejidos por la modernidad. La pandilla es forma posmoderna, neoarcaísmo tribal, comunidad que se asienta sobre el terreno privatizado, también como reproducción del canallismo de élite (volveré a ello en el capitulo tercero). La territorialización de la calle por parte de los canallas de abajo, es delito, crimen, peligro:

> No hay afinidad etimológica, desgraciadamente, entre la *rue*, la calle, y el *roué*, el bribón, aunque el *roué*, lo mismo que el *voyou*, se defina siempre con vistas a alguna calle, a esa vía normal que es la calle en una ciudad, en la urbanidad y los buenos usos de la vida urbana: el canalla y el bribón introducen el desorden en la calle, y son designados, denunciados, juzgados, condenados, señalados con el dedo como si fuesen delincuentes actuales o virtuales, como si fuesen acusados; y son perseguidos por el ciudadano civilizado, por el Estado o la sociedad civil, por la buena sociedad, por su policía, a veces por el derecho internacional y sus policías armadas que velan por la ley y las costumbres, por la política y por la cortesía, en todas las vías de circulación, las zonas peatonales, las zonas de autopistas, las marítimas y aéreas, la informática, el *e-mail* y la Web […] El nombre de *voyou* puede convertirse en un atributo o en un adjetivo –siempre muy calificativo, la mayor parte de las veces peyorativo y denunciativo. No es nunca un atributo neutro, ni el objeto de una constatación. Antes bien, proyecta una evaluación normativa, incluso performativa, un insulto despreciativo o amenazador, una interpelación que incoa un proceso y se prepara a perseguir ante la ley. Es una interpelación que se parece ya a un requerimiento virtual. Al hablar de un canalla, se está llamando al orden, se ha empezado a denunciar a un sospechoso, se anuncia un requerimiento, incluso un arresto, una citación, un emplazamiento, una investigación; el canalla ha de comparecer ante la ley (Derrida; 2005: 86).

Reproducción distorsionada de la realidad del capitalismo global, así es la pandilla transnacional. Si el Estado vende soberanía o la pierde ante el peligro mortal de déficit comercial y finanzas en rojo, los canallitas, los canallas de abajo se apoderan de soberanía usurpándola, robándola, pues no tienen divisas para amenazar. Pero es soberanía ilegítima, ilegal, contra-soberanía, contrapoder, libertad, ipseidad canalla, desanudamiento del lazo social.

> Era una forma de designar, en verdad de poner en duda y de denunciar, ante la ley, una fuerza organizada, aún no el casi-Estado de una mafia, pero sí una especie de poder oculto y marginal, el contra-poder delictivo de una sociedad secreta o de una conjura, la contra-institución de una cofradía clandestina que reagruparía a los que están fuera de la ley y a los embaucadores […] Hoy en día, el canalla deambula a veces por las vías y por la red de éstas en coche, cuando no es que roba o quema los susodichos coches. También puede, a escala

> internacional, y esto compete plenamente a la problemática de los Estados canallas, practicar el tráfico de droga y parasitar, incluso desbaratar, en tanto que aprendiz-terrorista, las vías de comunicación normal, ya se trate de la aviación, del teléfono, del *e-mail* o de la *Web* […] El canalla está a la vez desocupado, a veces en paro, y activamente ocupado en ocupar la calle, ya sea en <<recorrer las calles>> sin hacer nada, ya sea en hacer lo que no se debe hacer normalmente según las normas, la ley y la policía, en las calles y en todas las demás vías –que la canallocracia se otorga el poder de tornar menos viables o fiables. La canallocracia es también un poder corrompido y corruptor de la calle, poder ilegal y fuera de la ley que reagrupa en un régimen canallocrático, por consiguiente, en una formación organizada y más o menos clandestina, en un Estado virtual, a todos aquellos que representan un principio de desorden –no de caos anárquico sino de desorden estructurado, por así decirlo, de complot, de conjura, de ofensa o de ofensiva premeditada contra el orden público (Ibíd.: 87-88).

La canallada gana calle, hace calle, se apodera de la calle, una mínima parcela de la urbe y eso, como apoderamiento "ilegítimo" es delito. Los canallas, definidos como delincuentes o criminales, no pueden construir sin alterar el orden, sin ir contra el orden. La visión que ofrece Derrida usurpa el discurso policial, el de Manwaring, el que asimila las diferencias, erige fronteras entre lo normal, aceptable, controlado y ordenado y lo desordenado no-caótico, porque le inventan un orden acorde al movimiento del capital. Por ejemplo:

> …el fenómeno es una organización empresarial esforzándose por hacer dinero, ampliar sus mercados y desplazarse lo más libremente posible en las jurisdicciones políticas dentro y entre las cuales trabajan. Al llevar a cabo sus tareas empresariales con la máxima eficacia y para mayor ganancia, la organización general emplea sus gerentes generales, junta de directores, consejos, sistema de justicia nacional, funcionarios de relaciones públicas, negociantes y gerentes de proyectos bajo franquicia. Y, por supuesto, esta compañía cuenta con una división de seguridad— ¡un poco más despiadada que la de una corporación *Fortune 500 bona fide*! (Manwaring; 2008)

Así se le da sentido a lo inasible. Esta cualidad la obtiene debido a su interioridad. Como se ha comentado, el sistema de sociedad capitalista carece de límites exteriores y sus límites se encuentran en su interior, se usan, reusan, políticamente para investir la política canalla de necesidad social. Las pandillas transnacionales, cualquier pandilla, de primera o segunda generación, como las designa ese discurso, no se movilizan por el lucro empresarial, buscan

recursos, roban, asaltan o extorsionan para cumplir con la solventación de deseos forjados por el mercado, como cualquiera los padece, pero no es se convierten en empresas criminales organizadas para lucrar, no es lo crimen organizado, sino un organismo colectivo (para jugar con la imagen inmunitaria) que delinque, en ese sentido descrito por Derrida, en el de canalla que gana libertad ejerciendo contra-soberanía, contrapoder. Crean contra-instituciones, pero no en el sentido de imponerlas o sobreponerlas, sino contraponerlas a las instituciones discapacitadas o fantasmales que no les brindan opciones. Las opciones están canceladas por el sistema, no por una maldad inherente a una sociedad, sino por la forma en que el sistema de sociedad se ha constituido. Cuando se pugna por alguna forma institucional legítima y legal, es decir, no contrainstitucional, el estigma impuesto opera para derruir la opción, digamos, normal.

Para ejemplificar esto, en mi búsqueda de voces me encontré con una organización formada por pandilleros, ellos mismos se afirmaban como pandilleros no activos en violencia, aludiendo a lo compacto del grupo, como si no se tratara de salir, escapar, pues la pandilla es en sí un escape, una línea de fuga en el interior del sistema.

> Sí, pues se están empoderando las pandillas, entonces, sí, pero, nosotros nos estamos empoderando en el modo institucional, o sea, estamos buscando formas, estamos planeando, buscando formas de hacer las cosas. Pero que tengan cuidado con tomar, porque a veces la gente que está en la otra perspectiva, siempre está esperando tener un pequeño alimento para gua gua gua, hacerte desmadre, entonces ya ahora están utilizando que el empoderamiento que nosotros hablamos que es institucional, ellos lo están utilizando como el empoderamiento de que los pandillas pueden llegar a ser más grandes que una mafia, o la mafia en sí. No es así, la mafia siempre va a ser el cuello blanco, los que permiten la corrupción y la impunidad en

> los gobiernos. Hay una especie de ejercicio de poder de las pandillas violentas. De poder, pero no de empoderamiento, porque empoderamiento lo utilizo yo como algo positivo, no como algo negativo. Empoderamiento yo lo veo, bueno, cuando estuve estudiando genérica administrativa, para lograr un clima organizacional dentro de la organización que…

Utilizando el discurso del empoderamiento entienden la institucionalización como modelo organizativo para intentar formas de "reinserción social", es decir, de contacto entre los pandilleros y la sociedad mediante actividades legales y legítimas de sobrevivencia. Pero entendiendo perfectamente que la pandilla es una forma de agrupación desvinculada del resto del cuerpo social. En la convicción llevan el estigma, pero buscando cómo intervenir sin violencia. Los jóvenes pandilleros recurren a esta organización, *Homies unidos*, buscando opciones de autoempleo o capacitación. Pareciera que la pandilla tiene números rojos y sus recursos "ilimitados" y bien administrados, aunque con violencia extrema, no alcanzan para los gastos cotidianos.

El asunto es que no es posible una doble adscripción donde la legítima y legal quede supeditada a una lealtad a la contra. Otras organizaciones dedicada a proveer de "opciones de reinserción" a los pandilleros exigen, por ejemplo, el borrado de tatuajes. En el entrelazado de símbolos y significados de la pandilla, el tatuaje, cuando representa al barrio, define un nacimiento, un origen dentro del grupo, lo demás queda fuera, incluso cancelado. Borrarse el barrio, para dieciochos o salvatruchas significa afrentar a la elección del grupo, es traición y en el lenguaje de la pandilla, la traición lleva como sanción la muerte. Se está, entonces, en una encrucijada que elimina las opciones: muerte o ciudadanía, podría resumir el asunto.

El objetivo es eliminar la potencia creadora de contrainstitucionalidad, de contra-soberanía, evitar el ejercicio de contrapoder. Otra vez Derrida ayuda a entender la violencia de los canallas de abajo, de la calle, ejercida sobre la sociedad:

> Por lo demás, si la canallo*cracia* representa una especie de poder rival, un desafío al poder del Estado, una contra-soberanía criminal transgresora, tenemos aquí todos los ingredientes de un contra-concepto de soberanía al estilo de Bataille […] la soberanía de la que habla Bataille cultiva el mal y la transgresión tanto sexual como poética. El canalla que aspira a la soberanía no es sólo un delincuente sexual; es alguien del que se condena también el lenguaje y las formas de hablar, los ultrajes que inflige al buen hablar y al habla decente […] en una insurrección de contra-soberanía, a la altura del Estado soberano, se convierte en un contra-Estado para hacerle la competencia a la soberanía del Estado legal o supuestamente legítimo que se encuentra en una situación de monopolio y de hegemonía (Derrida; 2005: 90).

El peligro es desarticular a los gobiernos de unos Estados que se articulan en la actualidad con los frágiles vínculos del mercado y el consumo. Ya Foucault afirmaba que en la modernidad no se ubicaba quién ejercía el poder, pero sí quien padecía su ejercicio, la posmodernidad hace de dicha fantasmagoría algo patente ¿Quién ejerce el poder? ¿Algún oscuro CEO? ¿Los políticos? ¿La policía y el ejército? En realidad, todo queda nebuloso, la misteriosa autorregulación del mercado entroniza a unos y desbarranca a la mayoría. Quizá el poder se ejerce a través de significados y significantes, cómo entendemos el funcionamiento del sistema permite intervenir, adquirir capacidad de agencia y la manera en que se imaginan las agencias ilegales brinda la oportunidad de ponerle rostro al peligro.

> Entonces, el líder de la pandilla actúa muy parecido a un caudillo o un capo de la droga. Ese estatus, clara e inequívocamente, guía a la pandilla hacia una guerra dentro del estado o una guerra no estatal. Aquí, los objetivos de la pandilla buscan 1) neutralizar, controlar o destituir y reemplazar un gobierno titular, 2) controlar partes de un país específico o subregiones dentro de un país y crear enclaves autónomos que a menudo se les llama estados libres criminales o paraestados, y 3) al hacerlo, cambiar radicalmente la distribución de valores autorizada (el ejercicio del poder) en una sociedad específica a una de líderes criminales (Manwaring; 2008).

Nadie está en el lugar del poder ¿será entonces que cualquiera puede adquirir un pizca de éste? ¿La contra-soberanía es, en esencia, la lucha por esa pizca? No, la contra-soberanía, si bien es el centro de una ipseidad ilegal, para ponerle algún mote, y se constituye en el yo-puedo, encarna la posibilidad de ejercer el poder, entendiendo y atendiendo a la precaución foucaultiana que explica, el poder no se tiene, se ejerce. El contrapoder es, entonces, una resistencia que extrae soberanía, que se escapa del pacto, tanto como desecho como voluntad. La pandilla representa una imagen especular de la sociedad contemporánea, inscrita en el panorama de consumo que ordena desear y consumir, buscar el goce inalcanzable, movilidad absoluta, nada de quietud. Es la parte baja, excluida, segregada, pero integrada, el contrapoder de la pandilla transnacional o mara, como el de cualquier pandilla, "no es el mero desdoblamiento de la ilegalidad y la fuerza bruta, tampoco el simple producto de las condiciones opresivas de una sociedad injusta" (Perea; 2007: 29), es el margen entrando y saliendo, el adentro y el afuera, la herida abierta por relaciones de poder embrutecidas por una violencia tácita. En una sesión de preguntas a uno de mis informantes, salió la pregunta, un tanto provocativa, de si la sociedad era una pandilla, la respuesta fue:

> Sí, llega a ser pandilla, para mí, al principio, cuando tú eres joven y necesitas departir, tú siempre vas a tener un grupo de jóvenes con los que departiste en tu juventud. Lo que decía con la experiencia de mi amigo que se muere, dice, nosotros somos el síndrome de una sociedad enferma, quiere decir que es porque nosotros vamos siendo porque ellos son una pandilla que nos miran contrarios a ellos y aunque no se desarrollen o se miren como nosotros pero también están utilizando como pensamientos maquiavélicos para ver como desmadran, entonces es.

En este entramado todo escurre. Se filtran los fluidos y parece que la inundación reventará los contenedores, los límites. Sin embargo, la cualidad del capitalismo como sistema de sociedad, radica, precisamente, en carecer de límites exteriores, en una paradójica sensación de absorción.

El sujeto posmoderno se constituye, así, en la esponja ¿Qué absorbe? Pura subjetividad y como tal se constituye en el único límite, aquello susceptible de estallar. Respecto a la modelación que va asumiendo el Estado posmoderno, desdibujándose a través de la pérdida de cualidades reterritorializadoras, en consonancia con la profunda desterritorialización producida por un sistema de sociedad anclado en la economía, el sujeto subjetiviza cualidades puramente biológicas. El aparato biopolítico se monta en el Estado para irlo minando y provocar, así, una maquinaria política sin política, una máquina capitalista sin estorbos y con puro material biológico para su mantenimiento: Nuda Vida.

Pero los sujetos, como único límite (interior), provocan explosiones al ejercer el poder que les resta. Un poder que es casi nada, pero es poder, pues están en relación con la máquina social, pues son engranes de ésta y la relación es mucho más íntima. Se mueven y mueven en una relación funcional. La máquina funciona con las funciones y disfunciones de los sujetos y ahí donde la relación funcional genera desgastes, donde el sujeto se conforma de manera más dura como límite interior, el flujo del poder padece reflujos y, en los casos más extremos, contraflujos. Contrapoder. En el siguiente capítulo se abordarán las cualidades del contrapoder corrosivo ejercido por la pandilla transnacional o mara.

3. Capitulo tercero: La Mara como ejercicio de contrapoder

3.0. A manera de introducción: lazo-de-deuda, lazo-de-culpa

¿Cómo se establece el lazo-de-deuda? Necesariamente hay que recurrir a Nietzsche para identificar la deuda como lazo, como otra forma de socialización opuesta a la culpa en cuanto *otra forma*. En *La Genealogía de la Moral* (2002) nos coloca en la capacidad de olvido, fuerza activa, asimilación anímica. Sin ésta no puede haber presente, la vida en el presente. Sin pasado y futuro. Una éstasis desvinculada. Sin ataduras, sin otredad. Una mismidad inamovible. La capacidad de olvido debe quedar en suspenso para permitir enlazamiento, para hacer promesas. Un activo querer encadenarse, un no querer olvidar, memoria de la voluntad. Entonces hacer al hombre calculable, definible a través del otro, estallamiento de la mismidad estática, movimiento al pasado, al momento donde surge el momento, donde surge el movimiento, donde el igual se sabe entre iguales. El momento se mueve desde el pasado (costumbre), para motivar el futuro (recordar para qué) y signar el lazo social.

Hacer lícito prometer (memoria, olvido en suspenso por pura voluntad) en términos activos, prometer según una voluntad de poder. Aquí la memoria no es resentimiento, no se ancla en el pasado, sino que, desde el presente se lanza a un futuro donde deberá pagar la deuda, cumplir la promesa. La promesa para con los iguales a él, para quienes, como él, empeñan la palabra dada y la cumplen, se responsabilizan libremente, crean una conciencia

sobre su relación con la otredad (pero no una mala conciencia), un lazo-de-deuda, la deuda establecida en el momento para presentir el futuro.

La memoria se graba a fuego, pues lo que no cesa de doler permanece en la memoria. Así pues, en el lejano suelo donde inicio su recorrido, la humanidad, la memoria se instaló mediante el dolor, mediante la aplicación de mnemotécnicas atroces. La comunidad del dolor, no en términos éticos, es decir, no como manera de compartir el dolor, sino dolerse, hacer del dolor lazo sin interiorizarlo, sino para exteriorizar hacia el otro en el tiempo con el lazo, con la deuda contraída. Hacer memoria es hacer sufrir. El lazo social tiene en su centro, cual cable de hierro, marca indeleble, el dolor como pegamento. Nietzsche recuerda aquí, en ese momento quizá prehistórico, sin memoria, las penas más crueles para hacer memoria.

Hasta aquí la memoria es una parte activa, una fuerza activa, como lo es el olvido. Se sigue en el presente con un ancla hacia el futuro, la conciencia está en lo lícito de hacer promesas, no en el dolor, el dolor es técnica, no institución, no palanca hacia el pasado. Pero si de ahí, de la memoria, viene la reflexión y la razón, también ahí la conciencia se crispó con el resentimiento y se hizo mala conciencia, la memoria tornó en culpa. La conciencia de la culpa. El punto de inflexión que ofrece Nietzsche está en identificar un lazo social no lanzado a través de la culpa, de índole moral, a partir de la fórmula material del "tener deudas". Así pues, la aplicación de penas por actos ilícitos tiene su origen en la relación acreedor-deudor, dónde se busca el pago de la ofensa y se castiga con el fin de obtener una sensación anímica que se equipare con la infracción: venganza, pura y simple, la violencia como socialización. Lazo de exteriorización, sujetar al sujeto a partir de la deuda. No castigo del acto, no imputabilidad, no delito ni pretensión de cura del infractor. El infractor paga con su dolor, pues el perjuicio tiene una equivalencia en el dolor.

Relaciones contractuales, enfrentamiento, es ahí donde se hacen promesas, promesas de pago, donde se podrá pagar. El acreedor puede cobrar algo que le dé sentimiento de bienestar. Goce, derecho a la crueldad. No hay, pues, en Nietzsche, un lazo-de-culpa, es decir, un ensimismamiento del sujeto, algo que lo ate a sí mismo para lograr establecer relaciones con la otredad impenetrable.

Hacer sufrir produce bienestar, contra-goce: hacer sufrir. Ver sufrir produce bienestar: hacer sufrir todavía más bienestar. La pena y la fiesta, el sufrimiento, son sedimentos del lazo social y de una moralidad o moral fundantes, una moral noble, distinta de la moral esclava. Ahí la culpa es deuda, eres culpable de deber y puedes pagar con tu sufrimiento y el acreedor goza con eso y los presentes también y se hace la fiesta, el rito y, como dijo Durkheim (2000), los ritos, los rituales, los espacios sagrados son la reactivación del lazo social, esa cadena hecha con iniquidades y crueldades, lo humano demasiado humano. Pero sin vergüenza, con fiesta, con jovialidad. Sobre todo, sin vergüenza, sin avergonzarse de la crueldad y su recompensa, el goce, el plus de bienestar. La moral esclava se avergüenza. Hoy, la vergüenza y la culpa se suponen sedimentos del lazo social. Hoy nos avergonzamos del hombre, somos culpables del y por el hombre, sentencia Nietzsche. La vergüenza del hombre ante el hombre. Vergüenza, culpa, ya se va viendo cómo se fabricaron los ladrillos de la modernidad. Avergonzarse de los propios instintos. Avergonzarse de ser hombre y no dios.

Ahora bien, en la relación contractual se da el primer enfrentamiento entre la persona y la persona donde se "midieron entre sí" (Nietzsche; 2002: 91) y el contrato también se establece con una comunidad y se cobra igual. Pero cuando ésta aumenta en poder, el principio de que todo es pagable se va atemperando (Ibíd.: 94-95; 98-99). Entonces, la pena, el derecho, la justicia y la ley se construyen en el marco de la memoria,

la capacidad de prometer y el contrato de una deuda que puede, y ese es el punto, puede ser pagada. El derecho no es soberano ni general (abstracto, descentrado, sin presencia) pues cuando es así no está pensado como un medio en la lucha de complejos de poder (igualdad) sino que iguala. Así pues, las penas no tienen la finalidad de igualar, normalizar, curar, atrapar, sino de dejar ver la desigualdad. La mala conciencia no es producto de la pena, de la cadena pena-derecho-justicia-ley/memoria-capacidad de prometer-contrato de una deuda-que puede ser pagada. No se hacía un culpable, no se castigaba a un culpable, se penaba a un autor de daños (Ibíd.:107). La pena domestica al hombre. Lo hace calculable a partir de la contratación de una deuda, el enlazamiento a partir de la deuda. En contraste, como indica Foucault (2001), la sanción normaliza, movimiento de interiorización de la pena: origen de la mala conciencia (Nietzsche; 2002: 108-110), la aparición de una organización estatal (a la manera de Clastres; 1978) para fundar la sociedad y la paz (cultura-civilización), la soberanía en fórmula Hobbes. Dominación de los instintos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro: la interiorización del hombre: el alma. El sufrimiento del hombre, por sí mismo. Del lazo-de-deuda como formación de sujetos-atados-por-su-exterioridad, se pasa al lazo-de-culpa como formación de lo social a partir de desvinculaciones. La conjuración inmunitaria de la comunidad.

A diferencia de Nietzsche, Freud no observa un lazo-de-deuda, anterior al lazo-de-culpa. Lo social, el socius, el cuerpo de la sociedad surge a partir de la culpa. Cuando Freud reduce al padre el acontecimiento político-evolutivo del asesinato-revolución de los hermanos (constitución de la horda, constitución de formación política-social, de socius-tierra, forma salvaje donde es precisa la filiación y la alianza para dar sentido o hacer mundo) mediante la culpa, busca consolidar la imagen burguesa-capitalista-moderna del sujeto subjetivo, la persona global, la personalidad interiorizada, el sujeto esférico. Desde

ahí se observaría el proceso social como la constitución de estructuras tensadas a partir de la culpa, sólo culpa con expiación culposa, algo más bien parecido a la religiosidad absoluta del capitalismo según Benjamin, un *como si* todo socius se montara sobre lo mismo, sobre el mismo cuerpo, sin variación entre el cuerpo de la tierra, el cuerpo del déspota o el cuerpo del capital-dinero, una forma de medir a todas luces molar, estructural, incluso sistémica. Y en el eterno debate sobre lo primero y su consecuencia, el Padre es absoluto de Edipo como forma fundante desde el sujeto, es decir, una forma subjetiva, interiorizada, culpable, cuando el Padre es primero como estructura social, es decir, como socius, como mundo, como sentido o trabajo pedagógico, en términos de Bourdieu (1977), el Padre es primero como elemento de reproducción social, no necesariamente humana, es decir, no importa la reproducción humana pues ésta no se empareja con la reproducción social, como afirma Deleuze (2005) a través del ejercicio de la violencia simbólica. Ésta, la violencia simbólica es, para decirlo de alguna forma, expresión de la energía social, de la catexis social con todas sus aristas y complejidades tendientes a convertir al sujeto en una especie de esfera, lo contrario de un erizo con puntas de flujo, con puntas-máquinas-deseantes-conectivas, dispuestas a sujetarse y dejarse sujetar, dispuestas a la sujeción. Cada punta, cada flujo, sería un elemento con cualidades reactivas y activas, algo como el ejercicio de las capacidades de afectar y ser afectado, es decir, de sujeción vertical, transversal y horizontal, tensión social que dibuja la posibilidad de las estructuras pero como proceso.

La catexis social, la energía del *campo social*, es la catexis del deseo y no el deseo del Padre como persona esférica, los flujos, reflujo y contraflujos en las relaciones de poder, sus microfísicas en todos los sentidos (explosión). Aquí habría que especificar la palabra "campo", pues bien puede ser vinculada con la forma utilizada por Bourdieu, incluso con la idea de esfera social de Weber, el punto es que, en ambas, existe ya la dureza

de las estructuras molares. En tal sentido, el campo social molecular, excluido de los campos molares (ciencia, arte, religión, política, etc.) es el primero que inunda al Padre y al hijo, pero sin evitar el peso de la molaridad. Es decir, la catexis de un campo social será distinta dependiendo del entorno social, no es lo mismo la familia burguesa vienesa a la familia desclasada, desproletarizada del siglo XXI, donde la flexibilización de la producción hace de la maquila una forma laboral llena de perfidias, una serie de violaciones a las leyes labores. Es decir, qué Edipo, qué Padre, qué hijo, cuánta paranoia, cuánta esquizofrenia, cuánta política de ultraderecha conservadora, cuánta revolución, cuánta televisión, cuánta violencia simbólica y cuánta "calidad" de ésta. Hasta qué punto la nazificación del mundo contemporáneo produce vida nuda, biopolíticas que desnudan a la "sacrosanta" familia con flujos de desterritorialización forzados por el capitalismo de consumo.

Así, el punto es que la familia no es determinante del sujeto, es sólo parte de la maquinaria, máquina social, a veces, incluso, técnica, que está determinada y cuya impronta es la interiorización del niño: su culpabilización. La familia es culpable de la culpa y en ese sentido es reproductora social, no humana. Con esa familia "disfuncional", aquello extraviada del camino de la reproducción social, la sujeción culposa de los individuos queda lejos del fluir de las relaciones de poder y la culpa queda en suspenso ¿dónde encontrar un lazo social no culpable, no interiorizado? Ahí donde las territorializaciones no logran "reproducirse" al interior del sujeto, en los márgenes, donde la culpa se impondrá colectiva: esos desarraigados, esos migrantes, latinos, jóvenes sin futuro, mareros, criminales. Esos que inútiles, inutilizables, desechables.

Ahora bien, en lo social, en la catexis social, en la energía social encontramos dos posibilidades, dos polos que no necesariamente se excluyen y no necesariamente se

sintetizan o se enfrentan en relación dialéctica: una molar, políticamente conservadora, fascista, la paranoica, la estructural sistémica, cada cual en su lugar y cada cual su función felizmente realizada, el Mundo Feliz de Huxley. Del otro lado está lo molecular, las líneas de fuga, lo políticamente revolucionario, la esquizofrenia. Lo debilitado, donde la energía no alimenta, donde el sujeto se enlaza de otra manera, más allá de la culpa, más allá de lo molar, más allá del Estado, más allá de la ciudadanía.

Edipo es, como interiorizador de la culpa, paranoico, estructural, conservador, función social, tensión adecuada de las relaciones sociales. En la biopolítica encontramos la molaridad total, la axiomática penetrando a los cuerpos, la microfísica del poder optando por la formaciones molares, lo disciplinario, lo panóptico, la policía interna, lo inmunitario-criminalizante, ese gendarme que me culpabiliza por desear lo que me han dicho es indeseable. Hay una gran física, una microfísica paranoica que, en la modernidad, se ha confabulado con la opción molecular-microfísica, necesaria para combatir esa microfísica molecular de lo esquizo, lo peligroso, lo revolucionario.

De ahí que se conjugan, en lo social, dos tipos de máquinas, es decir, dos tipos de producción: una del deseo y otra deseante. Una, la molar-paranoica-fascista que produce el deseo en forma de dirección, es decir, dirige el deseo produciendo el objeto del deseo que el sujeto subjetivo buscará de manera culpable. Algo así identifica Bauman cuando dice que en la sociedad contemporánea lo que importa es desear y no consumir (1999, 2007), el hecho del consumo lleva a la culpa y ésta a la necesidad de desear aquello que se nos presente. Algo por el estilo consigna Agamben (2005) cuando afirma que el uso, en esta sociedad, es imposible, pues todo se conserva en el consumo: sociedad de consumo, sociedad de la culpa, el capitalismo como la religión de la culpa en donde todo acto de expiación sólo culpabiliza, "el culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la

expiación de una culpa, sino a la culpa misma" (Agamben; 2005: 105). Capitalismo de consumo. La otra máquina, la molecular, la que produce el deseo, no se dirige por él. Las máquinas esquizoides producen sus objetos y éstos no son culpables, son producciones de las máquinas deseantes. Maffesoli identifica en la sociedad posmoderna una, digámosle, tendencia trágica, distinta de la forma dramática de la modernidad (2004, 2005). Para él, lo trágico tendrá que ver con el presente, con el uso y no con el consumo, pues el uso es presente y el consumo es sólo recuerdo y expectativa, deseo dirigido.

Desde Nietzsche y su genealogía, podemos ver cómo las máquinas paranoicas se han ido configurando a través de la interiorización de la culpa, de la subjetivación del sujeto, haciendo el campo social dramático, haciendo de la muerte síntoma de la vida y prefiriendo la posibilidad de un futuro metafísico: sólo unos se salvarán, sólo los buenos, los blancos, los arios, los superiores y tú, negro, latino, salvaje, sólo te salvarás si me permites a mí, blanco, europeo y cristiano salvarte al penetrarte con la verdad de la fe, con la cruz. Y ahí aparece la sexualidad como catexis social: penetración, joder, coger: nos están cogiendo a todos. La crisis económica, el ano social lubricado para permitir la penetración o, muy al contrarío, el ultraje tumultuario de millones y millones de máquinas molares microfísicadas sin un previo flirteo. "En verdad, la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossier, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo al proletariado, etc." (Deleuze y Guattari; 1998: P. 303).

Y en esta sexualidad (sexualidad humana, podríamos decir social) es el pene el que pene-tra. Pene-entra y la vagina entrada, ausencia de pene, carencia, economía de la sexualidad donde lo masculino es lo humano, el hombre genérico. Y lo social el logo-falo-centrista. La mujer es, entonces, la máxima posibilidad revolucionaria y, por lo mismo, el

primer objetivo a destruir, a convertir en hombre o sombra del hombre, en paranoica, la máxima paranoica, la máxima de Edipo, la transmisora, la reproductora social burguesa, la primera en culpabilizar, "incluso los que saben 'partir', los que hacen del partir algo natural como nacer y morir, los que se sumergen en busca del sexo no humano, Lawrence, Miller, levantan a lo lejos en algún lugar una territorialidad que todavía forma una representación antropomórfica y fálica, el oriente, Méjico o el Perú" (Ibíd.: 325). El dogma de Edipo, intención-logro de la metafísica del psicoanálisis y síntoma de la identidad de éste con el capitalismo, es, en términos de Nietzsche, parte integral del proceso de la modernidad. El Edipo Generalizado (padre-dios-ley) de ahí que su fórmula sea 3+1, pues hay un UNO excluido-superior, es decir, el cómo se estructuran el deseo, su objeto y la ley que dirige al deseo. Ahora bien, según Deleuze y Guattari, el inconsciente es maquínico y maquina, a diferencia de lo mecánico y lo orgánico, donde los procesos responden a la búsqueda de un resultado, una producción pre-vista, pre-parada, lo maquínico responde a las maquinaciones del inconsciente, si nos atenemos a la acepción del verbo maquinar que sería una producción oculta, un complot, una urdimbre de producciones. El proceso mecánico u orgánico realiza iteraciones continuas y esto les lleva al desgaste, lo maquínico realiza repeticiones y, para Deleuze, es en la repetición donde se halla la diferencia, es decir, lo nuevo, opera el azar, la apuesta, muy en consonancia con el lanzamiento de dados nietzscheano.

Es preciso "orientar" estas producciones de las máquinas deseantes a fin de consolidar las producciones de la máquina social (un enfrentamiento de maquinaciones) y esto se logra mediante la represión general (entre la economía política, el marxismo y el psicoanálisis esto sería crear la estructura del deseo con la presencia de la ausencia y la escasez: esto es, "desearás lo prohibido y te dolerá") la cual convertirá las maquinaciones

maquínicas en representaciones del objeto del deseo, siendo éste un remedo del déspota empotrado en la figura del padre, propio de la estructura Edípica (nótese que la búsqueda es por estructuras, por "organizar" y evitar las maquinaciones caóticas: "orden y progreso", ciencia y tecnología, libre mercado y varios salmos más).

Sin déspota, la familia se torna en la institución edipizante-estructurante-represiva a través del deseo doloroso. Así, el inconsciente pierde la cualidad de producir su deseo –su realidad- y se aviene a las representaciones teatralizadas-dramáticas inoculadas por la familia y las demás instituciones, incluyendo al psicoanálisis quien, en la cura, busca "fijar" o "coagular" la dirección explícita y mecánica del deseo. Se cancela la potencia maquinadora y maquínica del sujeto, se le convierte en un paranoico que deseará lo prohibido (lo decidido que desee) por el dolor y no por el objeto, deseará la ley. No producir el deseo, sino obedecer al deseo, lo cual es un contrasentido, pues las máquinas deseantes siguen produciendo. El punto aquí es acotar esos flujos, realizar los cortes y las conexiones que "limiten" la capacidad maquínica de éstos. Entubarlos… pero dejar que chorreen, quién sabe, nunca se sabe de qué puede servir una fuga.

¿Cómo conseguir ese plegamiento a la ley? Con el eje del padre. De ahí que todo remita al padre, a la égida insalvable de su mirada. A su potencia brutal. El padre está en todas partes (ahí lo encuentra Freud y cuando no se deja ver, fuerza la situación para decirnos "mira, aquí debajo, de todas estas posibles implicaciones sociales, políticas, económicas, atrás de la probable identidad supremacista de una sociedad burguesa machista y racista, paranoica, amante –en sentido sexual– de la ley, ahí, entre todo eso, está el padre. ¡era eso y nada más!) Dios-Padre, Sol-Padre, Figura de autoridad (médico, policía, profesor, patrón, capataz, analista)-padre ¿qué pasa entonces con la resistencia política, con la resistencia social, con la lucha? Se elimina convirtiéndola en la escena de un hijo

berrinchudo reclamándole al padre no prestarle las llaves del coche (incluso, para qué quiere las llaves del coche, el coche es lo elocuente ¿dónde está la capacidad de ruptura, la apuesta? ¿para qué las llaves? Toda cerradura tiene una abertura). Entonces las cualidades políticas, económicas, históricas, sociales del libido es atrapado en la sexualidad (y no en el sexo, en la sexualidad como relato, como discurso, como disciplina, como estructura, convirtiendo al sexo en engrane estructurado y no en fuerza maquínica). La cuestión está en la resignación y renunciación. Resignarse al deseo doloroso, renunciar a la multiplicidad, asumir la identidad molar, castrarse, mutilarse y "gozar" con ello en un punto específico, en la entubación del flujo. El tubo es el falo, es la forma en que se "penetra-encula" al sujeto, y es el socius el que lo hace (la sociedad nos está cogiendo y nos han dicho: "lo deseas") con formas de padre y el vínculo subjetivo ("es mi padre") con el deseo improductivo, dirigido.

Hay en Deleuze un desarrollo en clave Nietzsche cuando descubre que el proceso capitalista forma a un sujeto interiorizado (la interiorización de la culpa, de la producción, del deseo, evitando la posibilidad del exterior. La familia es puro límite interior, no realiza alianzas, pues no las necesita gracias al socius, éste es el productor social y no la familia, la familia es un acto de interiorización, de reproducción y representación) para que sea útil (dócil, diría Foucault; 2001) a la máquina capitalista ¿cómo es esto? El sujeto que ha padecido el proceso de desterritorialización y de descodificación, que ha transitado de un sistema de sociedad despótico o salvaje (que ha sido colonizado, por un lado o ha sido fabricado, pensando en Europa) a uno capitalista donde el cuerpo sin órganos, el elemento de fijación social, de coagulación social no cuaja no se endurece en sí mismo, el dinero, el capital, pues, fluye irremediablemente e irremediablemente empapa todo lo que toca, despoja al sujeto de sus asideros objetivos. De esta manera, la tan pretendida libertad (acumulación originaria) se refiere al fluir de flujos descodificados, sin cortes, sin territorio.

Pero así de libres sirven para poco. Si ya no existen los códigos objetivos (tierra, déspota), es necesario operar códigos subjetivos (el trabajo de la economía política, la libido psicoanalítica con respecto al deseo) que coagulen al sujeto en sí mismo, con respecto a sí mismo, sólo montado sobre el cuerpo del capital-dinero.

> En El Anti-Edipo, se denomina socius a la formación social en su conjunto. El socius es "cuerpo pleno" (o lleno). Desde este concepto, se piensa al ser humano más allá de su organismo biológico, porque sus órganos se conectan con la formación social. La sociedad, en cambio, es la codificación de los flujos del deseo. Las sociedades se distinguen unas de otras por los distintos códigos impuestos a su capacidad deseante. El flujo del deseo, en tanto pura intensidad libidinal productiva, es el límite del territorio del socius. Es como el océano que rodea una isla. La sociedad capitalista es la isla del deseo. Todo está codificado para ser consumido. Es como un enorme maquina de triturar, de devorar y asimilar deseo (Díaz; 1999).

Este movimiento ha dejado al sujeto con las cualidades de desbordar al socius capitalista. El sujeto desterritorializado, descodificado, esquizo, pervertido, de libido viscosa o líquida, inasible. La consigna es "atrapar al sujeto desde su subjetividad", trabajo y deseo, dios y padre, metafísica, trascendencia, en palabras de Nietzsche, el nihilismo. Edipo está en consonancia con esto. Es el rasero o la cárcel, la fijación, la operación de unidimensionalidad: "Tú eres ¡yo soy, soy lo que soy y nada más", fijación interior. Todo exterior debe pasar por el flujo del dinero. La persona global, la persona globo, el sujeto moderno, sin aristas, sin esquirlas, dócil. Y cuando las púas crecen, habrá que podarlas, mutilarlas, castrarlas. Números absolutos, no universos de multiplicidades, no elecciones, sino direcciones. Así, el delirio del Presidente no es manifestación de multiplicidad sino la aberración sexual de un sujeto definido por el padre, por el poder (Deleuze y Guattari; 1998). Habrá que indicar las coordenadas, el centro-padre, la orientación del deseo por asignación de carencia "¿qué no tengo, dónde está? ¿está prohibido? Luego es más deseable". Todos carecemos de algo, por qué habríamos de desearlo si no lo conocemos. La

inversión de lo productivo a lo dirigido se observa en la dirección del deseo hacia algo trascendente pero localizado en un cuerpo ajeno (aunque sea el propio) ya sea por la conformación biológica (hombre o mujer), etaria (infante o adulto) hacia un mismo punto mítico (reterritorialización): el padre, el falo, la ley, Dios. Cualquier cosa que pueda poseernos sexualmente. Todo esto es una producción social, no inconsciente. Producción específica de una máquina social específica: la máquina capitalista.

La esquizofrenia es capitalista, es decir, surge como resultado de las descodificaciones y recodificaciones del capitalismo. Al ser de ahí es su límite interior, pues no permite coagulación, globalidad, unicidad. Es vitalidad afirmativa (muy a la Nietzsche). Vida, multiplicidad. Se busca en el sujeto adecuado una síntesis, la resolución del conflicto dialéctico "soy… como resultado del conflicto, como resultado de la sexualidad: soy hombre, soy mujer, soy heterosexual, soy homosexual, soy". En la esquizofrenia no hay síntesis, hay afirmación "soy hombre y mujer en los extremos, soy hombre y hombre en los límites, soy todo lo que pueda ser". De ahí que hay que "curar" la esquizofrenia.

Ahora bien, la sociedad capitalista es aquello más cercano a una idea idílica de sociedad sin padres: la sociedad de hermanos. ¿Qué pasa con el padre? Éste ha muerto, ha sido asesinado y en la vergüenza del acto opera la interiorización del padre. Ya no hay mirada exterior que denote autoridad. Con Edipo, esa mirada viene desde adentro. Se inocula en el sujeto. El padre se convierte en todo lo trascendental metafísico, en el nihilismo, en la negación de la vida, la negación de la producción deseante (alienación del deseo, alienación del trabajo). La esquizofrenia evade la ley, evade al padre, busca la vida, es vital, no es síntesis, es multiplicidad. Esta multiplicidad vital es, también, histórica. Emerge con el delirio. Schreber, con su delirio, deja escapar el contenido histórico-mundial

de su paranoia burguesa (racista, supremacista, moral) mediante la dimensión esquizofrénica.

Así, el sujeto debe ser sobrecodificado y sobreterritorializado. Pero ¿cómo? Si todo ha sido previamente descodificado. Bueno, ahí está Edipo, con su padre, su ley y demás. Pero ¿y el territorio? Ahí está la familia como territorio, como microcosmos, como territorios codificantes. Es notable esta operación en la acción colonizadora. Unos extraños llegan y deciden la forma social, desterritorializan (acumulación originaria) y descodifican (Ibíd., en el drama humano, por decirlo así) y luego hay que reterritorializar (la casa familiar) y recodificar (Edipo). Después resulta que todo chorrea, que el triangulo edípico, papá, mamá, hijo, deja entrar al capataz, al misionero, al sacerdote, al blanco, al otro, pero siempre se le vincula con el Padre, la ley, autoridad. El patrón es el padre del padre de un hijo que siente la sobre-paternidad al padecer un "acoplamiento" designado socialmente sobre el cuerpo del dinero. El hijo del padre esclavo sabe del amo. El hijo del padre obrero sabe del burgués, el hijo del padre burgués sabe de su otro hijo obrero y así sucesivamente, pues el territorio familiar es poroso, no es el productor social, es sólo su reproductor, un escenario. Su clausura no es firme, es porosa, se desquebraja y sus relaciones con el exterior le estructuran, le codifican. Edipo es un elemento ideológico de integración a un determinado grupo, sociopolíticamente hablando. Esto es una manera de catexizar (cargar libidinalmente) las relaciones sociales, ya sea de forma reaccionaria o fascista (el sujeto paranoico, el burgués paranoico, el obrero que se alía con la petición clasista a pesar de saber no obtendrá un resultado feliz para él).

Así, pues, el deseo se dirige, se evita vaya hacia el poder para que siga a la ley, es decir, se le hace improductivo para que consuma las producciones de un poder exterior que le ha interiorizado (subjetivizado, y he aquí donde la posibilidad de entender al sujeto como

sujeción y no como subjetividad se abre. Como lazo-de-deuda y no como lazo-de-culpa, un sujeto explosivo), el sacerdote ascético deja su lugar al científico ascético, al psicoanalista pulcro, a los poderes interiorizantes. La carencia, así como la escasez, subyacen en el fondo de toda ley. La ley prohíbe y al prohibir dirige al deseo: No harás esto, luego entonces, desearé hacerlo. No tengo esto, la ley impone que eso no tenido está prohibido, le desearás y, así, seguirás por el ducto que llevará tus flujos a donde la máquina social les necesita. La ley dirige, la ley del deseo.

¿Y por qué inventarle objetos al deseo? Porque tiene que ser reprimido, a grado tal que ese objeto inventado para el deseo sea el desear ser reprimido "¿Cómo deseo a mi madre porque he posado ya mis labios sobre sus senos?". El deseo es revolucionario, si produce, si no es dirigido-reprimido, entonces descodifica, desterritorializa, y eso es facultad "legal" del socius. El sujeto debe ser desterreitorializado, descodificado, y no al revés, pues de ser así, haría descoyuntarse las tuberías sociales (qué pasa con el capitalismo, bueno, ahí está su capacidad axiomática "te has escapado, bueno, entonces te sobrecodificaré, te daré una parcela social, ahí vivirás, y tus deseos entrarán al mito de Edipo") y es entonces la familia quien reprime, pero siempre siguiendo el derrotero social: la represión general.

El déspota, el otro, el ajeno, ese que conquista, conquista amorosamente, sexualmente, a la hermana, la alianza exterior para luego, en la casa, buscar a la madre, desposarla y convertir la filiación en su asunto. Así, alianza y filiación son sobrecodificadas por el fuerte, ese que se convierte en amo, ese que sobrecodifica y se convierte en máquina social y, como tal, máquina despótica, socius inscriptor. Desde él vienen la acción que no descodifica, sino que extrae el código mediante el doble incesto y le sobredimensiona, hipertrofia del incesto instalada en UNO, ese uno permite, así la fecundidad del colectivo,

emanada desde sí, como máquina, como productor social, reprimiendo, sobrecodificando el territorio o la territorialidad. El sobrecódigo tiene ya un tufo edípico, pero instalado en la feminidad, es decir, en la madre y la hermana. Y el incesto entonces se convierte en la posibilidad de una interdicción creíble, aceptable y aceptada, inicio de sumisión. Ganancia del aparato reprimente-represivo. La máquina social va tomando forma moderna, tiene que pasar por ese trance despótico, es decir, coagularlo todo en el cuerpo del déspota, del rey.

Entonces la dirección del deseo deviene del déspota, la represión se origina, por decirlo así, no en, sino desde el déspota, desde ahí todos los códigos son sobrecargados con la univocidad del déspota. Es en la cárcel-letra que el sobrecódigo logra sobrecargar los códigos territoriales sobre los súbditos y montar al socius sobre el cuerpo del Déspota. Del grafo-voz-luz-visión-cuerpo a la letra muerta, escritura, cadáver-libro, lectura. El sobrecódigo destruye la intimidad entre la representación grafica viva, vivida o vivible a través del cuerpo. Ver el grafo no era leerlo, era escucharlo, sentirlo. Incluso en el cuerpo al verlo y sentir el dolor. Ojo-dolor. Voz-oído. Grafo-tacto (cuerpo). El grafismo que pasa a escritura es pérdida de sensibilidad, sobrecodificación del territorio, del cuerpo, trasladado a la superficie fría, plana, del pergamino, la tierra, la "tabula rasa".

La escritura arrebata la voz a la voz, el habla que ya no designa al grafo sino que habla a través de la lectura, de lo fonético de la escritura. Es la Nueva Alianza, interiorización, cristianismo, el Libro. Signo de signos, voz sin grafo, significante, sonido, no ver, escuchar, aprender a escuchar las órdenes. Si el jefe dice, esto es "a", entonces es "a" aunque la visión de "a" no suene a "a". Sonido ¿quién decide que la "a" suene a "a" y el grafo no sea imagen, sino representación de sonido? Es quien sobrecodifica el que decide el sonido. La escritura es sobrecodificación del grafismo. Las imágenes se deforman en significantes. La pregunta de Rancière (1996) "¿ha comprendido?"

Mediante el significante, mediante el alfabeto, la escritura, es posible la sobrecodificación y dirección del deseo a través del "sabio" que lee y representa los sonidos de los signos a través de una voz arrebatada. Ya no más sensación con respecto al grafo, al signo, sino decodificación, lectura, metáfora y metonimia, extracción de código.

Y entonces el habla ya no es directa. Entonces los dioses ya no responden pues no reflejan conversación a través de las efigies. Entonces Libro, entonces Letra, palabra de Dios escrita, leída, proceso interior, la culpa no se trata de uno a uno, sino de uno mismo, y la culpa torna deuda infinita (desde el desencantamiento del mundo a través del protestantismo a la racionalidad moderna). Y ahí está la ley para graficar el código sin designar nada, un puro decir y decidir sobre lo indecidible. La ley está vacía de cuerpo, no marca al cuerpo, decide cómo puede o debe ser marcado, cómo debe ser el dolor.

Entonces el Estado: déspota y ley que ya no sólo sobrecodifican si no que hacen sus códigos para atrapar nuevos flujos: expansionismo, el libro, el texto, la teología de la historia de San Agustín, pues si todos han contraído la deuda infinita, como lo estipula el libro, entonces todos, TODOS; deben caer en una misma linealidad de códigos devenidos del cuerpo del Déspota pero estatalizados. Es así que, según Engels (s/f), el Estado aparece, es decir, para frenar flujos, llamémosles violentos, aquellos flujos humanos despojados, distinguidos con respecto a los otros, las clases sociales. Entonces el Estado se impone como un tercero codificante, ya no sobrecodificante, que evitará la lucha frontal entre las clases. No lucha de clases, juridicidad.

Este Estado, Estado despótico, periodo de latencia del Estado moderno, desterritorializa y sobrecodifica, codifica a los flujos descodificados, les atrapa y, al mismo tiempo, dichos flujos lo transforman, lo descodifican y recodifican en formas donde la Soberanía se dinamita en soberanía, derecho político, libertad, igualdad y fraternidad, todo

esto guiado por el binomio venganza-Déspota (castigo, ley)-súbditos-esclavos-resentimiento, espíritu de venganza, nihilismo (Nietzsche). Y entonces no sólo desterritorialización, sino el terror de la descodificación, desestructuración, lazos rotos siendo el hilo de su unión el capital-dinero:

> Para el trabajador libre, desterritorialización del suelo por privatización; descodificación de los instrumentos de producción por apropiación; privación de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; descodificación, por último, del trabajador en provecho del propio trabajo o de la máquina –y, para el capital, desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria; descodificación de los flujos de producción por capital mercantil; descodificación de los Estados por el capital financiero y las deudas públicas; descodificación de los medios de producción por la formación del capital industrial, etc. […] Ya no es la edad del terror ni de la crueldad, sino la edad del cinismo, que viene acompañada por una extraña piedad (ambos constituyen el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo). Esta edad del cinismo es la de la acumulación de capital, es ella la que implica tiempo, precisamente para la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados (Deleuze y Guattari; 1998: 232).

Cuando el capital-dinero se convierte en filiativo, cuando descompone el código de la alianza y se lanza a la reproducción de sí mismo, a la plusvalía. Mediante la descodificación y la extracción de flujo, es decir, mediante la destrucción de códigos-cortes que mantienen a los flujos sin fuga, dejando que todo fluya, el capitalismo se convierte en límite y su propio límite. Se preocupa por codificar, pero sólo como simulación, pues es en el flujo descodificado donde logra la reproducción, la filiación, el capital filial, la producción de capital por el capital, el superincesto, el capital superincestuoso, el capital financiero que permite la conexión mundial, los créditos periféricos, la colonización capitalista, la imposibilidad de la comunidad, la territorialidad de deuda, de alianza, la sobreproducción sin producción, el mercado desregulado, la mutación posmoderna o la mutación que produce la sensación de posmodernidad (de estar dando el paso hacia ningún lugar): el capitalismo de consumo.

Y entonces, el cuerpo lleno del dinero, improductivo-autoreproductivo con la axiomática usa todo un mundo de máquinas improductivas para reproducirse, toda esa burocracia, ese ejército, esa policía, esa política profesional, ese Estado, todo improductivo que permite la producción y toma rostro cada vez más cínico cuando recurre a la periferia (en términos geopolíticos) como mercado, consumo, puro consumo, neoliberalismo, globalización. La máquina capitalista, mientras más cínica y mientras más finge sutileza, cada vez es más abrasiva y mientras más rechina, mejor funciona. Mientras más carencia, mientras el deseo se enfrenta a la irrealidad axiomática de la carencia, mejor funciona la máquina capitalista, pues mejor se reproduce el capital-dinero, es decir, mientras más jodidos, mientras más explosiones y flujos desterritorializados y descodificados, mejor funcionamiento. Así cómo pasa con el Consenso de Washington:

> Al referirme al Consenso de Washington, por supuesto me refiero a la presentación excesivamente simplificada de las recomendaciones de los organismos financieros internacionales y del Tesoro de los Estados Unidos, especialmente durante el período de la década de los ochenta y principios de los noventa, antes de que se convirtieran en objeto de vivificación tanto en el Norte como en el Sur… el término ha pasado a ser tomado como referencia a las estrategias de desarrollo centradas en las privatizaciones, la liberalización y la macroestabilidad (principalmente la estabilidad de precios); un conjunto de políticas predicadas en base a una gran fe (más fuerte de lo justificable) en los mercados libres de restricciones y encaminadas a reducir, incluso al mínimo, el rol del gobierno. Esa estrategia de desarrollo contrasta marcadamente con las exitosas estrategias implementadas en el este de Asia, en donde el Estado desarrollista asumió un papel activo (Stiglitz; s/f: 2).

La axiomática es flexible, dispuesta a tratar con todo, flujos codificados o descodificados, les atrapa y les usa y les miente sin ocultar su mentira, hace de la mentira la forma en que la verdad técnica y científica codifica en sombras para poder atrapar aquello que se niega a caer en las redes. Entonces inventa mercados y clientes, consumidores y las clases sociales son también descodificadas en términos del consumo y la capacidad para éste y si el consumo convierte a muchos en consumidores delictivos, bueno, la axiomática tiene a la

ley para codificarlos, para atraparlos, nada de flujos libres, quizá descodificados, pero no libres, no capaces de transgredir el límite. Entonces en el consumo, en el exceso, les atrapa.

Si aquel mapuche añora comunidad, se la destruimos y le ponemos un teatro de sombras comunal, siempre y cuando consuma. Si no consume, no funciona, su esfericidad es peligrosa. Pero su incapacidad de consumo no es debilidad del deseo, es decir, no significa que no desea consumir, sino que no puede consumir. Un mal consumidor es un mal ciudadano, ha quedado fuera del consumo. El capitalismo de consumo precisa de una sociedad de control, de sujetos esféricos controlados para el consumo, autovigilantes, dóciles. Una individualidad aplastada por el socius, sin lazos para reventar, tan interiorizada a grado de integrar la tecnociencia en el cuerpo: convertirlo en artículo de consumo (el Cyborg):

> Mientras hasta cierto punto fue el hombre quien se proyectó en el mundo, y luego también en el universo, ahora es el mundo, en todos sus componentes naturales y artificiales, materiales y electrónicos, químicos y telemáticos, el que penetra dentro de él en una forma que parece abolir la separación misma entre adentro y afuera, derecho y revés, superficial y profundo: en vez de limitarse a asediarnos desde el exterior, la técnica se instaló en nuestros propios miembros (Esposito; 2005: 208).

Con el capitalismo de consumo la ilimitación se alcanza al constituir el cuerpo mismo en mercancía, incluso más allá de la alienación de la fuerza de trabajo. Siguiendo los pasos de Nietzsche, la ciencia, sobre todo cuando se convierte en esclava de la técnica, es una fuerza de interiorización.

La conciencia como relación exterior, influjo exterior, fuerza contra fuerza en ligazón. En la relación surge el cuerpo, un cuerpo, una pluralidad de fuerzas que se nutren entre ellas mediante su relación. Un cuerpo social es aquel donde las fuerzas se relacionan estableciendo dominantes y dominados. Es una multiplicidad de fuerzas, activas y

reactivas, dominantes y dominadas. Así, un cuerpo social es jerárquico. En suma, un cuerpo social es la puesta en juego de una relación de poder.

En este cuerpo social, las fuerzas activas se escapan a la conciencia, pues ésta es reactiva, sólo puede "observar" lo detenido, lo pasado, la estela dejada por una actividad inconsciente, puramente afirmativa, el poder de transformar, la voluntad de poder, de dominar. Facultad puramente inconsciente, activa, en devenir, en movimiento. La conciencia necesita enfocar, la actividad no puede ser enfocada, la voluntad de poder provoca reacciones y son éstas las que observa la conciencia, nunca la actividad.

La conciencia intenta inteligibilad del extremo movimiento, al menos de los desaguisados sólo observables cuando ha pasado la actividad. Detiene, pone en suspenso y mira, hace ciencia, contabiliza y generaliza, inventando medidas para las fuerzas. Pero las fuerzas, que son de tal o cual forma según su cantidad, es decir, de la cantidad definen cualidad (diferencia) nunca encuentran identidad o igualdad con otras fuerzas. La ciencia, como conciencia, busca ordenar las diferencias estadísticamente, igualando, haciendo promedios, homogeneizando.

La ciencia es reactiva, nihilista, dramática, impulsada por el final, por la muerte, por un telos impropio a la actividad. Desde la ciencia se desplaza el objetivo de una línea de desarrollo y progreso que, de alguna manera, deberán terminar. Hay un cuento de Asimov (ver capítulo primero) donde la ciencia, por avanzada que esté, nunca logra responder a la pregunta ¿cómo detener la entropía de las estrellas? Es sólo al final del relato, cuando la humanidad se ha convertido en una sola conciencia, que la pregunta puede ser resuelta, pero es demasiado tarde, ya no hay estrellas vivas. Todas las fuerzas atrapadas por una gran conciencia ¿no es ese el sueño de la razón? ¿la gran razón?

La respuesta de Nietzsche, con respecto a esto, a esta ciencia metafísica de la conciencia finalista y negadora de la vida y sus diferencias, es el eterno retorno, pero es el eterno retorno de las diferencias, de los diverso. La entropía no existe, es solo el vistazo que echa la conciencia, lo que hay es una actividad invisible para las fuerzas reactivas que sólo abren los ojos cuando una fuerza activa les pasó por encima. Pero al quedar estática sólo se puede observar el pasado y augurar el final del tiempo. Sin embargo, el devenir es puro movimiento hacia ningún lado, porque si tuviera meta, ya la habría alcanzado. Tampoco es un círculo persiguiendo su cola, sino la explosión de una diversidad de ciclos afirmándose, reproduciéndose y repitiéndose y esto se da por un principio: la voluntad de poder.

La voluntad de poder es la relación de fuerzas, la explosión de la relación, del enfrentamiento, la situación de dominado o dominante, el acoplamiento de lo activo y lo reactivo, la parte interior de la fuerza. Es lo que, propiamente, permite una relación de poder y no una simple superioridad de poder, permite la dominación, es decir, con esa variante interna enlaza al exterior (dominación-obediencia-dominado). La voluntad de poder, como principio, permite entender el desarrollo de la interiorización (en la modernidad, interiorización de la culpa) y, también, el de diferenciación: poder y querer, poder dominar y querer dominar, poder como fuerza, querer como voluntad de poder, pero también: poder ser dominado, querer ser dominado, activo y reactivo, afirmar o negar, valorar o interpretar. Así pues, la voluntad de poder crea valores, ya sean nobles, ya sean esclavos, el asunto es que la voluntad de poder, como interior de una relación de fuerzas, sólo aparece en la relación y ahí, en el choque, se da el valor.

No hay que dejar de ver que las fuerzas reactivas también son voluntad de poder, pero voluntad de ser dominadas, no dominantes. Ahora bien, las fuerzas reactivas pueden dominar neutralizando a las fuerzas reactivas al separar a la fuerza activa de lo que puede:

valorar. Las infectan y las convierten en fuerzas reactivas. Resentimiento, mala conciencia (culpa) e ideal ascético se constituyen en estrategias, pero no para una batalla, no para una lucha. Las fuerzas reactivas triunfan pero no por superioridad sino por infección (o la vuelta inmunizadora de la erección del Estado), los esclavos no se hacen amos, hacen esclavos y permanecen esclavos y legislan, hacen leyes, valoran de manera reactiva, es decir, observan lo estático e interpretan, ciencia del derecho, lo que es bueno es aquello que debemos hacer, no lo que hacemos, guiados por una jerarquía legal, religión, Estado, moral, etc. En el juego de las fuerzas las bazas se definen en la relación, es decir, en la orientación de la relación. La separación de lo que una fuerza puede se localiza en el acontecimiento de la interiorización, en la relación de las fuerzas con un exterior o un interior, la voluntad de poder como cualidad de la fuerza, como interior que debe buscar, mediante la cantidad de fuerza, una cualidad de relación es truncada con el triunfo de las fuerzas reactivas al orientar la voluntad de poder sólo como interior, *como relación de poder interior*, interiorización, infección, guerra interior, volverse contra sí mismo.

Ahora bien, poniendo esto en el sentido de la conciencia, la existencia reactiva es el sino de la humanidad (humano, demasiado humano), una humanidad que se mueve hacia el interior y crea sus límites expandiéndose, humanizando todo, negando todo (actitud dialéctica), en otras palabras, igualándolo todo, negando las diferencias tanto al interior de la humanidad, como destruyendo su exterior. La civilización, la historia es el camino andado por las fuerzas reactivas, dando sus pasitos mezquinos de resentimiento, mala conciencia e ideal ascético. Hasta las estrellas padecen esto, el toque infeccioso de la voluntad de la nada, porque lo humano quiere, incluso quiere a la nada.

La actitud ética del eterno retorno: “lo que quieres, quiérelo de tal manera que quieras también el eterno retorno <<si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por

preguntarte: ¿Estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido>>" (Deleuze; 2002: 99). El eterno retorno es el arma contra el nihilismo, contra la negación, pues la negación no se puede repetir, en el eterno retorno opera el nihilismo activo, es decir, la negación del nihilismo y la operación de la autodestrucción o destrucción activa, la voluntad por la nada sucumbirá en su recorrido incierto y eterno, la línea que no descubre curva, que no encuentra el regreso. Esa desaparece en el infinito y sólo en el retorno, en el doblarse y seleccionarse, la línea torcerá el nihilismo afirmando el retorno.

La idea del eterno retorno es, pues, una alusión ética a la voluntad de poder afirmativa de la vida, pues sólo desterrando la culpa del interior y queriendo lo que se quiere voluntariosamente, es decir, sin miedo, sin culpa, sin resentimiento, se da la bienvenida al eterno retorno, a la afirmación de la diferencia.

El lazo-de-deuda es, pues, la formación de un sujeto diferente pero no exterior a la sociedad capitalista. Surge en la excrecencias de comunidad impolítica, neoarcaicas. Es la afirmación de una diferencia, una elección, una resistencia-línea de fuga. Las llamadas maras son comunidades en el sentido de que están fuera de la sociedad pero sin estarlo, un pertenecer pero ser ajenas, un estar sin ser parte, sin tomar parte, los que no tienen parte, los excluidos y sobreincluidos con la ley. Son huida sin moverse, sin salirse de la colonia, de las fronteras, pero movilizados al instaurar lazos-de-deuda. Los pandilleros se sujetan de manera diferente a como el resto de la sociedad impele. Sus violencias y peligros se encuentran en esa comunidad "infecciosa", en ese ir a la contra, en su contraflujo. Son mutilaciones del cuerpo de la sociedad, a la vez desechos. "Entonces el definitivo desmembramiento del cuerpo político y de sus metáforas organicistas hará emerger, no la obsesión neurótica de nuevas incorporaciones, sino el perfil de una <<carne rebelde al Uno,

siempre ya dividida, polarizada en el Dos del quiasma, pero tal que ignore toda jerarquía, toda separación irreversible entre una parte que manda y otra que obedece>>" (Esposito; 2005: 170-171), rebeldía de comunidad frente a la unicidad del cuerpo político. De esta manera, en lo que sigue, se observa a la pandilla como una comunidad, enlazada según un lazo-de-deuda, con el objetivo de comprenderla más allá de la criminalización y asimilación a grupos de crimen organizado, observarla como un contrapoder, si bien no revolucionario, tampoco criminal. A través del texto optaré por denominarla "pandilla". En todo caso, me estaré refiriendo a las pandillas transnacionales o maras. Más en específico y debido a la procedencia de los informantes, salvo la voz de uno de ellos (señalada en el desarrollo del texto), la pandilla se referirá a la Pandilla 18. Es decir, las pandillas que aquí ocupan presentan diferencias respecto a las formaciones pandilleras "tradicionales", aunque mantengan formas similares: no son exclusivas de una calle o plaza, aunque estén ahí. El nombre de la pandilla es el nombre del Barrio, excede el espacio específico y las fronteras, su número es mucho mayor al de una pandilla "tradicional", aunque un subgrupo (clika) esté dentro de esos parámetros. Por ejemplo, la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13, tienen miles de miembros y se localizan en toda Centroamérica, parte de México y los Estados Unidos. Una pandilla "tradicional" apenas abarca una cuantas cuadras. También se enfrentan entre pandillas, pero el número hace de la violencia asunto de seguridad nacional, de ahí que "obliguen" a reformas legales e, incluso, constitucionales. Así pues, en lo subsecuente, se hará el análisis a través de consideraciones teóricas a partir de la voz de los pandilleros.

3.1. Pandillas y desbordamientos

El fenómeno pandillero está imbricado en el proceso de crecimiento del sistema de sociedad capitalista. Es constante en la revolución subjetiva de la liberación y enlazamiento social, en el desarraigo y desterritorialización operado por la modernidad. La liberación, más allá de su rasgo positivo, entraña la "sutil" desocialización respecto a la otredad inmediata (el individuo, el ciudadano) vinculado a través de la ley (el contrato devenido Estado y soberanía), reterritorializado en la propiedad (fuerza de trabajo igual a mercancía), interiorizando la subjetividad. Desde la visión liberal el cúmulo de libertades individuales hace sociedad, pero es en el no enlazamiento profundo, en la desactivación de subjetividades exteriorizantes que es posible acceder al orden social, al funcionamiento cabal de un grupo sin unión. La modernidad se centra en la eliminación de arcanos estorbosos para solicitar entrada al futuro. El desarrollo precisa del olvido, o apenas recordatorio histórico para representar el avance, para definir el orden y el progreso.

Es en ese progresar, en ese sentido dramático de la historia, que la "bondad" se contamina con arcaísmos recurrentes, memorias sin historia, explosiones subjetivas amparadas por la dominación. Las maquinarias disciplinarias y de vigilancias recorren el cuerpo de la sociedad para curar de accesos a los arcanos. Las clase social, sujeto de la Historia, deviene institución, partido político, incluso se clama su conquista del Estado y, sin embargo, el desarrollo sigue rasgando el cielo, rompiendo el limita, ilimitándose.

Como afirma Deleuze (2005), el capitalismo es el único sistema de sociedad sin límites exteriores, lo ha empapado todo. El sujeto, ahogado, busca la comprensión de su existencia y descubre en la transgresión (la transgresión del sí mismo) una huida, una línea

de fuga para conectar. La pandilla es, en su definición más elemental, la conexión de otredades que transgreden el sí mismo, la esfericidad del sujeto moderno y como tal se constituyen en un neoarcaísmo, ironizando con el prefijo la pulsión ominosa por lo nuevo, incluso en ese compulsión posmoderna por lo único fabricado en repetición de millones de unidades. La pandilla, desde el clásico estudio de Thrasher, deja ver su forma "malévola", trágica (en contraste con lo dramático), inferior o subalterna, sucia y contaminante, al ser definida como grupo intersticial. El alisado de lo social oculta las estrías y las grietas que controlan o arrumban a los sujetos. Las grietas, los intersticios permiten la sombra que oculta del gran ojo panóptico. La pandilla es un grupo de sujetos que se conectan, rompen la individualidad saludable para vociferar su condición sin oportunidad para redactar manifiestos. El fenómeno pandillero es, pues, supuración del sistema de sociedad. Neoarcaismo, salvajismo subproletario, subalterno, lumpen, juvenil, despojado, liberado, el fondo, la suciedad acumulada en la grieta, convulsión del movimiento forzado (migraciones coaccionadas por los mercados). La pandilla es una otredad en la medida que surge según el enlazamiento comunitario, pero no es el gran Otro, el extraño, el extranjero, no está fuera del sistema de sociedad, aunque sea expresión de la exclusión. La pandilla es reflejo, a veces rostridad con gesto amenazador (o casi siempre), de este sistema de sociedad. Es decir, no es sólo producto o desecho, es parte del sistema.

Las mutaciones del capitalismo, en términos de globalización (económica, lo que implica una sobreposición de lo económico, como desincorporado de lo social y ordenador de lo político) han desterritorializado territorios, maneras de ocupar lo urbano de los jóvenes desterritorializados, marginados y transgresores en la medida que dicho carácter se convierte en modo de reterritorializar la ciudad y sus grietas, es decir, la manera de usurpar la calle, de ganar la calle y crear territorio. La pandilla es territorial, eso le da soporte a la

unión. El capitalismo de consumo (el capitalismo anclado en el consumo y ya no en la producción) opera nuevas desterritorializaciones, como es su vocación, y destruye el territorio pandillero, pero no a la pandilla, como efecto de descodificación, la pandilla se expande en recodificaciones, reterritorializando con el nombre y el rostro de la pandilla, rostridad que mira de frente, en el sentido de rostridad imponente, agresiva, salvaje, fuera del desarrollo moderno-dramático-cristiano del rostro volteado, agachado u oculto, la pandilla es visible, deja ver su rostro y con el deterioro de las soberanía y fronteras nacionales efectuado por los mercados, la orientación política no alcanza para darle estatuto ciudadano y el mercado de las seguridades los despoja, los convierte en nuda vida, cuerpos humanos sin ciudadanía. Es el caso de las denominadas pandillas transnacionales, término acuñado por la intelligentsia de seguridad estadounidense, pero que no miente, acaso brinda una mueca de inteligibilidad a las pandillas desterritorializadas y a la manera de asirlas, pues la idea de transnacional, en lugar de global, les asigna un lugar no económico, casi político, distanciado de lo "realmente" político por la criminalización. Criminalizar supone tomar a la pandilla por su lado más duro, por donde es más fácil de sentir y medir, por donde es posible darle inteligibilidad sin asumir la cualidad de reflejo terrible sobre el sistema de sociedad. No significa que la agresividad y transgresión pandillera esté a salvo de la criminalidad, por supuesto, el delito es parte importante de la acción pandillera, pero no es lo que la vértebra. La pandilla no tiene, necesariamente, centro. La pandilla "tradicional", estacionada en su territorio, hace una suerte de centro en la apropiación de la calle. La pandilla transnacional[28] no deja de articularse mediante el territorio, pero se

[28] He preferido utilizar el término "pandilla transnacional" en lugar de Mara, tanto por guardar respeto a mis informates, quienes en su mayoría son miembros de la Pandilla 18, como para incluir a la MS y otras pandillas que no se observan aquí, como los Latin Kings, Bloods, etc., así como a los "sureños", miembros de pandillas de ciudades de los Estados Unidos deportados, pertenecientes a pandillas que no trascienden aún sus

convierte en un vínculo, en un nombre, un número o unas letras, en una comunidad elegida y activada mediante la pertenencia absoluta:

Un joven pandillero calmado[29] espera la siguiente pregunta. El mundo pandillero está lleno de sombras. Hay cosas imposibles de enunciar frente a una grabadora de sonido. La lengua se reprime. De cualquier modo, mi afán no era llenar páginas con relatos sobre asesinatos y otros crímenes. A pesar de que la actividad del científico o analista social tiene un gen policíaco, de examen y confesión, nuestro encuentro sugería la necesidad de trascender la observación de la pandilla como un fenómeno puramente criminal ¿Dónde empieza la transgresión más profunda de las pandillas transnacionales o maras al sistema de sociedad? En uno de los primeros enfrentamientos con pandilleros de la 18, cometí, impelido por la ignorancia, el insulto de preguntar sobre la Mara. En esa ocasión fue una mujer quien explicó: "No es mara, es pandilla. La diferencia es que Mara son los de la otra pandilla, los de la MS, ellos son los que se catalogan como Mara, ellos se llama así y nosotros somos pandilla". Después otro me conminó: "no me digás marero, porque me discriminás". El asunto tiene que ver, como lo dijo ella, con la definición del Barrio[30] a través de la contraposición con la otredad absoluta que les da sentido, la otra pandilla.

---

fronteras. Igualmente, decidí mantener en el título la palabra Mara, para localizar mejor el fenómeno, tanto en términos de su especificidad geográfica como mediatica, pues considero que Mara permite identificar mejor a los sujetos observados.

[29] De la pandilla no se sale, esta convicción fue confirmada por todos los pandilleros entrevistados. Quienes realizan trabajo organizado, como los miembros de Homies Unidos, se declaran pandilleros no activos en violencia, pero siempre pandilleros. La otra forma es la de "estar calmado", lo que en el fondo significa lo mismo, es decir, alejarse de actividades delincuenciales, de la violencia, una especie de retiro de la guerra entre pandillas. Sin embargo, esto no los pone a salvo de la posibilidad de morir a manos de la pandilla enemiga.

[30] Barrio, para la Pandilla 18, define el conjunto de tribus, canchas o clikas. Es la comunidad, el número que acomuna, el nombre y la rostridad, el 18 tatuado en el rostro, en el cuello, en el brazo, o donde sea es el barrio manchanco el cuerpo e incorporando en la comunidad pandillera.

Regresando al pandillero calmado, rastreando el lazo que posibilita la pertenencia absoluta a la pandilla, en este caso, la dieciocho, y su cualidad rizomática, desamparada por el territorio sin dejar de ejercer reterritorializaciones, se observa una resemantización de la palabra familia y el vínculo fraterno, la filiación, la aparición del lazo social explosivo de la comunidad, trágico y como neoarcaísmo, afianzado en una hospitalidad para con el amigo y para con ese otro amigo no anclado en el mismo territorio, sino vinculado por el número, por el barrio, por la pandilla. Derrida dice de la buena amistad:

> La <<buena amistad>> supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo […] La <<buena amistad>> no se distingue de la mala más que escapándose de todo lo que se ha creído reconocer bajo el mismo nombre de amistad. Como si se tratase ahí de un simple homónimo. La <<buena amistad>> nace de la desproporción: cuando se estima o respeta al otro más que a sí mismo […] La <<buena amistad>> supone, ciertamente, un cierto aire, un cierto toque de <<intimidad>>, pero una intimidad sin <<intimidad propiamente dicha>> (Derrida; 1998: 81).

En la pandilla transnacional la amistad desborda la corporalidad y la consanguineidad al representarse y sentirse en la pertenencia al barrio. Así lo dice S.[31] "se siente la sangre, se siente la sangre que trae que sabes que es familia". La pertenencia absoluta se refiere a través de la idea de familia y consanguinidad, se desborda la filiación, se comparte la sangre con un toque de intimidad desproporcionada, sin proporcionar la intimidad pero desbordando, proporcionando al amigo, al home boy[32] la vida más que a sí mismo, endeudándose, acomunándose. S. otra vez:

> Siempre te van a preguntar de dónde eres y a qué perteneces. Como te digo, hay momentos que vas a hablar con la verdad y hay momentos que vas a hablar con la

[31] Para proteger a mis informantes, en algunos casos, utilizaré una letra a manera de inicial, sin que ésta sea la del nombre o el apodo.

[32] Home boy y home girl son la manera en como se dicen entre pandilleros de la 18. Los MS se dicen mareros. Los pandilleros colombianos se dicen parceros, etc.

> mentira. Porque tienes que abstenerte a lo que te respondan, porque no puedes lanzarte un solo a rifar tu barrio, no sabes con qué te vas a enfrentar. **[Rifar el barrio, mostrar la filiación para imponer su presencia, desenmascararse, la rostridad de frente. Esto supone el peligro de chocar con el enemigo y la impronta de defender el barrio con la propia vida,** "**cuando se estima o respeta al otro más que a sí mismo", ese otro que es el hermano elegido, el hermano pactado con la sangre, el dolor y la transgresión.]** Pero, como te digo, es la misma forma y tú sientes la vibra de si es hermano tuyo, pues sí vas a responder.

La familia 18, la pandilla, grupo de amigos, se monta en desbordamientos. Así lo hace con el tiempo, lo que Perea Restrepo (2007) denomina "tiempo paralelo", desactivar el reloj. La máquina tan cara y definitoria para el capitalismo. La segmentación del paso de las horas en una fórmula de apropiación y mercantilización de la fuerza de trabajo, la manera en que se logra convertir la energía (el trabajo) en mercancía para intercambiar. El pandillero mide el tiempo precariamente, sin minutero y de esta manera se apropia del tiempo, hace su tiempo transgrediendo la temporalidad de la producción. El tiempo paralelo es parte de la rostrificación de la pandilla como reflejo del sistema de sociedad y el capitalismo de consumo, expresión de su posición en los procesos productivos, expresión de su participación en un capitalismo que precisa cada vez menos del trabajo. De esta manera recodifica el tiempo. También desborda los espacios públicos, sus reterritorializaciones son recodificaciones del sentido político de la calle. Ésta deja de ser espacio para convertirse en lugar, territorio a defender, territorio que hermana, la tierra comunitaria. La idea de filiación también se desborda, aparece en el rostro, en la piel, mancha la piel y define pertenencia al barrio. Pertenencia absoluta. Tatuarse el barrio es como si el pandillero

dejara ver el rostro absoluto de la pandilla, a grado tal que borrarlo es traición cuya pena es la muerte, porque significa negar la pertenencia absoluta. Otro pandillero calmado lo advierte. Pregunté a G. cual podría considerarse la peor de las traiciones a la pandilla: "Borrarte el barrio. Cuando viene alguien y te dice que te van quitar tu tatuaje, esa". La pertenencia absoluta a la pandilla no implica la continuidad de una vida violenta, aunque la violencia siempre está sobre ellos. Pertenecer por siempre a la pandilla implica el riesgo de mantenerse bajo la mira de los enemigos. La muerte acecha. Calmarse, evitar el ejercicio de la violencia, el delito y la transgresión no significa dejar de pertenecer. Quien asume la deuda con la pandilla, sólo le debe respeto o el pagar la traición con la muerte. G. lo explica así:

> Ahora en las pandillas, cuando vos ejercés y sabés de que hay una regla y el que se borra la pandilla se le considera eso, pero por qué paso eso, porque hay muchos en la pandilla que andan calmados trabajando, viviendo, diez, quince años, pero andan sus tatuajes, o sea, que se les demostró empíricamente que sí se puede vivir y que no es excusa eso, que mejor vengan, que no vengan por ese lado a ponerte la excusa, ahora, antes de entrar a la pandilla se conoce eso, el que no quiere aguantar con eso… sí. Porque la mayoría tienen el ideal de que te metés a la pandilla y que te vas a morir. **[La pandilla también desborda, con la aceleración de la vida (quizá el enloquecimiento de la vida, la vida vivida en la "sinrazón") el tiempo de producción, desliga de su energía la temporalización que la convierte en mercancía, tanto por su devaluación en tiempos de capitalismo de consumo como por el rechazo a la precarización del empleo mal pago y/o semiesclavo. Vivir rápido. Acelerar la llegada de la muerte. La violencia en la pandilla**

brinda el mejor escenario para una juventud trágica. El tiempo de las tribus de Maffesoli, el instante eterno, sin el tic tac del reloj ritmando los pasos] Nadie piensa atravesar ese lado y salir al otro lado del río, ¿me entendes? Ahora, los que han llegado al otro lado ya ven la vida de otra manera, entonces por esos que ven la vida de otra manera hay programas de rehabilitación e inserción, organizaciones y ellos están proponiendo ideas y créeme que son bien recibidas, porque todo lo que venga para beneficio de la pandilla es bien recibido. Pero esos que han cruzado ese río saben cómo lo han cruzado y cómo están ahorita, y ninguno se ha quitado ningún tatuaje y están ayudando, pero ninguno se ha quitado ningún tatuaje. **[La pertenencia absoluta desborda el tiempo, pero no evita el envejecimiento. Los pandillero viejos, los sobrevivientes de la guerra no pierden pertenencia, están firmemente endeudados con sus home boys, son homies al pie del cañón, portando el barrio sobre el pecho, son de la pandilla, a pesas de que los nuevos miembros jamás los hayan visto, son hermanos que trascienden fronteras.]** Ahora, tenemos a esa gente y vamos a tener otro puño que se lo está quitando, esos son mentirosos, esos están atentando contra algo que muchos han perdido su vida y su libertad por eso que se considera sagrado. **[En ese desbordamiento la sacralidad del capitalismo se disloca para revertirse en el grupo, en la pandilla, una dislocación respecto del cuerpo social, una pústula, un desecho del cuerpo social desocializada que hace, con la sacralidad del barrio, un lazo distinto, opositor, un contrapoder comunitario, explosivo, corrosivo, ácido.]**

La pandilla implica paralelismos, afueras, límites, contras. Son formas del límite interior del sistema de sociedad capitalista. Ése es su "medio ambiente" y en la medida que éste

muta, las pandillas van parasitando en los movimientos. En ese sentido no son exteriores, no son un afuera absoluto, sino relativo a las confluencias de fuerzas sociales. De la modernidad a la posmodernidad hay subjetividades adecuadas para el funcionamiento del sistema. Engranes, transistores o chips, las subjetividades, como recuerda Foucault en *Vigilar y castigar* no están ni en el escenario ni en las gradas, están en el interior de la máquina. Es la sensación del diluvio deleuziano, la pérdida de límites exteriores, la aparición de la sacralidad absoluta. Nos dice Agamben (2005) que el capitalismo es una religión donde todo es sagrado, donde el ahogo se halla en la imposibilidad de profanar y quien profana, por elisión o elección se convierte en Homo Sacer (2003), vida prescindible, criminalizable, nuda vida. El capitalismo de consumo despoja al Estado de su vocación conciliadora (a pesar de ser siempre el centro del poder político de una clase) entre capital y trabajo, para dejarle un papel policial y penal "la política que adopta el Gobierno, de manera explícita, es el control y la represión […] Esta respuesta gubernamental se ha visto recrudecida […] con los planes Mano Dura y las leyes antimaras, las cuales, a su vez, han tenido un enorme peso en la transformación de la dinámica y naturaleza pandilleril actual, caracterizada, hoy día, por un mayor uso de la violencia, sofisticación y clandestinidad con la que operan" (Aguilar y Miranda; 2006: 37), haciendo de la pandilla una incorporación más al margen, ya no sólo de lo económico, a través de la marginación de pobreza, sino también de lo político, disminuyendo el estatuto de ciudadanía de los jóvenes, de por sí un tanto alienados de sus derechos políticos y, con esto, también despojados de la posibilidad de, por lo menos, exigir la garantía de sus derechos humanos. En ese estado, la pandilla se aísla, se convierte en una contrasociedad a través del enlazamiento comunitario. Es decir, a través de una subjetividad explosiva en tanto se exterioriza para ligarse con otros, para establecer una deuda con los pares y constituir el barrio.

> Cada vez que ese ideal toma cuerpo en una realidad colectiva –patria chica, ciudad, fiesta popular-, la impetuosa exigencia rousseauniana de comunidad se vuelca en su mito. Precisamente el mito de una comunidad transparente para sí misma, en la cual cada uno comunica al otro su propia esencia comunitaria. Su propio sueño de absoluta autoinmanencia. Sin ninguna mediación, filtro, signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias; sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia frente a otro que ya no es tal, porque forma parte del uno; que incluso es ya el uno que se pierde –y se reencuentra- en la propia alteridad (Esposito; 2007: 101).

La pandilla se vuelca sobre el barrio desbordado. La calle 18 se expande y desborda fronteras, no con una forma de colonización, sino todo lo contrario, como expulsión, exilio sobre exilio, segregación y marginación. El barrio existe en el margen y desde ahí se deja ver. El barrio, instalado en el tiempo paralelo, ese otro tiempo, no signado por el minutero, rompe la línea dramática de la modernidad, el futuro promisorio de orden y progreso y el tiempo se detiene en el presente, en lo trágico.

La pandilla colombiana se define parche, creando una imagen de corrección transmisible hacia las pandillas de cualquier ciudad más allá de sus especificidades. El tiempo desbordado, el tiempo trágico, el presentismo, crea ruptura en la sacralidad del sistema de sociedad, le revienta con fealdades y suciedades, descubre la mentira de un campo social liso, ahí están las rayas, las manchas, los tatuajes, los nombres, la rostridad furiosa mirando de frente: la transgresión, la profanación, el desorden, la imagen sin simetría, lo heterogéneo en sentido de demasiado diferente, demasiado al margen, "y tal como lo homogéneo caracteriza la regularidad contable, la heterogeneidad es, en cuanto a ella, sinónimo de esta extraña acentuación a través de la marginalidad, la subversión, la anomia, todo esto estando a cargo de las irregularidades, las "clases peligrosas" u otros desaprobados" (Maffesoli; 2005a: 120). La pandilla es una pústula en el cuerpo de la

sociedad, es una infección comunitaria, con sus violencias siempre tácitas, sin metáforas, pero metaforizando el lugar comunitario pandilla con sus desbordamientos.

Un pandillero activo[33], C., me explica la cualidad del lazo en la Pandilla 18, los gestos que permiten el abrazo en lugar de la agresión, eso que permite al uno, al individuo, al sujeto, explotar, romper su esfericidad, su interiorización y perderse para reencontrarse en la propia alteridad definida por el barrio:

> Nos identificamos por territorios men, nosotros sabemos, ahí entra el tatuaje, vea, ahí nosotros sabemos, si usted porta un dieciocho ya sabemos que es home boy, **[El gesto dieciocho precisa del territorio y en la territorialidad abre portales para el movimiento y la imaginario de raza, de filiación, de sangre única que enlaza, ya sea la sangre amiga derramada por vengar, ya sea la sangre por brotar en la venganza]** pues va y que usted está ahí y yo le puedo dar la mano libremente porque usted y yo sabemos que somos hermanos, no importa de dónde seamos, ambos sabemos que somos raza y que estamos unidos por algo **[Somos raza, me dijo C. en otro momento. Al igual que el imaginario de familia, la raza repercute en la fortaleza del lazo, en la deuda con el home boy, con el barrio que es sagrado, como asegura G., la unión de una raza orientada por el número y la guerra contra las letras, la otra pandilla, la MS, que es otra raza, según C.]** y nos confiamos pues, ya usted verme el dieciocho, él puede confiar ya en mí, pues, ya sabe él que podemos confiar, ya él me recibe, me trata bien, a veces me da donde

[33] Se entiende por activo aquel pandillero que continua inmerso en las actividades de la pandilla.

> vivir, así es el barrio, así somos nosotros, en cualquier lugar donde vayamos y hay home boys de nosotros, nos reciben bien, como de la familia, cabal.

Las pandillas transnacionales, pensando aquí en las llamadas Maras, tienen el carácter de *trans*gredir lo *trans*nacional a partir de desterritorializaciones constantes, de movimientos migratorios forzados por la potencia de la economía de mercado. La pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13 se originan, como es bien conocido, en Los Ángeles, California. Ambas son, como P., otro pandillero calmado comentó y G. ratificó, deportadas. Es decir, en términos de ciudadanía, se deportó no ciudadanos (incluso ciudadanos por nacimiento), pero con ellos iba la filiación pandillera, la cual floreció en un terreno donde la pandilla ya estaba, pero le confirió el carácter de una especie de confederación pandillera que excede las colonias, las ciudades y los países. John M. Hagedorn explica este proceso criticando la visión de una pandilla transnacional capaz de "invadir" naciones, como si se tratara de una "insurgencia criminal", es decir, una organización criminal, con valores criminales, tendiente a formar Estados criminales:

> No es cierto que las pandillas "ultravioletas" de LA se han "apoderado de América Central" como lo sostiene Ana Arana en su ampliamente citado artículo en *Foreign Policy*. Ella sostiene que las maras se originaron con la deportación de 20.000 "jóvenes criminales centroamericanos" de los "barrios pobres de LA" a sus países que en realidad "apenas conocían". Un cambio en la ley inmigratoria en 1996 permitió a cualquiera sentenciado a más de un año en la cárcel ser deportado sumariamente. En 1996, 30.000 personas fueron deportadas bajo el estatuto y en el año 2003 ese número incrementó a 80.000. Puede ser que la investigación acerca de la larga historia de las pandillas centroamericanas haya templado la retórica de Arana. Sabemos, basados en estudios realizados por Deborah Levenson en la década de los 80 acerca de las pandillas en América Central y más recientemente en más estudios realizados por Mario Carranza en El Salvador y José Luis Rocha en Nicaragua que las pandillas habían existido en esos países antes de las guerras civiles. Esto es consistente con la literatura que existe alrededor del mundo que comprueba que chicos y chicas pobres sin supervisión forman grupos o pandillas […] Sus pandillas tienen un "nombre transnacional", como MS-13, pero sus actividades son predominantemente locales (Hagedorn; 2008).

C., al afirmar que la pandilla 18 conforma una raza, deja ver cómo el lazo-de-deuda comunitario desborda la ciudadanía negada, ya sea por la ilegalidad de la estadía (lo cual se constituye cada vez más en un crimen) o por el socavamiento de los derechos políticos de los jóvenes a través de legislaciones criminalizantes de la reunión y la apariencia, de la rostridad pandillera:

> Empezamos a crear algo que nosotros creíamos conveniente, lo que era el barrio 18 y en lo cual nosotros confiamos y creímos plenamente que somos una familia, así ha sido que nos hemos venido acoplando nosotros, a compartir ideas, a sobrevivir en un campo que muchos llaman una batalla, otros llaman una guerra, otros llaman una familia, que nosotros llamamos una familia, que venimos… esto proviene de hace muchos años atrás, men, hemos venido dependiendo de nuestra antigua raza, de los indígenas, men, por eso somos raza, men, latina. **[El lazo-de-deuda comunitario, metaforizado con la imagen de la ligazón filial, se empalma con una milenarización sin tiempo, en el puro presente, en el estar y compartir las rutinas de la pandilla que definen al barrio]** Es así como estamos aquí ve'a, en la colonia, la pandilla es a nivel nacional, a nivel mundial, en diferentes lugares del país, ve'a, **[La transnacionalidad de la pandilla, su enormidad (los datos son un tanto imposibles de "normalizar", sin embargo, el número de pandilleros encarcelados puede servir de barómetro, pues la cifra, para 2010 es de aproximadamente diez mil internos, sólo en El Salvador) desborda el territorio, la desterritorializa, pero sin perder la articulación a través del territorio]** pero el territorio de nosotros es aquí, el territorio donde nosotros estamos ahorita men, siempre activos en el barrio.

La pandilla transnacional, al igual que la pandilla tradicional, toma forma a través de la transgresión, el territorio y el ejercicio de micropoder localizado, sin embargo, la pandilla extendida, su confederación de subgrupos, clikas, canchas o tribus, le confiere una capacidad de contrapoder inusitada. La pandilla transnacional, como cualquier pandilla, no se integra ideológicamente a partir de un fin político, de una búsqueda programática, o por un cambio social. En ese sentido de apolítica, incluso impolítica, pues es a partir de esa cualidad que estructura una acción política-impolítica sensible en la guerra de pandillas declarada desde los ochenta en las calles de Los Ángeles y extendida al sur, alcanzando en Centroamérica los niveles más brutales. A través de la imagen de la raza, la otredad a destruir, el enemigo, lo político de lo impolítico de la pandilla, se rostrifica especularmente, se regresa el mismo rostro, siendo las letras y los números los rasgos de distinción y oposición. Es complejo determinar si la invención del enemigo, politizar lo impolítico, crea la pandilla, es decir, si a partir del enemigo la pandilla se articula para la defensa o es la actividad pandillera la que lo enfrenta, irremediablemente, a otros grupos pandillero. En el caso de la guerra entre la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13, el inicio de las hostilidades es difuso. Tanto P. como G. ubican su origen en Los Ángeles, sin embargo, las versiones son dispares. P. se brincó[34] el L.A., G. lo hizo en la cancha Tayni, en un municipio cercano a San Salvador. En los motivos de P. para brincarse no se localiza la pandilla enemiga, es decir, la MS13. Por su parte, los pandilleros brincados en El Salvador ubican como uno de sus motivos principales "la otra pandilla":

[34] El Brinco es como se denomina al rito de iniciación. Es un salto que los introduce en la pandilla.

[G. relata sus primeros encuentros con el mundo pandilleril a través de la MS13, pandilla que dominaba el territorio donde él vivía.] Pensaban que yo era pandillero y me acosaban, me perseguían, me paraban, me levantaban la camisa y gran cuestión, gran revisión. Me molestaba esa actitud.

[C. identifica desde un inicio al enemigo] Bueno, este empecé a ingresar… inicie esto porque teníamos enemigos, ve'a. La otra pandilla que venía a matarlos, venían a matar gente conocida de nosotros, este, empezaban a matar a nuestros familiares a tocarnos cosas que eran de nosotros y es por eso que nosotros empezamos a luchar también, a pelear matándonos unos a otros, haciéndonos daños, como fuera posible, pues ganar una batalla, usté sabe que en una batalla pasan muchas cosas.

[De la misma cancha que C., un joven de 16 años, O., se integra al mismo motivo, identificando al enemigo como uno de los principales motivos para su ingreso a la pandilla] Yo entré a la pandilla a los quince años, como se llama, y entre porque, por siempre rivalidades, vaya, y pues sí, cómo se llama, cuando uno estaba más pequeño nosotros jugábamos chibola y todo, ve'a, y ellos, los contrarios, se venía a meter aquí, ve'a, y como nosotros convivíamos con los de aquí, con los dieciochos de aquí, no nos gustaba que vinieran a molestar los contrarios de la otra pandilla aquí, en cambio y después nos fuimos viniendo a ellos, tratamos de hacer un grupo, ve'a, y pues sí… y, cómo se llama, me fui metiendo a es grupo y, cómo se llama, fue así como me hice, ve'a, pertenecí a eso.

La alusión a la "otra pandilla" como elemento para ingresar a la pandilla supone un conjunto de motivaciones ocultas. Los informantes buscan politizar su actividad mediante la invención del enemigo, más allá de que dicho enemigo sea mortal, pues en diversas

investigaciones, el vacil[35] aparece como principal motivo para pertenecer a la pandilla, además de razones provocadas por la incomprensión en la familia, el respeto, etc.

Politizar la acción violenta de la pandilla implica la búsqueda por dar inteligibilidad a la guerra pandillera y expresa la dureza de la unión y su explosividad con respecto al lazo-de-comunidad forjado entre los home boys. Es un juego de otredades: el otro amigo, hermano, home boy, perrito[36] que se disuelve en cuanto individuo para devenir soldado, guerrero y la Otredad, la otra pandilla, esculpida a través del odio visceral, ostensible en el asco que provoca la sola mención de su denominación. Cuesta trabajo articular las letras para los números. Es sólo la otra pandilla, H., la pandillera calmada lo explica: "Como la pandilla contraria nomás le ponemos". La Otredad-Otra, los contrarios, los enemigos, la

[35] Juego, divertimento, desmadre, desafuero, libertad sin restricciones. En el estudio de 1996, Solidaridad y violencia, el primer sondeo sistemático y representativo de los jóvenes pandilleros del Área Metropolitana de San Salvador, que contó con la participación del Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad Centroamericana (UCA), las organizaciones Save the Children (EE.UU.) y Rädda Barnen (Suecia), y un grupo de pandilleros y pandilleras, del cual posteriormente se formaria la organización Homies Unidos, se reportó, sobre los motivos para ingresar a la pandilla:
Una pregunta muy frecuente respecto al fenómeno de las pandillas tiene que ver con las razones que llevan a los jóvenes a integrarse a estas agrupaciones. El sondeo de los pandilleros abordó esta interrogante y se las trasladó a los mismos "mareros". El 42.5 por ciento de los jóvenes, esto es, la mayoría, afirmó que lo que más les gusta de su pandilla es "el vacil" (término del caló pandillero que expresa diversas cosas que van desde el compañerismo hasta ciertas actividades propias de las pandillas que exceden el límite de lo legal); en segundo lugar, un 17.9 por ciento sostuvo que lo que más le agrada es "llevarse bien con los *homeboys*". El gusto por algo específico de su pandilla parece estar asociado más a la edad que a cualquier otra condición, pues a medida que aumentan los años de vida van desplazando el gusto por "el vacil" hacia "el llevarse bien", "la comprensión" y otras respuestas; en otras palabras, entre más edad poseen tienden a valorar más otro elemento que configura a la pandilla y ya no la diversión por sí sola que esta ofrece. En todo caso, el hecho de que los pandilleros señalen "el vacil" como lo que más les gusta, lo cual puede ser muchas cosas, sugiere un significativo nivel de ambigüedad en el tipo de vida que implica la pandilla. Ingresar y pertenecer a una pandilla puede estar motivado por el tipo de relaciones que se crean dentro de la misma, pero al mismo tiempo puede estar motivado por la facilitación de un estilo de vida de orden criminal, frente a la incapacidad de encontrar otras formas de ganarse la vida […] Estos datos ratifican lo encontrado anteriormente: el gusto por esa diversidad de cosas que representa la pandilla y que se expresa en "el vacil"; pero hacen reflexionar sobre un punto. Desde los jóvenes, la razón principal para convertirse en pandillero no son los problemas familiares como suele creerse desde fuera. Sin negar el peso de las condiciones familiares en la incorporación a las pandillas, la encuesta muestra que los jóvenes que se integran a las pandillas no parecen tener presente tanto las condiciones de las cuales escapan como las condiciones a las cuales ingresan. Es decir, aparentemente los jóvenes llegan a las pandillas atraídos por éstas y no tanto como forma de escape consciente de sus hogares (Cruz y Portillo; 1998).
Estudios posteriores reportan resultados similares (Santacruz y Concha, 2001; Santacruz y Cruz, 2001; Sosa y Rocha, 2001)

[36] Perrito es una forma cariñosa de llamar a un home boy, alude a la nobleza y lealtad del animal, es una especie de devenir-animal, una forma del neoarcaísmo-tribal-comunitario de la pandilla.

unión polémica resultante en la explosión violenta de las pandillas. Enemistad que incumbe a todos los rincones y toma las calles sin remilgos. La invención del enemigo y su concreción sangrienta politizan lo impolítico de la pandilla:

> La invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, es esto lo que habría que lograr, en suma, para re-politizar, para poner fin a la despolitización; y allí donde el enemigo principal, allí donde el adversario <<estructurante>> parece inencontrable, allí donde deja de ser identificable, y en consecuencia fiable, la misma *fobia* proyecta una multiplicidad móvil de enemigos potenciales, sustituibles, metonímicos y secretamente aliados entre ellos: la conjuración (Derrida; 1998: 103).

Una búsqueda urgente, necesaria, angustiante, estructurante, de pertenencia absoluta, ésta se comprende a través de la enemistad brutal entre 18 y MS, esta acomuna, ofrece límites bien definidos a la comunidad, pone un rostro y con ello un dentro y un afuera, polítiza el espacio urbano entre home boys, chavalas[37] y civiles[38] para convertirlo en campo de batalla, "sobrevivir en un campo que muchos llaman una batalla, otros llaman una guerra, otros llaman una familia, que nosotros llamamos una familia". Juego de imágenes e imaginarios recodificados en el marco impolítico de la pandilla, en el adentro contra-social de la pandilla y, a fuerza de *contra*, comunitario. Con C. el imaginario de familia adquiere la expansión de la raza, se recodifica en la identidad colectiva de la raza:

> La rivalidad es por razas men, en los tiempos antiguos los indígenas se tatuaban, se hacían unos signos para distinguirse entre razas, **[Aquí el neoarcaísmo asume toda la fuerza del oxímoron, lo nuevo se funde en el arcano y el arcano deviene nuevo en la formación polémica de lo salvaje y lo moderno, entre lo dramático**

[37] Forma despectiva con que se refieren los pandillero a los contrarios.
[38] Forma en que los pandilleros se refieren a los no pandilleros. La propia palabra crea límites, adentro y afuera, autoexclusión que responde a la sobreinclusión policial y, al mismo tiempo, politiza lo impolítico de la pandilla.

cristiano y lo trágico pagano, pues, como afirman Deleuze y Guattari "los 'primitivos' pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tienen necesidad de él" (Deleuze y Guattari; 2008: 181), pero la pandilla tiene rostro, rostridad, una sobre-piel, manchas, hoyos negros, los tatuajes en la faz o sobre cualquier centímetro de la piel combinan los números o representaciones de números, o letras, iniciales, acrónimos, y cada individuo se tiñe el barrio para darse rostro y rostrificar la pandilla, "los rostros concretos individuados se producen y se transforman en torno a esas unidades, a esas combinaciones de unidades" (Ibíd.: 182).] así son las pandillas aquí men, nos distinguimos, ellos se distinguen por sus creencias y nosotros por nuestras creencias. Ellos creen en el diablo, que no sé qué, en la bestia qué no sé qué, y nosotros creemos en que… en nuestra raza, en no dejarnos matar, en sobrevivir en subsistir hacia las otras personas, **[El enemigo es la otredad toda, la repelencia rostrificada. Ese es un rasgo más del neoarcaísmo que entraña la pandilla, C. utiliza la palabra "raza" para definir la diferencia, para rostrificar la otredad inasible, incluso utiliza la maldad diabólica y le enfrenta la verdad divina. Dios frente a la Bestia. El racismo, piedra angular del proceso occidental-moderno, como afirman Deleuze y Guattari "nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como "otro". El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuados, unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal ghetto, otras para borrarlos de la pared,**

que nunca soporta la alteridad. Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo" (Deleuze y Guattari; 2008: 183), conjugando racismo y otredad estructurante, el enemigo estructura la fobia que visibiliza, rostrifica: la otra pandilla] hacia las personas, dicen, de la civilización, ve'a, aunque a nosotros nos toman como una escoria, como el extracto pobre de la sociedad, men, como un bicho que se para en un árbol, ve'a, entonces hacia eso luchamos, hacia las inseguridades de la gente que nos toma como anormales o nos toma como parásitos, no sé. **[La otra pandilla es el enemigo rostrificado y que rostrifica en enfrentamiento a muerte. Si para los enemigos la creencia es el diablo, la muerte, para la pandilla es la vida, sobrevivir y si para conseguirlo es preciso morir, todo sea para la sobrevivencia, ésta entraña el enfrentamiento a aquello difuso, la sociedad o la civilización, casi como sinónimos, palabras que se imbrican y designan algo indiferente para el pandillero. La otra pandilla, bajo el mismo halo de "desocialización", impulsa una multiplicidad móvil de enemigos, los contrarios y los potenciales: policía, Estado, gobierno, sociedad, la gente, los civiles. Así pues, como dice Derrida, dichos enemigos intercambiables, sustituibles, metonímicos y secretamente aliados entre ellos: la conjuración contra la pandilla que cree, como afirma C., en sobrevivir.]**

Esta guerra entre pandillas, lo que he llamado politización de lo impolítico de la pandilla, es explosión de reterritorializaciones violentas. La pandilla transnacional sigue siendo territorial. La cancha o tribu, el subgrupo, se coloca en su territorio y lo defiende contra la

otra. Sin embargo, el barrio extendido implica la eliminación del enemigo, siendo la reterritorialización, el desplazamiento del otro, la posibilidad de poner el placazo[39], sometiendo ya sea a las letras o a los números. La guerra es a muerte, no hay clemencia para el contrario. El territorio sigue consistiendo el trofeo. PJ. es un marero[40] calmado, miembro de la Mara Salvatrucha 13. Tiene 25 años, desde los catorce pertenece al barrio. Debido a un tatuaje se infecto de VIH, la forma más común de infección entre pandilleros. Lleva seis años sin participar activamente con su mara. Es padre de dos. Trata de hacerme entender las motivaciones de su mara y, al mismo tiempo, entender él las mutaciones sufridas por el grupo:

> Sí, más que todo, hoy, como está, era defender un territorio, o sea, digamos aquí donde es esta colonia era defender el territorio. Hoy no, hoy es de ganarlos. O sea que, aquí a la par de esta colonia hay otra, tratar de ganarla. O sea, hoy ya no es como antes, ¿me entendés?, que antes uno, este, o sea, si miraba al contrario, darse duro y todo eso, o sea, a ganárselo uno a fuerza. Hoy no, hoy viene, matan a todos y ya es territorio de otro.

Así pues, entre la sobrevivencia y la territorialidad, la otredad absoluta y la pertenencia absoluta, la violencia de la pandilla alcanza niveles espeluznantes y en la medida que se cruza con el afuera de la pandilla, es decir, la sociedad a través de las fuerzas policíacas e

[39] El placazo se entiende de dos formas: según P., en su calidad de pandillero deportado, el placazo es el sobrenombre que impone la pandilla como parte del rito de iniciación. Sin embargo, esta no es una constante y varia según la clika, tribu o cancha, pues algunos explicaron que ellos se asignaban el sobrenombre y no le adjudicaron el término. El placazo, entonces, se observa en el graffiti donde aparece el número (18) o las letras (MS), cobijando el nombre de la cancha, por ejemplo: Carmen Locos Salvatrucha. El término también llega a identificarse con el tatuaje, sobre todo cuando éste delínea el barrio, es decir, las letras o los números.

[40] Utilizo aquí marero en lugar de pandillero debido a que, según el discurso esgrimido por PJ y la acotación hecha por H., los miembros de la MS13 aceptan de buen grado esta designación.

institucionales, debido tanto a la sevicia de su asesinato como a su actividad delictiva, que oscila entre el robo menor hasta la extorsión y el narcomenudeo, implicando una organización de esto cada vez más eficiente, la pandilla se coloca en el lugar de la malevolencia social por antonomasia. Desde 2003 en El Salvador se ha legislado contra las maras, del Plan Mano Dura la Súper Mano Dura y las leyes antimaras; además del *Plan Escoba* en Guatemala, *Cero Tolerancia* y *Libertad Azul* en Honduras; pasando por la "limpieza social", la violencia de las pandillas se incremente, aumenta en acidez y su potencia de contrapoder explota. Si bien, las pandillas no se articulan a través del delito, las propias pandillas transnacionales no tienen como vector central, mucho menos específico, la actividad delictiva, el delito es parte importante de sus rutinas. "En realidad, a mí no me da lastima quitarle al que tiene, men", confiesa C. El afuera de las pandillas incluye el crimen organizado, las bandas, grupos pequeños reunidos para cometer delitos, reunidos para el lucro. A diferencia de las pandillas, el delito lucrativo sí es su centro. Los jóvenes pandilleros, formados en la violencia, son perfectos elementos para incluirse grupos en delincuenciales. Pero lo asumen como algo fuera de la pandilla. No significa que la clika no se organice para el robo, la extorsión u otro tipo de delito que requiera logística y eficacia para efectuarse, pero, repito, es una rutina que no vértebra el sentido de la pandilla. S. admite la actividad delincuencial:

> Bueno, hay momentos que es bastante fuerte y hay momentos que son pacíficos, verdad. Pero la cuestión de la parte de lo fuerte, pues es porque a veces, pues hay que hacer, por decir así, como para eh, recopilar algo para ver cómo podemos ayudar a nuestra familia. Entonces esa parte pues tiene que, como dicen, rebuscarse cada quien por su lado y a la vez aportar una parte para toda la gente que está en los

> penales, eso. Robar… robar… eso más que todo, para tener el sustento, como se dice, de ahí hacer otras cosas malas no. Bueno, por mi mente no pasan esas cosas, pero, como le digo, no, no, no pasa nada de eso.

Incluso, en el discurso de los pandilleros es notable la articulación del grupo a través de filiaciones establecidas mediante la pertenencia absoluta, coagulada, en gran medida, por la rivalidad, extremadamente violenta, con la otra pandilla. La otra pandilla "debe" ser eliminada, y esto excede la actitud defensiva. El desbordamiento violento de la pandilla es hacia el enemigo. El delito se admite, se asume como parte de la sobrevivencia. Si lo ponemos en palabra de C., es parte de la "creencia", de sobrevivir a los ataques y en la cotidianidad, robar sin "lastima" al que tiene. De esta manera, narcomenudear, extorsionar o realizar delitos más duros, se envuelve en la sobrevivencia. Ambas pandillas practican la delincuencia. Mis informantes de la 18, sin embargo, en la asunción del delito muestran una especie de repugnancia a éste. Por supuesto, esto no significa que la mayoría de los pandilleros muestren el mismo pudor. Incluso C. ha sido miembro de bandas criminales organizadas, especializadas en el gran robo al autotransporte. Pero, como dije antes, esto se realiza fuera de la pandilla. G. lo pones en estos términos: "te voy a explicar algo, a mí la pandilla no me hizo caer preso. Pero lo que yo viví estando ahí fue consecuencia de mis malas prácticas aquí afuera, que era ser pandillero, andar cometiendo delitos y me llevo a un penal y ahí sucedieron las demás cuestiones. Entonces, este, robar y que te agarren… no toda la vida se triunfa, algún día te tienen que agarrar. A muchos los han agarrado en las primeras, a otros ahí andan, salen, entran, salen, nunca escarmientan, es que aquí en la viña del señor hay de todo". Sí, la pandilla delinque, pero los propios pandilleros distinguen el delito de las actividades propiamente pandilleras. Dichas actividades incluyen la

camaradería y la lealtad, G. lo explica así: "Amistad, carnalismo, he encontrado cosas que no encontré en una sociedad o en una familia o una escuela. He tenido momentos gratos, he tenido momentos que no me olvido de ellos todavía. He conocido personas que aprecio mucho. Pero lejos de eso, conocí el verdadero valor de la amistad, que era el **dar la vida por el otro**, que era la cosa más valiosa que hay. Conocí **dar el todo por el todo por el otro**. He conocido el hecho de o todos en la cama o todos en el suelo, si yo como comen todos, si no comen todos, no como yo tampoco". Por su parte, C. ratifica de esta manera: "La pandilla es un trofeo, es algo muy lindo, es algo que no se compara con nada, sólo… primero dios y después nuestro barrio men, que es algo que, simón, **nunca nos va a desamparar**, men, siempre hay alguien que va a luchar a la par de nosotros, **matan a mi home boy, me matan a mí**, si aquel sufre, sufro yo y así, si uno pierde perdemos todos, todos en la cama o todos en el suelo". El lazo-de-deuda comunitario está por encima de la rutina delincuencial, la incluye, puede llegar a desbordarlo en un frenesí de desatamiento con respecto al cuerpo social, pero no es el leit motiv, el centro ni el ordenador de la práctica pandillera.

En el lazo-de-deuda comunitario de la pandilla, es decir, la pertenencia absoluta, la lealtad volcada al otro sin remilgos, el respeto total a los home boys y al barrio, el territorio reterritorializado y la enemistad cruda con la otra pandilla y la desterritorialización violenta se superponen al delito, no lo excluyen, es parte de la práctica pandillera, es la manera más directa con que la pandilla se relaciona con su exterior, la "sociedad". Esto no disminuye la violencia, al contrario, es lo que la desborda. Es un choque de otredades neoarcaicas. La guerra de pandillas supone la alteración total del oponente. Por ejemplo, aunque es bien conocido que amabas pandillas tienen una actividad pandillera, el otro siempre será la

semilla del mal y por ello debe ser erradicado. C. asume esa distancia atroz entre la 18 y la MS13:

> Yo me imagino y estoy cien por ciento seguro men, de que los que han creado extorsiones y todo eso depende de la otra pandilla, porque ellos hasta ponen toques de queda, marginan a su misma gente de su población, de sus lugares, de su territorio, les ponen renta, este, por casa, dicen que les llegan a ver lo que tienen. Nos hemos dado cuenta por personas que han vivido en territorios de ellos y salen y ellos mismo dicen, hey, su pandilla no es así, hey su pandilla es tranquilo, no se meten con nadie, y los otros vatos pues sí los extorsionan, ellos creen en algo de la bestia, que si medio hacen algo hasta entre ellos mismos se matan y en parte ellos han creado más la delincuencia y más los crímenes.

El lazo-de-deuda comunitario de la pandilla está signado por la violencia. No hay otro camino, la guerra contra la otra pandilla coloca firmemente en los territorios usurpados. Es a través de esta que se alcanza a politizar lo impolítico de la pandilla. La guerra de pandillas politiza al interior, pero la violencia extrema, necesariamente, permite el uso político de las pandillas transnacionales, como el mismo término lo dice, la transnacionalidad implica la posibilidad de un enemigo interno o internacional internado en el sistema geopolítico definido por los Estados Unidos. La guerra de pandillas no es una guerra civil, pero la guerra de pandillas y sus actividades delincuenciales, su rostrificación judicial, produce una guerra civil de baja intensidad, por un lado la propia guerra entre los pandilleros, por otro sus relaciones con el resto de la sociedad, visible, además de los asesinatos, por los delitos cometidos y las “bajas civiles” ocasionadas por el fuego cruzado o las francas venganzas

que tocan a no miembros de las pandillas. Se politiza lo impolítico, sobre todo, a través de la ley.

Las guerras tienen sus escaladas. La guerra pandillera en El Salvador y Centroamérica se combina con la manera en que el Estado ha procurado relacionarse con ellas. Mediante leyes de estado de excepción, es decir, leyes que criminalizan la pertenencia a pandillas, dejándose llevar por los propios desbordamientos pandilleros, lesionando derechos políticos básicos, es decir, desciudadanizando. Esto ha generado mutaciones terribles en el actuar pandillero, provocando ensimismamientos del grupo que responden a su afuera con violencia extrema, visiones de guerra urbana. La visibilidad, la rostridad salvaje a través de la territorialidad, los placazos, los tatuajes, la vestimenta, etc., características intrínsecas de cualquier tipo de pandilla, tornan en una clandestinidad que no borra el barrio, pues éste debe estar presente para ser, así, se visibilizan a través de una violencia que se supera a sí misma. La extorsión, a pesar de los dichos de C., no es exclusiva de una pandilla, quizá los recursos varíen entre una y otra, atemperando la violencia de una y exhibiendo sin pudor la de la otra. Donde la violencia es igual de brutal es en el enfrentamiento, en las estrategias territoriales y por ganar territorio, como el marero PJ. comentó: ganar territorio, incursionar en la zona enemiga, masacrar e izar el blasón, el placazo convertido en rumor-clamor de los vecinos, víctimas "colaterales", para seguir con los eufemismos conectores entre la pandilla y la acción antipandilla.

El portal elfaro.net, en una nota del 22 de junio de 2010, titulada *Toque de muerte en Mejicanos*[41] relata acontecimientos brutales donde se cruzan la extorsión y la lucha por ganar territorio. La ruta de autotransporte colectivo 47, transita por territorio MS13, y es

[41] Mejicanos es un municipio conurbado al norte de la Ciudad de San Salvador, uno de los más violentos junto con Sayapango, Apopa el propio San Salvador.

extorsionada por esta pandilla, delimitando no sólo un territorio, sino también un "cliente". Las batallas urbanas por el territorio, así como la tendencia a la clandestinidad han provocado que la violencia se efectúe con estrategias extraídas de calles de L.A., como "un par de pistoleros de la MS-13 rociaron a tiros desde un carro a varias personas que se habían reunido a ver el clásico del fútbol español, Real Madrid–Barcelona, en un local de la comunidad 13 de Enero, en pleno bastión del Barrio". La violencia desde la clandestinidad, esa violencia definida por la destrucción del enemigo, produce desde el ocultamiento forzado, una acidificación venenosa, implicando cada vez más a los "civiles", convirtiéndolos en blancos para amedrentar al oponente. La respuesta al atentado antes mencionado escaló en crueldad: "dos hombres armados subieron en la noche a una Coaster de la ruta 47 y obligaron al motorista a desviarse ligeramente de su ruta, hasta estacionarse a unos 10 metros de la calle que le llevaría al punto de microbuses. La unidad se detuvo muy cerca de un pasaje donde se velaba a un miembro de la pandilla 18, recién asesinado. Un grupo de sicarios esperaba en la calle y abrieron fuego contra el vehículo, sin apuntar a nadie en particular. Algunos pasajeros murieron en el acto, aún no se sabe cuántos, porque en seguida otros pandilleros rociaron el interior con gasolina y le prendieron fuego".

Las entrevistas aquí reproducidas fueron realizadas durante el mes de junio de 2009, mes en el que inició el gobierno del FMLN[42] encabezado por Mauricio Funes. Después de

[42] El **10 de Octubre de 1980** fue creado el FMLN. Esta decisión precedió al lanzamiento de la Ofensiva General del 10 de enero de 1981, con la cual comenzó el despliegue de la Guerra Popular Revolucionaria propiamente tal. En mayo y junio de 1985, la Comandancia General trazó la línea de avanzar **gradualmente** hacia un partido unificado. Se llegó al desenlace negociado de la guerra, a la ejecución de los acuerdos de paz y -hasta cierto punto- a las elecciones generales de 1994 y, en una carrera contra los tiempos políticos, el FMLN tuvo que transformar sus estructuras y fuerzas que funcionaron para la guerra, en estructuras y fuerzas para la lucha política y social. **El uno de septiembre de 1992 fue firmada la escritura pública de fundación legal del FMLN** y fue hasta el 14 de diciembre de ese año, un día antes de finalizado formalmente el cese del enfrentamiento armado, que el Tribunal Supremo Electoral admitió su registro legal y le otorgó al FMLN la personería jurídica.
Información disponible en http://www.fmln.org.sv/historia.php

gobiernos derechistas y legislaciones antimaras, los pandilleros con que me encontré parecían estar dispuestos a buscar salidas a la violencia extrema, aceptando que el FMLN representaba una opción capaz de intervenir en el fenómeno sin optar por la pura criminalización. G. en varios momentos hizo énfasis en esto: “les damos gracias a dios porque consideramos que el nuevo gobierno está haciendo lo que en sus campañas decía, de que iban al pueblo, por el pueblo y para el pueblo, no para el rico, desde el rico, para hacerlo más rico, como el anterior gobierno”. Sin embargo, la coyuntura a un año después obligó al Presidente Funes a declarar que "la violencia se combate con represión". Funes, quien inicio su mandato aceptando que la opción criminalizadora no era suficiente para terminar con el problema y siguió un esquema orientado hacia la prevención, ante los hechos, innegablemente atroces, viró la estrategia hacia la profundización de legislaciones antimaras de criminalización que permitirá "considerar como delincuentes" a los “mareros”, llevando esto a nivel Constitucional, lo que a fines de dogmática constitucional sería definir a ciertos ciudadanos como no ciudadanos, un viraje fascista, en el sentido de que la legislación nazi, por ejemplo, criminalizó el nacimiento (judíos, gitanos, etc.,), eliminando así cualquier protección jurídica. Pareciera no ser tan dramático el asunto, pero si la nueva ley criminaliza "la mera pertenencia" a estos grupos, entonces cualquiera que se defina pandillero será, por ese hecho, un delincuente. Los pandilleros calmados que me recibieron, aquellos que realizan “trabajo comunitario” con sus home boys (además de los activos, quienes me recibieron gracias a las gestiones de los calmados) y quienes, debido a la pertenencia absoluta elegida, quienes no se borran el barrio, que pertenecen a la pandilla hasta la muerte, pero son “pandilleros no activos en violencia”, serán considerados criminales y los proyectos de microempresas considerados negocios criminales, como si de laboratorios clandestinos para producción y cortes de cocaína se tratara.

En el cuento de Herman Melville, *Bartleby*, surge el *preferiría no hacerlo* donde, siguiendo a Agamben se "destruye la relación entre poder y querer" (Cragnolini; 2008: 69), la posibilidad de negarse a seguir un mandato de manera pacífica, con un *preferiría*, sin la dureza franca del ¡No lo haré! El pandillero es un Bartleby, sin pudor para decir lo que prefiere no hacer, en una sociedad imposibilitada para brindarle cobijo y seguridad prefiera la inseguridad constante de la vida pandillera, prefiere brindarle su vida al home boy, hacerlo su perrito y hacerse su perrito, abrirse a la alteridad completamente y cerrarse a la sociedad. Pero en ese impasse, en ese espacio en el límite entre la pandilla y la sociedad, el espanto los convierte en vida desnuda. La Mara como contrapoder se instala en ese preferir no servir, no esperar, no hallar para optar por el "rebuscarse", como dice S. "En su absoluta pasividad y su negativa a cumplir la más mínima tarea, se nos presenta como una figura del ser genérico, del ser como tal, el ser y nada más. Y en el transcurso del relato se va despojando hasta tal punto –aproximándose cada vez más a la humanidad desnuda, la vida desnuda, el ser desnudo- que finalmente se extingue, se consume en las entrañas de la infame prisión de Manhattan, las Tumbas" (Hardt y Negri; 2002: 192) o Mariona, Quezaltepeque o Zacatecoluca[43], articulando así la protesta muda de las pandillas. La negación afirmativa a partir de la creación de muerte, la aceptación de la exclusión y la construcción, desde el margen, de una resistencia brutal y una protesta muda, como dice

[43] Mariona es el centro penal La Esperanza, de larga historia, construido en 1897, ubicado en Calle a Mariona, Ayutuxtepeque, San Salvador. El poeta Mario Noel Rodríguez escribión el poema Penal Mariona: La sombra patea al más valiente,/ sea blanco, negro, azul o rojo./ Quema los huesos en salsa de hastío/ y el cielo es una ventana nublada de suspiros./ Una cuchillada a la fantasía del homosexual,/ el llanto cae al plato vacío,/ los zopilotes llegan a investigar./ Putiadas y picassos en la pared son la vida misma,/ historias de hambre y revoluciones a medias/ son la vida misma./ Un laberinto es cada pecho/ y cada pecho una guitarra sin cuerdas./ La libertad una bandera sucia de infancia./ El poeta sangra pequeños universos.

El Centro Penal de Quezaltepeque, se encuentra localizado en el departamento de La Libertad que linda con San Salvador.

Centro Penitenciario de Máxima Seguridad Zacatecoluca.

Perea Restrepo, "la abstracción de lo social adquiere una traducción más. La pandilla encarna una ruptura sin dirección social alguna, surge de la pobreza pero carece de cualquier discurso sobre la fractura sobre lo que se instaura: es una protesta muda" (Perea; 2007: 312).

El discurso de G. es fluido "para ser pandillero". Lejos de lo que se podría pensar, las pandillas no surgen de estratos en extrema miseria y de analfabetismo profundo, como lo muestra el trabajo de José Miguel Cruz, Marlon Carranza y María Santacruz:

> En primer lugar, los datos indican que las pandillas aparecen con más frecuencia en aquellas comunidades más favorecidas con servicios básicos y con un nivel importante de escolaridad [pero] las comunidades en donde se da el problema de pandillas nos son comunidades de clase alta, ni siquiera de clase media-alta […] antes bien parece que se necesitan una serie de condiciones mínimas para la aparición de pandillas: cierto nivel de educación, cierto acceso de servicios básicos, hogares con infraestructura mínima, etc. […] Por ello, es más plausible decir que las pandillas en El Salvador no aparecen asociadas directamente a la precariedad, sino a las necesidades y al abandono (Cruz, Carranza y Santacruz; 2007: 97-98)

Aunque, como muestra el estudio referido, las condiciones no son óptimas en términos de desarrollo social, sobre todo atravesadas por lazos solidarios desmembrados, carencia de capital social. Por otra parte, G. llegó hasta el nivel de bachillerato y después de calmarse se ha educado para realizar actividades técnica y, debido a su labor con los pandilleros en una ONG, ha accedido a lecturas que hacen de su discurso fluido y coherente, sin alejarlo de su sentir pandillero. Cuando le pregunté sobre si la pandilla está fuera de la sociedad, respondió con una visión amplía de lo que significa sociedad y lo que es la pandilla:

> No, la pandilla forma parte de la sociedad. Pero te voy a dar un ejemplo, abrí un periódico y lee donde dice "sociales" ¿qué es la sociedad? ahí vas a ver la sociedad burguesa y oligarca. Pero esa es la sociedad que te plasma un sistema de vida en nuestro país. Entonces vos creo que me debieras de contestar esa pregunta a mí. Si

nosotros estamos dentro de la sociedad. ***Yo considero que estamos dentro del país, pero yo creo que dentro de esa sociedad no estamos***, y esa sociedad ha excluido a todo ese montón de gente que estamos ahorita en esto, y nuestra guerra no es contra ellos, nuestra guerra es contra los que ya está predestinado. **[Como mencioné, G. presenta una visión amplía de la "sociedad" en multiniveles, en estratos, ubica el estriado y la verticalidad así como la exclusión, en la que está la pandilla. Él mismo definió a la pandilla como una "sociedad antisocial", una negación de la sociedad que ha creado campos de batalla al margen, rozando su afuera. La guerra no es contra la sociedad, pero ésta se interpone entre ellos y lo que está "predestinado", es decir, la otra pandilla]** Pero sistemáticamente hablando por un sistema de gobierno, que se ha apoderado, porque esas esferas se han apoderado, ese sistema de gobierno, ellos sí están en contra de nosotros, para ellos somos la escoria de la sociedad ¡es que ellos son las sociedad! **[Aquí G. descubre la exclusión, ese afuera-adentro que es la pandilla y la coloca en una idea de sociedad que recuerda la oposición entre pueblo y Pueblo descrita por Agamben, "por una parte el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro la reserva (*bandita*) –corte de los milagros o *campo*– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos" (Agamben; 2001 : 32), Sociedad –la de la sección de "sociedad o sociales" de los periódicos– en el gobierno, clase gobernante convirtiendo sus intereses en intereses de la Sociedad y la sociedad sometida, sin voz ni voto, a**

pesar de la democracia. G. la ubica con crudeza. Esa Sociedad sí está contra nosotros y la guerra contra el "enemigo predestinado" desborda los límites de la pandilla para que con su roce se hiera y se persiga al marero-criminal.] Pero andá a las comunidades, mirá nuestras comunidades, aquí la gente nos quiere, nos cuida ¿y esta no es sociedad? Decime, decime qué mantiene económicamente hablando productivo a un país, la sociedad, y esa sociedad me dirías vos que trabaja, nombe, esos están esperando el fruto de sus activos. Esta gente que anda en el cultivo, el agro, la ganadería, todas las actividades económicas, en el mercadeo, son nuestra sociedad y las grandes revoluciones así empezaron, porque este montón de gente ha sido vulnerable durante muchos años por el modelo del neoliberalismo y este montón de gente lo que está haciendo es creando aun más larga la brecha entre rico y pobre, tirando para allá los desechos y yo no me considero un desecho, pero ellos sí.

En G. la protesta alcanza resonancia política pues en su labor de defensa a los home boys no ha tenido más opción que reconocer el lenguaje impuesto, sin rechazar el propio. Cuando habla de la pandilla utiliza símiles politizados, trata de hacerme entender el porqué de la guerra con la otra pandilla y por ahí se filtran los reclamos a la "Sociedad". En él la protesta logra voz, pero no es el quid de todo pandillero, la sociedad sigue estando fuera, la pandilla está paralela, en constante fricción, reclamando su ineficacia y sus reacciones criminalizantes. La sociedad está fuera ¡Ellos son la sociedad! Los civiles:

> "Sociedad: en eso yo no tomo parte", dice un marero guatemalteco. La sociedad, la entidad que hasta hace un tiempo se autocontenía –a la manera de un ente sagrado que simplemente hacía parte de lo real– ahora se presenta minusvalorada y puesta en entredicho […] Lo

> social está allá y yo estoy aquí; la escisión es factible no sólo porque lo social es incapaz de mitigar la pobreza sino porque además está impedida para integrar a cientos de sus miembros en un sentimiento de pertenencia (Perea; 2007: 313-314).

La Sociedad no sabe cómo lidiar con la protesta muda de los pandilleros. Opera una respuesta legal para el tratamiento de los desechos, desciudadaniza jurídicamente a quienes ya lo estaban económicamente. G. lo observa con su gesto adusto, quizá fastidiado por mi incomprensión, por mis preguntas recurrentes, le parece complicado hacerle entender a un extranjero que además no es pandillero, cuáles son los ideales de la pandilla. En los primeros días de mi estadía en El Salvador, le comenté mi interés de encontrarme con miembros de la MS13, el sólo mencionarlo le cambió el semblante, de por sí ríspido, dijo que era difícil y zanjo el tema. Días después, en una conversación me preguntaron si no trabajaría con la otra pandilla, expliqué la dificultad debida a mi relación con la 18 y me recomendaron buscar a un miembro de la MS13 calmado. G. escuchó, me echó una mirada de reprobación y cuando se fue quien hizo la recomendación, espetó un regaño quizá merecido "yo ya le expliqué, si yo voy a otro país y me dicen cómo está la cuestión entiendo", haciendo referencia a la "imposibilidad" de encontrarme con miembros de la otra pandilla, aunque estuvieran calmados. La situación es comprensible, el hecho de trabajar con la 18 podía ponerme en peligro si insistía en buscar a los MS.

> Considero que es una ofensa a la inteligencia del salvadoreño que no copio un modelo consumista lo que está sucediendo y que el problema delincuencia-pandillas ha sido un problema exportado, no se importó, porque aquí la gente iba para allá a trabajar. Huyendo de una guerra iba un puño de bichos[44], allá se transculturizaron, allá crecieron en esta vida de las pandillas, porque allá estaba este problema. Y

[44] Bicho es una manera común, a veces cariñosa, para referirse a los niños en El Salvador.

> Estados Unidos, después de los acuerdos de paz, lo que hizo es: tengan su gente, nosotros no queremos esta gente. Entonces este montón de bichos, ***en el escenario de los despreciados de los despreciados*** empezaron a hacer sus cosas. Aquí estamos, yo no vengo de allá, pero yo creo que tuvo algo que ver eso, yo no digo toda la culpa, pero si Estados Unidos que es una potencia mundial no lo puede solventar durante muchos años y ahora nosotros que ni llegamos a subdesarrollados.

G. expresa una metáfora de la producción de "desechos humanos", como diría Bauman (1999). Sobreproducción de población marginada con el agravante de la desterritorialización forzada, producción de bartlebys altaneros. "yo no me considero un desecho", *preferiría no serlo*. De la simpleza del reclamo enmudecido por la carencia de organización política o el movimiento social, se niega la búsqueda del cambio con gestos salvajes y trágicos, implicando la muerte como estrategia de implosión-explosión. "Estos hombres simples y su denegación absoluta sólo pueden despertarnos aborrecimiento a la autoridad. Rehusarse a someterse al trabajo y a la autoridad o, en realidad, negarse a la servidumbre voluntaria, es el comienzo de una política liberadora" (Hardt y Negri; 2002: 192), "yo no me considero un desecho" es un reclamo articulado, incluso semilla para la acción colectiva emprendida para la liberación, pero está envuelto en el ser pandillero, enclaustrado por la subjetividad lazo-de-deuda. Sí, sin culpa, pero sometido a la huida sin horizonte, al *preferiría no hacerlo, no serlo, huir para no acceder, acceder para morir*.

El lazo-de-deuda que abre la subjetividad para explotar y empapar al otro se constituye en una comunidad contra la sociedad y el peligro de la comunidad-animalidad-máquina de guerra debe ser inmunizado, al menos esa es la estrategia biopolítica: "El cuadro inmunitario dentro del que se ubica este proceso general de superposición entre práctica y ordenamiento político es hasta demasiado obvio: para devenir objeto de

<<cuidado>> político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva comunitaria" (Esposito; 2005: 199). La pandilla es una clara "deriva comunitaria" un *preferiría no ensimismarme en el yo, sino abrirme, crear al home boy que soy, ser el barrio, ser y estar en el barrio*. La deriva comunitaria pandillera es explosiva, un contrapoder ácido.

La estrategia inmunitaria-biopolítica acidifica aún más esta deriva, esterilizando su germen de liberación. "Sus líneas de fuga de la autoridad son completamente solitarias y se dirigen continuamente al borde del suicidio" (Hardt y Negri; 2002: 193). Cuerpo sin órganos canceroso, rostrificación-desrostrificación en línea de fuga hacia un hoyo negro. "En términos políticos también la denegación en sí misma (ante el trabajo, la autoridad y la servidumbre voluntaria) sólo conduce a un suicidio social" (Ibíd.), la comunidad es un suicidio social en la medida que, como sucede con la pandilla, las líneas de fuga huyen sobre un cuerpo sin órganos canceroso, como la comunidad, la muerte es lo común e implota, autodestruyéndose, el asunto con las pandillas es que la actividad inmunitaria que se le aplica ha mutado su acción, haciéndolas más violentas, acelerando su autodestrucción en un juego que refuerza sus lazos-de-deuda comunitaria, y los coloca frente a un enemigo incomprensible, que no les da el rostro de frente, sino ladeado, despreciándolas mientras ellas, de frente, muestran las fauces tatuadas en el hocico de una pistola hechisa o de un arma automática fabricada en los Estados Unidos. Hay, sí, un suicidio social, como dice G, "***Los pandilleros se vuelven una sociedad antisocial dentro de una sociedad***", son el límite interno infeccioso-comunitario, aumenta su encono en la medida que la biopolítica opta por estrategias criminalizantes-inmunitarias. "Como dice Spinoza, si meramente cortamos la cabeza tiránica del cuerpo social, sólo nos quedará el cadáver deformado de la sociedad. Lo que tenemos que hacer es crear un nuevo cuerpo social y éste es un proyecto

que va más allá de rehusarse. Nuestras líneas de fuga, nuestro éxodo, deben ser constituyentes y deben crear una alternativa real" (Ibíd.). La pandilla es una alternativa "real", un poder comunitario real, amparado por el lazo-de-deuda, un poder constituyente pero ácido, mejor dicho, un contrapoder ácido, en extremo corrosivo, sin cabeza, manada, rizoma, cuerpo sin órganos con un devenir canceroso, en esa cualidad es que, como alternativa "real" es un peligro comunitario para el cuerpo de la sociedad y para sí misma, su explosividad tiende a la implosión, a la autodestrucción. Pero su tamaño desmesurado en el barrio extendido "transnacionalmente", su crecimiento en apariencia irrefrenable, su *preferiría no hacerlo*, no porque no pueda, porque no quiero y no se puede, no hay una labor para mí, no hay fábrica ni seguridad laboral o social, no hay más alternativa que la pandilla, eso de la sociedad, *prefería no hacerlo*. "Más allá de la mera denegación, o como parte de esa denegación, debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad" (Ibíd.). La pandilla es una comunidad, un lazo-de-deuda social, distinto del lazo-de-culpa interiorizado que supone al sujeto esférico. Otra vez Esposito, "para devenir objeto de <<cuidado>> político" es decir, ciudadano, "la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización", es decir sujeto subjetivado, donde se interioriza la producción (el trabajo, la operación de la economía política), la operación social (la conciencia, el deseo) y la vigilancia, la paranoia, la persecución (la culpa, proceso dramático de la cristianización del mundo), para hacer del sujeto vida, nuda vida que para ser protegida por derechos humanos, arropados por los derechos políticos (ciudadanía), precisa "que la inmunicen de toda deriva comunitaria", es decir, de la apertura, de rasgar la membrana del sujeto esférico, de lanzar un lazo-de-deuda comunitario. La pandilla es alternativa, dolorosa, peligrosa para el cuerpo de la sociedad, para el sistema de sociedad, pero interior del capitalismo, límite interior del capitalismo. La

politización de lo impolítico de la pandilla a través de la criminalización destruye las cualidades positivas de su línea de fuga como acción creativa. Su capacidad destructiva es amplificada por la acción represiva, desciudadanizadora, fascista-paranoica. En ese cruce la pandilla tiende a la huida hacia el hoyo negro y se elimina la posibilidad de vislumbrarla como una forma de colectividad legítima y enriquecedora para los jóvenes. Si bien la violencia es parte integral de su pertenencia absoluta, aplicarle más violencia no permite pensarla como alternativa de orientación social, de liberación social y tiene ese germen, esterilizado tanto por su violencia como por la violencia legal que se le aplica. Sin embargo, también está latente en el lazo-de-deuda, en la subjetividad explosiva que propone, en ese volcarse al otro sin vergüenza, culpa o asco, una subjetividad ligada, no aislada como la esférica.

Como mencioné antes, el gobierno de Funes en El Salvador parecía abrir vías de comunicación entre las pandillas y las instituciones más allá de la policía y la ley, como las emprendida en 2003, la ley antimaras aprobada por el Congreso, propuesta por el entonces presidente Francisco Flores. Ahí se encontró con el problema dogmático constitucional y el refuerzo democrático-liberal, pues fue declarada inconstitucional por la Corte Suprema de Justicia salvadoreña. El principio de ciudadanía implica la presunción de inocencia y la inculpación por actos cometidos, no por cometerse, así como la no criminalización de una pertenencia, como criminalizar la pertenencia a un partido político o a una étnia, pues "el problema mayor que enfrentarán los jueces será a la hora de individualizar los delitos que cometen los pandilleros". Pero como muestra Derrida, en la interiorización de la política al sujeto, se genera un proceso auto-inmunitario, pues "se trata de soberanía contra soberanía. Los derechos del hombre plantean –e implican– al hombre (igual, libre, autodeterminado) en tanto que soberano. La Declaración de los derechos del hombre declara *otra* soberanía y

revela pues la auto-inmunidad de la soberanía general" (Derrida; 2005: 112), el ciudadano es soberano, lo que va contra la soberanía como poder supremo y la fuerza a evadir la creación de actos en contra de los ciudadanos como la propuesta "de que se decrete un toque de queda o estado de excepción "focalizado" a las zonas donde hay maras". Ahí entra la biopolítica y la posibilidad de ejercitar una soberanía plena como derecho de vida y muerte a través del racismo, como explica Foucault (2002) al disminuir soberanía de uno, al desciudadanizar a sus ciudadanos debido a una pertenencia, en esta caso, a las pandillas. En el afán inmunitario un sistema político se niega, pero es la democracia el sistema más proclive a caer en estado auto-inmunitario:

> Para inmunizarse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente y, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio; pero el asesinato se transformaba ya en suicidio y el suicidio se dejaba, como siempre, traducir en asesinato […] al operar en el espacio, la topología auto-inmunitaria ordena siempre *reenviar* la democracia a otra parte, expulsarla o rechazarla, excluirla so pretexto de protegerla en el interior reenviado, rechazando, excluyendo fuera a los enemigos domésticos de la democracia (Ibíd. 54-55)

La definición de pandillas transnacionales por la intelligentsia estadounidense cae en ese hoyo negro auto-inmunitario de la democracia. Para defenderse de los enemigos de la democracia la democracia socava su dogmática, excluye a priori, como el nazismo excluía y somete a estado de excepción a los indeseables y les crea campos de concentración, espacios de indeterminación jurídica, ni inocentes ni culpables, ni humanos ni ciudadanos, nuda vida. John M. Hagedorn se pregunta "¿Acaso son las pandillas una nueva forma de "terroristas" amenazando de asumir el poder en sus patrias? ¿Están determinados a infiltrar los Estados Unidos?" (2008), aludiendo a la invención del enemigo mortal, el motivo para operar el proceso auto-inmunitario de la democracia estadounidense y, de esta manera, presionar a su "hemisferio occidental". Otra vez Derrida ofrece luz al respecto:

> …a partir de lo que una escansión ingenua fecha con la <<caída-del-muro-de-Berlín>> o el <<fin-del-comunismo>> se encontrarían sin enemigo principal […] El <<sujeto>> en cuestión buscaría nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las <<pequeñas guerras>> Estado-nacionales, alimentaría a todo precio las tentativas llamadas identitarias y genocidiarias, pretendería ponerse, reponerse oponiéndose a nuevos adversarios todavía identificables: ¿China, el islam? Enemigos sin los que, hubiese dicho un Schmitt […] perdería su ser político, se despolitizaría pura y simplemente (Derrida; 1998: 95).

Los enemigos, en el "fin de la historia", vienen de dentro y de fuera, son terroristas, a veces con intenciones atravesadas por el fundamentalismo religioso, otras por un afán criminal de lucro. Ya sean de afuera o de adentro, identificarlos, hacerlos idénticos, hacer de las pandillas "operaciones internacionales … Con la infraestructura existente para trasladar y distribuir drogas a través de las fronteras, el peligro existe que emplearán sus redes para, al precio correcto, traficar terroristas y armas en el país … Después de todo, ¿por qué dos grupos—uno impulsado por la avaricia y el otro por el odio—no colaborarían para alcanzar sus objetivos?" (citado por Hagedorn; 2008). Identificar terrorismo, narcotráfico y pandillas, darle un rostro criminal al enemigo para inmunizarlo y en ese afán de asegurar la vida del cuerpo de la sociedad, secretar ácidos auto-inmunitarios al unificar las rostridades de Al-Qaeda o del Islam radical con la MS13. Hagedorn también observa cómo este discurso inmunitario implica la operación de biopolíticas tendientes a "salvar" la democracia estadounidense de los peligros del exterior, para así caer en la auto-inmunidad al socavar los derechos fundamentales de sus ciudadanos:

> El excandidato presidencial Tom Tancredo en un anuncio sensacionalista en la televisión denuncia "Las Violentas Pandillas Centroamericanas ahora en el Territorio Norteamericano". El anuncio de Tancredo es un collage de imágenes de matanzas y de jóvenes con miradas atemorizantes y llenos de tatuajes que están "Vendiendo drogas. Violando niños. Destruyendo Vidas. Las Consecuencias de las Fronteras Abiertas."[8] No importa que estas pandillas se originaron en los EE.UU. y no en América Central, y que se fortalecieron después de ser deportados y no debido a las fronteras abiertas. Las declaraciones agudas de Gingrich y Tancredo sirven para endemoniar a las pandillas y satisfacer sentimientos xenofobitos para así influir la política migratoria de justicia criminal (Hagedorn; 2008).

Esta asimilación de las pandillas con la imagen del enemigo a destruir, pues amenaza la seguridad del territorio, se apoya en textualidades "legitimadas" por la academia, como los trabajos de Max Manwaring, quien además de asimilar a las pandillas transnacionales al crimen organizado, las asimila a una insurgencia urbana, con objetivos políticos de desestabilización, como si los pandilleros buscaran el poder político, llegar al Estado e instaurar un régimen criminal, como John Sullivan, Robert Bunker y otros que afirman una evolución de las pandillas capaz de someter gobiernos, derrocarlos y asumir los ministerios ¿para qué querría los pandilleros tomar el poder político? Ellos están en el margen, en la construcción de contrapoder y comunidad, lo cual está, en el ambiente pandillero, en otra instancia, demasiado marginada de la posibilidad de crear pos-ciudadanías. Lo que crea la pandilla es un lazo-de-deuda comunitario, un barrio, una pertenencia fuera de la sociedad, pero implicada en ella. La cuestión sería integrarlos, no destruirlos. Pero para el "pensamiento militar", la politización de lo impolítico de la pandilla es fundamental para combatirlas, antes de que inicien una insurgencia criminal capaz de realizar una Revolución Malévola que cree el Estado Marero. Las pandillas transnacionales pueden y quieren acceder al poder. Es absurdo, el contrapoder pandillero no está en ese devenir. Es violento, ácido, corrosivo, comunitario y su peligro radica en que sus líneas de fuga van hacia un hoyo negro, hacia la destrucción y no a la creación, pero, como mencioné más arriba, el germen positivo está latente, en la integración y no el la segregación biopolítica, es decir, su eliminación, está la posibilidad de convertirla en contrapoder constituyente de liberación para jóvenes excluidos.

> No obstante, Manwaring no produce ninguna prueba creíble de investigación para apoyar su tipología "genérica" o su evolución "natural". Otros estudios han hallado que los movimientos sociales tienen crecientemente como meta la democracia, los derechos culturales y el mejoramiento básico de las condiciones de vida, no el poder estatal. Por ende

> la participación de las pandillas en los movimientos sociales no es necesariamente parte de una conspiración para deshacerse de la clase gobernante (Ibíd.).

En lo político, el enemigo permite legitimar la acción de un Estado que ya no puede actuar profundamente en el cuerpo de la sociedad, apenas como medico general que atiende dolencias en la seguridad. La politización de la pandilla a partir de la designación de "transnacional" implica la posibilidad de los Estados Unidos para diseñar políticas de intervención tipo contrainsurgencia y declarar a un Estado en guerra civil. Lo que pasa con las pandillas transnacionales, en su cruce con la sociedad y las instituciones gubernamentales e una guerra civil de baja intensidad que precisa del rostro perfecto para colgar en los postes y pedir recompensa. La pandilla es un buen candidato, gracias a su exceso de rostridad. Se crea al gran enemigo, interno y externo y la vacuna es la ley criminalizante.

> Perder al enemigo, en esta hipótesis, no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencantamientos inconmensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas, una violencia en relación con la cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso, reencontrarían contornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que *identificables* (Derrida; 1998: 101).

Lainie Reisman afirma que "es crucial observar que el aumento de la violencia de las bandas centroamericanas ha coincidido con la Guerra Global contra el Terrorismo" (2008). El gran vehículo de la acción auto-inmunitaria de "la primera democracia" y el gran aparato biopolítico para la creación de nuda vida. Proceso auto-inmunitario, biopolítica e invención del enemigo son el aparato para la desciudadanización, la nazificación de la democracia. Lo auto-inmunitario, se entiende, es el devenir paranoico del que habla Deleuze (1998, 2005, 2008). "Al considerar la amenaza de las actividades de las bandas como una amenaza para la seguridad nacional, en vez de para la seguridad pública, los gobiernos de la región tenían

ahora una razón suficiente para justificar una función militar creciente para combatir la violencia de las bandas" (Ibíd.) y así iniciar un proceso de acidificación del contrapoder pandillero, pues en la persecución paranoica de la línea de fuga pandillera, la dirección es hacia un hoyo negro mortífero. De esta manera la guerra pandillera se intersecta con la guerra contra el terrorismo, el narcotráfico y el crimen organizado en general, convirtiendo el lazo-de-deuda comunitario de las pandillas en una máquina de guerra.

De ahí que las pandillas precisan de una observación profunda, desde sus dichos y enmudecimientos para descubrir su línea de fuga creadora y, al mismo tiempo, buscar otras miradas para alcanzar la complejidad de su confrontación con las soberanías nacionales, enfrentadas a fuerzas criminales organizadas que, en muchas ocasiones, sí integran a las pandillas en su acción. La respuesta biopolítica de los Estados, la se la superinclusión policiaca y criminalizante, sólo ahuyenta la línea de fuga pandillera para constituirla en máquina de guerra. A pesar de ello, la pandilla, como contrapoder, se encuentra al nivel da la subjetividad, es decir, a la constitución de una subjetividad no esférica, sino explosiva, un lazo-de-deuda en lugar de un lazo-de-culpa, lo que a la postre puede significar las líneas de una sociedad diferente, la infección comunitaria sobre la sociedad que le permita un cambio de liberación. Para esto, es necesario entender la violencia pandillera en su dinámica comunitaria, es decir, en la brutal guerra entre pandillas.

3.2. Comunidad y contrapoder

3.2.1. Trances

El contrapoder de estas pandillas (Maras, como forma de distinción con otras pandillas, incluso también "transnacionales") se articula a través de un entramado de procesos políticos, económicos y sociales, que he denominado Capitalismo de Consumo, con el fin de hacer énfasis en el carácter económico de la globalización y el anclaje de los procesos productivos en los mercados, es decir, un capitalismo que se preocupa más por cómo hacer consumir (crear mercados) en cuanto ha garantizado la producción al lograr procesos "desligados" de la fuerza de trabajo. Una creciente emancipación del capital respecto al trabajo debe ser tomada como eje para la comprensión de la pos-modernidad o modernidad tardía, líquida, cansada, en fin, según el talante de quien designe el momento, pues ése es el quid del asunto "momento", "acontecimiento" en el cual se cruzan las diversas líneas que enredan el fenómeno Mara o pandilla transnacional.

Bauman observa en dicho proceso una licuefacción de elementos que hacían inteligibles las líneas de organización social, "la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas –justa o injustamente– de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. *La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos*. Esa rigidez es el producto general de "perder los frenos": de la desregulación, la liberalización, la "flexibilización", la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc."

(Bauman; 2004: 11). La fase líquida de la modernidad es, quizá, la metáfora del "paso", es decir, ante la imposibilidad de fotografiar o conocer el movimiento, metaforizarlos, conceptualizarlos, colocarle el prefijo para describir el momento preciso del "paso", de dar el paso, el movimiento de un sistema de sociedad que da "paso" a otro, constituido desde el pasado, pero constituyente de sí mismo, en vías de constituirse, en vías de constituir otro sistema de sociedad, pasar, dar el paso a "otro modo de producción", quizá. Un juego de innovaciones en la reiteración que va desgastando los engranes de la máquina capitalista: los engranes vivos dan paso a los engranes muertos: el trabajo vivo se desgasta. Antonio Negri, en términos de su textualidad y su vida, sigue el texto de Job y localiza ahí la modernidad y el juego del valor de la innovación en su relación con el trabajo:

> El problema del libro de Job es el mismo de la modernidad, es decir, el de la alternativa entre la totalización de la dominación de la ciencia y de la técnica sobre el mundo y la liberación de las nuevas subjetividades […] Partamos, por ejemplo, del tema ético por antonomasia: el problema del trabajo que se transforma en valor y la crisis que se desencadena cuando, una vez que todo se ha convertido en valor, parecen desaparecer todos los horizontes de importancia, todas las posibilidades de medida, todas las valorizaciones. En este caso, la innovación se asemeja a una ciénaga, a un lugar donde el origen pierde todo sentido y el trabajo todo valor (Negri; 2003: 183).

Temas a los que Bauman recurre, la "nueva" valoración del trabajo y su devaluación gracias a los aparatos que lo reevalúan: el discurso universitario de Lacan, "una procedencia y una perspectiva que se han quebrantado brutalmente porque el trabajo ha llegado a definirse como creación. El trabajo como creación: como subversión de las formas existentes y como innovación" (Ibíd.: 184). La ablación del trabajo a la fábrica, la implicación del trabajo a la universidad, la creatividad tecnológica, el trabajo inmaterial del que habla Negri (con Hardt; 2003) en otro lugar, revalorando al trabajo y, a la vez, devaluándolo, limitándolo, negándolo. En ese jugo de valores y devaluaciones, está el paso,

el tránsito, lo que aún no se termina de dar, pero ya implica, por el trauma del movimiento, nuevas subjetividades, ocultas aún entre los cadáveres del panóptico y las disciplinas que, aunque zombis, siguen, ahora como engranes de una sociedad de control, es decir "aún cuando el paso no se dé, la condición está planteada –como condición de necesidad– y ésta se manifiesta como hipótesis de la búsqueda. Este dato material es la condición de toda genealogía: la hermenéutica es un síntoma y una exposición de ese paso. La subjetivación es un hecho" (Ibíd.: 184), y como tal es susceptible a transformaciones.

Paso o trance, lo sufrible del dolor, lo doloroso del acontecimiento. Ante la fluidez actual es, entonces, la situación del movimiento efectuado por "dar el paso, pero no terminar aún de darlo". La pandilla es, como fenómeno intrínseco de la modernidad, un rasgo, quizá mueca, distintivo de lo sufrible del dolor provocado por la desigualdad social en el "imperio" de la igualdad y la libertad. En el caso de la posmodernidad, el paso modifica también los rasgos de la pandilla, los estira, los impele a desbordarse como caricatura del movimiento sin restricciones de los elementos económicos: capital sin trabajo, mercado sin productores. La pandilla se licuefacciona y fluye siguiendo un *filum* de política economizada, de sociedad despolitizada, de política sin sociedad. Todo "globalizado" a través de enfoques de mercado transnacionales. La pandilla también se transnacionaliza. A pesar de su territorialidad se mueve, a pesar de su inmovilidad es desterritorializada y en esa cópula gesta la violencia de jóvenes buscando suelo para plantarse, suelos que ya no son sólidos, terrenos desterritorializados, pura territorialidad en movimiento. La pandilla transnacional o mara, moviliza las fronteras, pero se queda defendiendo su territorio. La pandilla pierde ciudadanía, suelo, movimiento y lo resuelve con la reteritorialización-recodificación con un sentido de pertenencia, con la dureza de la pertenencia absoluta, con el presente constante del tiempo paralelo, el instante eterno, el día

de la muerte, el aliento mortífero-trágico del hoy puede ser un buen día para morir o para matar, para hacer justicia: venganza. La pandilla es dura en un mundo líquido, como lo describa Bauman. La pandilla inventa su asidero en el territorio que surge en el espacio lizo del Barrio. El número o las letras, el territorio-barrio, la locura como lazo que amarra el suelo con el espacio lizo, la clika, cancha o tribu y allana el espacio estriado-público-político, el ID, el número licuefaccionado (la matricula), la calle, las avenidas, el fluir de los autos, los edificios de oficinas, el reloj estriado, minutos y segundos. La pandilla es dureza en la posmodernidad, en la modernidad líquida, en el simulacro de espacio lizo. La pandilla solidifica con rudeza lo endeble que somete al sujeto y se sujeta de otra manera. El ingreso a la pandilla, el por qué se ingresa, cómo se ingresa, el carácter violento del ingreso, la muerte y la vida bailando según el ritmo de un tiempo paralelo, el reloj sin manecillas, sin estriado, sin tic tac ni flechas ni sentido. La pandilla es asidero en un mundo sin consistencia.

S. habla con tranquilidad. Sin embargo, a pesar de su semblante tranquilo, sus palabras se enredan buscando no decir "algo más". Lo silenciado es locuaz. Los pandilleros que entreviste se cuidaron de no incriminar, siempre me brindaron una voz capaz de darle forma a la pandilla, una forma diferente a la de los diarios y la televisión, de los servicios policiales. No me ocultaron los colmillos, sino que ensayaron sonrisas. La pandilla me sonrió, deformó su rostro amenazante para convertirlo en un interlocutor cuidadoso, casi diplomático, desplegando maestría para tratar con un afuera pacifico, que no los persigue o los persigue con el afán cientifizado de la confesión, para pensar con Foucault. S. habló de una pandilla hasta cierto punto benevolente, donde la discordia se resuelve y la hermandad sostiene: "Pues, la verdad es… es buena. No le voy a decir "que ay"… es cierto hay

momentos que llegan ciertos problemas, pero se pueden resolver, dialogando se resuelven las cosas, verdad, y el golpear o asesinar a la persona no resuelve nada, sino que es un diálogo que tiene que haber, verdad, para poder llevar una armonía de lo que es la pandilla". La pandilla de S. pareciera estar en otro Barrio, en otro espacio, fuera de la violencia y la actividad mortífera de la pandilla. Lo está. Es la pandilla a la que S. se brincó. El lugar donde S. desplegó los lazos que lo atan a la pandilla y a sus home boys. Es el rostro tranquilo de la pandilla, con una sonrisa. Pero la sonrisa no es tierna, tampoco, necesariamente, fingida. Es cierta en la medida que el discurso pretende mostrar el perfil oculto tras la violencia desencadenada. Un rostro de la pandilla que muestra el beneficio afectivo ofrecido al pandillero: "O sea, hay buena comunicación, buena relación en la pandilla y, cierto, algunos que a veces quieren ser más que los otros, pero con el tiempo pues se logra contactar y llegar a un acuerdo, pues de que las cosas no van bien así como se están planteando o pensando". Aparece la pandilla en su cerco, en un adentro de pertenencia e igualitarismos. En el discurso de los pandilleros surge constantemente la censura a quien quiere "ser más que los otros", nadie es más, dicen y en ese afán de equidad dentro de la pandilla, quien quiere ser más que los otros o lo demuestra con "acciones" o muere, a pesar de que para S. "el golpear o asesinar a la persona no resuelve nada", como dije, la sonrisa pandillera no esconde los colmillos, lo cual se deja sentir en la manera que se ingresa al Barrio:

> Eh… bueno, le dije yo al encargado[45] pues de que yo quería pertenecer a la pandilla. Entonces me dijo "bueno vos ya sabés las reglas cuáles son", en realidad no, le dije,

[45] Según los sistemas de seguridad, tanto locales como estadounidenses, existen jefes en ambas pandillas. No se asume que exista un jefe para "toda" la pandilla, un líder que controle a miles de pandilleros, pero sí líderes

> no sé, pero nadie me ha comunicado cómo son las cosas y yo creo que sí tengo entendido y tengo razón para entenderlas, "entonces pues ya sabés que y tenés que hacer, me dijo, para poder ingresar a la pandilla" okey, está bien, entonces me dieron una paliza de dieciocho segundos, ya después que me dieron la paliza, pues, ya me dijeron ya sos miembro de la pandilla, verdad. En algunas ocasiones pues, como dicen, hay misiones y las misiones es ir a… ir a matar un rival, pero en mi persona pues no se dio eso. En algunas otras, como dicen, tribus o canchas, como le llaman, se da eso, por la razón de que a veces no conocen con qué corazón se ha ingresado a la pandilla.

Para el dieciochero[46], el ingreso a la pandilla es una invitación a pesar de la fuerza que les orilla a entrar. Antes comenté cómo la rivalidad entre las pandillas es referida como fuerza que impele a ingresar a la pandilla. Esto sucede en casos que se habita en un territorio apropiado por la pandilla y los contrarios llevan la batalla a la casa. C. y S. refieren esto como motivo, la pandilla estaba ahí y no se vislumbra como opción ingresar a la otra, que está lejos y se presenta con la muerte, O. lo confirma "Sí venían bastante, a joderlos a ellos, ve'a, y viendo uno, cómo se llama, eso, cómo le puedo decir, los de la otra pandilla, cómo se llama, sólo vienen a matar, y viéndolo bien, en eso lo podían matar a uno, ve'a, y en cambio, por eso uno se une a ellos, aja. Me uní a ellos". Lo mismo expresa PJ. en lo que

---

que logran cierto nivel de organización general dentro de las pandillas, emitiendo órdenes y definiendo estrategias. Sin embargo, las pandillas transnacionales, imbricadas a través del Barrio (18 o MS13), tejen relaciones complejas entre el movimiento y la estática, es decir, el Barrio no implica movimiento "organizado" según una ordenanza, aunque no necesariamente lo niega. En el Barrio el territorio sigue siendo rasgo caracterísitico de la pandilla, notable en la clika, cancha o tribu. Cada cancha está en el Barrio, pero realiza formas exclusivas. Así pues, algunos pandilleros afirman que no hay líderes o jefes, sino que cada cancha tiene un Encargado. Algunos lo llaman Palabrero, otros, simplemente jefe o líder, más claro en el caso de los MS13.

[46] Miembro de la Pandilla 18.

concierne a la MS: “Porque supuestamente aquí en esta colonia eran de esos, o sea de esa mara, y no podía irme a otro lado porque, a la contraria, a defender otra que no… y me agradaba más esta pandilla de aquí… me llamaba la atención, o sea, porque yo los miraba más, más, cómo se podría decir, o sea, como que era fiesta, pues, o sea, me sentía bien pues. O sea y no, nunca me influyeron a mi este, métete, que no se qué… yo lo sentí, pues”. En PJ. aparecen los dos elementos, el vacile y la localización en el territorio. Sin embargo, G. se desterritorializó para entrar a la pandilla 18: “yo veía de que los dieciocho no me decían nada y los otros sí, entonces les hablé “hola y hola”, “qué onda, qué onda”, “suave, suave” y poco a poco una cosa llevó a la otra, la comunicación. Hasta que un cierto día los de donde yo vivía se dieron cuenta, pues. Me amenazaron de que me iban a matar. Ni tonto regresé a la colonia. Y… este… me quedé con los de allá arriba, con los dieciocho”. En el mismo sentido va la explicación de H. para su ingreso a la Pandilla 18:

> Mirá, para empezar, los odié desde que llegaron a invadir el territorio donde yo vivía, porque ellos empezaron a matar a la gente con la que yo anduve, los grupos que te decía, verdad, que era gente que me cuidaba, ¿me entendés?, siempre andaban al pendiente de mí y todo y ellos la empezaron a matar. **[H. se refiere a la reterritorialización realizada por la MS13 en las colonias donde llegaron pandilleros deportados. Si bien, como ya se ha asentado aquí, las pandillas tienen largo historial en El Salvador, el tema de la “transnacionalización” es fundamental para comprender, por un lado, la politización de lo impolítico de la pandilla y, por otro, el entramado de condiciones que convierten a las pandillas en algo susceptible de esa politización más allá de la flagrante violencia que ejercen, lo cual inicia con las deportaciones masivas hechas por**

Estados Unidos después de los acuerdos de paz en 1992. Las deportaciones provocaron estas reterritorializaciones y esta expansión del Barrio, de la MS13 y de la 18, creando esa especie de "Confederación" de pandillas (clikas, tribus o canchas), ganando territorios y números mediante la violencia.] No llegaron con aquella onda de que "va, ustedes son viejos de estar aquí, los vamos a respetar por eso", no, ellos los llegaron matando, echándolos de la colonia, los desertaron, los que pudieron desertaron ¿no?, la mayoría los mataron.

Entonces, eso generó un rencor, un odio, verdad. Y la manera que me querían brincar y todo, o sea, generaron un desprecio tal. Y la forma que ellos actuaban también, no, no… o sea así, que maltrataban a sus mujeres, a sus mismas jainas[47] ahí, no, eso no va conmigo, dije, y no, no son buena onda ellos, verdad. Algún degenerado en el hoyo, verdad. Por eso preferí la otra pandilla, porque, como que son más pensantes, eran más pensantes. No eran impulsivos, que se dejaran llevar porque alguien les caía mal y ya le querían hacer daño, no. Entonces por eso fue mi onda de brincarme a esa otra pandilla. **[El brincarse a la "otra pandilla", provocó la huida de H., prefirió desterrarse para entrar a la 18. Al mismo tiempo diferencia ambas pandillas, otorgándole a la de su elección algo que excede el puro "vacile". Recurre a la caracterización positiva de su Barrio.]** Sí, sí, porque como ellos invadieron toda la colonia donde yo crecí, entonces ellos me decían "ey, morra te vamos a brincar" "anda, ustedes vayan… váyanse al diablo,

[47] Jaina, forma en que se le llama a la mujer en el lenguaje pandillero. De origen cholo, muy usado por los pandilleros de la 18. Puede referirse, sobre todo entre los cholos, a la novia o pareja. Entre los pandilleros salvadoreños se refiere a la mujer. Por el sonido y procedencia, es probable que sea "spanglish" (una castellanización por sonido del inglés. Por ejemplo: parquear el carro por aparcar el coche; vacunar la carpeta por aspirar la alfombra; te llamo para atrás por I call you back, te vuelvo a llamar; taipear por to type, escribir a máquina; chores por shorts, pantalones cortos y un sinfín de expresiones (Del Brutto; 200)), derivado de "honey".

> ustedes son basura, les decía, ustedes son la peor basura que yo he conocido" y entonces, sólo se me quedaban viendo así, verdad, o sea, veo esa diferencia. Y me salgo, me voy definitivamente de mi casa, desaparecida completamente, además, como ya sabía que era de una pandilla contraria de donde yo vivía, pues me iban a matar. Si no me mataron antes que les decía basura, ahora, pues haz de cuenta, que yo era de la pandilla contraria de ellos, pues me iban a matar. Pues ya me salí completamente. Y ya me empiezo a vivir mi vida así, siempre con las mismas jainas, viviendo y todo.

La endeble consistencia de la modernidad convierte los antiguos asideros (familia, clase, patria, religión, etc.) en sustancias resbaladizas imposibilitadas para sostener el peso de la potencia subjetiva en actitud de explosión. Lo joven, lo juvenil, los jóvenes o las juventudes (quizá la conjunción sea más adecuada que la disyunción) quedan al desamparo de la "liberación", la desvinculación profunda de la posmodernidad, el desarraigo, no pertenecer, como afirma Perea Restrepo, lograr un asidero-pertenencia, un terreno propio, sólo es posible creando el espacio liso para territorializar y recodificar el mundo, "ahora se cumple en medio de la precariedad de los símbolos y la creciente pérdida de densidad del vínculo social. Lo joven encarna el nuevo proceso. La socialización se produce, ya no a contrapelo de los adultos y la sociedad establecida –como lo fue en el ciclo anterior–, sino en un contexto donde se quiebran las pertenencias" (Perea; 2007: 73), o, mejor dicho, se desdoblan en el tiempo no estriado o tiempo paralelo, fuera de la organización para el trabajo –ya sin trabajo–, para la escuela o la familia. Las máquinas socializadoras pierden potencia, pierden el tiempo. En tal desarticulación, el tiempo es ganancia, una apropiación, un tiempo eterno, un instante eterno, "la potencia es el tiempo […] si bien en Spinoza el

tiempo es un simple número, una medida, un "*modus cogitandi*", es también una "*imaginatio*", una pulsión hacia lo eterno, un movimiento indefinido" (Negri; 2003: 157), un tiempo paralelo sin segundero, presentismo:

> Lo propio del "presentismo" es, justamente, vivir de una manera más global, es decir, no considerando que hay cosas importantes y otras que no los son. Todo tiene sentido en la medida en que no las reducimos a la simple finalidad. Recordémoslo, en la vida cotidiana, cuando nada es importante todo tiene importancia. Lo frívolo, lo anecdótico, el detalle o lo superfluo entran, cada uno a su manera, en la constitución del lazo social (Maffesoli; 2005: 68).

No mirar el reloj. No hacer número del tiempo ni números con el tiempo, ni hindú-arábigos, ni romanos, ni cristianos, a menos que se transformen en cifras, en un X8 o MSXIII o MStrece o DIESIOCHO y se escriban sobre la piel o la pared en el invento de la eternidad. Medir la vida por acciones-acontecimientos, "la medida de la vida es vivir sin medida. El afrontamiento del destino localizable en numerosas prácticas juveniles, en la búsqueda de una existencia de calidad, en el cuidado del presente, en la sensibilidad ecológica, es, simplemente, una manera de vivir con intensidad lo que se presenta, lo que ocurre; en pocas palabras, lo que es antes de los que debería o podría ser" (Ibíd.:43). La pandilla vive en un tiempo paralelo, en el "es" del tiempo presente, en el apetito y su satisfacción, no en la virtud del futuro y la recompensa. La pandilla construye una cotidianidad que desborda el tiempo. De esta manera endurece las inconsistencias de una modernidad cansada, la hora del hastío, esa modernidad que, según Lanceros es "estéril como mujer ajada por los años […] agotada y rota, cansada por el esfuerzo, sin ánimo para dar cobijo" (Lanceros; 2006:31) y sin capacidad para inventar aparatos abrigadores para los "desafortunados".

La pandilla abriga. Es un fuego. Tiene fuego. Alumbra senderos con furia de fuego violento. Abraza y abrasa, convoca. Llegan a ella jóvenes ateridos por el frío y la esterilidad

de una sociedad que produce despojos con el mismo ahínco que fabrica Ipods. El sujeto esférico logra reforzar sus membranas-lazo-social con gadgets introspectivos, con la capacidad de interiorizar la tecnología en el cuerpo –cyborgs–, y dejar a la deriva al sujeto. La pandilla es una opción de cobijo para los jóvenes.

O. tiene dieciséis años. Tiene poco en la pandilla. No es muy elocuente y no oculta su incomodidad a mi presencia. Le cuesta sacar palabras. Otro lo ánima, le explica: "No tengás miedo que esta onda que él está haciendo no va a nada, acá el maje me dijo que cabal, no hay fallas. Ahí no hay nada, decile todo normal, como es". Sonríe nervioso. Mira al suelo. Lo cuestiono sobre sus razones para ingresar a la pandilla. Busca articular su discurso, lo consigue:

> Me involucré porque, cómo se llama… cómo se llama… por… en mi casa como me trataban a mí, me trataban mal, cómo se llama, y yo no había sido puya[48], ve'a, y yo tenía el apoyo de ellos y me decía, va vení, un plato de comida te lo voy a dar, va, y yo en cambio decía va, estos locos me tratan mejor, va, decía yo. Y me metí vato, y ya cuando me metí me trataban bien, ve'a, no me trataban igual en la casa de que puchica, lavá esto y nada, no me decían, va un plato de comida vea, aja, por eso. **[Los pandilleros se asumen como pares, la manera en que se designan, home boy, algo así como "chico de casa", refiere a una pertenencia sustentada en la paridad, en la conjunción mediante el barrio. La referencia de O. hacia el maltrato padecido está lejos de una violencia brutal, el trato no alcanza a**

[48] Expresión similar a puchica, algo parecido a pucha, también utilizado en Sudamérica. En este contexto también se parece a un "carajo", como desagrado. También refiere a cuchillo.

explicar su decisión de "escapar de la casa" para salvarse. Los pandilleros no buscan la pandilla para huir de una familia brutal, lo que no implica que éste escenario no se dé, buscan una pertenencia donde encuentren paridad, ya sea frente al enemigo o al vacil, ya sea en la violencia o la amistad.] Mal, me puteaban, me decían cosas malas, ve'a. Y yo me ponía a pensar, vato, puchica, cómo me tratan y yo no me lo merezco, ve'a, decía, y en cambio aquellos locos valoran lo que valgo, decía yo. **[En el tiempo paralelo de la pandilla el valor del home boy es absoluto, pues en cualquier momento puede morir y está preparado para defender al hermano de número. Lo que G. refirió sobre el carnalismo, el verdadero vínculo de la amistad: dar la vida por el otro, volcarse en el otro. Esta exteriorización no sólo aparece en la muerte, sino en ese tiempo sin reloj, en la trivialidad de la cotidianidad.]** Dándome comida, me trataban bien, cómo se llama, y convivíamos entre ellos pues, ve'a. Cómo se llama, y hacíamos bastantes cosas que, cómo se llama, que a mí también me gustaban, varias cosas hacían. Mmm… estar hablando cosas, ve'a… también me regalaban zapatos, botas, todo me vestían ellos ve'a. Como en mi casa no me trataban bien, me puteaban y me decían que no servía para nada, ah, está bueno, decía yo y yo no me lo merezco, ve'a, y allí.

Esta búsqueda de cobijo en forma de aceptación y paridad es un motivo recurrente para ingresar a la pandilla. No está aislado de lo ya dicho, la guerra entre pandillas y el vacil. Permite observar mejor la fuerza del llamado y la dureza del asidero. En la paridad está el endurecimiento que confronta la lenidad del afuera pandillero. PJ. recurre a un relato similar: "me involucré con la mara, este, equis mara, este, me involucré a los catorce años,

o sea, porque me influyó la vida que yo tenía antes, porque yo fui maltratado por mi abuela, o sea, yo era la hembra de la casa que tenía que hacer todos los pisos, todo eso, entonces tomé la decisión de, o sea, de salirme donde mi abuela, porque también me hacía falta mi mamá. A los catorce me salí donde mi abuela y vine aquí, esperando a mi madre, donde estoy aquí, este, y ella no me puso mano dura. Entonces como todo ese tiempo y años que pase mortificado, cuando yo salí a la calle y tenía mis amigos y todo eso, me sentía cómodo, andar trasnochando, tomando y todo eso. Entonces llegó un cierto tiempo que me comentaron los, los… mis examigos, ve'a, de que por qué no me metía, que ahí íbamos a estar más tranquilos y todo eso… y que me iban a apoyar y toda la onda". S. recurre también a esta búsqueda de cobijo, presenta una situación similar a la de PJ., pues es huérfano desde los nueve años, PJ., desde niño, quedó al cuidado de su abuela, S., ante la orfandad, fue resguardado por su hermana mayor:

> Bueno, en realidad el ingreso a la pandilla se dio por el motivo de que… yo no tenía, por decir así, cariño de parte de mi familia, verdad, entonces, con el tiempo pues fui encontrando el cariño que a veces necesitaba de parte de mi familia, o sea, mi hermana no le quedaba tiempo porque ella trabajaba, mi hermana la mayor, somos tres, la otra está en el extranjero, entonces yo soy el menor de los tres, me dedicaba más que todo con ellos, porque el amor que yo podría encontrar en la casa, no lo encontraba.

La desintegración familiar es un factor que se asume central para el ingreso a la pandilla. Sin duda, la pandilla y la familia entran en tensión, además, la institución familiar es nodo donde las transformaciones sociales se resienten. La familia es un punto de choque, pero

depende de la historia particular de cada pandillero, por ejemplo, G. se considera un pandillero atípico: "Mirá. Tuve una vida normal, soy uno de tres hijos de un matrimonio. Nací dentro del matrimonio, mis hermanos también, no tuve malos ejemplos". De esta manera G. asume su diferencia con los otros pandilleros debido a una familia "funcional". Sin embargo, la crisis de las instituciones, atravesada por la entronización de la economía como vector direccional de lo social, impacta también a su familia: "A raíz de la guerra, ya como en el ochenta... casi de los años noventa, mi padre emigró para Estados Unidos y fui creciendo en un ambiente de que mi figura, este, familiar era sólo mi madre". Cada pandillero presenta una relación familiar atravesada por las violencias sociales que atosigan a la institución Familia, como lo hacen con la Escuela, el Trabajo, etc. Con relación a los motivos de ingreso, varios estudios coinciden en relacionar estrechamente familia, pobreza y pandillas en el crisol de la cuidad. Por supuesto, nunca va a faltar una historia familiar plagada por "disfunciones" o "desestructurada", "enferma" o "enloquecida": desintegración familiar, maltrato, padres adictos y delincuentes o delincuentes y adictos (PDH 2004; CEG; Santacruz 2001; Cruz y Carranza 2006; PNUD 2000; Visión Mundial Internacional 2001). Sin embargo, el "centro" no está en la familia y su "desarticulación" como institución fundamental para el desarrollo social. Pero habría que pensar de otro modo a la familia en el seno del capitalismo y, sobre todo, en el escenario del capitalismo de consumo. En la posmodernidad, la crisis de la familia es, mejor dicho, una reorganización de esta institución que ya no es necesaria en cuanto aparato disciplinador, pero sí como aparato de ensimismamiento, de interiorización. Es decir, producción de capital humano. Siguiendo a Deleuze, la familia no define, en el capitalismo, la reproducción social:

> He aquí que la filiación y la alianza dejan de ser determinaciones de la reproducción humana para devenir las determinaciones bajo las cuales el dinero produce dinero y se alía con el dinero. Me parece que en el capitalismo, como en todos los sistemas, son necesarios los hombres, pero *la reproducción social ya no presupone una forma de la reproducción humana* […] *la familia ya no tiene otra función que dar una forma a la reproducción humana*, forma subordinada a la forma autónoma de la reproducción social […] Si se considera la forma de la reproducción social en el régimen capitalista, es necesario que ella se aplique a un material de la reproducción humana. *Es necesario que las familias o la reproducción humana provean los seres humanos cuyo lugar no determinarán, sino que estará determinado en función del lugar de la familia misma en la reproducción social* (Deleuze; 2005: 145-146, las cursivas son mías).

Las referencia a una búsqueda más allá de lo que la familia ofrece debe descentrarse de la propia figura Familia y atenderla con relación a los cruces que la mutilan. Los jóvenes padecen las violencias que sufre la familia, relaciones sociales violentas. En El Salvador la violencia política de los ochenta produjo desterritorializaciones profundas, amén de la violencia extrema de una guerra civil. En Honduras el sistema político represivo organizó sus máquinas policíacas de contrainsurgencia, con sus torturas. La violencia económica, esa que "invita" a la migración "no forzada", pero sí coaccionada por la desigualdad social y la precarización del trabajo. La violencia convertida en un medio de comunicación simbólicamente generalizado, creando una cotidianidad donde la violencia tácita (esa donde los cadáveres y sus conteos aparecen en horarios triple A o en las primeras planas) genera una aceptación de la violencia extrema como parte "normal" de la vida cotidiana.

La llamada "desestructuración familiar" es nodo, no centro, no origen, es punto de cruce de violencia y se amplifica ahí sobre el sujeto, pues, como dice Deleuze, la Familia es fábrica de capital humano, el cual será absorbido para la reproducción social según la localización de la familia. Es obvia cuál es la situación social de las familias de los pandilleros. Resolver los problemas que aquejan a las familias desde un punto de vista moral-científico es engrane de la máquina político-económica que fábrica la desigualdad. Como muestra Wacquant, el programa neoliberal necesita un halo de cientificidad que

legitime los procesos de segregación a través del debilitamiento o desaparición de las funciones sociales del Estado, ésas donde el Estado fungía como equilibrio de las contradicciones entre el capital y el trabajo, para constituir un aparato penal donde la segregación se articulara con lo político en función de los nuevos rasgos de los procesos productivos y de mercado. "El papel eminente que toca a *los think tanks* neoconservadores en la constitución y la internacionalización de la nueva *doxa* punitiva pone de relieve los lazos orgánicos, tanto ideológicos como prácticos, entre el debilitamiento y retroceso del sector social del Estado y el despliegue de su brazo penal" (Wacquant; 2008: 25). Estos *think Tanks* y sus intelectuales optaron por una técnica de moralización del sujeto, individualizando las consecuencias del sistema de manera que el individuo se convierte en el culpable de no saber cómo superar su estatus a pesar de las "ayudas" del Estado y, con esto, pervirtiendo la "bondadosa" acción social del Estado con sus apetitos malsanos.

El libro de Charles Murray *Losing Ground*, fuente de moralidad científica que da "un aval pseudocientífico a la enérgica política de descompromiso social llevada adelante por el gobierno republicano (con el asentimiento del Congreso de mayoría demócrata)"(Ibíd.: 26), se encarga de definir cómo "la excesiva generosidad de las políticas de ayuda a los indigentes sería responsable del ascenso de la pobreza en los Estados Unidos". Es decir, el modelo de seguridad social, a la postre, según Murray, resulta más un arma suicida en las manos de quienes han optado por vivir en la miseria, siguiendo los mandatos de la libertad, pues dicho sistema de redistribución "recompensa la inactividad e *induce la degeneración moral de las clases populares, y en especial esas uniones 'ilegítimas' que son la causa última de todos los males* de las sociedades modernas, entre ellos las 'violencias urbanas'" (Ibíd. Las cursivas son mías). La degeneración moral produce familias disfuncionales, uniones no santificadas por el matrimonio, hijos nacidos

en la indeterminación, hijos bastardos, anímicamente corrompidos por las elecciones de sus padres. Culpables por nacimiento, culpables por raza, por cultura, culpables de su miseria y la acción estatal, debido a esa degradación moral provocada por una grotesca forma de familia, no es capaz de "ayudar", sino que los hunde más: "Ya para (George) Gilder, el origen de la miseria de los Estados Unidos se encontraba en 'la anarquía familiar entre los pobres concentrados en la *inner city*' y *alimentados por las ayudas sociales cuyo efecto es pervertir el deseo de trabajar, socavar la familia patriarcal y erosionar el fervor religioso, que son desde siempre los tres resortes de la prosperidad*" (Ibíd.). Incluso, esa familia monstruosa surgida de los márgenes, va a generar una especie de raza nueva, disminuida, deshumanizada y, por tanto, desciudadanizada. El mismo Murray, ahora acompañado de un psicólogo de Harvard (*of course*), de nombre Richard Herrnstein, en su libro *the Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, configuran una correlación estrecha entre la familia monstruosa de los guetos y la capacidad intelectual. Según los sapientísimos autores, "las uniones ilegítimas *–uno de los grandes problemas sociales de nuestra época–* están muy fuertemente vinculadas al nivel de inteligencia" (Ibíd.: 27), es decir, ni trabajo, ni escuela ni intervención social del Estado para superar los problemas ocasionados por la falta de trabajo y escuela, debido a que la familia del gueto a creado unos hijos imbéciles. Cárcel, lo mejor que puede ofrecer el Estado, cárcel como expiación del pecado original, que los origino.

Así, aunque la "familia" es frecuentemente considerada como panacea, salvavidas para los jóvenes en pandillas, resulta claro que ni el problema inicia con la familia, al contrario, la cruza, la hiere y con esta violencia también la convierte en campo gravitacional de atracción para los pandilleros, pues ésta resulta un elemento fundamental para orientarlos a la hora que deciden calmarse, pero tampoco la convierte en la resolución

de las problemáticas resultantes de la acción pandillera. La familia, como institución social, padece los conflictos que la rodean y ante esto, llega a amplificar la violencia circundante –maltrato infantil, violencia intrafamiliar–, expulsando a sus miembros jóvenes, pero como amplificación de la expulsión social padecida por la familia.

H. pone como uno de sus motivos para salir de casa, no para entrar a la pandilla, la violencia de la que era objeto: "Pues, cuando estaba pequeña y que, comentaba ya un poco verdad, de que problemas en mi casa de desintegración familiar, un poco de violencia física que recibí, verdad, de parte de ciertos miembros de mi casa, de mi familia, me voy para la calle, verdad, y empiezo desde los once años. Me salí de mi casa, me voy a la calle y todo, consumiendo drogas, las más comunes que hay, verdad. Entonces, siempre mantuve en la drogas así, las más comunes, verdad, que… entonces anduve desde los once años en la calle". La calle es reterritorializada por los niños y jóvenes que deciden escapar, por diversos motivos, del hogar familiar. No se convierte en casa, habitan la calle y se agencian los rincones, coladeras, puentes o aceras. La calle como espacio de la pandilla es también pasaje para muchos jóvenes y niños que encontrarán hogar en la pandilla. No necesariamente se da un pasaje inmediato de la familia a la pandilla ni una negación absoluta de una por la otra. **"**Conozco las pandillas desde que me ponen a estudiar en un colegio en el centro de San Salvador. Salgo ya de mi colonia, a otros horizontes, verdad, a explorar nuevos horizontes y ahí es donde me involucro con las pandillas estudiantiles. Ahí es donde me empiezo a involucrar. Antes había esa guerra, hoy se ha calmado un poco, pero antes había esa guerra de estudiantes, de colegios, de escuelas contra escuelas: nacionales contra técnicos, escuelas técnicas, y me empiezo a involucrar ahí con los nacionales. Quizá me involucro con ellos porque eran los más cercanos al instituto donde yo asistía. Lo raro es que yo estudiaba en un colegio de señoritas, que nada que ver, sí eran

nacionales, pero nada que ver con esta guerra de pandillas estudiantiles". En el libro *Maras y Barras. Pandillas y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica*, de Wim Savenije (2009), las pandillas estudiantiles a que alude H. muestran una forma de agrupación que se articula a través de la pertenencia a una institución educativa o a un fandom[49] deportivo, atravesados por la exclusión social y la precarización de las instituciones en lo que he llamado burbujas de aislamiento social, para ampliar la forma de gueto o hipergueto de Wacquant. Aquí, la expulsión no sólo es con respecto a la Familia, sino que incluye la expulsión institucionalizada en diversos niveles: lo que llamaré sistémico o estructural, según el sistema de sociedad capitalista en la desarticulación de la relación capital-trabajo, una exclusión del mercado y del Estado. Ni como trabajadores o fuerza de trabajo y estigmatizados por los medios de comunicación. En la exclusión del Estado no aparecen como ciudadanos de pleno derecho, a través, por un lado, de una política represiva y, del lado más excluyente, un sistema educativo que padece descomposiciones tan profundas como la familia, siendo la escuela un lugar donde las diversas violencias estallan en formaciones de grupos pandilleros, aunque no tan articulados como los Barrios. En un Estado dirigido por el mercado, las exclusiones se superponen, se amplifican y relevan en un continuum de exclusión-sobreinclusión:

> El presunto "ascenso inexorable" de las "violencias urbanas" es ante todo una temática político mediática que apunta a facilitar la redefinición de los problemas sociales en términos de seguridad […] hay que desarrollar la gestión sobre el terreno, en la proximidad, de los problemas, reforzar las brigadas policiales para menores, intensificar la formación de policías, responsabilizar penalmente a los padres y sancionar de manera sistemática, rápida y legible cualquier acto delictivo de un menor […] y legitimar el fortalecimiento del Estado

[49] Aunque Fandom hace mejor referencia a los grupos que se organizan alrededor de expresiones de la cultura pop, como cómics, series de televisión o sagas cinematógrafica, es en cierto sentido útil para designar a los grupos de seguidores de equipos deportivos. Por supuesto, el fandom no es violento como puede llegar a serlo una barra o porra.

> penal en los barrios antaño obreros, sacrificados en el altar de la modernización del capitalismo francés (Wacquant; 2008: 68-69).

Familia y escuela son cruces, no centro ni solución para la violencia de las pandillas. No hay un factor fundamental, un detonante único y específico para ingresar a la pandilla. La historia de H. es elocuente en ese sentido, pues si bien huye del hogar por el maltrato y en la calle inicia un trajín común para cualquiera de sus habitantes, sean o no pandilleros, H. también se inmiscuye en el espacio de la escuela y es ahí donde inicia el proceso para convertirse en dieciochera: "Sólo para señoritas. Una escuela que se cataloga porque salen las mejores señoritas profesionales, educadas y todo, y yo fui una de las excepciones y otras chavas que también estudiaban ahí, que por medio de ellas fue que conocí, verdad. Y *como ya traía la vida del vacil*, en la calle, me agradó la forma de ellas, *porque todo mundo las respetaba*, ahí veía llegar a una jaina que era de la pandilla 18, yo la veía y hasta yo me apartaba porque me daba miedo. *Yo decía, todo mundo la respetaba, y yo "ay, quiero ser así también"*. Entonces me empecé a involucrar, andar tirando piedras, andar capiando, así, madreando". El respeto que no se obtiene mediante las instancias "normales", se busca con la pertenencia a la pandilla, ésta envuelve afectivamente, es una alternativa al desamparo y ofrece paridad, respeto, confianza, amistad y cariño.

S. muestra la fuerza de atracción de la pandilla en términos de crear lazos afectivos que recubran con certezas la inasibilidad del mundo abandonado a la pobreza y el atasco, la inmovilidad social, otrora enemigo del orden de la sociedad capitalista:

> Hoy en día eso es lo que más se busca a veces en la pandilla. Los familiares a veces no dan el cariño que uno busca y tal vez sí lo dan, pero cuando lo vienen a dar ya es demasiado tarde, verdad, entonces uno ya está ligado a lo que es la pandilla, que es

> la, por decir así, la primer familia que uno llega a tener, aunque en segundo plano está la familia materna, verdad. Entonces por ese motivo fue que me incorporé a la pandilla.

Esta afectividad de lazo exteriorizante, de lazo-de-deuda implica un más allá de la muerte en el presente, en el día a día de la pandilla. Una cotidianidad con sus rutinas atravesada por la transgresión y la violencia. Estos elementos son también fuerzas de atracción, un vacil peligroso, emocionante, sin futuro, puro presente. El tiempo paralelo. El desorden que fructifica en el lazo-de-deuda. La pandilla es más que un producto del capitalismo de consumo, se comprende inmerso en él, pero más que producto es resistencia y como tal elabora senderos más complejos. C. me pregunta por qué decidí arriesgarme a ir a su comunidad sin saber bien a bien si saldría "completo" de ahí, "qué tanto cien por ciento estaba seguro que iba a salir de aquí. Vino porque confía que no le íbamos a hacer nada". Le conté a grandes rasgos mi interés, más allá del impulso teórico-disciplinario, los afectos que me llevaron a pensar sobre las pandillas. Esto rescató del discurso de C. algo capaz de hacer visible un más allá de la muerte, la violencia y la transgresión, la capacidad creativa de la línea de fuga pandillera:

> Siempre hay algo, hay cosas, eso que usted me está diciendo es como la pregunta que usted me hizo, por qué ingresaste a la pandilla. Yo le hubiera querido preguntar usted por qué busco este tema. Usted me hubiera dicho, "ey, a mí porque me intereso mucho su vida". Va, yo le hubiera dicho lo mismo, me metí al barrio porque me intereso la vida de ella y la del otro, la de aquel muerto, la de aquella

> señora llorando, por una madre llorando por su hijo pidiendo por qué se lo habían matado, por eso me intereso el barrio, ve'a, siempre hay un por qué.

3.2.2. Tránsito. Brinco, salto: el trance ritual. El lazo-de-deuda

El ingreso a la pandilla no es sutil, es tan rugoso y ácido como la pertenencia absoluta a la pandilla. Es un camino lleno de "acciones" que definen al joven apto para la vida violenta del Barrio. G. es directo al respecto:

> Vos no entrás a la pandilla de un día para otro. Vos tenés que acercarte, convivir y luego irte perfilando dentro de la pandilla y se te cataloga si podés ser miembro o no de la pandilla de acuerdo a tus acciones. En mi caso irónico, porque a mí ni brincar me quería a la pandilla. Para ellos yo era de la pandilla. Entonces, este, pero por regla general a nivel de la pandilla me tenía que brincar. Ellos no querían. Los mismos pandilleros me decían, tipo, o sea "tú te lo ganaste, tus acciones lo demuestran", *pero yo quería ser pandillero, según las reglas de la pandilla, para que después no hubieran contradicciones*. Y lo que le dijeron era, de los que me iban a brincar a mí que eran cuatro, que no me tocaran la cara, es lo único que dijeron.

Antes de llegar al momento del ritual, antes de brincar de este mundo para pasar al mundo sagrado de la pandilla, es necesario mostrar la calidad frente a los compañeros. Es preciso

que el nuevo elemento deje ver su subjetividad abierta, hacerse hacia afuera para notar la calidad de su lazo de deuda. El brinco es, realmente, un salto entre esferas de existencia. Es un ritual de transgresión. Entrar a otro mundo, a otra vida, una sacralidad opuesta a la sacralidad del capitalismo, una profanación, pues es ruptura del sagrado vínculo culposo del sujeto esférico, el individuo y su soledad acompañada.

El ritual es necesario para abrirse. G. refiere cómo con sus acciones se le consideraba miembro de la pandilla, había hecho "el bien para su pandilla", el trámite podría obviarse. Pero G. también sabía de la necesidad por compartir el tránsito de un mundo al otro, no se trata sólo de vivirlo, sino de sentenciarlo con el juicio del ritual, se parte, pertenecer absolutamente a la pandilla.

Las acciones acreditan al prospecto de pandillero. Es el inicio para llegar al umbral. Deben ser tan pandilleras como las de cualquier pandillero. Pero para ser un pandillero a cabalidad se debe dar el salto mortal. En el relato de H. se nota este tránsito, esa búsqueda y volcadura de la subjetividad hacia fuera:

> Yo quiero un respeto, quiero algo más diferente. Entonces, ahí es donde veo la diferencia, como ya empiezo a conocer lo que son la otra pandilla y empiezo a ver qué onda con ellos "a no que fíjate, que son de la pandilla 18, que no sé qué" y empiezo a conocer jainas que están dentro de la pandilla y que estudiaron cerca de donde yo estudiaba también, y ya tenía un roce más cercano con ellas, y ahí es donde yo empiezo "*oye, yo quiero brincarme, me gusta su onda, me gusta que respeten a las jainas y todo*". Y entonces, me dice "no'mbre, para qué te vas a brincar, si vos sos una morrita, tienes que seguir estudiando (o sea, morrita: estás muy chica) tienes que seguir estudiando y toda la onda", y le digo "no, pues sí, yo

> creo que eso no lo prohíben, porque tú estás estudiando", "sí, yo sí, eso no está prohibido, uno se puede superar, uno tiene derecho a hacer su vida y todo", "va, está bien, le dije yo, *ya voy a conseguir alguien más que me acepte*". Y empiezo así a siempre ir a los desmadres y todo, temprano, en la tarde, después de que salía de estudiar y empiezo a conocer a otras jainas que eran de la pandilla y que eran mis amigas, nomás que ellas no se daban color, y ya empiezo a decirles "*qué onda, yo me quiero brincar, me gusta como se tratan*" y me empieza a llevar, donde están los de la pandilla, verdad, "y vos quién sos", "no pues sí, y órale, digo yo, pues sí". Era bien pollita verdad, o sea, el respeto que les tenía a ellos me hacía que yo fuera más tímida, entonces… y me empezaron a tratar bien. Entonces le empiezo a decir "sí, yo me quiero brincar y qué onda, qué", "no, pero que estás muy morrita y vos no vas a hacer nada y que no", "*no, pues si quieren vayan a verme, les dije yo, como tiro piedras, como aquí, como lucho y no sé qué*". Y ya, llegan y me empiezan a ver, verdad, empiezan a ver qué onda. Y ya, hasta que me aceptaron y me brincaron a la pandilla.

Pensar a la pandilla como un contrapoder implica asumir en el ritual del brinco la 'real' aparición en otra esfera de existencia. Un mundo otro, aquí, pero profanado con la caricatura del Brinco. Más que iniciación es un pasaje, traspasar el umbral que separa a la pandilla de la sociedad. Un brinco. Un salto. Un escape. La línea de fuga. El tránsito es posible sólo cuado se lanza el lazo-de-deuda para hacer comunidad con el otro. Los home boys están unidos por un lazo-de-deuda, lo que los une es la muerte y la venganza, eso los acomuna, elimina la propiedad, crea lo común. La comunidad pandillera como un contrapoder, es contrapoder en cuanto hace comunidad, en cuanto se hace impropia e

impolítica, es decir, establece un lazo social a partir de la deuda y no de la culpa y no se culpa con respecto al asesinato del otro no común. Es comunidad enfrentada, a la manera de Nancy, quien afirma sobre la fuerza de la comunidad en cuento interior colectivo: "Omnipotencia y omnipresencia: eso es lo que siempre se exige de la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidad, presencia a sí sin falla y sin afuera. Se desea el 'espíritu' de un 'pueblo' o el 'alma' de una asamblea de 'fieles', se desea la 'identidad' de un 'sujeto' o su 'propiedad'" (Nancy; 2007: 12). Una sensibilidad envolvente y definitiva. Un marco de impropiedad, el todo para todos, la sangre y el dolor dibujados sobre el rostro, el número o las letras. Comunidad versus comunidad, 18 contra MS. La comunidad, apertura-cerradura. Comunidad-trasgresión-resistencia-contrapoder ácido-comunitario versus contrapoder político, revolucionario, orientado al cambio del sistema de sociedad. El contrapoder de la pandilla es ácido en cuanto es una resistencia a contraflujo, más que un micropoder, en el sentido abajo-arriba, más que un reflujo. Implica un malestar profundo en el "cuerpo de la sociedad", pues, como explica Perea (2007), el reclamo de la pandilla es mudo, silencioso en el "lenguaje" de la protesta política-revolucionaria, sin ideología, sin utopía, enclaustrado en la circularidad de la pandilla, en la comunidad pandillera. Su contrapoder reside, pues, en no articular diálogo, en la imposibilidad de negociar una rendición de alguna de las partes (la otra pandilla, la policía, el gobierno, la sociedad), una impolítica, pues la fuerza opositora no presenta el pliego petitorio o la declaratoria de guerra, simplemente hace "su" guerra. Extiende un espacio liso de no-política o no-poder, como lo entiende Nancy:

> Pero esta realidad del poder no puede ser invertida ni soslayada por nada (ni por un organismo comunitario, ni por una proliferación de micro-poderes). Una vez que se reconoce esto, se puede pensar el resto, el no-poder en el que coexistimos y a partir del cual tenemos el derecho de exigir del poder, que asegure la apertura de esta coexistencia a sí misma. Esta exigencia implica la resistencia al poder. Esta resistencia no es, no debe ser

> simplemente aquella de un contra-poder que persiga suplantar al primero. No es en ese sentido 'revolucionaria', no en el sentido latino de la *revolutio*. Sino que puede ser subversiva, rebelde, insurreccional: lo que en ella vale es el contrapeso al poder, es la fuerza de resistencia a la dominación, que no invierte a ésta sino que la llama y en cierto sentido la reconduce a su inanidad en términos de sentido (Ibíd.: 46).

Como mencioné antes, el Brinco es un pasaje, más que una iniciación. En este sentido, es la entrada a una comunidad, no omnisciente, pero sí omnipresente, de ahí su fortaleza, la pertenencia absoluta. Pasar a ser de la pandilla no supone una salida, pues se lanza un lazo-de-deuda, una apertura al otro que lo hace común, en su identidad y propiedad. La pandilla es micropoder en cuanto es, como dice Nancy, "fuerza de resistencia a la dominación, que no invierte a ésta sino que la llama y en cierto sentido la reconduce a su inanidad en términos de sentido", pero cuando explota en su forma "transnacional" (según el término de la política de seguridad estadounidense) se expande en la figura del Barrio y abre la pertenencia a lo absoluto, a una resistencia brutal, "subversiva, rebelde, insurreccional", pero a contraflujo. En el no invertir la relación de dominación, es decir, al no buscar el cambio de la estructura en que se dan las relaciones de fuerza, se escapa, abre su línea de fuga y genera contrapoder en la adhesión a la comunidad-Barrio, a la que se "entra", se "pasa" por elección, no por nacimiento ni por ciudadanía, sino por renuncia. Es una comunidad elegida, más que imaginada. Ahí, las relaciones de poder que la pandilla teje con "el resto de la sociedad" están en una cierta indeterminación con relación al no-poder de Nancy, casi un antipoder, y el contrapoder revolucionario, según una dogmática marxista donde para realizar la revolución es preciso "salirse" de la sociedad para arribar al Estado, centro del poder político. El pandillero, a través del ritual de pasaje, del brinco, "sale" de la sociedad, pero "la habita", ahí está. Reterritorializa la calle, el barrio, pone el placazo en la pared, se presenta con una estética distintiva (con las leyes represivas se pasa

a una "clandestinidad", pero la presencia es forma central de las relaciones de poder con que se enreda la pandilla). Hace lugar del espacio público. Lo toma por la fuerza. Resiste de manera frontal, pero sin política, sin bandera ideológica, sin manifiestos. Entre los micropoderes que despliega (no-poder de Nancy) y el contrapoder que opone (en el sentido del contrapoder-para-el-cambio), la pandilla ejerce un contrapoder que he llamado ácido, para hacer referencia a sus cualidades corrosivas, capaces de atacar las líneas de transmisión del poder (Moreno; 2005) mediante contraflujos, no reflujos. La pandilla como comunidad implica esta forma de contrapoder, pues logra reventar relaciones de poder, esto no sugiere el cambio social, sino la aparición de respuestas del poder que "alteran" a las pandillas, como las legislaciones antimaras que han producido un aumento en la violencia pandillera. Siguiendo a Foucault, la sociedad es una urdimbre de relaciones de poder, donde éste circula. Baudrillard dice, al respecto:

> Estamos esta vez en un universo lleno, en un espacio irradiado de poder, pero también agrietado: como un parabrisas hecho trizas, pero que aún aguanta. Ahora bien, ese 'poder' continua siendo un misterio –salido de la centralidad despótica, se convierte, a mitad de camino, en 'multiplicidad de relaciones de fuerzas' (pero ¿qué es una relación de fuerzas sin resultante? –ocurre un poco como con los poliedros del Padre Ubú, que parten en todas direcciones como los cangrejos) para acabar, en el extremo terminal sobre *resistencias* […] tan ínfimas, hasta tal punto tenues que, literalmente, a esta escala microscópica, los átomos de poder y los átomos de resistencia se confunden –el mismo fragmento de gesto, de cuerpo, de mirada, de discurso, encierra la electricidad positiva del poder y la electricidad negativa de la resistencia (Baudrillard; 2001a: 52-53).

Baudrillard asume que las resistencias son el "negativo del poder", sin embargo, no son tal cosa, sino micropoderes. El propio Foucault observa cómo siempre han existido resistencias, pues el poder no es una tenencia, sino algo que fluye en el cuerpo de la sociedad y se dirime en relaciones, ejercicios de poder en sentidos horizontales que se verticalizan o viceversa. Las resistencias son, en este sentido, micropoderes y tienen las cualidades positivas del poder, invitan, sugieren, producen, etc. (1992: 114-115, 2001: 30 y

ss.). Las resistencias son, entonces, el no-poder de Nancy, micropoderes. Así, la pandilla transnacional (o mara), a través del ritual de pasaje, establece un lazo-de-deuda que implica una subjetivación exteriorizante y, por tanto, un escape, un afuera de "la sociedad", pero habitándola, no sólo relacionándose con ella. De ahí que más que una resistencia (un no-poder o micropoder) es un contrapoder ácido.

Las mismas proposiciones de Baudrillard, en cuanto a la oposición al poder, son interesantes para comprender al contrapoder ácido. Seducir, del *Seducere*, como explica el autor, es un llevar aparte o desviar a, abrir una línea de fuga o, por lo menos, mostrarla. Seducción es desviación "Más que nada estrategia de desplazamiento (*se-ducere*: llevar aparte, desviar de su vía), de desviación de la verdad del sexo" (Baudrillard; 2001: 27), abrir o mostrar la otra vía, el camino que se desvía, que aparta de lo presente, lo real, la sociedad. Una muestra de la opción, la alternativa, el otro mundo, el mundo alterno de pandilla con su tiempo paralelo, su habitar la ciudad con sus rutinas, su relación con la sociedad con sus violencias, su presencia seductora.

G. me lo dice sin pudor, sin remilgos. La oferta es opuesta a lo predicado por la sociedad. Se ofrece lo que se muestra. El Brinco, pues, es el pasaje a otro mundo para compartir lo ofertado:

> Si te fijás que es una comparación entre todos los grupos que luchan por algo, aunque la gente no le halle sentido, pero ya estando en el caballo tenés que jinetearle y al caballo tenés que jinetearle de muchas maneras, cómo las pandillas narcomenudean, cómo trafican, cómo se lucran de alguna manera de acciones ilícitas para tener poder económico para sobrevivir. Sobrevivir paupérrimamente, pero mejor que otra gente que vive paupérrimamente, siendo gente honrada tiene

> salarios menores. Te voy a poner un ejemplo, te puedo llevar a una comunidad, vas a ver los pandilleros bien vestidos, con carros, cadenas o pistola y los niños que van creciendo, seis, ocho, diez, quince años lo que van viendo es ese modelo, chivo[50], tipo rapero algunos, bien vestidos de marca echo y todo eso, aquí es famosa la marca echo y es cara, muchos pandilleros así andan y se va a notar, buenos carros… entonces el joven ve eso, ve la copia de un modelo que se ve en los programas de televisión donde sale el perreo, buenos carros, chavas aquí, cadenas, blin-blin, no sé cómo se llama esa onda, y les llama la atención verlo en su colonia. Entonces… ven a su papá que se va a las cinco de la mañana al mercado o a jalar bultos, como en la central de abastos, como bultos y llega a las nueve de la noche hediondo, amargado y cansado, no quiere hablar con el niño, peligroso le monta riata a la mamá, lo que menos quiere saber es qué sucedió todo el día y tiene el niño ese modelo, prácticamente fracasado, y tiene el otro modelo potencialmente atractivo hacia él. Entonces qué crees que va a elegir el niño, qué modelo crees que va a seguir.

G. contrapone dos "modelos" de "realidad". Dos mundos. Sin embargo, lo más importante de la dualidad es la posibilidad de elegir. El niño, dice, podrá elegir, mensurar la consistencia de cada mundo y elegir, dejarse seducir. En la decisión, en la elección, está el paso, el salto. Pasar al mundo de la elección. El mundo forjado por las elecciones propias, ahí donde él hará lo que se le antoje, donde podrá ser otra cosa que su padre. Baudrillard admite que "la seducción es más fuerte que el poder, porque es un proceso reversible y mortal, mientras que el poder se pretende irreversible como el valor acumulativo e inmortal como él" (2001a: 64). Si la seducción es distinta al poder, incluso más fuerte, es porque no

[50] Chivo: expresión similar a "chido".

supone dominio, la fuerza aplastante de las estructuras, es la posibilidad de elección, de seducir y ser seducido, dejarse seducir. La fortaleza superior de la seducción frente al poder (lo omnisciente y eterno del poder) esté en su forma reversible. Esto es el desplazamiento de ida y vuelta, la conexión de las subjetividades, la explosión que hace lazo-de-deuda en un desplazamiento cíclico, en circulación energética, si se quiere, en fortalecerse en un constante ir y venir que no acumula, que tiene en la muerte su fin, pero, a la vez, el recomienzo. G. lo presenta con respecto a la muerte:

> Te puedo decir cuál es mi visión de muerte como miembro de una pandilla, porque cada quien, cada cabeza es un mundo. La mía es algo que espera uno con ansias y el día a día sabe que es lo único que espera venir, verdad, entonces ya no piensa uno en un futuro… pero irónicamente hace planes, hacemos planes, pero no vemos como que si algo pasó mal en el camino, como que nos arruino nuestra vida futura, sino que simple y sencillamente era parte de un juego que estamos jugando, pues, vencer o morir se llama en el ejército, aquí le llamamos vivir o morir. La muerte forma parte de la vida, están ligadas desde el principio, y para muchos morir en acción, morir por la causa, que es la pandilla, hay que saber cuál es la causa, pero morir agarrandote a balazos, *morir derramando tu sangre por el ideal de la pandilla es un hecho heroico*.

En la forma de morir, en derramar la sangre sobre el asfalto por el "ideal de la pandilla" supone el proceso circular, reversible, de la seducción pandillera. La muerte seduce, la seducción es mortal, trágica, no dramática. No es la muerte inevitable, esa que se trata de conjurar en los hospitales. Es la muerte que marca y define la reversibilidad de la

seducción. La fortaleza de la pandilla frente al Poder. En su carácter cíclico, trágico, los signos se desvían. Los números y las letras pierden gramática y sintaxis, los idiomas se mezclan, lengua menor hiriendo a la lengua mayor. La muerte es un retorno al punto de partida, es lo propiamente reversible de la pandilla, la única salida honorable, *heroica*, de la pandilla. El desvío social se produce en la deriva comunitaria de la pandilla, en el lazo-de-deuda y se extiende el reto a lo social, lo que exige una respuesta, ya sea como espanto o curiosidad: "hay un momento en el cual todo mundo se enamora de los pandilleros, las chicas, los estudiantes, todo mundo quiere ser o andar con un pandillero, pero no con los que son más malos, o sea, malos en el aspecto que sean inútiles, que no sirvan para nada, que sean viciosos, el mal formato del pandillero que le ha dado la mala imagen a esta situación, sino que la gente quiere andar con el bien vestido, el que anda dinero, el que no es feo, el que no anda sucio, el que es aseado, el que tiene un pensamiento, el que tiene una ideología, el que tiene sentados los pies sobre la tierra, para empezar. Y así entonces esto se vuelve una especie de moda". La respuesta del seducido, en el caso de la pandilla, implica la respuesta del Poder a la seducción. El seducido responde, se deja seducir e inicia el proceso de reversibilidad, el ciclo reversible de la muerte. Ante la muerte, ante tanta muerte, la pandilla exige una respuesta del "resto de la sociedad" y desde su circularidad se convierte a su vez en reto o contra-respuesta. En esa ida y vuelta la sangre salpica, la violencia mortífera chispea y enciende, choca con la "realidad", produce "realidad", pues, como explica Baudrillard: "La seducción no es del orden de lo real. No es nunca del orden de la fuerza ni de la relación de fuerzas. Pero, precisamente por eso, es ella quien recubre todo el proceso *real* del poder, así como todo orden *real* de la producción, de esa reversibilidad y desacumulación incesantes –sin la que *ni siquiera habría poder, ni producción* […] lo real no ha interesado nunca a nadie. Es por excelencia el lugar del

desencantamiento, el lugar de un simulacro de acumulación contra la muerte" (2001a: 64-65). Lo que G. expone, la curiosidad y la seducción, la posibilidad de la elección, de fracturar la realidad, de tomar las grietas del espacio social como portales y senderos para constituir el entrelazado de la seducción, no puede quedar en el afuera de la "realidad". La deriva comunitaria de la pandilla es infecciosa. Por ello, para intentar el tono de Baudrillard, la realidad lanza sus fuerzas inmunitarias como respuesta al círculo, no como intentando entrar al circulo, buscando destruir la reversibilidad del círculo, inocular con irreversibilidad el estatus social, el lugar social, el campo de concentración, nada de fisuras y escapes, nada de crear cícularidades comunitarias-virulentas. Lo inmunitario tiene dentro, en su fórmula, "un simulacro de acumulación contra la muerte", lo irreversible, lo dramático, todo hacia el futuro, el nihilismo. Lo reversible de la seducción permite, en su circularidad, incluir la muerte, hacer de ella el vínculo.

Si para Baudrillard la seducción es más fuerte que el Poder, pensando a éste a la manera de Foucault, es decir, en cuanto relación de fuerzas, es porque se opone al poder en la manera que las relaciones de fuerza se dan. Después de lo revisado, es posible comprender la reversibilidad, el ida y vuelta, la circularidad como una relación trágica, ya lo he apuntado. Una relación trágica tiene que ver con el lazo-de-deuda, con el ciclo, con el tiempo y con la muerte. Es fundamentalmente diferente a un lazo-de-culpa dramático, nihilista y trascendente. Maffesoli lo dice así: "Para retomar la oposición modernidad-posmodernidad, podemos decir que, en el marco de la primera, la historia se desarrolla [simulacro de acumulaciones contra la muerte, lo dramático], mientras que para la segunda el acontecimiento adviene [ecceidad, individualización de las fuerzas, movimiento y multiplicidad del acontecimiento] […] Ahí también reencontramos la diferencia de tonalidad entre el drama, o la dialéctica, que postula una solución o una síntesis posible, y

lo trágico que es aporético por construcción [reversible, ecceible]" (2005a: 29, los corchetes son míos). De la misma manera, el asunto está entre la sociedad y la comunidad, pensando a la primera como el entramado de relaciones de disociación-separación inmunitarias, tendientes a conjurar la muerte, conseguir la inmortalidad e irreversibilidad del poder, mediante la conjura de cualquier deriva comunitaria. Si, como afirma Baudrillard, "ya no solamente se enfrentan las *fuerzas* sociales (aunque domina un único modelo de socialización), sino que se enfrentan las *formas y lo que está en juego es la muerte de lo social* […] Lo social mismo debe ser enfocado como modelo de simulación y forma a abatir" (2001a.: 77), la seducción, al igual que Nancy ubica un no-poder, está en la aparición de un contrapoder ácido, no tanto en la manera que la reversibilidad crea lazo-de-deuda, como tampoco la comunidad, como "naturaleza", es contrapoder, político o impolítico, sino en la medida que fuerza una respuesta del "resto de la sociedad", el afuera de la deriva comunitaria, el afuera de la pandilla, por parte de lo no seducido, por parte de lo no enlazado. Desafía, pero sin oponer un discurso, una opción, un cambio de realidad. Desafía para forzar al Poder a ser Poder, es decir, a operar su poder como soberanía, a inmunizar violentamente la violencia que le desafía:

> Así es ese contra-desafío, no político, no dialéctico, no estratégico, pero de una fuerza incalculable a lo largo de la historia: desafiar a los que detentan el poder a que lo asuman hasta el límite, que no puede ser otro que el de la muerte de los dominados. Desafiar al poder a serlo: total, irreversible, sin escrúpulos, y de una violencia sin límites. Ningún poder ha osado ir hasta ahí (donde de todas formas él también se aniquilaría). Y es entonces, ante este desafío sin respuesta, cuando comienza a desintegrarse (Ibíd.: 79).

El contrapoder ácido de la pandilla no es seducción. La pandilla es seducción, reversible, circular, ecceidad. El desafío no es contrapoder ácido, la pandilla desafía. No dialoga, crea a su enemigo o se crea por su enemigo, no importa, pues es ahí su carácter de ecceidad, de

circularidad en el acontecimiento, su reversibilidad a través de la muerte y la venganza. La pandilla es un desafío y con él le es posible constituirse en un contrapoder ácido, en tanto no busca el cambio revolucionario, pues "el desafío es lo contrario del *diálogo*: crea un espacio no dialéctico, ineludible" (Ibíd.: 83), un espacio ineludible en cuanto circular y reversible, en cuanto tiempo presente, una ida y vuelta, un aquí y ahora, "no es ni un medio, ni un fin. Opone su propio espacio al espacio político [otro espacio, otro mundo, el brinco, como ritual de pasaje, ejemplifica bien ese espacio creado a través del Barrio]. No conoce ni medio ni largo plazo, su único plazo es la inmediatez de la respuesta o de la muerte. [El la visión de la muerte de G. algo que espera con ansias y en el día a día sabe que es lo único *por* venir, no piensa en un futuro, pero hace planes, ecceidad] Todo lo que es lineal, como la historia, tiene un fin, sólo el desafío carece de él, puesto que es indefinidamente reversible. Es esa reversibilidad lo que le da su fuerza fabulosa [La muerte o la respuesta, la lucha, la violencia y la vida, la espera, el tiempo paralelo, las manecillas del reloj fracturadas, la pandilla, en estos términos, es desafío] (Ibíd.: 83 Los corchetes son míos). Así pues, el desafío es un contrapoder ácido. Lo es debido al intercambio simbólico de la circularidad pandillera, la seducción de la pandilla y los pandilleros seducidos, en el cruce con sus afueras en el que el desafío y su respuesta van más allá del ciclo propio del proceso de reversibilidad e, inevitablemente provocan una respuesta inmunitaria.

3.2.3. El brinco como ritual de seducción: creación de lazo

Entrar a la pandilla implica una ritualización del acontecimiento. A través de los golpes, el nuevo home boy se integra al grupo estableciendo un lazo ritual donde ofrenda su dolor y sangre al barrio. Es, al mismo tiempo, sacrificio, sacrificado y renacido en el Barrio. Se abre un intercambio ininterrumpido y ritualizado. El prospecto de pandillero lanza un reto a los futuros compañeros, brincar el umbral, pasar al otro lado. El reto implica respuesta, el ritual de pasaje, de renacimiento acepta al nuevo home boy, los golpes por 18 o 13 segundos o "contadas" son la devolución del reto en otro reto superior: ser del barrio, hacerse del y con el barrio, darlo todo, regla fundamental del intercambio pandillero. Así lo expresa C.:

> Me ingrese a la pandilla porque con los que yo me había criado, ve'a, empezamos a ver que de repente mataban a fulano, de repente mataban a zutano, gente con la que yo convivía, que yo los empecé a ver, que crecíamos juntos, que empezamos a jugar, a elevar picuchas juntos o hacer cosas, a compartir ideas, men. Fue así cuando yo empecé a ingresar a la pandilla, a vengarlos y a querer solucionar las cosas y así hemos venido, men, todo este tiempo y así han venido muchos, men. De ahí le hemos agarrado al barrio, porque sabemos de que *sin el barrio nada somos, no sabemos ni pa donde vamos ni de dónde venimos*, simplemente sabemos que dios nos creo men. Y que aquí en el mundo y en la tierra es distinto sobrevivir el *Viet Nam*, es muy distinto men, porque aquí si uno no trata de sobrevivir no come, no hace nada, simplemente te matan. Si no matás, te matan, entre más bien te portás otro te quiere matar, así es la onda. Hay que defenderse a como dé lugar de lo que sea, como sea.

En términos de Baudrillard, la pertenencia a la pandilla, convertirse en home boy, es un acontecimiento simbólico, en cuanto es un "acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real" (1992: 153). A través del pasaje al Barrio, el home boy elige otra realidad, otro lazo, muerte y vida no se excluyen, dolor y placer no se oponen, se seducen en lo simbólico y como cualquier operación simbólica, destruyen un principio de realidad, pues con la unión de los opuestos desafían con los intercambios internos del barrio las formas sociales de la ley, la familia, la calle, incluso la propia piel, ritualizándola, inscribiendo en ella la relación simbólica que el sujeto ha realizado con el barrio.

> Supongamos que todas las grandes oposiciones distintivas que ordenan nuestra relación con el mundo estén atravesadas por la seducción en lugar de estar fundadas en la oposición y la distinción. Que no sólo lo femenino seduce a lo masculino, sino que la ausencia seduce a la presencia, que el frío seduce al calor, que el sujeto seduce al objeto, o al contrario, claro: pues la seducción supone ese mínimo de reversibilidad que pone fin a cualquier oposición determinada, y en consecuencia a cualquier semiología convencional (Baudrillard; 2001: 100).

Es un nuevo nacimiento, un nacimiento elegido, un trance que coloca al sujeto en un enlace de intercambios simbólicos que lo ata a los home boys, que lo hace renacer como un dieciochero. PL. contesta a mi pregunta sobre a qué clika se inscribió a su retorno de Los Ángeles al Salvado: "¿En el Salvador? Para qué necesito clika si ya traigo la mía, o sea, la llevaré hasta el día en que me muera, porque *ahí me brincaron y ahí nací*". Renacimiento o nacimiento elegido, comunidad elegida.

Esta destrucción de un principio de realidad, en este caso, el principio de realidad dramático, ostensible en la separación vida y muerte, alma y cuerpo, etc., se opera con esa forma de semiología a la inversa que Baudrillard observa en cosmogonías antiguas, quizá sea posible forzar su lenguaje y definir dichas cosmogonías como trágicas. De ahí la idea de ver en la pandilla una forma de neoarcaísmo, como comunidad, en cuanto promueve una

sujeción a través de un lazo-de-deuda, trágico a la manera nietzscheana, estableciendo relaciones seductivas, explosivas, reversibles y mortales. Este neoarcaísmo de la pandilla supone una "organización" del Barrio como espacio liso donde las clikas navegan ensortijándose a través de la pertenencia absoluta y la ausencia de una "central de control". Asumir que la pandilla tiene un centro de gobierno, significa perder de vista el neoarcaísmo trágico que las conforma. La pertenencia absoluta al Barrio no individualiza, convierte al home boy en un hermano de sus hermanos elegidos, una relación analógica, directa, un lazo engarzado directamente en el otro, una seducción. "Esta especie de seducción es aún muy fuerte en las relaciones duales, de jerarquía, de casta, no individualizadas, y en los sistemas analógicos que han precedido en todos lados a nuestros sistemas lógicos de diferenciación" (Ibíd.: 101), es decir, un neoarcaísmo. La pandilla transnacional es, pues, una efervescencia de la posmodernidad, un rasgo específico del sistema de sociedad capitalista volcado en y al consumo. El barrio, como neoarcaísmo, es una comunidad elegida, opera su seducción, desvía, atrae y forma una alternativa de existencia colectiva donde el sujeto se atraviesa por la pertenencia y el otro. Es una locura lógica, si se quiere, una sinrazón, en términos políticos, pero un mundo alterno, a fin de cuentas. H. deja ver este carácter electivo del joven frente a la pandilla según una claridad de volcadura subjetiva, no con un engaño, el joven no se "engaña", busca el mundo alterno, con sus lazos y leyes fuera de la realidad, si asumimos con Baudrillard que "*la seducción representa el domino del universo simbólico, mientras que el poder representa sólo el dominio del universo real*" (Ibíd.: 15):

> Todo se hace conciente, hay gente que dice que uno para brincarse a la pandilla tiene que estar drogado, que no sé qué, eso es pura mentira, esa es pura mentira que tiran los medios, el gobierno por medio de los medios de comunicación de que dicen

> que no sé qué, que las pandillas reclutan niños, yo era niña cuando me brinqué a la pandilla, en ningún momento ellos me reclutaron, en ningún momento ellos me quisieron brincar a la fuerza. Yo fui la que los busqué y ellos, incluso, me rechazaron al principio, verdad, porque no querían, o sea, que mi vida no fuera como la de ellos, verdad, porque ellos ya venían de vivir y ya sabían qué era esa vida y entonces querían evitar eso para mí. Entonces, pero yo acepté de todas maneras, yo insistí, insistí hasta que me brincaron.

Así, sin sacrificio no hay brinco, no hay pasaje ni entrada al mundo del Barrio, forma trágica, mortífera de intercambio simbólico. La pandilla opera un sacrificio que, a través de la violencia y la muerte, desactiva el sacrificio Político (el contrato, quizá, la soberanía, quizá), para sacrificar la soberanía interiorizada (la ciudadanía) en la forma de la pertenencia absoluta al barrio. Se sacrifica la "realidad" política, se pasa a un mundo impolítico. Se sacrifica la vida política y con las respuestas gubernamentales el desafío lanzado por los home boys se responde con la transformación de éstos en nuda vida, lo accesible de una muerte sin repercusiones legales y políticas. La posibilidad del exterminio, la inmunización sobre la comunidad elegida, el Barrio. Siguiendo aún con Baudrillard, la modernidad hace del sacrificio una operación dramática, nihilista para decirlo con Nietzsche. Se ataca a la Vida, se sacrifica para domeñar y justificar a la vida (la vida no tiene por qué ser justificada, ya lo decía Nietzsche, ya lo recuperaba Deleuze (2009)), se crea el futuro, la trascendencia, el desarrollo, el progreso infinito, es decir, la concepción de poder como irreversible. El neoarcaísmo de la pandilla implica, entonces, una profanación del sacrificio, una caricatura de los rituales de iniciación, una re-actualización posmoderna de un pasado al cual no se pretende ni retornar ni imponer como Verdad o Destino. La

pandilla, por tanto, no es una comunidad imaginada, porque "esas innumerables heridas simbólicas, incluidas las de la iniciación y la institución de un poder nuevo, el Político, que borra el privilegio inigualable de lo femenino en la <<naturaleza>>" (Ibíd.: 98), son usurpadas por el sacrificio, el pasaje a la otra "realidad", la desposesión o el exterminio a través del ida y vuelta subjetivo establecido por la deuda contraída por el sujeto al convertirse en home boy y *sacrificar* su lugar social con un proceso de reversibilidad que desarticula lo político. El ritual es un juego, no es serio a pesar del dolor, no encumbra a nadie, lo somete a la enormidad del barrio, se pasa, se toma el lugar y sólo las acciones ofrecerán respeto y jerarquía, sin embargo, el transito al Barrio transforma al sacrificado. Es una caricatura de ritual, una reversión del sacrificio acaecido en el momento mítico fundacional del poder político, para salir, para pasar el umbral:

> El Chino, el Chopper y este loco del Meño eran los que me iban a brincar. Eran dos del Chato Park y un loco que había sido de la sixty borne y brea y entonces ahí *me brincaron al barrio*. Me pegaron una putiza de dieciocho contadas, y en la contadería que tenían pues el home boy también jugaba una onda así como de órale güey, o sea, no te cuento los dieciocho de un solo, sino que iba pasando… pero era como una tradición eso de como que se retrasaban en… en… simón… iban cinco, seis, siete ¿a dónde me quedé güey? ¡ah! Cuatro, cinco, seis, pues sí, y ¡ay! Ya me chingué otra vez, perate ocho, nueve y estaban como chingue y chingue y tú ya en la putiza "puta, este güey no termina de contar" ¿no? Y ya todo puteado en el suelo y haciendo como que eras conchita, en el suelo, porque… se la quiere llevar uno de gandalla y en realidad no, con los tres, pues no alcanzaba ¿no? Era mentira, o sea, por muy cabrón que fuera ¿no?

El ritual del Brinco, como reversión del contrato, asesina la soberanía política, crea lo impolítico. Los home boy pertenecen y se pertenecen gracias a ese pasaje que es como si retomaran el lugar "natural" al elegir su comunidad. Mediante un tránsito hacia la muerte, producen un entorno simbólico trágico donde ésta se funde con la vida, con la forma de vida pandillera. La violencia aspira a mantener el flujo de intercambios, el lazo-de-deuda, fluidez de reciprocidad del grupo. El Brinco es ritual de sacrificio en el que se incorpora la feroz justicia de la venganza a cada "soldado"[51].

Se operan diversas profanaciones al cuerpo de la sociedad, se reterritorializa la calle, se crea una contraley (o paralegalidad, según Reguillo (2007)), se cambia el nombre, se tatúa la piel para corporalizar el Barrio, se asume una pertenencia, etc. Con todo esto se vuelca la soberanía, se "despolitiza" para hacer comunidad:

> Y así como Bataille hacía de la 'soberanía' un concepto no político sino ontológico y estético –ético, como se diría hoy–, consideraba el fuerte vínculo (pasional o sagrado, íntimo) de la comunidad como exclusiva de lo que llamaba la 'comunidad de los amantes'. Esta se hallaba pues en contraste con el vínculo social y como su contra verdad. Lo que supuestamente debía estructurar a la sociedad –no fuera sino abriendo una brecha transgresora– era colocado fuera de ella en ella, en una intimidad para la cual lo político queda fuera de alcance (Nancy; 2007: 22-23).

El lazo-de-deuda, la cercanía, la subjetividad explosiva, aquella que rompe la membrana de esfericidad y suelta lazos para engancharse, para pertenecer y pertenecerse. La deriva comunitaria de la pandilla es, así, una forma de contrapoder en cuanto desvincula para unir, vincula para resarcir la separación de los amantes, la intimidad de las subjetividades. Lazos de sangre lanzados a través de heridas abiertas, de heridas hechas.

[51] En varias conversaciones y entrevistas era común referirse a los miembros de la pandilla como "soldado", en contraste con la designación de los no miembros como "civiles".

3.3. Pensar la comunidad

Esposito piensa la comunidad desde la inmunidad, es decir, en una relación comunidad-sociedad a través de procesos inmunitarios tendientes a inmunizar lo humano de comunidad para permitir la sociedad. Desde el pensamiento político de Hobbes, a partir del contrato como acción disociante, desintegración de lazos para permitir el lazo social a partir de la individualización. El desarrollo de la teoría política llega al sujeto interiorizado mejor "elaborado" con la figura del ciudadano (ver primer capítulo). El sujeto moderno que se enlaza desvinculándose. La comunidad es, entonces, un peligro para la sociedad, una forma de lazo social vinculatoria, lo que he llamado explosivo, para hacer referencia a la exterioridad del lazo social comunitario. La pandilla sujeta de esta manera, como un devenir-deriva comunitaria. En tal sentido es que es un neoarcaísmo como forma social posmoderna, para decirlo con Maffesoli (2005, 2005a). En el recorrido de Esposito, la visión de Rousseau sobre la comunidad es un parteaguas en la medida que éste ubica en el lazo comunitario un registro de humanización:

> El hombre rousseauniano, claro está, no es conflictivo por naturaleza como el hobbesiano: pero sólo porque no encuentra con facilidad a sus semejantes, o porque, cuando los encuentra, se separa de ellos lo más rápido posible. Desde esta vertiente, la crítica de Rousseau a Hobbes no tiene nada en común con las de Locke o Montesquieu: el no parte, como estos últimos, del presupuesto aristotélico de la sociabilidad natural, sino de una hipótesis de insociabilidad aún más extrema que la hobbesiana. Para él, los hombres en el estado de naturaleza no están asociados *ni siquiera* por la guerra recíproca (Esposito; 2007: 97).

Soledad aplastante, sin lazo, sin vínculo, lo humano aparecerá ahí cuando se efectúe un enlazamiento explosivo, no natural, no impulso o instinto, una construcción de lazo que no precisa de la cura, la inoculación, sino que se formara en términos de un intercambio

simbólico, de lo posible, de lo anhelado. La comunidad es importante en cuanto es umbral, precipicio, quizá, pero ordenador de un devenir, si es eso posible. La pandilla, cuya explosividad y acidez se dejan ver crudamente en formaciones subjetivas y culturales cruzadas por la violencia del juego exclusión-sociedad/superinclusión-criminalización, el lazo comunitario sugiere intercambios simbólicos un tanto primigenios: la sangre, el tatuaje, el territorio, el nombre, etc., deja ver un lazo comunitario en la medida que los home boys eligen perteneces absolutamente, se abren y mueren por el otro, según una hermandad elegida y ritualizada con el Brinco. Si, como afirma Esposito, "Rousseau es el primer pensador de la comunidad porque del sujeto toma en consideración su existencia y no su pensamiento […] Existir es una verdad del corazón –del sentimiento, de la pasión, del sufrimiento- mucho más que de la mente" (Ibíd.: 104), entonces ahí está la sustancia, para decirlo de alguna forma, de un lazo exteriorizante, explosivo a través de una existencia no "pensada", no "razonada", una existencia que tiene que ver con sobrevivir: "tratamos de sobrevivir y llevar una vida normal, simplemente también cuidándonos del enemigo, de la policía, de muchas personas, de ciertos factores que nos quieren dañar, a nivel rededor de nosotros tenemos ciertos enemigos que nos quieren destruir, men". El afuera de la pandilla es hostil, no hay lugar para la hospitalidad. Son deportados o extranjeros, extranjeros deportados por una relación nacer-nación indisoluble, por una soberanía inoperable a nivel ciudadano, una no-ciudadanía. Pues, como dice Derrida (2008), las leyes de la Hospitalidad las hace una especie de Soberano (el déspota familiar, el padre, el esposo, el patrón, el dueño de la casa, quizá del país, de la nación, el Pueblo y no el pueblo) y a partir de ahí, la ley responde a una contraley o ilegalidad, a juegos legislativos, a disminución de hospitalidad para los propios ciudadanos, los extranjeriza y éstos, a su vez, se extranjerizan, hacen lengua menor. Para sobrevivir inventan su propia hospitalidad, su propia ética, su

propia ley. En tal sentido todo es paralelismo. Pero en su relación hospitalaria-hostil, inevitablemente aparece el *contra*, el *against*, la voluntad de ir a la *contra*, como sobrevivencia: "Pero la justicia aquí en el mundo para mí no existe, la justicia sólo la hace dios, men, de ahí nosotros aquí en la tierra sólo vivimos un Viet Nam, men, *luchando por sobrevivir, matás o te morís*, no hay otra salida, matás o morís, atrás vienen matando y nadie se quiere dejar matar, si ahorita viene alguien y me quiere agredir yo me voy a defender, si el me mata es porque tuvo más agallas o mejor valor, o no sé, o mejor suerte, ve'a. Pero si él viene a querer matar y él es el muerto, ahí es otra cosa, cabal, *simplemente así es*, men". Hospitalidad-hostilidad son inseparables. La hospitalidad de la pandilla tiene una *ley incondicional de hospitalidad*, pero en cuanto el sujeto se abra y reciba de lleno la esquirla, el lazo-de-deuda. Entrar a la pandilla implica, al mismo tiempo, como reverso, una ley de *hostilidad absoluta*, un enemigo a exterminar. Así pues, hay un afuera hostil y una *ley de hostilidad absoluta*, firmemente emparentada con la pertenencia absoluta. Lo hostil es el resto de la sociedad, a la que hay que sobrevivir, sobre la que se tiene que sobrevivir, donde se sobrevive. La otra pandilla es frente a quien se debe sobrevivir, "porque aunque seamos pandillas, men, somos personas, men, que *tenemos distintas maneras de sobrevivir, es otra cosa*, es algo muy distinto". Los pandilleros lo afirman constantemente, la sociedad, los civiles, no son sus enemigos, la otra pandilla sí: "un grupo de gente civil normal se reúne y hace sus cosas, nosotros no nos metemos con ellos, si ellos no nos tocan a nosotros. Cabal, así son las pandillas aquí". La otra pandilla recibe la *hostilidad incondicional*, la policía también le es hostil, pero no al carecer de rostro, al ladearlo como lo hacen todas las instituciones frente a los pandilleros, es un hostil, no un enemigo que va a recibir todo la hostilidad, todo el rigor de la venganza: "a la gente común, nosotros no nos metemos con la gente común, *convivimos con nuestro enemigo*, *nosotros ya tenemos enemigo*, ya plasmado,

los chavalas enemigos, los policías enemigos. La gente civil vive su vida como la quiera vivir, nosotros si ellos nos quieren hablar, platicamos, convivimos con ellos si es necesario, pero hasta ahí men, *no podemos mezclar el agua con el aceite*". La pandilla va delimitando su adentro y acepta su afuera en una relación que define su existencia, sobrevivencia hostil hacia afuera, hospitalidad absoluta hacia dentro. Explosividad inevitable:

> …la comunidad no es algo diferente de la existencia, que, en cuanto *ex-sistencia*, es un asomar fuera de sí la vida del individuo, un estar más allá de sí mismo, una consistencia que continuamente rebasa su propio ámbito […] La existencia es –en cuanto tal- común. En común. Pero ese <<común>> no deja de ser propiedad, la propiedad más *propia* de aquel que la siente su propia existencia: el *subiectum*, justamente, como aquello que no puede admitir nada impropio en la sustancia que le da sustancia (Esposito; 2007: 106).

La comunidad pandillera se conforma en ese recubrimiento de los sujetos a su interior. Más que una esfera es una explosión y es con la explosión que se cierra, no con un hermetismo, sino con la relación hospitalidad-hostilidad, con el juego común-propiedad, es decir, con la apropiación del sujeto, del home boy convertido en un perrito, en el amigo leal hasta la muerte, capaz de morir por el compañero, capaz de matar por el caído. El hermano sobreviviente, siempre buscando sobrevivir y vengar la muerte, sobrevivir para vengar, para ejecutar la ley de hostilidad, para mantener la ley de hospitalidad. Sobrevivir es existencia y movimiento, pero no desarrollo no progreso, no pensar en el futuro. G. lo decía bien, el pandillero piensa en la muerte y en el no fututo, pero hace planes, planifica el presente, la sobrevivencia. El aquí y ahora, la ida y vuelta, la circularidad de la pandilla, esa circularidad explosiva. Esposito, siguiendo todavía a Rousseau, entiende el tiempo extendido, circular y no progresivo y lineal como elemento constituyente de una comunidad, es decir, como lazo comunitario, enlazado presenteista, el presente:

> Su punto de partida es siempre la critica a toda actitud que sacrifique el presenta al pasado y al futuro. Pasado y futuro están mal porque, alternando la presencia del presente, la arrastran fuera de sí misma. Haciendo que la existencia penda del chantaje del deseo, y de la emoción del recuerdo, la trasladan del plano del ser al del tener. O del querer. O al del representar. Hacen de la simple presencia una representación del pasado y una prefiguración –que es también representación- del futuro. Y así, intensificándola y representándola, la anulan en cuanto pura presencia (Ibíd.: 108).

El sacrificio invertido o, mejor dicho revertido, aparece también con el tiempo, con la toma del tiempo más que de la palabra, el tiempo paralelo del que ya hablé. Un tiempo donde es posible la explosión del sujeto, el sujeto explosivo que no se envuelve para esperar el futuro, la promesa del futuro. En este sentido el pandillero es expresión feroz de los tiempos posmodernos y del capitalismo de consumos ¿cuál futuro? Se preguntan, todo es sobrevivencia, día a día. Sobrevivencia y hostilidad, hospitalidad y presenteismo tejen un lazo sin tramas, un lazo sin centro, un lazo rizómatico, una extensión de intensidades de una subjetividad explosiva, exterioridad e interioridad colectivas. "Sobrevivir es, pues, a la vez la esencia, el origen y la posibilidad, la condición de posibilidad de la amistad, es el acto en duelo de amar. Así, este tiempo del sobrevivir da el tiempo de la amistad" (Derrida; 1998: 31). El lazo-de-deuda trama una comunidad y establece un sujeto exteriorizado, una subjetividad opuesta a la moderna y, por tanto, peligrosa. Es en la intersección con el resto de la sociedad, la manera en que la pandilla se relaciona, que la subjetividad exteriorizada, explosiva, vinculada por los lazos de la pandilla, hace de la comunidad pandillera un contrapoder ácido, sin mesura ni centro, sin localización posible, aunque territorial, sin ciudadanía, pero con la pertenencia absoluta haciendo el fibrado (en lugar de hilado), fieltro (en lugar de tejido). La comunidad enlaza a los sujetos con un lazo-de-deuda que designa exterioridad, mientras el lazo-de-culpa es interioridad:

> …si por <<comunidad>> podemos entender la exteriorización de la existencia, cabe referir a su mitificación a la interiorización de esa exterioridad […] Cuando ese exterior no es la

> naturaleza –con la cual no obstante el *ego* rousseauniano tiende irresistiblemente a identificarse- sino otro hombre, mejor dicho, *los otros* en cuanto tales, entonces se puede emplear la palabra <<comunidad>>. El yo, como hemos visto, no puede vivir fuera de ella. Ni siquiera –y, tal vez, sobre todo- cuando, desilusionado se aísla porque ese aislamiento expresa, de una manera invertida, su irreductible necesidad de compartir (Esposito; 2007: 109).

La pandilla, lo he reiterado, está inmersa en el sistema de sociedad capitalista, es uno de sus devenires, quizá exabrupto violento de un sujeto necesario para "sobrevivir" bajo las nuevas pautas del capitalismo de consumo. Pero está en el margen, en la exclusión, en el lugar donde la reversión es posible, donde el tiempo colapsa y sólo se mide con los signos vitales, con el continuar vivo, con el sobrevivir. El ritual de pasaje es también ritual de apertura subjetiva, el prospecto de home boy se abre con la violencia, con el ritual parodico. Un pacto que derrumba el contrato. A través del dolor explota la subjetividad y se lanza, lazo-de-deuda, se contrae la deuda con el Barrio, con los hermanos elegidos:

> El pacto men, es cuando nosotros *lo firmamos por sangre que somos homeboys*, que somos raza, y que *estamos dispuestos a vencer o a morir juntos*. El pacto es un ritual que nosotros hacemos men, de familia men, donde nos damos la mano y nos hacemos que *de ese momento ya no hay vuelta atrás*, estamos juntos. Quien no ha hecho ese pacto, entre raza, entre hermanos, puede regresar atrás, puede hacer, vivir su vida normal. *Pero en la medida que ya estemos pactados con nuestro barrio, men, vamos a seguir, men, juntos, hasta donde lleguemos*.

Dice Negri que no hay ética sin comunidad y se pregunta, entonces, "¿cómo es posible comunicar el dolor? [si] nadie puede saber cómo es el dolor de su prójimo […] ¿no son precisamente las condiciones en que puede verificarse este dolor las que nos conducen, a

través de la compasión –reina de las artes éticas–, a reconocer una ontología de la comunidad ética?" (Negri; 2003: 160). El pacto se firma con dolor, quizá sí, como distingue Negri, sea a través de ese dolor provocado y elegido que se produzca el lazo-de-deuda y una comunidad ética, pero no a través de conmiseración o compasión, pues así es como, según Baudrillard (2001: 25), se expresa el racismo. Se golpea al nuevo ingreso para jugar con el dolor. Para mostrar un pequeño resquicio del significado del Barrio. La comunidad-Barrio es una comunidad ética en cuando asume el dolor, pero no se conmisera con el dolorido, no lo convierte en efigie ni mártir, pues es hermano muerto y esto mueve a la venganza, a la muerte, no a la compasión, como decía G. "a diferencia de *las otras sociedades la pandilla no tiene mucho criterio del perdón*". La ética de la pandilla está en la relación hospitalidad-hostilidad, no en la compasión.

El dolor no es para conmiserarse con el otro, es para endeudarse con el otro, para establecer una deuda pagable con dolor y muerte (hospitalidad), restituible con el asesinato del enemigo (hostilidad), para apropiarse del otro y dejarse apropiar por el otro, comunicar la sangre, pacto de sangre y dolor, no hay vuelta atrás. No hay pasado. Y en *la medida que ya estén pactados con el barrio, seguir hasta donde lleguen*. No hay futuro. El dolor es el umbral para recorrer lo que sigue, para ser del Barrio. Un recorrido hasta donde lleguen, no hay meta, puro presente:

> El pacto men, cuando nosotros nos iniciamos al barrio, bueno antes usted ya sabe eso, pero somos golpeados por cuatro personas, de eso como dicen, como lo reciben, no, no. Eso *nada más para soportar un poquito de dolor* para muchas pruebas más que vienen. *Si soportamos un poquito de dolor, creemos que podemos soportar todo lo que viene*, es mucho más *lo que está por recorrer*.

Si bien, para Negri el dolor supone la apertura a la compasión, en el caso de la pandilla el dolor es pasaje, abrir el portal para entrar a otra realidad, desactivando la realidad política y económica que los aplasta. El mismo Negri explica como el dolor es desbordamiento y, como tal, la posibilidad de lanzar subjetividades hacia los otros, la apertura del portal:

> El dolor desborda la lógica, lo racional, el lenguaje. *El dolor es una llave que abre la puerta de la comunidad*. Todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder, aquellos que redescubrieron el tiempo como potencia, como repudio del trabajo explotado y de las estructuras de orden que se instauran partiendo de la explotación. *El dolor es el fundamento democrático de la sociedad política*, así como el temor es el fundamento dictatorial, autoritario (Negri; 2003:161).

Es claro cómo el ritual de pasaje, doloroso, es una llave al barrio, a la comunidad-Barrio. La lo explicaba G., tenía que padecer el Brinco para ser de la pandilla, para que no se le escamoteara la pertenencia absoluta, a pesar de haber realizado a cabalidad lo que se necesita para ser pandillero. También H. buscaba ese reconocimiento y para alcanzarlo repartió golpes y lanzó piedra, se perfiló para se brincada. Es algo que excede al cuerpo, aunque éste sea el territorio, se desterritorializa con la superioridad numérica en el ritual de pasaje.

Entre las pandillas hay diferencias en el Brinco. La Pandilla 18 realiza el ritual con tres o cuatro golpeando durante 18 segundos al nuevo ingreso. La Mara Salvatrucha 13 no limita el número de los agresores, es toda la clika volcándose contra el nuevo marero. Así lo explica el marero PJ.

> Ahí entré como, ahí le dicen a uno, o sea, para entrar a la pandilla le dicen a uno de que si quiere, vaya, digamos, las maras, MS o la 18, ve que si se quiere meter a la 18 tiene que aguantar duro 18 segundos, por toda la pandilla. Igual con los de la MS, 13 segundos *aguantar duro por toda la pandilla*. O si no, este, *tiene que ir a matar a un contrario, aunque no lo sea todavía*, tiene que ir a matar a un contrario para que ingrese a la pandilla.

Ahí hay otra diferencia importante. Dentro de las acciones que el aspirante a home boy debe realizar para ser miembro de la pandilla está la de ultimar a un enemigo. O. lo hizo así: "El pacto, como aquel lo dijo, de sangre ve'a, como ellos vieron, ve'a, de que yo me portaba firme con ellos, ellos vieron, ve'a y, cómo se llama, ellos vieron, vieron mi foto, ve'a, cómo se llama, y ellos decidieron hacer eso". Pregunté qué tipo de acciones, qué foto, qué firmeza:

> -¿Qué tuviste que hacer para que te brincaran?
>
> -Matar
>
> -¿Ese fue el pacto de sangre?
>
> -No, eso no fue. El pacto fue que me brincaran. Eso fue.

Por supuesto, en ambas pandilla la resolución para matar a uno de la otra pandilla es crucial para el pasaje. Para firmar el pacto, el dieciochero debe mostrar que no le da asco asesinar al contrario, eso lo perfila para ser del Barrio, pero no lo mete. En ese momento los otros *todavía* no son sus enemigos. Al momento del pacto, del brindo, los "chavalas" serán *simbólica* y *corporalmente* sus enemigos mortales y mortíferos. Para el marero ir a matar a

uno que *todavía* no es su enemigo, "*aunque no lo sea todavía*", dice PJ., es a la vez perfilarse e ingreso al Barrio.

Por otro lado, el dolor en la Pandilla 18 no es de una vía, el nuevo ingreso puede defenderse, incluso, si es buen peleador, vencer a los tres o cuatro que lo hieren y así enlazar la sangre y el dolor, constituir el lazo-de-deuda. Para los MS la cosa cambia, pueden ser veinte los brincadores, todos los miembros de la clika presentes y no puede defenderse: "No, sólo se tiene que tapar la cara y los testículos". En cuanto al ritual como juego, es similar a lo dicho por PL., según el relato de PJ: "Ah, el que lleva la clika es el que cuenta, y si él quiere, verdá, porque hay que así son, dice, uno, dos, tres, perate que me equivoqué, dice, uno, dos y empieza otra vez, o sea y así está pues, a veces, se equivoca".

En el caso del Brinco para las mujeres también hay diferencias. H. explica cómo la brincaron: "Ah, pus que me ponen unas gatas ahí, jejeje, unas personas ahí y me empiezan a madrear. O sea, así, solamente me pongo ahí y me caen así y me empiezan a madrear, yo me puedo defender también. Por dieciocho segundos". Los otros dieciocheros lo corroboran, C. lo explica así: "Para las mujeres es igual, men… eso lo pasamos sólo una prueba que nosotros tenemos para ver si podemos soportar muchas cosas, pero de ahí somos una familia, nadie hace nada, una mujer no hace algo con otra persona si no lo quiere. Se es respetada como mujer, en el barrio de nosotros no queremos prostitutas, queremos jainas que convivan con nosotros y que piensen en ciertas cosas, en algo productivo, no sólo pensar en la maldad, hay muchas cosas que vienen en el camino, que están por hacerse".

En el caso de la MS13 el Brinco para las mujeres las distingue y las coloca en su posición de género. El ritual puede ser el llamado "trencito", como lo explica PJ.: "Con las mujeres es más distinto. De que toda la pandilla de los hombre tiene que pasar sobre esa

mujer, o si no, ir a matar también a una contraria. Este, tener relaciones sexuales, todos los hombres. Algunas, algunas, o sea, que ahí les dicen a ellas cómo prefieren ellas involucrarse con la mara, y les dicen que si quieren relaciones o quieren ir a matar a alguien, entonces ahí depende de la mujer. De que van a matar a alguien, de que van a matar a alguien es lo más común, del tiempo que yo estuve sólo eso pasó, de que la loca elegía ir a matar a alguien". En el caso de la MS13 el cuerpo de la mujer es el territorio donde cae toda la violencia y el dolor o la muerte. La elección por el asesinato refuerza los intercambios simbólicos al interior de la pandilla, sin embargo, la opción del "trencito" hace de la MS13 una pandilla mucho más "masculinizada" que la Pandilla 18.

El asunto está puesto en el pasaje al Barrio. El dolor es la llave, como dice Negri, a la comunidad pandillera. Es un acto de apertura a las otredades encerradas en los confines del barrio. Las subjetividades se abren y se enlazan, explotan. La pandilla es una comunidad ética, a la manera de Negri, no por compasión, en el sentido de conmiserarse por el dolor del otro, sino por compartir el dolor, por intercambiar el dolor como una forma hospitalaria, cariñosa, amorosa y porque lo produce en cuanto responde a la hostilidad exterior:

> En este caso, el cuerpo de los pandilleros es escenario de la violencia como norma de relaciones sociales. Una declaración de un marero recogida en la investigación de Cruz y Santacruz contiene la siguiente afirmación acerca de "el brinco": "Uno le da un pequeño calentón [al nuevo miembro] para que sepa lo que va y sepa lo que tiene que hacer… porque si uno les da duro es para que la cólera que agarre se la desquite con los otros". Es interesante, porque en las palabras de este marero, *los golpes propinados por los propios compañeros, son una muestra "cariñosa" de un mundo que se manifiesta con estas mismas formas de violencia* (Zuñiga; 2008: 15. Las cursivas son mías).

Con el dolor, como afirma C., el recorrido se inicia, el presente, el instante eterno del Barrio, la entrada dolorosa ejemplifica el dolor por amplificarse. Otra vez Negri: "El dolor

le basta a la vida, no necesita que lo sobredetermine mediante el temor; el dolor es lo único que se puede reconocer automáticamente en la base de la vida social (Negri; 2003:161). Es un intercambio simbólico, los términos vida y muerte no se excluyen, se seducen y resignifican la realidad social, la escinden. El Barrio se convierte en otro lugar. Un lugar de dolor y amor, un instante eterno de dolor y amor. Seducción, para decirlo con Baudrillard:

> La ley de la seducción es, ante todo, la de un intercambio ritual ininterrumpido, la de un envite donde la suerte nunca está echada, la del que seduce y la del que es seducido, en razón de que la línea divisoria que definiría la victoria de uno, la derrota del otro, es ilegible –y de que este desafío al otro a ser aún más seducido, o a amar más de lo que yo le amo no tiene otro límite que el de la muerte (Baudrillard; 2001:28).

3.3.1. Comunidad-de-la-muerte/amor

El Barrio es comunidad ética aún sin un "criterio amplio del perdón", como señala G., pues la pertenencia se define en un darlo todo, volcarse al otro, a los otros, a los home boys *como si* se tratara de una unidad. Entre el sobrevivir *para* la amistad y *por* la amistad, el lazo-de-deuda vincula las fibras, une las aristas, no es un tejido, no son líneas tramando un grupo estriado. Las líneas se unen y envuelven al colectivo extendido por el Barrio, más allá de la esquina, más allá de la clika, el número o las letras acomunan, comunicación simbólica, intercambio simbólico. Es en la sobrevivencia donde la comunidad pandillera hiere con su acidez al resto de la sociedad y también donde el vínculo hospitalidad-hostilidad fortalece los lazos. G. Entiende así el péndulo hospitalidad-hostilidad:

Para llegar a sobrevivir en este ambiente necesitás manejar muchos escenarios: *la sociedad, la rivalidad, la autoridad,* **[En ese cruce de "escenarios", de "realidades", la sobrevivencia se instala entre la hospitalidad-hostilidad]** mucho, hay muchas cosas que tenés que saber manejar, en ese contexto es de que se juega un papel trascendental el pensamiento de cada uno, *cada soldado ejerce una acción,* **[El amigo, el home boy, chico de casa, hermano es, también un soldado, un hostil, un cuerpo que desde la hospitalidad se forja para la respuesta hostil]** y las consecuencias son, a sus acciones su debida consecuencia, entonces hay unos que se meten a esto porque les gusta andar vacilando, pero ellos no saben mucho como de qué se trata hasta cuando ya están aquí adentro ya ven, más bien, no es que no sepan, pero no saben muy bien. Ahora, cuando ya están en esto ya ven bien qué es lo que quieren, de qué se trata y les gusta, ahora, al que no le gusta nadie le obliga, porque aquí hay que entender algo, *aquí con respeto y honra entra un miembro de la pandilla* **[Comunidad elegida]** *y así sale el día que quiera*. **[la salida diluye el lazo, lo rompe: pero no se sale si *el respeto y la honra* definen la membresía elegida: es la muerte la única salida honrosa. Las otras salidas se abren con la traición: también la muerte]** Ahora, si hace una cosa que esté mal, hay una regla que lo va a castigar. Como en la sociedad, en la sociedad hay unas reglas que se llaman leyes que son las que juzgan, **[claramente estas "leyes de la sociedad" no son las de la pandilla]** el humano lo único que hace es apegarse a esas leyes y ejecutarlas, **[Aquí es notable la tensión hospitalidad-hostilidad que atraviesa a la pandilla. G. dice, "el humano", distinto al "soldado", pero el home boy es humano y soldado, está *en* el Barrio y *en* la sociedad, como soldado de la pandilla la sociedad le es hostil, como humano reconoce la ley, su**

juicio, su derecho, pero le es hostil, *él* es hostil y *ella* es hostil] igual es en un reglamento en una empresa, en un reglamento en una institución escolar, en un reglamento en cualquier lugar, que el que la quebranta paga **[Sólo a través de la sanción es posible la ley, el castigo culpabilizante]** y si ahí dice "si robó a los mismos de la pandilla, hay que matarlo", sabiendo él que iba a haber un castigo no se puede perdonar, porque, *a diferencia de las otras sociedades, la pandilla no tiene mucho criterio del perdón*. No tiene mucho, no es que no exista, pero ahí son los méritos, los que dan: este es buen soldado, ha hecho buenas acciones, ha hecho esto y ha demostrado que merece una oportunidad. **[si, como dice Derrida, "el perdón perdona sólo lo imperdonable" (2006: 13) y la "ley" de la pandilla es clara, implícita en lo explicito de la hospitalidad-hostilidad, el perdón se otorga *sólo sí* es concedido al culpable en tanto culpable de provocar un déficit de hospitalidad con referencia al frente hostil (recubrimiento hostil: *la sociedad, la rivalidad, la autoridad*) y, en la relación, pero a la inversa, ha hecho de la hospitalidad un refuerzo contra ese afuera hostil, según sus "acciones" que, de por sí, son imperdonable en dicho afuera]** Pero cómo le vas a dar una oportunidad a un borrachito drogadicto, mejor quitarlo de la sociedad, para que no esté molestando a la misma sociedad y que por este tipo de personas que anda robando del tendedero ropa o de los lavamanos la ropa, tienen mal tildado a los demás miembros de las pandillas. **[Se perdona lo imperdonable, se niega el perdón a quien no lo "solicita" según "acciones" hostiles contra lo hostil que disminuyen el cerco de hospitalidad de la pandilla]**

La venganza y el perdón, la potencia de la venganza que desestabiliza el perdón como perdón al culpable, en la pandilla no hay culpa, hay transgresiones, es decir,

incumplimientos con la deuda contraída al momento del Brinco, porque "sabiendo él que iba a haber un castigo no se puede perdonar", es decir, al pactarse con el Barrio sabe, para entrar, como ticket para el pasaje, adquirido a través de acciones a favor de la pandilla, que al Barrio no se le traiciona, pues es traición para él mismo. No se perdona por imperdonable y cuando se perdona es, precisamente, por imperdonable, porque se acredita, se le da crédito, se confía en que la transgresión a la deuda contraída puede equipararse. Es culpable, pero puede pagar la falta.

La magnitud del castigo tiene que ver con la potencia del grupo. La cerradura del Barrio hacia el exterior se comprende con relación a la hostilidad y de ahí también la potencia como cohesión y hospitalidad. De ahí que el perdón, la compasión, sea otorgada al home boy a partir de qué tan hospitalario haya sido hacia dentro y qué tan hostil hacia afuera. El problema del perdón y la compasión como "esencia" de una comunidad ética se juega en la pandilla a través de esa tensión. Es necesario mantener la seguridad del grupo, *la sociedad, la rivalidad, la autoridad* están siempre de frente. El "buen" soldado, ése que sabe sortear los peligros y llevar buenas cuentas a la pandilla, puede ser perdonado:

> Este, como, hay una regla, pero también, pero también está algo que se conoce como la sana crítica, el criterio, entonces los jóvenes del grupo de donde él es hacen una reunión amplia y dicen este hizo tal cosa apegada a tal regla de tal número, pero consideramos nosotros traer esto a mención, tal vez uno dice, yo levanto la mano, pide palabra, dice, "yo, con respeto para todos, considero que fulano es buen elemento, lo que lo hizo lo hizo, andaba bolo[52] o cualquier situación, considero de que *no debiera de pagar de esa manera el castigo*, no hay que golpearlo", **[Derrida**

[52] Borracho.

señala, respecto a quién tiene el derecho a perdonar que "el cuerpo anónimo del Estado o de una institución pública no puede perdonar. No tiene ni el derecho ni el poder de hacerlo … El representante del Estado puede juzgar, pero el perdón no tiene nada que ver con el juicio, justamente" (2006; 23). Aquí el perdón más que enjuiciar castiga, cobra una deuda.] "entonces qué vamos a hacer con él", lo ponen a vigilar, lo ponen, bueno, cualquier cosa, *pero que no sea un castigo humillante*. Ahora, cuando la transgresión es más grande, también se han perdonado vidas. **[Incluso el pago puede no ser la vida]**

Y sin embargo, hay transgresiones imperdonables, en toda la pesadez de lo imposible. No se perdona, dice G. "soplar, ser ratas", abrir la hospitalidad del barrio a la hostilidad de *la sociedad, la rivalidad, la autoridad*, poner en peligro a los home boys, ya sea a la muerte o la cárcel. Borrarse el Barrio, ya lo mencioné antes, es aún peor a la traición del soplo. Pero, dice G., "hay otras, hay otras, ¡ah!, ser homosexual adentro de la pandilla.
No, no esta permitido". Ambas pandillas son homofóbicas. No es regla de la pandilla la agresión a los homosexuales, no es práctica común, no es rutina. La homofobia de los pandilleros es al interior: no puede existir un pandillero homosexual, según G., "por la misma ideología de las pandillas, aquí no hay homosexualismo. Ahora, no somos sexistas, pero no nos interesa la vida de los demás, nos interesa la vida de nuestros soldados, y por una manzana se van a arruinar las demás". Ser homosexual dentro del barrio es imposible, por tanto, imperdonable:

No, es que no se transmite, pero si tenemos una persona que roba dentro de la pandilla, dicen que todos los pandilleros son ladrones, **[Repito, la actividad**

delictiva es una rutina de cualquier pandilla, es una rutina, no sus líneas de vinculación y desterritorialización. G. no es el único que indica el delito, en este caso el robo, como algo incluso opuesto al Barrio, pero no prohibido con dureza, S. también lo expresa, igual C.] y si tenemos un homosexual van a decir que todos somos homosexuales, y es que no se transmite, *pero vivimos bajo la opinión pública*, si ves que uno toma, para la gente todos son bolos, si ven que uno pipeya[53] dicen que todos son drogadictos, y hay elementos que no son drogadictos, **[El Barrio convive con el "mal" designado, lo ubica, no trata de convertirlo en algo mejor, es reflejo del cuerpo de la sociedad y en dicho reflejo inventa "maldades" insoportables, con un exceso de masculinidad montado en la violencia. La homosexualidad es representada, entonces, como masculinidad reducida y, al mismo tiempo, como rasgo insoportable para el rostro pandillero presentado a "*la opinión pública*".]** yo no tomo ni fumo, pero como los demás lo hacen ellos dicen que todos los pandilleros somos así, te dice alguien "ey mirá", "no, yo no tomo", no le creen a uno, ahora van a creer que por dos tres semillitas que anden ahí diseminadas los demás van a ser tildados, uno. Número dos, *ya hay una regla y las reglas se hicieron para respetarse, no para quebrantarse*. **[Los pandilleros buscan evadir la ley de la Sociedad, pero no perdonan la transgresión de una regla elegida: contra-ley, ya volveré a esto]** –¿Si alguien es un buen soldado y es homosexual?– No existe eso, no existe eso, a diferencia de algunas culturas, otras se han venido modificando, yo considero de que en las pandillas y los que han sido, sabiendo tenían que haber huido o se hubieran desertado de la pandilla, pero aun así, hicieron con su situación sexualmente

[53] Fumar crakc en pipa.

> hablando, quedarse en un ambiente que *sabían que si al descubrírseles se les iba a penar con la pena capital* y siguieron jugando al gato y al ratón, *estaban retando a una pandilla*, entonces la pandilla lo que iba a hacer era cortar desde la raíz, *no hay perdón. Era doble transgresión, una a la regla y otra a la cara de la pandilla*. **[Otra vez ese rasgo insoportable al rostro de la pandilla, un rostro fiero que mira de frente y con violencia. La homosexualidad se asume, entonces, como una imposibilidad al interior, algo hostil, no se puede ser hospitalario con ello y, por tanto, tampoco se puede perdonar.]**

El por qué de la homofobia de las pandillas es un tema que precisa mayor análisis. No es algo por ocuparse aquí. Viene a colación con referencia a la tensión hospitalidad-hostilidad y la eticidad de la comunidad pandillera carente de compasión, si aceptamos, con Negri, que ésta es la partícula fundacional de toda ética. Sin embargo, en términos de enlazamiento a través de la deuda, los pandilleros producen una ética a través del respeto al Barrio, respeto por parte de cada uno y respeto ganado por cada uno para su pandilla, así como la venganza al ofrecer su sangre por la sangre de un home boy. Es una ética sanguinolenta y dolorosa, ahí está su potencia. Recuperando a Negri, "la potencia está instaurada en el dolor: es una potencia del no Ser, una potencia de la comunidad: una esencia incompleta en el seno de un proceso creativo hasta el infinito" (Negri; 2003: 162), la potencia está en la constitución de un cuerpo colectivo sin centro, un no Ser, el Barrio, el rizoma Barrio desbordando fronteras y ciudadanías, anclado en la pertenencia absoluta, en el pasaje al interior sin salida, salvo la muerte. Pero el home boy muerto no sale de la pandilla, se le incorpora en el tatuaje o con la venganza. Si asumimos que el ideal de pandilla es la muerte, que cuando un joven entra a la pandilla lo hace para vivir locamente

sabiendo bien la proximidad de la muerte y el pasaje es doloroso, es compartir el dolor como cariño, un acto amoroso implicando vida y muerte. El dolor es potencia de comunidad en cuanto proceso creativo de línea de fuga perdiéndose en la muerte. La pandilla es creativa, pero enfrentada a la sociedad, la policía y al *adversario*, para no Ser, para hacer comunidad, crear comunidad, tiende, necesariamente, a la destrucción. "Esta copresencia de la vida y de la muerte, de la potencia y del acto, es una producción de la comunidad, una acumulación extraordinaria de posibilidades" (Ibíd.). Posibilidades truncas en la destrucción, en el juego de destrucción institucional. G. hace referencia a la afrenta de borrarse el Barrio debido a la exigencia de ONG's oferentes de apoyo a jóvenes pandilleros en "reinserción", de borrarse los tatuajes para ser "sujetos" de apoyo. Se les exige renuncias a su comunidad elegida. Lo imperdonable. Ese es sólo un ejemplo sobre cómo se coartan las posibilidades creativas de la pandilla: para no criminalizarte exijo renuncies a lo que te convierte en criminal. Al judío no podía exigírsele borrarse la étnia. No eligió su nacimiento. El pandillero elige su Barrio y, por tanto, en apariencia, puede exigírsele borrárselo. Sólo se le envía a la muerte, al pago de la deuda, porque los pandilleros no tienen reglas para crear culpables, sino para cobrar faltas. Como sucede con todo lazo-de-deuda, si es roto por una de las partes, la sanción es la muerte.

Sí, el lenguaje de los pandilleros, sus reglas, su compasión y su falta de ella, los coloca fuera de la sociedad, a pesar de estar implicados en el entramado de las líneas sociales. C. dice: "La gente así me ve, men. *Fuera de la sociedad*. Yo no me hago fuera, porque *estoy dentro de todo el núcleo de todas las personas que conviven*, no me siento fuera ni discriminado, simplemente estoy ahí, *que la sociedad nos quiere discriminar es otra onda*, men, pero nosotros somos igual que cualquier otras persona". Sí, cualquier otra

persona, cuerpo individual, votante, joven, pobre, trabajador, padre, etcétera. Pero ha elegido ser dieciochero:

> Siento yo que todos somos libres de elegir el camino que se nos atraviese en la vida. A la pandilla iba conociendo otro tipo de jóvenes, pero ellos no se metieron a las pandillas y vivieron el mismo ambiente que yo, tal vez las mismas cosas que yo, pero ellos no se metieron a las pandillas. Es lo contrario, yo sí. Para serte honesto, no tengo una explicación válida. Porque todos los esquemas de lo que conoce la vida y de los conceptos del pandillerismo se rompen conmigo, porque soy hijo de un hogar dentro del matrimonio, tuve buena educación porque tengo estudios superiores, estuve en el ejército y créeme que no tomo ni fumo. Entonces creo que te puedo decir que hay situaciones que se rompe el concepto normal: "que es de un hogar desintegrado, que es…" y tampoco me siento que era porque me amenazaban, sino que ***siento que ya estaba como un predestino para eso, yo ya estaba predestinado para eso***. Ahora, lo que yo he vivido me ha servido mucho, tengo grandes experiencias que contar. Pero lo que sí tengo que reconocer es que ***la sociedad te rechaza, como joven y como pobre***, y lo que necesitamos nosotros es sentirnos queridos y, lastimosamente, *las pandillas se han vuelto un buen centro de recepción de es ese montón de gente excluida. Recepción, las pandillas no reclutan a nadie*. ***Lo que la sociedad rechaza en algún lugar tiene que ir a parar***, los desechos que tenemos a diario los humanos, algún lugar tienen que ir a parar, lo que nosotros arrojamos del cuerpo en algún lugar va a parar. Entonces, ***lo que las sociedades marginan, rechazan, desalojan, tiene que ir a parar en algún lugar, para sobrevivir***, porque estas personas son vulnerables a comparación de las otras

que las han excluido, que tienen un poder. ***Tienen que agruparse para lograr alcanzar ese poder***. Desde el principio de la humanidad el humano ha vivido agrupado, en agrupaciones, ha andado en la era del hielo, desde la teoría de Darwin hasta las teorías de Jesús el humano ha andado agrupado, en grupo anduvo el señor predicando también. Entonces, el hecho de ser de una agrupación no tiene nada que ver, el concepto de sobrevivencia no tiene nada que ver. Lo que tiene que ver es la actividad delictiva que se realiza y que las pandillas aquí en El Salvador se han vuelto violentas, entonces ***ese temor que generan en las personas es lo que las mantiene vivas y lo que mantiene a muchos ricos, porque aquí hay más agencias de seguridad que otra cosa***[54], y no cuidan nada.

¿Cómo descubrirle a la pandilla una línea de fuga creativa? ¿Cómo forzar la fuerza destructiva y autodestructiva de la comunidad hacia un devenir creativo? G. no sabe explicarme "racionalmente" por qué él entró a la pandilla "***siento que ya estaba como un predestino para eso, yo ya estaba predestinado para eso***", recurre a la figura cristiana-protestante de la predestinación para explicarse a sí, y de refilón a mí, su elección. Después de intentar racionalizar su lugar afuera de la sociedad, explora en la expulsión forzada, en lo que Bauman (1999) llama producción de desechos sociales. Es difícil no recurrir a la

[54] "El incremento desmedido de las agencias privadas de seguridad, el escaso control que sobre ellas se mantiene por parte de las autoridades correspondientes, también las convierte en un foco de inseguridad. En la región [Centroamerica], por ejemplo, hay inscritas más de 1008 agencias de seguridad privada, y se desconoce cuantas de ellas funcionan en la clandestinidad […] No podemos negar que el fenómeno de las armas ilegales está en aumento. En Guatemala se considera que existen en la ilegalidad 1,500,000 armas de fuego, el registro oficial contabiliza inscritas 147,581. En el caso de El Salvador se cree que hay 224,600 armas ilegales y 175,400 registradas formalmente. Según cifras de La Armería de Honduras hay 400,000 armas ilegales y poseen registros sobre 88,337 armas" (Yancy; 2004).
Según el reporte de la división de Servicios Privados de Seguridad de la Policía Nacional Civil, se tienen registradas 212 casas de seguridad hasta la fecha.
"Según el reporte de la división de Servicios Privados de Seguridad de la Policía Nacional Civil [de El Salvador], se tienen registradas 212 casas de seguridad hasta la fecha.La cifra de civiles realizando tareas de seguridad privada supera a la pública. Además, se cuenta con 18 mil agentes de la PNC y las casas de seguridad sobrepasan las 23 mil" (Castillo; 2010).

metáfora: "***Lo que la sociedad rechaza"***. La sociedad expulsa, desecha, crea el margen y desde ahí supone una imposibilidad para la creación desde el margen, pues ésta ha sido expropiada por el capital-saber, saber-poder, el discurso universitario. Pero "***en algún lugar tiene que ir a parar***" lo marginado y segregado (*segregare*), lo separado, o producido como secreción, en el mismo sentido de separación. No tiene desperdicio el símil de G. con la excreción o desalojo del cuerpo. El cuerpo de la sociedad caga y "***lo que las sociedades marginan, rechazan, desalojan, tiene que ir a parar en algún lugar***". Contra-sociedad ¿Es posible una forma tal? ¿Es posible un lazo-social sin Sociedad? Esposito afirma que el "pasaje del estado de naturaleza al civil determinado por la instauración del Estado Leviatán" se halla en "la anulación de la nada que la comunidad lleva naturalmente dentro de sí mediante la producción de una nada artificial capaz de reconvertirla en términos ya no destructivos sino ordenadores" (Esposito; 2005: 124). La comunidad es autodestructiva o lleva a una deriva de autodestrucción, a una nada, un vacío de la muerte. Las subjetividades se desubjetivan (o no se hace al sujeto) cuando un lazo se tiene demasiado exteriorizado, cuando hay no Ser (si es posible), o no persona, como el mismo Esposito refiere con relación a Deleuze a partir de la ecceidad, una individuación-acontecimiento, una apertura "una aptitud para la composición con otras fuerzas, de cuyo efecto, o afecto, son objeto, transformándose y transformándolas en individualidades más complejas, sujetas ellas mismas a la posibilidad de ulteriores transformaciones" (2009: 213), lo que he llamado sujeto explosivo, estallado, reventando la forma esférica del sujeto forjado con la dureza del recorrido nietzscheano (Sócrates-Cristo-Capitalismo/democracia, para abreviar), ese proceso de interiorizaciones de lo social, lo económico y lo político. "Es decir, el orden político de la soberanía se vuelve posible sólo merced a *la drástica eliminación de toda relación social externa al intercambio estrictamente individual*, entre protección y

obediencia" (Esposito; 2005: 124. Las cursivas son mías). El lazo-de-culpa. Con la eliminación de un lazo exteriorizante, una línea de fuga creativa, que permita constantes transformaciones subjetivas, otras subjetivaciones, se constituye el lazo-social de la Sociedad. Se elimina a la comunidad para que exista Sociedad

¿La comunidad es una contra-sociedad? Responder afirmativamente es temerario, como si la sociedad fuera "originada" a partir de ese pacto mítico hobbesiano (o rousseaniano o lockeano, etc.) y, entonces, lo *anterior* (estado de naturaleza o de guerra) no estuviera cerca de ser sociedad. La comunidad como no sociedad, incluso como contra-sociedad. Clastres distingue dos tipos de sociedad, una con Estado (Leviatán, el contrato social) y otra *sin* Estado. Sociedades primitivas y sociedades civilizadas. Las primeras, en plano negativo, carecen y, por tanto *casi* no son, es decir, son pre-sociedades, sin economía de mercado, sin, sin… y en esas carencias está su imposibilidad de Ser Sociedades: "parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado: el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar" (Clastres; 1978: 169). Sin embargo, Clastres asume que las sociedades sin Estado no lo son por carencia sino como forma de organización, rechazan el Estado, evitan la formación de poder político, se oponen al Uno como mal, a la unificación bajo el signo de un Estado. Y si bien la aparición del Estado es una revolución, sucede como la muerte de las sociedades primitivas. Sin duda, bajo esta óptica, sociedades sin Estado y contra él, en su primitivismo, su tamaño y estructura (no clasista y sin poder político) la voluntad de ir a la contra "de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder" (Ibíd.: 173), la sociedad está contra el Estado. Una contra-sociedad estatal.

Entonces, siendo temerario, la comunidad es una contra-sociedad si nos atenemos a los dos axiomas expuestos por Clastres. La pandilla no es una sociedad salvaje ni una comunidad disuelta para formar a la Sociedad con Estado. En principio, como dice G., esos desechos buscan ***sobrevivir***. Los desechos de una Sociedad con un Estado cada vez más penal, donde la economía se superpone a la política y el mercado rige "***tienen que agruparse para lograr alcanzar ese poder***", ese poder que no tienen, ese no-poder que, cuando se conjuga con "***ese temor que generan en las personas es lo que las mantiene vivas***" las pasa al ejercicio de un contrapoder, los convierte en una contra-sociedad, en una comunidad ¿Por qué? ¿Por qué si lo salvaje se opone a la constitución de un poder? Porque, como ya la he caracterizado, la pandilla es un neoarcaísmo trágico, rasgo posmoderno, según Maffesoli y no es anterior ni superviviente, es una *aparición*, si se quiere, una producción, secreción del cuerpo social capitalista. Aceite chorreado por la máquina capitalista.

La pandilla va a la contra como aparición, no como fantasma, pasado, origen glorioso. No es regresión salvaje, sino aparición salvaje, nueva, impelida por las relaciones de mercado, por el capitalismo global, por las fuerzas bélicas, por los Estado, por la contemporaneidad. No es tradición. Es puro presente. Sobrevivencia:

> Entonces ser pandillero o tener jerarquía no es por ser asesino, es por ver *cómo hacés sobrevivir a tu pandilla en un ambiente que es hostil porque tenés a una sociedad y a un sistema de seguridad en tu contra* y la misión es mantener tus soldados libres y vivos. Vivos sobreviviendo… o viviendo…

La pandilla es una aparición dolorosa. Duele como tal y como síntoma de un sistema de sociedad. Duele en su origen, el Brinco doloroso, el aguante del home boy. La potencia de

su contrapoder no está en la búsqueda de un ideal de cambio, está en el dolor que lo constituye, en la fiereza de su rostro y el espanto producto de sus muecas. Va más allá de una ética del perdón y la compasión, en clave cristiana, como la lee Negri. Está en una ética del dolor y la violencia, de enlazarse con el dolor y la violencia, "en el momento mismo en que incluye el dolor, la potencia se abre a la comunidad y, finalmente, que esta apertura hace de la comunidad el asiento, no sólo de la legitimación de la ética, sino también del lugar de proyección futuro y redentor del hombre" (Negri; 2003: 162), el dolor abre la comunidad, abre el portal, porque la comunidad pandillera es el umbral del dolor, inflingido y padecido. El home boy sabe que provocará dolor y le será provocado y es por el camino del dolor que llega y pierde la compasión, se descristianiza a pesar de todas las referencias a Dios.

Más allá de una ética y de un "lugar de proyección futuro y redentor del hombre", la pandilla se acomuna en los linderos, en los bordes, juega con las llamas de la hoguera, mira con fiereza al abismo, se avienta para no retornar, se convierte en una línea de fuga dirigida a su hoyo negro, la propia comunidad de la pandilla, impelido por el lazo-de-deuda se muere por el home boy, se le venga, se mata y muere por el otro. Esto porque su espacio liso está en el limbo social, en el margen, en el vertedero de los desechos, el gueto de la globalización, el campo. En el espacio estriado de la exclusión-sobreinclusión, el pandillero es un ser límbico, sin salvación, sin redención. Es contrapoder, no pretende "empoderamientos". Esta especie de cualidad terrible la expone Agamben así:

> Esta naturaleza límbica es el secreto de Walser. Sus creaturas están irreparablemente extraviadas, pero en una región situada *más allá de la perdición y de la salvación*: su nulidad, de la que están orgullosos, es ante todo neutralidad respecto a la salvación, la objeción más radical que jamás se levantó contra la idea misma de redención. Propiamente insalvable es, desde luego, la vida en la que no se ve nada que salvar y contra ella naufraga la poderosa máquina teológica de la <<oeconomia>> cristiana […] *una impasibilidad límbica frente a la justicia divina*. Como el condenado liberado en la colonia penal de

Kafka, que *ha sobrevivido a la destrucción de la máquina que debía ajusticiarlo*, ellos *han dejado atrás el mundo de la culpa y de la justicia* (Agamben; 2006a: 14. Las cursivas son mías).

3.4. La deriva comunitaria

Sobre su discurso, a veces como alegoría de un más allá de su afuera, más allá de la sociedad, la autoridad y la rivalidad, aparece Dios y su justicia, Dios y su omnipotencia, "primero dios y después nuestro barrio, men". Entre el Barrio y Dios la sociedad. No funciona aquí Dios como una justificación, sino como una desviación, un camino alterno, resistencia o línea de fuga, poner en suspenso para desactivar "la ley del hombre", aunque ésta derive de la divinidad o sea la divinización del hombre. Le dan gracias a Dios por seguir vivos, por permitirles darle la vuelta a la ley, por sustentar una ley insustentable con la ley del hombre, pero descendida de la justicia de Dios.

> Desde nosotros fuimos hechos, a imagen y semejanza de dios para sobrevivir en la tierra y no para matar a nuestro hermano, pero desde que surgió el pecado de Adán y Eva, la muerte se plasmó, men. *Dios dijo que todo ser que viviera tenía que morir*. No sabíamos cómo, ***ya estaba plasmado ante los ojos de dios quién le va a quitar la vida a quién y quién no se la va a quitar a quién***. Dios ya tiene para cada quien cómo va ser su muerte.

Lo dice C. también cuando afirma que el pandillero es apenas una pieza mortífera de la justicia de Dios "pero como Dios siempre está ahí, como le digo, ve'a, ya tiene qué día te va a tocar y quién te va a quitar la vida, hasta donde el te va a dejar". Es un Dios que da la vida para jugar en un tablero de la muerte, elegir quién mata a quién. Al contrario del Masoch de Deleuze (2001), el pandillero ahuyenta la culpa a través de evadir la ley al

desactivarla recurriendo a su promotor metafísico, con una idea de justicia incomprensible, es decir, sin bueno o malo, simple justicia, cruda y cruel, la justicia de un Dios terrible: "la justicia sólo la hace Dios, men, de ahí nosotros aquí en la tierra sólo vivimos un Viet Nam, men". Una guerra perpetúa en la tierra sólo atemperada por la justa muerte decidida, de antemano, por Dios. Líneas de fuga mortífera a la manera sadiana, no masoquista, anarquista, sin acceder al complejo de líneas que desactivan a la ley mediante asentimientos gozosos. Y Dios está ahí, con su justicia mortífera, de muerte o sobre la muerte, desbordando las leyes de la sociedad, y el pandillero es sólo una arista más del espinoso asunto de la justicia divina, tal como entiende G.: "Dios destina aquí quién muere y quién vive, tal vez sea un instrumento el joven, el pandillero, la autoridad, el ejército, la pandemia, la enfermedad, lo que sea, *un instrumento para ejercer el propósito divino*, pero como humanos no dejamos de sentir el concepto que la vida es lo más preciado que tenemos, la libertad es lo segundo más preciado que tenemos y de ahí nuestro cuerpo, nuestros miembros y te va un desglose, los enamorados dicen que es la novia, lo más preciado que ellos tienen, pero cada quién su concepto". G. también habla sobre las leyes de la sociedad y al compararlas con las reglas del Barrio desactiva a la primera, anarquiza al grupo, grupo sadiano, lo desvía del resto de la sociedad para acceder a una justicia de la pandilla sin ley, sin legislador, sin soberano, alejando la soberanía, como hace C., a la altura de Dios. En ese sentido, la ley de la sociedad debe estar, también, bajo la tutela divina, pero en el registro de la compasión, en el registro cristiano:

> El gobierno de la derecha tiene una visión, esa gente, tiene que vos has cometido un delito, *no tenés perdón de la sociedad*, no existe pa' ellos la readaptación, la inserción ni el perdón, *entonces cómo claman a Dios si ellos no creen en el perdón*.

[La pandilla no clama a Dios para adquirir un "criterio del perdón" o de compasión. Sólo clama a la violenta justicia de Dios, ésa sí para todos. La pandilla está fuera de la sociedad, por tanto, la ley no les atañe. Acaso los persigue. Depende de su astucia evadirla. Pero si les cae con "todo su peso", entonces la cristianización de Dios debe fundamentar, en los preceptos del perdón, como dice Derrida (2006), de perdonar lo imperdonable para que sea, realmente o legítimamente, perdón, la fuerza de la ley.] Entonces lo que han hecho es crear penales, porque aquí sí hay más penales que instituciones para viejitos o niños huérfanos, y ahí los meten y te encerrás y ahí como que a matarse van todos. *Gracias a Dios*, sucedieron cosas que abrieron la mente a otros y que dijeron detengamos la guerra, nos quieren matar, el sistema es un monstruo que quiere aniquilarnos, pero no le sigamos el juego y se luchó durante muchos años con derechos humanos internacionales, porque ni nuestros derechos humanos sirven, para que se moviera la gente y que cada grupo estuviera en su penal, seguro **[En la tensión hospitalidad-hostilidad, la función de la figura de Dios, en caso de caer bajo la institucionalidad social retoma el papel de la ley del perdón, de la asimilación del home boy en ciudadano con derechos. Dios es un utensilio simbólico, un arma desterritorializada y reterritorializada según el caso, según se ejecute la justicia de Dios, pues él ya decidió "*quién le va a quitar la vida a quién*", o según se enfrente a la ley, donde debe imperar el perdón.]** y te diré que ya hay un par de años de que hay vida aquí sin que haiga muerte en los penales.

Si la pandilla es una comunidad ética, no lo es a partir de la compasión extensa, ni siquiera a través del perdón, sino, precisamente, de la asunción de la absoluta apertura a los otros, a

los home boys, las heridas abiertas (propias y ajenas) por y para el compañero. El brinco no lanza un vínculo trascendental, sino que despliega un plano de inmanencia, un cuerpo sin órganos, un colectivo máquina, una comunidad cuerpo-sin-órganos que utiliza la figura de Dios como elemento maquínico, hace máquina con Dios, máquina de justicia pandillera para desterritorializarse de la ley, fugarse: "lo llamo cuerpo sin órganos para contraponerlo a todos los estratos de organización, tanto a los del organismo como a los de las organizaciones de poder. El conjunto de las organizaciones del cuerpo es precisamente lo que quiebra el plano o el campo de inmanencia y le impone al deseo otro tipo de "plano" que, en cada caso, estratifica el cuerpo sin órganos" (Deleuze; 2007: 127). El Barrio no es una comunidad mística, como dice Nancy: "La comunidad pensada como ligada por un vínculo trascendente o místico, y el vínculo mismo pensado como reunión y asunción en una unidad […] representan en efecto el ser comunitario como el misterio de una unión, de una incorporación, incluso de una fusión" (Nancy; 2007: 35-36). Es un plano de inmanencia, se define a través de la ecceidad, un momento, un brinco, un home boy, una pandilla, una acción, una venganza. El estar-en-común de los pandilleros se logra con el dolor y la violencia, con la sangre y la muerte, pura inmanencia, nada de trascendencia y Dios no los salva, ni de la muerte ni de la vida, sólo hace justicia, aquí en el Viet Nam de la tierra, donde la pandilla permite sobrevivir. Si bien, siguiendo aún a Nancy, "el estar-en-común supone un ser común, un fundamento, un principio y un fin en que los 'miembros' encuentran su sentido y su verdad" (Ibíd.: 36), sentido y verdad inmanente, no trascendente, sin futuro, acontecimientos encadenados que no hacen historia y, por tanto, es imposible de entender a las pandillas como comunidad si, otra vez Nancy, "se debe entender también que esta comunidad, en tanto que paradigma de un pensamiento moderno, conlleva, en el seno de su determinación religiosa, la tendencia a borrar la religión propiamente dicha en favor

de una celebración de la comunidad misma en tanto que cuerpo viviente de la unidad" (Ibíd.). La pandilla no está en la modernidad, no es moderna, tampoco es una regresión, una salvajización, es un neoarcaísmo, sí, pero en ese sentido propuesto por Maffesoli (2005; 2005a; 2004), trágico y posmoderno, al no "devenir" de la modernidad, pues aparece más como secreción (segregación, *segregare*), asume a Dios en ese sentido, es decir, en la secreción de un Dios opuesto a sí mismo según "todo el proceso llamado 'secularización': el cuerpo social asume la función del cuerpo místico, y el soberano (el pueblo) asume la identidad divina o cristiana" (Nancy; 2007: 36), pero sin tornarse cuerpo místico como cuerpo sin órganos vacío, sino cuerpo sin órganos lleno, máquina comunitaria, contra-social: máquina de guerra.

Desterritorialización, un trabajo realizado por la pandilla en clave "contra", pero no necesariamente de "contradicción", ni de cambio. En palabras de Foucault sería una resistencia, en palabras de Deleuze una línea de fuga, en ambos casos, el asunto está en la constitución de líneas-dispositivos que van a la contra, que huyen, líneas que están en la sociedad, en el fluir del poder o en la creatividad del deseo que deben ser taponadas o controladas por los dispositivos de poder o la organización social y en esa tensión permiten el derrame, la explosión. El Barrio es un cuerpo sin órganos en cuanto "el CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones" (Deleuze y Guattari; 2008: 157), desorganización social para crear al colectivo, al grupo. En este sentido, cuando se trata de comprender a las pandillas en términos de organización, escalafones y metas específicas según un "plan de negocios", se pierde de vista su fuerza explosiva, dejando a la mano la respuesta organizativa, esa que criminaliza.

El poder deviene biopoder e implica una biopolítica, un tratamiento de los sujetos a partir de su estrato orgánico-biológico: el delito deviene enfermedad, la desterritorialización de los órganos, cualquier cuerpo sin órganos, colectivo o individual (masoquista, esquizofrénico, criminal, loco, cualquier des-organizado, des-controlado), se trata como enfermo, se busca la cura o, en caso de padecimiento terminal, su extinción. La biopolítica, como tecnología de poder, despliega sus dispositivos para asir las líneas de fuga y taponarlas, controlarlas. Como dice Nancy, acerca del poder, éste fluye y aparece por todo el cuerpo de la sociedad, despliega y desplaza las líneas constitutivas de un dispositivo: siempre hay líneas de fuga, resistencias, flujos, reflujos y contraflujos:

> El poder es la fuerza que, para asegurar la cohesión del grupo, debe también poder eventualmente ejercerse hasta la muerte de cada uno, o al menos hasta los parajes de la muerte (la guerra, al menos…). Existe el poder porque la coexistencia no es pacífica, porque es competitiva y hostil al mismo tiempo que cooperativa y fraterna […] Si sólo compartiéramos la vida, sin la muerte, seríamos una comunidad de plantas o de animales, comunidad de organismos. Pero somos una comunidad anorgánica… (Nancy; 2007: 45).

El poder, los flujos, reflujos y contraflujos del poder hacer cuerpo, relaciones de fuerza, tensiones, movimientos hacia la vertical o la horizontal. Un cuerpo, colectivo, social, político, animal, etc., no se constituye de la pura biología, del puro estrato vital, nutricional. Emprende rupturas, líneas trenzadas. La orientación biopolítica impone al cuerpo como organismo, jerarquizado naturalmente, funciones vitales determinantes. La Sociedad, a través de la mirada organicista, supone la definición vital de las partes: una más necesaria que la otra para la vida. La biopolítica, como gestión de la vida biótica, asume la forma organismo como definidor social. La separación de los elementos vinculados orgánicamente. La referencia de Nancy a compartir la muerte involucra la diferencia central entre sociedad y comunidad, es decir, aquello que debe ser inmunizado para evitar la muerte y constituir un lazo social de desvinculación. Esto es el nihilismo negador de la vida

que, como refiere Esposito (2009), al momento que la tecnología biopolítica penetra en la definición de la organización social torna en tanatopolítica: el asesinato (o exterminio) de los elementos infecciosos, insalubres. Eliminación inmunitaria para proteger la vida. No compartir la muerte, sino conjurarla. Organizar al cuerpo social para la vida-biótica. Como dicen Deleuze y Guattari, "el organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato del CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil" (2008: 164). Compartir *sólo* la vida, conjurar la muerte, es el principio de la aparición del Estado, el Leviatán. Cuerpo organizado, la visión distópica de Huxley, el supuesto *Mundo Feliz*, amar las cadenas, la función. Bombear la sangre, convertirse en un órgano.

Ahora bien, siguiendo a los autores de *Mil Mesetas*, la desorganización, incluso el desorden, el mal funcionamiento, la pérdida de lugar en el organismo social es la aparición de una línea de fuga a la cual una miríada de líneas de fuga se pueden montar. La producción de desechos sociales, sin lugar funcional para la producción, abre conexiones de huida, de desterritorialización más desterritorialización, el abandono y la posibilidad de conjurar la ausencia de muerte, hasta en el sentido más literal de la expresión. El Barrio es dicha apertura, rizoma, líneas de fuga conectadas, la conformación de un cuerpo sin órganos. Sin jerarquías rígidas ni utilidad productiva, pues los líderes de clikas no hacen círculo interno. Además, la jefatura de una clika se obtiene, como diría Clastres (1978) para sus sociedades salvajes, mediante la pericia técnica en la guerra y en la resolución de conflictos, de ahí que también se les llame "palabreros" a los home boys que adquieren mayor respeto. El liderazgo se obtiene en razón del arrojo del pandillero y de ahí aparecen

líderes, como los llamó en el punto 2.4. del segundo capítulo mi informante: Líderes natos o líderes autócratas. Pero no se constituyen en aparatos de control, como afirma G.:

> No, es que es volver a lo mismo, no hay líderes, en nada hay líder. La cosa es de que se… el Papa no es el líder de la iglesia católica, es una persona puesta por un mandato, pero apuesto y gano que la mayoría de la gente no le obedece, ellos obedecen un legado que es la Biblia, y su fe, el es una persona puesta ahí. Entonces, en las pandillas *hay personas que se han ganado respeto*, en estos grupos hay personas que *se han ganado cuestiones que se consideran en algunas ocasiones hasta mentores*, pero no son líderes, porque el problema es que en el liderazgo el líder tiene el domino sobre todos, ***y aquí nadie tiene el dominio sobre nadie***, porque el no puede, no tiene la capacidad de hablar por los miles y miles que conforman estas agrupaciones. Le puede dispararse y hacerlo, pero eso no aseguro que van a hacer lo que él está diciendo. Un ejemplo, vienen y consideran que una persona es el líder de equis pandilla y dicen que con él van a negociar para que no haigan equis actividades delictivas, con él no tienen que hablar. Ahora, la gente lo va a hacer porque en el concepto un poco arcaico de la mentalidad de un humano, la vida se rige por un líder, buscaron un líder en dios y Jesucristo. Bueno, es así que se ha venido una gran escala de que líder, líder, líder, entonces esto es lo que ha ocasionado esto, pero en la pandilla no es así, *las pandillas hay verlas horizontalmente, no verticalmente*.

La diferencia hecha por mi informante entre líder nato y líder autócrata toca el tema de la organización. La expresión "crimen organizado" intenta describir un organismo dañino

para el cuerpo de la sociedad con las mismas características biológicas. Un cuerpo de crimen organizado se jerarquiza y es funcionalmente operativo, organizado para la producción económica ilegal. Un capo, un jefe de cártel, el matarife número uno, sicarios, transportadores, distribuidores, campesinos, etc., una serie de círculos concéntricos que se expande para infectar el cuerpo de la sociedad organizada. Como he referido antes, la expresión pandillas transnacionales es utilizada para asimilar a las pandillas con el crimen organizado transnacional y darles el mismo tratamiento de seguridad nacional (Manwaring; 2008, Sullivan; 2008). La pandilla no es una organización criminal, en principio porque *no es una organización*. Si bien, como sucedió en Medellín, Colombia, o como sucede en Ciudad Juárez, México[55], los pandilleros pueden ser *utilizados* para el funcionamiento de las empresas criminales, sobre todo como distribuidores en pequeño y sicarios, esto es parte de su afuera, la fisura que los excluye y los superincluye.

Presiono a G. sobre el punto del liderazgo y la verticalidad organizativa de la pandilla: "No. Existieron y hubieron grandes fracasos, existió y ya se fracasó. Hubieron líderes, pero fracasaron porque se creían la mamá de los pollitos y, bueno, un montón de cuestiones la pandilla les cobró, los ajustició y se decretó que ya no iba a existir eso". En el discurso de G. aparecen formas que remiten a la descripción de los líderes autócratas,

[55] Lo que ocurre en Ciudad Juárez. Los Aztecas. Surgió en las cárceles de Estados Unidos, expandió su influencia a calles y barrios de ambos lados de la frontera. Trabajan, o están aliados, con La Línea, el grupo de sicarios más violento del cártel de los Carrillo Fuentes.
El territorio lo disputan con los Asesinos Artistas y con Los Mexicles, que están asociados con el grupo de Sinaloa, el de Joaquín El Chapo Guzmán.
Buena parte de la violencia que ocurre en esa frontera se explica, precisamente, por la disputa entre los cárteles de los Carrillo y los sinaloenses, y desde hace algún tiempo hay que añadir a las pandillas, las que colocan sus propias reglas en un terreno de juego de suyo violento.
No es la primera vez que pandillas participan en el negocio del narco. En los años noventa los hermanos Arellano Félix, entonces líderes del cártel de Tijuana, reclutaban a sus pistoleros en el barrio Logan, en San Diego, California.
El tema es uno de los más delicados, porque refleja que los narcotraficantes han ido ampliando su influencia y porque la guerra ya se disputa en varios terrenos, donde el más sangriento es el que se refleja entre las propias pandillas. (Andrade; 2010).
Para el caso del sicariato en Medellin, ver Cajas; 2004: 246-258.

aquellos motivados por apetitos individuales, se monta en la línea de fuga para escapar sin conectar, pero una línea de fuga que atraviesa la sociedad y una línea de fuga que se instala en ella no evita el arrastre de otras. Sí la línea de fuga del líder autócrata va hacia un hoyo negro, inevitablemente jala aquellas con que ha conectado. Pero no hay un liderazgo organizativo en este caso, pues "el líder autócrata sólo hace pendejadas con el poder. No hace cosas pensándolo. El líder autócrata hace las cosas a la valeverga y le sale porque lo hizo a la brava. Pero el que lo hizo pensando la cosas, ése es el líder nato" (ver 2.4.). Esto es una línea de fuga que tiende a la oscuridad de un hoyo negro infranqueable. Estos "líderes" se desorganizan con extrema violencia. El peligro de esto es la constitución de un cuerpo sin órganos autodestructivo. La línea de fuga más peligrosa de una comunidad, el peligro de la comunidad en sí: "Liberádlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el olan. Lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo" (Deleuze y Guattari; 2008: 165). El ir a la valeverga, sin pensar, sin *respetar la vida* de los otros home boys, equivale a una traición, al rompimiento de la horizontalidad pandillera, rompe el principio desterritorializador de *no sentirse más*, con el que "entonces las pandillas se vuelven horizontales, no hay un liderazgo vertical, es mentira, las pandillas son horizontales, como que ves la ONU. Entonces todos ahí *hay un montón de gente que tiene responsabilidades de otras personas, pero ellos no son los líderes*, ***son voceros***. 'Entonces hay gente detrás de esto', no, no hay gente. 'La pandillas están en el crimen organizado', no, no están. Se hace una parte del concepto de la violencia del país, aportamos un grano del todo, no es el todo".

Repito, la pandilla no es una organización. Es una línea de fuga donde se instalan los marginados, una apertura de conexiones. Sin embargo, esto no significa que la violencia pandillera cree un lugar social idílico, muy por el contrario, pues en cuanto comparten y comunican vida y muerte, acomunan y desorganizan, alcanzan espirales de violencia envolventes y autodestructivos. Los casos en que son atrapados por las organizaciones criminales son ejemplo de cómo la desestratificación pandillera puede convertirse en un arma útil gracias a su capacidad mortífera. Ese perder el asco a la muerte del que habla Perea (2007). Así, la pandilla como cuerpo sin órganos, corre siempre el riesgo de caer en un hoyo negro de autodestrucción, de violencia desmedida "a cada instante, en cada segundo, una célula deviene cancerosa, loca, prolifera y pierde su forma, se apodera de todo; es necesario que el organismo la haga volver a su regla o la reestratifique; no sólo para sobrevivir él mismo, sino también para que sea posible una fuga fuera del organismo, una fabricación de 'otro' CsO en el plan de consistencia (Deleuze y Guattari; 2008: 167). En el caso de las pandillas, la reestratificación siempre es a través de la ley, de la criminalización.

El pandillero es siempre un marginal. No es preciso desenvolver la oración. No es un silogismo, mucho menos perfecto. Es una situación dentro del cuerpo de la sociedad, más en cuanto este cuerpo es producido por la máquina capitalista, montada en el presente sobre el vacío del consumo (capital *sin* trabajo). La calidad de marginado no es sólo en el sentido económico. Pandillero marginal significa una segregación de los aparatos político-jurídicos, exclusión que únicamente permite sobreinclusión mediante la criminalización. Ciudadanos desvalidos sólo alcanzan derechos en la medida que son atrapados por la transgresión. Ni trabajo, ni educación, cárcel. Hay una indeterminación de facto padecida por el marginal de las sociedades posmodernas. Aquello que implicaba sólo a los no-

ciudadanos, en el mismo juego léxico (ciudadano, no-ciudadano) queda en entredicho la forma-de-vida hombre. Esposito lo expone así:

> Desde el punto de vista jurídico, el <<adentro>>, la medida de la inclusión, se determina sólo en contraste con lo que está afuera, no comprendido en sus parámetros [el] derecho, este excluye de sus límites precisamente al hombre en cuanto tal, aquello que Arendt define como <<la desnudez abstracta de ser hombres y nada más que hombres>> […] el derecho admite en su interior sólo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal de que integren una comunidad política–. Por esta razón, quienes han sido excluidos por su falta de caracterización categorial tienen un único camino –negativo– para reingresar: el de infringir la ley. No el de adecuarse a ella –dado que ella no puede incorporarlos en forma positiva–, sino en de transgredirla […] <<Sólo en calidad de violador de la ley puede obtener protección de ella>>. Al menos mientras dure el proceso y se prolongue la pena, él podrá salir de la zona de indistinción jurídica en que si condición de no-otra-cosa-sino-hombre lo ha colocado, reconvirtiéndose en ciudadano como los demás aunque condenado por una culpa de algún modo establecida por el mismo derecho que lo sanciona (Esposito; 2009: 104-105).

Es con la biopolítica, aquello que, paradójicamente, gestiona la forma-de-vida sin incluir, necesariamente, al hombre, que la exclusión de las sociedades contemporáneas crea el margen donde los pandilleros se instalan o donde la línea de fuga atraviesa y los home boys se montan. Es el proceso de desciudadanización, producción de nuda vida. Un doble atolladero en el que el sujeto queda indeterminado jurídicamente. Esto pasa, sobre todo, con los pandilleros deportados, doble desterritorialización. Con las leyes antipandillas y el viraje de la seguridad hacia la "seguridad nacional" en lugar de pública, el pandillero queda marginado en doble vía: pandillero y marginado. Social y jurídicamente, sólo asible mediante la ruda aplicación de la ley: pandillero-marginal-criminal. Los términos son intercambiables.

La violencia pandillera es la línea de fuga que permite el movimiento de reestratificación. A través de lo que Deleuze llama células cancerosas, la sociedad organizada aplica su función de seguridad sobre la pandilla. El órgano del derecho, la función de la ley, son los procesos organizativos que reestratifican, los únicos válidos o, por

lo menos, los más legítimos. No son procesos de integración, sino de sobreinclusión. La complicación de los sistemas de seguridad es que para sobreincluir a un marginado-pandillero debe desterrarlos a la pandilla y asimilar a ésta a una forma de organismo. De esta manera, el pandillero individual es criminal en cuanto es pandillero, es decir, en cuanto forma parte del organismo pandilla: uno es la representación de la otra. *Pero la pandilla no es un organismo*, es una desestratificación del cuerpo de la sociedad, un desecho, si se quiere, pero en cuanto tal no semeja organización. Porque tampoco existe en la pandilla la utilidad del cuerpo organizado. Es un cuerpo sin órganos. Esto no significa la inanición o el suicidio, aunque no lo excluya, porque "deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor" (Deleuze y Guattari; 2008: 164-165), un rizoma, lugar comunitario sin centro, sin jerarquía política o económica. Un rizoma es, ante todo, una tendencia de las fuerzas relacionadas hacia la horizontalidad, un plano de inmanencia, tridimensional, incluso tetradimensional, sin arriba y abajo, con las fuerzas tensionando los puntos de referencia, un centro aparece, pero es sólo apariencia, no se endurece. Ese es el asunto por el cual las pandillas transnacionales no pueden ser atrapadas en cuanto tales, es decir, como organizaciones criminales, como lo dice G.

> Porque la pandilla es democracia, la opinión de todos cuenta, si tenés cien en una reunión y noventa y nueve dicen que sí a algo y uno dice que no, hay que esperar primero a ver por qué dice éste que no y si su apreciación es válida, reestructurar lo que se estaba ahí hablando, y ver por qué él lo piensa. Ahora, eso es democracia. Democracia no es que porque noventa y nueve dijeron que sí la minoría pierde, eso

> no es democracia, democracia es escuchar a las minorías, escuchar al pueblo, *porque ése que levantó la mano opinando en contra de esa decisión es un soldado más y que su vida vale mucho para la pandilla*. Entonces, ***en la pandilla se considera un humano, no como la sociedad que te considera producto interno bruto, no como la demás gente que te considera una estadística más, aquí es un humano ofrendando tu vida por una causa***.

La pandilla, en la horizontalidad descrita por G., se desorganiza, se descentra. Invade los márgenes y desde ahí estalla. Desde los barrios "de minorías" de Los Ángeles hasta las colonias, cantones y comunidades a las orillas de San Salvador, los *slums* se desbordan. En la horizontalidad hay apertura a la otredad, los cuerpos se abren. La vida del home boy es la vida de la pandilla, su sangre bullendo es lubricante para la continuación del Barrio. Lo ha dicho O.: "la pandilla es un tipo familia, porque convivís con bastantes personas, ve'a, de tu misma raza, ve'a. Y pus sí, ellos te dan la confianza y todo, ve'a, y, cómo se puede decir, la confianza, ve'a y el apoyo, ve'a, que es necesario también". Una apertura a la otredad en la medida que las líneas de fuga tornan lazo. Es decir, la líneas, para enlazarse, precisan reconocimiento, como dice P., al recodar su primer encuentro con los pandilleros de Los Ángeles: "Y estos locos empiezan a abrirme una amistad bien firme ¿eh?, la mayoría de gente estaba en sus casa celebrando el famoso tanks giving y estos chavos estaban como hermanos, como familia, tomando, departiendo, ese día, o sea, como que no tenían familia ¿no?, igual que yo, pero ahí estábamos ese día y ese día pues los conozco". Más que un entramado, más que las líneas formando tejido, orden, espacio estriado, el Barrio va a formar un acumulado de fibras engarzadas, de filos enganchados, un fieltro, para recuperar la imagen de Deleuze y Guattari, "una solidaridad entre ellos, una amistad inmensa, un cariño, un respeto", o como dijo G.: "Amistad, carnalismo, he encontrado cosas que no

encontré en una sociedad o en una familia o una escuela". Esto imbricado en el "conocí dar el todo por el todo por el otro". Volcarse al otro.

Desde ahí es comprensible la pandilla como no-organización, mediante la explosión del sujeto y la creación de lazos-de-deuda. Desde esta óptica, la pandilla es tanto línea de fuga como resistencia a lo que Wacquant (2008) llama hiperguetos y que he preferido definir como burbujas de aislamiento: espacios de descomposición de lazos solidarios. Pérdida de capital social. La conversión del gueto, el barrio, la villa o la ciudad perdida en un espacio yermo de relaciones de confianza y solidaridad ¿extracción de capital social?

La comunidad precisa de un lazo-de-deuda, una relación volcada al otro. Para Nancy, es preciso, entonces, tener fe en el otro: "La fe es un acto, una *praxis*: consiste en confiarse (esta palabra contiene la raíz *fides*) a otro. Es lisa y llanamente la confianza, para así tomar una palabra desprovista de marca religiosa, pero se trata de la confianza en su sentido más fuerte: *vale decir la confianza sin garantías, sin seguros, inclusive la confianza irracional*" (Nancy; 2007: 55. Las cursivas son mías). Es un principio de hospitalidad absoluta o la imposibilidad de ésta para con el desconocido. El abrirse al otro sin garantías, sin seguros es el don, la deuda, el regalo no pedido, el endeudamiento ontológico, el tajo abierto en el pecho pandillero, la herida trágica, lo que liga, el lazo-de-deuda, la comunicación de la sangre y el acontecimiento-muerte, su virtualidad y actualidad en la venganza. El Barrio es la aparición de un espacio liso fértil de solidaridad y hospitalidad, pero éstas son hostiles. Sin duda, el modelo del hipergueto o burbuja de aislamiento es una máquina de extracción de capital social, un nuevo movimiento de desterritorialización comunitaria, incluso una forma atroz de "acumulación originaria", es decir, de despojo.

Es preciso recordar, de la mano de Bauman, cómo la desterritorialización originaria del capitalismo fue una desterritorialización de los lazos comunitarios. La extracción de la

riqueza de confianza, la creación de un individuo-masa, "para adaptarlos a su nueva indumentaria, era preciso convertir en una <<masa>> a los futuros trabajadores: despojarles de sus antiguos hábitos apoyados por la comunidad" (Bauman; 2003: 36), liberarlos de la deuda contraída con sus iguales para alcanzar la igualdad política (proceso inmunitario) y así desactivar el peligro de la comunidad. En esa desterritorialización el objetivo era "desmontar los poderes comunitarios creadores de pautas y roles, de tal modo que las unidades humanas despojadas de su individualidad pudieran condensarse en la masa trabajadora" (Ibíd.), una extracción más de riqueza para el capital: la expropiación de lazos-de-deuda. La liberación supone, entonces, la creación de un sujeto individualizado y masificado. El proceso actual de expropiación de capital social no va por el camino de la generación de masas trabajadoras, sino en vías del control de masas desempleadas. Y este control se obtiene por desconfianza, es decir, a través de evitar la coagulación de lazos comunitarios. El lenguaje del miedo, la impronta de la inseguridad, la desvinculación de los prójimos opera una extracción de capital social que es utilizado por el sistema de sociedad capitalista para controlar las burbujas de aislamiento con la policía y la ley. Cada burbuja de aislamiento, a pesar de obligar a los marginados a cohabitar un espacio, crea una fuerza de repelencia que evita la solidaridad, la producción de capital social. Las burbujas de aislamiento son los vertederos de esa población que no puede ni podrá ser parte de la producción, pues ésta no precisa de su fuerza de trabajo, necesita consumidores y los marginados quedan segregados tanto de la producción como del consumo.

> Algunos de estos distritos sirven como yacimientos activos y duraderos de mano de obra poco calificada, otros son simples depósitos para poblaciones supernumerarias que ya no tienen utilidad económica o política identificable en el nuevo capitalismo polarizado; otros sirven, finalmente, de contenedores espaciales para el ostracismo de categorías sociales y de actividades indeseables (Wacquant; 2007: 23).

La pandilla surge en ese espacio de déficit brutal de capital social. No lo halla sino en el otro inmediato que se abre en una explosión. Es por sobrevivencia en el hostil vertedero. Es resistencia al control de la desvinculación y línea de fuga a través de la conjugación de fuerzas desperdigadas. Se inventa otro lazo para suplir aquello desterritorializado por el capitalismo de consumo. En el fondo de la sociedad se elabora una confianza que excede el individualismo-masa. Es resistencia violenta a las violencias padecidas. Se conoce sólo esa gramática para proponer enunciados formados agramaticalmente. Casi gruñidos, miradas encolerizadas, gestos fieros. La pandilla brinda la posibilidad a los jóvenes de inventar su máquina de producción de capital social, de confianza, de fe en el otro, la posibilidad de fabricar lazos inquebrantables. Y esto es por elección. Ésa es la gran riqueza que responde a la situación de no tener alternativa, de unirse a los otros sin alternativa y "brincar" a otro mundo, elegir pasarse al otro mundo donde unos amigos recibirán y forjaran una política amistosa y hospitalaria hostil y feroz contra su afuera. No es la búsqueda de la salida del hoyo, es la invención de una huida, una línea de fuga que atraviese a toda la sociedad sin renunciar al lugar, por eso se reterritorializa la calle, se renombra, se recodifica, esto es violencia extrema. Pero es así como se constituye un lazo-de-deuda, distinto y oponible al lazo-de-culpa social:

> El lazo que me une al alma del amigo no es sólo el nudo de un apego entre dos, entre dos iguales, entre dos sujetos o dos voluntades simétricas. Me pone bajo la ley del otro. Me desjunta y desproporciona, me inspira una confianza, una fe, una fianza *mayor en el otro que en mí mismo*, y esta disimetría por sí sola marca la ruptura entre el conocer y el amar, entre la razón y el afecto (la <<afección>>), entre el saber y el corazón –o el cuerpo y las <<entrañas>>- […] debo tener confianza en el otro más que en mí mismo, y esta rotura del espejo es realmente el signo de que mi amistad se tiende al otro. Y del otro depende más que de mí mismo […] No, es justo a propósito de mí, del <<hasta el fondo>> de mismo, es en cuanto a mí, en el foro interior de mi <<en cuanto a mí>>, como me fío del otro sin medida. Me fío de él más que de mí, está en mí antes de mí y más que yo (Derrida; 1998: 220).

Ese lazo común por lo común es descontrolado. El Barrio no tiene situación topológica, pero la pandilla es territorial. Abre a los sujetos a la otredad, pero se cierra para hacer frente a la hostilidad de su afuera (la tensión ya mencionada entre hospitalidad y hostilidad). Cada pandillero es valioso, no son, como dice G., cifras del producto interno bruto o de la estadística, pero están desbordados hacia la muerte. Son línea de fuga pero quedan inmóviles, a la espera del ataque o se mueven para atacar en una ofensiva-defensiva que los deja estáticos y, sin embargo, el Barrio crece, se cuentan por miles los home boys y el número o las letras suplen fronteras y nacionalidades. Buscan sobrevivir al vertedero pero llenan las zanjas con cadáveres. Son inasibles al punto de aparecer ora como comunidad brindando opción al vacío, ora como máquina mortífera vaciando las calles. Llenan las calles, pero no sólo con sus cuerpos tatuados y placazos, sino también con policías y elementos de seguridad privada. En la creación del lazo comunitario, en esa apertura hacia el otro en explosión vinculante, aparece el elemento de cohesión exterior, más que la sociedad y la autoridad, es la rivalidad la que opera comunión: la otra pandilla.

> Es comunidad contra comunidad extranjera y familiar contra familiar, desgarrándose ella misma al desgarrar a las otras que quedan sin posibilidad de comunicación no de comunión […] pues si lo 'común' es el 'con', el 'con' designa el espacio sin omnipotencia y sin omnipresencia. En el 'con' no puede haber sino fuerzas que se enfrentan en virtud de su juego mutuo y de presencias que se separan en virtud de que siempre han de volverse otra cosa que meras presencias (objetos dados, sujetos acomodados en sus certidumbres, mundo de la inercia y de la entropía) (Nancy; 2007: 13-14).

El lazo-de-deuda está reforzado en esa Otredad misma, es decir, en la mismidad de los pandilleros, en compartir la marginalidad y ante la elección, el romper con el "no hay alternativa", y afirmar la elección por un número o unas letras que integran la vida y la muerte a la generación de capital social improductivo, impolítico, injurídico. El otro mundo gira alrededor de la rivalidad sin posibilidad de reconciliación.

3.4.1. Neoarcaísmos y contrapoder: Venganza, justicia

Todos los pandilleros entrevistados identifican el "ideal" o la "meta" de la pandilla en la eliminación del enemigo. G. lo dice crudamente:

> Ya te expliqué cuál es el idealismo, pero esto no sólo viene acompañado de la visión de ganar el territorio, sino que *viene acompañado de la sed, del idealismo, de la sangre derramada de tus compañeros y que te convertís en una persona que está vengando*, o sea que esto ya viene a ser más… ha traspasado a otra ideología que te estás convirtiendo hasta en mártir si es posible, porque muchos se consideran que están luchando una guerra descabellada con un fin de venganza y de obtener la territorialidad. *Muchos de los que están combatiendo no tienen interés económico, esa es la diferencia, los que combaten fuertemente no tienen interés en lo económico*, en qué obtener, sino que ***simple y sencillamente quieren limpiar un terreno que está poblado de enemigos***, pero hay que saber entender que quiénes son los enemigos, porque *las pandillas no matan gente que no tenga nada que ver en los problemas aquí y acá*. Que sí se han muerto personas, pero es que hay que saber por qué se han muerto, ái tienes que por andar soplando cosas de la pandilla, delatando a los pandilleros, o sea, tirándoles rata, o… o… han violentado algunas situaciones, o

> han ofendido a mujeres de ellos, entonces en algunos criterios sí se actúa de esa manera, y *también existe otra parte que sí ha habido violencia injustificable*, entonces ha habido víctimas en fuego cruzado, hay víctimas de confusión y es cierto, no podemos decir que no, ahí tenemos el puño de muertos diario.

Pero ¿de qué manera la rivalidad entre pandillas de constituye en un elemento del lazo-de-deuda? Sí nos atenemos a la idea de la sociedad como un lazo-de-desvinculación (lazo-de-culpa) en cuanto se ha inmunizado de comunidad y ésta queda del lado prehistórico, primitivo-salvaje, arcaico, entonces, en la idea de neoarcaísmo es posible hallar una respuesta. Primero, siguiendo a Clastres (1978), las sociedades primitivas serían sociedad sin mercado. La sociedad posmoderna es, ante todo, consumo y, por tanto, gran mercado, libre mercado, la mano invisible del mercado a nivel software y dinero sin papel, etc. Los pandilleros son coaccionados por el mercado y marginados de éste (mercados laborales, educativos, de servicios, etc.). El lazo-de-deuda no se constriñe a la interiorización de un intercambio económico-simbólico, sino al regalo, al don, se entra en el don, dar y recibir sin pedir ni comprar. Es entonces el honor, como neoarcaísmo en cuanto no es recuperación del pasado (un imposible) ni ensoñaciones sobre un mundo acabado. Es ante todo novedad. El honor pandillero es fundamental para comprender tanto el lazo-de-deuda como la violencia que le envuelve. Como dice Derrida: "El honor sería aquello que salva la amistad del cálculo, y la eleva por encima del comercio de los servicios prestados. Por encima de un cierto reconocimiento (el favor del comercio, del mercado o de lo mercenario), en consecuencia, el reconocimiento de gratitud, pero en nombre de otro reconocimiento: el reconocimiento del título para ser honrado" (Derrida; 1998: 230). Con honra y respeto se entra a la pandilla, dice G.: "aquí con respeto y honra entra un miembro de la pandilla".

Hay un fuerte sentido del honor entre los pandilleros. Lipovetsky va a identificar el honor y la venganza como un dispositivo de socialización en la sociedades salvajes o premodernas u holistas, como las identifica para hacer referencia a la inexistencia de un sujeto esférico, sino de un sujeto anclado al colectivo: "la venganza es un dispositivo que socializa por la violencia; nadie puede dejar impune la ofensa o el crimen, nadie tiene el monopolio de la fuerza física, nadie puede renunciar al imperativo de verter la sangre enemiga, nadie se remite a otro para afianzar su seguridad" (2005; 178). En la pandilla el honor y la venganza trazan líneas de comunicación tanto hacia afuera como dentro del grupo. La violencia "socializa", es decir, hace lazo-de-deuda mediante la venganza que afirma el honor. C. remite en dos sentidos la rivalidad entre pandilla: "Por rivalidades entre *conocimiento*, ellos se creen que, tienen, que nosotros, ellos tienen un concepto hacia nosotros malo y nosotros tenemos otro concepto hacia ellos. Ellos nos han matado gente y nosotros también les matamos gente *por el simple hecho de vengarnos nosotros mismos y crecer nosotros también*". La venganza no sólo resuelve la afrenta sino que brinda honor, "crecimiento", como dice C., un crecimiento que sólo puede ser entendido en la clave del honor, algo totalmente opuesto al orden legal, pues determina la vía por que transita el pandillero, primero para entrar a la pandilla (hacer acciones a favor de la pandilla), sufrir el pasaje (el Brinco) y pararse en el territorio del Barrio, defenderlo y hacer "crecer" a la pandilla. No es sólo asunto de números, va más en el sentido de afirmación frente al otro enemigo. En cuanto la pandilla está inserta en la sociedad capitalista de consumo, el código de honor y venganza no es una regresión salvaje, es decir, los pandilleros hacen comunidad sin la búsqueda utópica de un mundo idílico perdido, sino a partir de un mundo violento que los segrega ejercitan la conexión de líneas de fuga que los hacen armar una máquina comunitaria neoarcaica, un encuentro con los códigos perdidos a través de

descodificaciones y recodificaciones, notable en las formas cómo se consolida el grupo. Otra vez Lipovetsky a propósito de las sociedades salvajes-holistas; "Así como el código de venganza exige a los hombres que arriesguen su vida en nombre de la solidaridad y del honor del grupo, también la iniciación exige de los hombres una sumisión muda de su cuerpo a las reglas trascendentes de la comunidad" (Ibíd. 179). El Brinco, como rito de pasaje, impone al joven que eligió la pertenencia una búsqueda constante, "crecimiento", de honor. Los pandilleros brincados en Los Ángeles hablan de formar clecha, perfil, fortificar el carácter para recabar todo el honor posible a favor de su pandilla. P. lo expone de la siguiente manera:

> *Clecha es la educación que vas agarrando* y lo que vas madurando adentro de la pandilla, ¿no?, y vas respetando tu honor, y vas respetando tu forma de ser y la de los otros, porque dentro de la pandilla vas a encontrar a tus papás también, eh, no sólo tú vas a ser papá o sólo tú vas a ser el chingón todo el tiempo, va a haber alguien que te va a decir "Qué onda güey, cómo vas güey, qué onda" y entonces te vas a poner de tú a tú y lo que más vas a terminar es a darte en la madre, ve'a. Entonces es esa onda.

La clecha es la "educación" del pandillero para su desenvolvimiento dentro de la comunidad. Se ofrece ser "Padre", pero no de los home boys. Cuando P. dice "no sólo tú vas a ser papá" se refiere a la horizontalidad pandillera, a la comunidad de hermanos elegidos. La paternidad se entiende como una superioridad, la cual se gana a punta de violencia, pero no interna, sino respecto al afuera: buen ladrón, inteligencia para el trasiego en pequeño de drogas, sin miedo para vengar al Barrio, vaya, con pulso mortal. El

pandillero se da a notar, es visible y ostenta su poderío violento en la calle. Sin embargo, las legislaciones criminalizantes van ocasionando una introspección que aumenta la violencia. En principio, el pandillero, para ser honorable, para mostrar buena clecha, se presenta intempestivamente en lo público y así provoca al rival, se le muestra: "Sí, claro, inmediatamente te reconoces con un güey, *por eso es que tenemos los sentidos de tirarnos con las manos*[56]. El sentido de tirarte con las manos no es para esconderte, *es para decirle al güey que qué ondas, que esto es lo que yo rifo, cuál es lo que tu rifas*, entonces el otro güey, ***por su honor y su onda*** te tira de dónde es y entonces, órale güey, vámonos fuerte. Donde nos toca. Okey. Entonces no es como que este es MS, se me quiere esconder. No, él es MS y quiere confrontarme y en donde me encuentre nos vamos a confrontar. Yo soy dieciocho y donde me encuentre con un güey tengo que sacar la verga y darle con lo que pueda". El honor y la venganza se conjugan para definir el estatus de un pandillero dentro del Barrio, de ahí puede alcanzar tanto respeto que se le llegué a considerar jefe de clika, voz de mando u orientación, líder nato o líder autócrata, el asunto está en la facilidad y capacidad del home boy para responder, ya sea a la defensiva, defendiendo el honor de la pandilla, o a la ofensiva, para vengar las afrentas. La violencia es, por supuesto, un rasgo de inteligibilidad del grupo, como afirma Lipovetsky para las sociedades holistas, con la violencia se socializa, es decir, se constituye un lazo, honor y venganza, deuda. En Lipovetsky la deuda es extrema, une a los vivos con los muertos, al universo visible con el invisible. El Dios justiciero de los pandilleros está neoarcaizado a partir de esa deuda con los muertos.

[56] Los "tiros" con las manos son las señales que forman con los dedos el Barrio y la clika, un 18 una L y otras letras que identifiquen la cancha. O una M y S con el consiguiente e intrincado movimiento con los dedos.

Incluso S., el pandillero calmado y pacífico, cuando recuerda la muerte de un home boy en su regazo, recurre a esa deuda: "Así es, así es y entonces, bueno ya, cuando uno quiere pues, como dicen, ayudar al hermano, pues ya no puede porque ya, ya, ya no dejó pues… se ha ido y aunque uno quisiera hacer todo lo posible por quererle sanar las heridas, que él regresara, pues ya no se puede. Bueno, en esos casos así, lo que se hace es que se busca, como se dice, la venganza, la venganza… entonces… si tiene que ser uno, o dos, o tres o los que sean, la cuestión es que tiene que vengarse la vida… así es". Dios se convierte en el vehículo de penetración en el universo de lo invisible y queda concentrado ahí, no hay más. El muerto es llorado, tanto por la familia elegida como por la familia biológica.

En la entrevista con H., pregunté sobre si existía algún género musical que gustara en específico a los home boys. El reguetón resultó el estilo musical más socorrido, incluso, la marcha fúnebre, el himno para las exequias, la canción para despedir a los home boys caídos, es un reguetón. H. narró la imagen: los prosélitos llevando a hombros el ataúd, algún otro con la grabadora dejando a Big Boy[57] perrear su despedida musical, *Que vayas*

[57] Aquí la letra de la canción referida: *Que Vayas Con Dios*, de Big Boy:
Y ahora escuchen lo que voy a decir/ y al cielo te llega mi voz, fuiste como un hermano/ y se que estás a lado de dios, y rezo por ti y por nosotros/ a veces siento que es duro si un amigo se va[con dios]/ y su alma camina hacia la eternidad [land of murder]/ el se fue y ya no vendrá, y para siempre se fue ya/ y su recuerdo se quedara, pero ya que descanse en paz/ [Coro]/ que vayas con dios baby, whoa, whoa,whoa, whoa/ amigo del alma, te despido y jamás me voy a olvidar de nuestra linda amistad,eh/ ya no le lloren dejenlo partir, se que va y ya esta muerto/ ya no lo pueden revivir, ya no le lloren dejenlo partir/ se que va y ya esta muerto ya no lo pueden revivir/ sabes que mueres pero no sabes cuándo mueres/ la vida es una para todos los seres, hay que disfrutarla/ y lo sabes bien, por que va a llegar el dia en que se te apage la luz/ y cómo sufrimos su seres queridos porque perdimos un gran amigo/ yo lo vi crecer, desde niño yo me crié junto a él/ su madre lo apunto a la escuela, donde quiso su futuro escoger/ pero de nada ella le sirvió, y el mal camino escogió, el decidió de la droga vivir/ y la muerte el pudo conseguir/ que vayas con dios, mi amigo del alma, que vayas con dios, mi amigo del alma/ por que fuiste para mí como un hermano en las buenas y malas/ siempre nos dimos la mano, por eso big boy esta canción te dedica/ sin cualquier tarima, mi voz te recita despido tu vuelo con una lágrima más/ lo único que quiero es que descanses en paz/ tú en el cielo, y yo en la tiera, pero siempre la amistad/ porque sincera y eterna, que salga el sol, y que cuando cumpla la mañana oraré por ti/ todos los días de la semana/ yo sé que es muy triste, yo sé que es muy triste/ pero la vida de la droga es fatal/ yo sé que es muy triste, yo sé que es muy triste/ ya ves que a ti te fue mal/ la muerte a todos yo sé que los espera/ por eso la vida no la vivas tan ligera, cuando hagas las cosas, piensalas bien/ para que después no te lamentes, busca a dios

con Dios, y los homies soltando lágrimas desvergonzadamente, no importa, es el adiós de un compañero, el vínculo con el muerto que se establece a través del Dios justiciero y sin fisuras. Christian Poveda, en su documental *La vida loca*[58], presenta varios episodios donde se repite la imagen que H. describió. La deuda con los muertos, la venganza, refuerza el lazo-de-deuda comunitario. Las referencias a la divinidad permiten la comunicación a un más allá invisible. El tema que los pandilleros cantan (a veces siguiendo la música grabada, otras entonada a capela) tiene tantas referencia a Dios y la maldad como cualquier ritual católico. Es en sí un sermón de despedida que conmina a no seguir los malos pasos del hermano muerto y, al mismo tiempo, mantener el recuerdo para fraguar la venganza.

Siguiendo la argumentación de Maffesoli (2005 TdD) sobre la diferenciación entre sociedades dramáticas y trágicas mediante los procesos de homeostasis entre la vida y la muerte, ya sea a través de la asepsia y el control de la vida o la negligencia y la despreocupación por la vida, formas de anomia, América Latina estaría en el proceder trágico, donde la violencia totalitaria es contradicha por una violencia fundadora. Lipovetsky (2005), por su parte, observa cómo la modernidad fue suavizando la violencia, convirtiéndola en algo ilegítimo para la socialización de los individuos en sociedades profundamente controladas (orden, asepsia, trabajo, futuro, etc.), suavizándose las formas y proscribiendo el honor y la venganza (expropiación de la venganza por parte del Estado para convertirse, como dice Weber, en el ejecutor legítimo de la violencia física, la violencia totalitaria) de los circuitos de relaciones interindividuales. Así pues, como piensa Maffesoli, "para el caso de América Latina, se trata de una forma de rebelión intrínseca que

---

pero que sea siempre/ no nada más cuando necesitas de él/ ponlo enfrente para caminar, y no te dejes manipular por el mal/ cada noche cuando me voy a dormir, le pido siempre al señor que cuide de mí/ y si me muero antes de que vuelva a amanecer le pido al señor que me lleve con el.

[58] Poveda, Christian (2008). La vida loca. Francia, México, España. Idioma Español. Duración 105 min. Color.

siempre ha estado presente en los países del Sur, como manera de contrarrestar los efectos de la *violencia* totalitaria, cuyo principal estandarte fue la colonización del continente" (2005b: 20).

C. deja ver cómo este entendido de la violencia no ha permitido una desterritorialización de la venganza por parte del Estado en el cuerpo de la sociedad salvadoreña, con toda naturalidad comprende que: "Sí hay violencia, hay violencia, y eso es algo verídico que hay violencia, pero como le digo, men, la violencia la llevamos todos, *si a usted le matan un hermano, usted tiene que hacer venganza y va a llamar una violencia, si a usted le violan a su hermana, usted va a llamar una violencia también, la violencia la creamos todos*. En el barrio, en las pandillas sí hay más violencia porque es algo de que a mí tal vez no me puede conocer un vato pero por el simple hecho de ser de mi pandilla me va a matar, men, y entonces un home boy de otro lugar men, también lo va a hacer con otro de ellos y así va esta cadena". Sin duda, al menos para los pandilleros y según su existencia marginal, la cual comparten con muchos más jóvenes no pandilleros, además de adultos, niños y viejos, la violencia está normalizada, todos aceptan que la pandilla es violenta, pero no mucho más que el resto de la sociedad. Incluso la pandilla se convierte en un grupo protector de violencias económicas, política, familiares, etc. El adentro de la pandilla resulta menos violento que su afuera: desempleo, hambre, policías privadas, ejército, milicias de exterminio, fronteras cerradas, derechos políticos disminuidos. La hostilidad es combatida con hospitalidad y en el choque la violencia es brutal en términos dramáticos. Una violencia normal. Dejemos hablar a P.:

> Entonces, había momentos de camaradería fuerte, eh, donde te abrazabas, llorabas y toda la onda, y más en aquellos momentos *cuando perdías un home boy, a un home*

boy que había sido contigo firme, un perrito que había sido, un cabrón que había compartido hasta la comida contigo, había compartido hasta los chones contigo ¿qué, güey, o sea…? **[Hay un amor entre los home boys, una amancia, un amor de amistad. Cuando cambian amistad por hermandad representan la firmeza del lazo-de-deuda, pues es tanto una amistad, una elección, como una hermandad, una unión por la sangre y el dolor. En la hospitalidad de la pandilla y la hostilidad que desemboca, el honor y la venganza alargan el lazo más allá de la muerta: la deuda con los muertos, la visión de lo invisible en el tatuaje contando la historia del *perrito* muerto. Derrida sanciona esta amistad elegida y esta deuda con los muertos, así: "No podría amar con amistad sin proyectar su impulso hacia el horizonte de esa muerte. El horizonte es el límite y la ausencia de límite, la pérdida del horizonte en el horizonte, la anhorizontalidad del horizonte, el límite como ausencia de límite. Yo no podría amar con amistad sin comprometerme, sin sentirme por anticipado comprometido a amar al otro más allá de la muerte. Me siento así (llevado a) amar, es así como me siento (amar)" (1998: 29). La deuda con el home boy muerto no promete horizonte, ni futuro, pero *compromete* al horizonte, es decir, a seguir, a vengar.]** Y se siente regacho cuando pierdes a un home boy así, es cuando entra… es a donde entra aquella chingadera de que, de que, de, de… que quieres venganza.

Venganza y honor se conjugan con exclusión social y sobreinclusión geopolítica (el carácter de "ser colonizado" y, por tanto, ser fundado en la resistencia), la marginalización del consumo, otro lugar al cual se puede acceder violentamente y la exclusión política

(disminución de derechos políticos), lugar imposible de acceder, van a delinear el contorno neoarcaíco de la pandilla. Esto se va a corporizar tanto en el rito de pasaje como en los tatuajes. Mapas sobre la piel, vida y muerte, números y letras van a territorializar al pandillero para desterritorializar con la imagen la calle y lo público. Ahora siguiendo a Baudrillard, más que hacer una analogía entre la comunidad pandillera y las sociedades primitivas, se trata de comprender su desorganización trágica. Para Baudrillard las sociedades salvajes están cerca del reino animal, pues el régimen de relación entre los hombres, los animales y el mundo se constituye a través de medios de comunicación montados en cierta mimesis simbólica (el tótem de Durkheim, un intercambio simbólico) ostensible en la ornamentación y la danza, rituales que dan fuerza a los signos. El ritual es un espacio de intercambio simbólico donde se juega prestigio y dominio sobre los signos. Ahora bien, ni el Brinco, ni los tatuajes, ni las acciones que dan prestigio en la pandilla, son arcaísmos simples, regresiones o "involuciones". Pero sí prefiguran un intercambio simbólico ritualistico, pero sin organización, más como agenciamientos, dispositivos de conexión para las líneas de fuga. En ese sentido, esto se relaciona con Baudrillard según el "hechizo" provocado por los animales: "Si los animales nos gustan y nos seducen es porque son para nosotros el eco de esta organización ritual. Lo que nos evocan no es la nostalgia del salvajismo, sino la nostalgia felina y teatral del adorno, la de una estrategia y una seducción de las formas rituales que superan cualquier socialidad y que aún nos hechizan" (2001: 87). Es decir, la "ritualística" pandillera es una evasión de la sociedad de control. Se construye un cuerpo sin órganos y, de esta manera, se da vuelta a las operaciones de control social que, para el caso de los pandilleros, recae en los sistemas de seguridad policíacos, mucho más que en los de seguridad social.

Esta ritualística neoarcaíca es diferenta a la "socialidad" en cuanto es comunidad, lazo-de-deuda y no lazo-de-culpa, que permite organización y unos lazos de solidaridad orgánica, es decir, sin relación con las otredades, ni pacífica ni bélica, simplemente sin relación, debido al signo de la ley (la suavización de la que habla Lipovetsky; 2005). En cambio, la solidaridad pandillera, quizá mecánica, para seguir con la resonancia durkheiniana y abonar a la forma neoarcaíca, hacer rugir al cuerpo a través la apariencia para subrayar su dimensión simbólica y forajida, el cuerpo se llena con líneas de fuga-tatuajes, manchas-travesura (manchas, no rayas, espacio liso), con el fin de honrrar al Barrio y sentirse honrados al portar el tatuaje.

El tatuaje, como la vestimenta, ha sufrido cambios a través de los años. Estos cambios responden a una profundización de la diferencia en la medida que la marginación se acrecienta. Tanto el tatuaje como la ropa son importantes para distinguir al pandillero. P. lo expone así:

> Que de repente "mira este güey cómo anda, no tiene zapatos, no tiene ropa, pinche güey, se mamó la feria en otras chingaderas y se le olvidó comprar su ropa. No seas pendejo, güey, o sea, agarra la onda. Ven", ¡pum!, otro par de tramados, otra camisita, porque no te dejan verte todo raro, o sea, no te quieren dejar ver todo… eres parte del barrio, te tienen amor ¿sí?, te tienen amor, desde el momento… antes era así como "no importa los tatuajes que traigas del barrio, pero tú eres del barrio", porque antes, si te das cuenta o te cuento que entre los setentas y ochentas que yo llegué, la gente de los que yo conocí de los setentas y ochentas no se tatuaban, y eran los malditos, eran los macizos del barrio 18, y eran cabrones también. La cosa del tatuaje como que se ha ido más con los tiempos, haciendo más así, por eso yo

> tampoco tengo muchos, verdad, soy del ochenta, ochenta y seis, hablemos del noventa para acá ¡puta madre! Mano, se han tatuado un chingo, pero también ese arte viene de adentro de las pintas, el que más a hecho pinta es el que más tatuado viene. Pintas es las cárceles penitenciarias. O sea, el que más ha estado en la penitenciaria es el que más tatuajes trae y sus tatuajes dicen muchas cosas, para cada uno de ellos cada tatuaje tiene su significado y cada tatuaje tiene una historia grande, verdad, entonces, por ese lado es la onda ¿no?

El tatuaje proliferó, como cuenta P., a finales de los ochenta, junto con el proceso de sobreinclusión carcelaria. Pero el tatuaje no se quedó en la cárcel, se convirtió en un mapa de comunicación simbólica del pandillero y con las deportaciones masivas de principios de los noventa, también se deportó el arte del tatuaje. Las pandillas transnacionales realizan un estilo de tatuaje que combina la herencia chola de Los Ángeles con los símbolos carcelarios (los tres puntos, las telarañas, las lágrimas y los elementos religiosos) y con los imaginarios colectivos marginales de El Salvador. Es decir, los tatuajes de los pandilleros se diferencian a los de otras culturas juveniles tanto en diseño como en resignificación de los objetos representados, llegando a cubrir el rostro. En su mayoría son palabras, nombres, un textualidad manchando el rostro. No pasa lo mismo con los tatuajes de metaleros, punks o góticos. Son más parecidos a los de raperos. Como en los cholos, algunas imágenes cuentan historias. En la mayoría, uno o varios tatuajes representan al Barrio; 18, X8, XV3, MSX3. Con el tatuaje se continúa el dolor del ritual y se estrecha el Barrio, "para aguantar lo que viene". Sin embargo, el tatuaje no es un medio de comunicación sino de pertenencia y mitología. No es orgánico con la pandilla, sino maquínico, se hace máquina abstracta con la piel y la mancha. "El mancharse a veces, este, es como decir un jobi, *como sentirse bien*

uno, pues, verdad. *Porque hay muchas personas que los hacen por jobi y otras que lo hacen, como dicen, de corazón, por la pandilla,* verdad. La herencia carcelaria del estilo del tatuaje ha trasladado también ciertos significados, aunque difieren según la pandilla. Los dieciocho que entreviste negaron rotundamente cualquier tipo de significado. Por ejemplo, H. por ejemplo, dice del tatuaje: "Es onda de cada quien, como te digo, cada quien tiene su… por ejemplo, el padre de mis hijas andaba todo tatuado. Él sabía qué significado tenía cada tatuaje de su cuerpo, tenía mí nombre, el nombre de mis niños y todo. Pero los demás, él sabía nada más, qué significaba para él cada tatuaje y no es obligación, como también otro mito que se dice de que es obligación hacerse tatuajes, eso es mentira. No es obligación, no es obligación, o sea, eso, cada quien lo hace de su corazón, por lo que siente, verdad". C. remite a la distinción con respecto a la otra pandilla:

> Los tatuajes men, como le dije desde el principio, ve'a, esto lo crearon los indígenas, los antepasados, lo crearon para distinguirse entre razas, entre nosotros nos distinguimos. Ellos forman unas letras, nosotros formamos un número, *que es el que representamos y por el que peleamos día a día*. El tatuaje men, es común, cualquier persona lo usa. Simplemente hay personas que no usan lo que nosotros, *porque el 18 para nosotros y las letras es para las bichas, men, de la otra pandilla*, el tatuaje así es. Significa como distinguirse entre razas, men, que si vos andás un 18 ya sabés, la gente ya sabe, "ey, aquel es 18", para vos andarlo, *vos sabés que lo querés lucir que lo querés tener siempre ahí que le queres dar vida a ese tatuaje que vos andás*. Si vos te querés tatuar el retrato de tu hijo sabés que querés que la gente sepa que es tu hijo y que andás ahí. Si vos queres ponerte un mural y ponerte unas letras que digan madrecita y el nombre de tu mamá vos sabés que lo querés

> andar ahí, pues simplemente el tatuaje es para eso, es algo alusivo que todos tenemos. **[No juega ningún otro papel]** No, no, simplemente cada quien se tatúa para él lo que cree conveniente, *yo me tatué el 18 porque es mi familia men, quiero que sepan que pertenezco al número y que yo estoy siempre ahí dándole vida*.

El número tatuado maquilla el cuerpo del pandillero, lo transforma y remite a su pertenencia absoluta a la pandilla. Ya lo explicaba G., borrarse el Barrio de la piel es alta traición. Si bien no comunica ni simboliza claramente, más allá de lo que el cuerpo del pandillero quiera contar, el Barrio tatuado representa pertenencia, la vida en el Barrio y vivir por el Barrio. Darle vida, como sentencia C., es ornamento ritual, distinción "entre razas", entre Barrios.

Por otro lado, para la Mara Salvatrucha hay tatuajes que mantienen un significado claro, como sucede en la cárcel o entre cholos, pero transformado. Es interesante este hecho, pues la MS13 surgió como pandilla exclusiva de salvadoreños en Los Ángeles, cuando la 18 se integraba por diversas nacionalidad, aunque sobrerepresentada por mexicanos. PJ. habló sobre los significados de números y letras:

> Supuestamente aquí cuando yo empecé a andar así en la calle con los pandilleros, *decían que era mara salvadoreña*, los 18 más o menos, creo yo de que la bichiei de allá de los Estados Unidos, desde ahí nació la 18, supuestamente la 18 viene desde allá, de aquí nació la mara salvadoreña que es la mara salvatrucha. Las lágrimas significan cuando uno ha matado a algún contrario y a alguien, digamos así, como segundo jefe. La lágrima significa que ha matado a alguien pero como segundo jefe,

o sea que ha llegado un poquito más alto, o sea, matar a alguien mayor. De la otra pandilla.

Para los cholos la lágrima tatuada en la mejilla representa el duelo por un homie caído o, dependiendo de la forma, haber sido víctima de violación. En el caso de la Mara Salvatrucha se ha escrito sobre las lágrimas reconociendo que representan las víctimas tomadas, pero sin distinción, es decir, cada lágrima un muerto. Incluso se ha llegado a afirmar que cuando la lágrima representa el asesinato de la madre o el padre, obtiene mayor valor. Sin embargo, según lo señalado por PJ. y lo que otros pandilleros comentaron sobre el asunto, esto no es cierto. Pregunté sobre esto a PJ., quien respondió: No, eso nada más, cuando uno mata alguno, bueno no sé cómo representen ellos ahí en ese historial que es lo que quieran dar a entender, porque cuando la madre de uno se muere lo toma uno sólo personal. **[PJ. ni siquiera comprendió el sentido de la pregunta, la respuesta no fue darle la vuelta. Por tanto, tuve que ser más directo: No, que tú mataste a tu mamá]** Ah, no, no, eso no. Eso no es cierto.

Con las legislaciones antimara el tatuaje ha cambiado de lugar entre los pandilleros. Por un lado se ha intensificado la violencia entre las pandillas y, por el otro, la seguridad pública ha emprendido medidas de control violenta contra los derechos políticos de los jóvenes, derechos de por sí violentados por su situación marginal. En la medida que la violencia aumenta, por ambos francos, el tatuaje se convierte en elemento perjudicial. PJ. siente así este asunto: “antes, o sea, para uno andar hasta tatuado era un elogio. Pero ya hoy, hoy no, o sea, no pueden verlo a uno, digamos, va, yo este el nombre de mi vieja, si me lo llegan a ver así en la calle todos se me quedan viendo y qué onda y no sé qué, ya lo paran a uno y hasta lo revisan todo y todo, y si tiene uno algo de la mara contraria ahí

mismo le dan muerte". Por el franco policíaco el tatuaje se ha convertido en elemento de criminalización. Con el plan Mano Dura y las reformas a la Ley Antimaras, se tipificó como delito la pertenencia a una pandilla y se pretendió designar tribunales especiales contra las pandillas. Para identificar a un pandillero, la Ley Antimaras definió a todo individuo agrupado para "alterar el orden público o atentar contra el decoro y las buenas costumbres *o que se marquen el cuerpo con cicatrices o tatuajes"*. Claramente la ley implica lo que Agamben (2004) denomina Estado de Excepción, sobre todo cuando declara que "tiene como objeto establecer un régimen especial y temporal para el combate legal de las agrupaciones conocidas como maras o pandillas", es decir, con esto se instaura un estado de excepción donde se declara, abiertamente, una guerra civil legal, definiendo al enemigo social en términos de la imposibilidad de integrarlos en el sistema político. La marginación social se recrudece con la marginación jurídico-política, dejando las relaciones del Estado con los jóvenes pandilleros al nivel exclusivamente penal.

A la ley citada arriba vino una reforma, donde se delimitaron las marcas y tatuajes a la pertenencia, con el fin de no criminalizar a otras culturas juveniles con el mismo rigor que a las pandillas: "Que se marquen el cuerpo con tatuajes o cicatrices, como medio de identificación o pertenencia a la misma". Con esto el objeto de la ley quedó claramente definido para instaurar el estado de excepción focalizado, la forma democrática de asimilar la biotanatopolítica nazi. Con el imperativo de la necesidad se sustrae de la ley, se crea un marco anómico de aplicación de la ley, a un segmento de la población, desciudadanizándolo.

Sin embargo, esto fue considerado anticonstitucional debido a que criminalizaba la pertenencia a una agrupación *como si* dicha pertenencia significara una actividad delictiva, como si el acto se hubiera cometido. Se penalizaban características personales como acto

delictivo. Sin embargo, la definición de pandillas transnacionales de insurgencia criminal, como forma de crimen organizado, realizada por los Estados Unidos, opera la instauración de un estado de excepción amparado por la Seguridad Nacional (por supuesto, de los E.U., no del El Salvador), que con fines de necesidad aplica una "legislación" anómica (es decir, fuera de la norma) en la que no sólo los pandilleros caen, sino cualquier joven según el criterio de apariencia. Coloca a cualquiera en estado de excepción (como la ley antiinmigrante de Arizona) a partir de su apariencia física. Esto ha desencadenado una forma distinta de portar el tatuaje. Como mencioné antes, O. es de reciente ingreso a la pandilla, aún no se tatúa. Le pregunté ¿Te vas a manchar? "Mmmm… no… o bien… pus sí ve'a, no sé todavía, men" ¿Qué te gustaría ponerte? "Mmm… no, no me mancharía" ¿Por qué? "Porque, cómo se llama, porque así es más fácil, cómo se llama, porque la policía te agarra, ve'a, y hay veces dicen no este bicho no es nada porque va, no anda manchado, ve'a. Y los contrarios hay veces, hay veces te agarran, nombe, hay veces dicen, 'nombe, este bicho no es nada" y en cambio uno, ve'a, sabiendo ve'a, por eso mejor no andar manchado [interviene otro pandillero] –en cambio así (muestra sus tatuajes) cualquiera me pega– así te agarra un contrario, ya sabe el culero, ve'a, pues sí". La MS13 también mutó en ese sentido, como comenta PJ.: "Aja, o sea, todo eso pasa hoy, y así no era antes, hoy tienen reglas de que hoy un pandillero no puede andar como adicto, no puede andar todo flojo, o sea, con pantalones tumbados, hoy no pueden andar tatuados, hoy tienen que andar lo más decente posible, para apantallar, para no darse color de que está la pandilla ahí. Hoy es más, como se puede decir, como que está más estudiada las pandillas, ya vieron que eso de andar todos flojos y todo eso, o sea, llama más la atención".

Los tatuajes y la vestimenta consistían en la forma de desafiar al resto de la sociedad mediante la exacerbación de rasgos corporales y la decodificación de signos, más

allá de la violencia y en un sentido muy diferente al que realizan las culturas juveniles. El tatuaje, sobre todo, era incorporar el barrio al propio cuerpo y mostrarlo a los enemigos, rifarlo, como las manos crispando los dedos para forma un 18 o una M. La instauración de estados de excepción implica una aceleración de los giros violentos de la pandilla. La relación del Estado con los jóvenes pandilleros mediante la criminalización sólo ha aumentado la violencia.

3.4.2. Justicia, ley y contraley

La pandilla no es una organización criminal. No es la ilegalidad su propósito principal, pero sí es transgresora. Su transgresión es, la mayoría de las veces, violenta. Se para en la calle y la reterritorializa. No es una apropiación, pues todo sucede fuera de la ley, en el afuera de la ley. Tampoco es una apariencia de expropiación, pues no supone un uso económico por antonomasia. Es pura territorialización, plus-territorio, es decir, más allá del espacio físico, lo constitutivo es la agrupación y la identificación del Barrio, el placazo. La transgresión violenta deja a la pandilla siempre rasgando el delito: robos, extorsiones, narcomenudeo, en el límite económico. Venganza y honor repercuten siempre en asesinatos. Si matan a un home boy, no hay de otra, habrá que vengarlo. La pandilla no se resuelve con la fórmula sencilla pandilla=crimen, pandillero=criminal, etc. Sin embargo, es claro que la pandilla está fuera de la ley, no en términos de ilegalidad, necesariamente, sino en términos de espacio de existencia, de marginalidad y segregación a sí como en términos de su relación

con el resto de la sociedad. Está en un fuera de la ley y su comunicación con ésta es sólo por el lado negativo de la ley: la proscripción. Pero la ley, sobre todo en democracia, garantiza el derecho a la libre asociación, a la libre expresión, etc. La ley no está calificada para prever la reunión como delito. Para ello *necesita* colocarse fuera de la ley, es decir, para que la ley tenga oportunidad de *comprender* a los pandilleros, es preciso se coloque fuera de sí, en estado de excepción, como lo visto en la ley antimaras salvadoreña, pero ostensible en leyes antiinmigrantes, estadounidenses y europeas, donde para *comprender lo incomprensible* niegan su estatuto originario… o no:

> El soberano es al propio tiempo el todo y la parte, el cuerpo y su cabeza, su propio cuerpo y el conjunto de cuerpos que forman parte de él a manera de miembros, como aparecía en la imagen impresa de la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán*: un macrocuerpo formado por la interconexión de muchos cuerpos encastrados como escamas de una coraza. Un cuerpo vuelto inmortal por la suma, o el producto, de infinitas mortalidades: un orden vuelto duradero por el sacrificio de todos aquellos que al mismo tiempo son sujetos suyos y puestos bajo su sujeción […] La soberanía como creación de la ley, esto es, como su origen no legal, y la ley como legitimación *a posteriori* de la ilegalidad que la instauró: ley *de* la excepción. Nada de la política moderna –no sólo de la absoluta, sino también de la democrática- es comprensible fuera de la referencia al modelo teológico-político en que, pese a todos sus vuelcos, todavía estamos profundamente arraigados […] Para inmunizar la comunidad –como precisamente hace toda religión- el cristianismo debe inmunizarse ante todo a sí mismo mediante la asunción de su opuesto secular (Esposito; 2005: 104-105).

La ley retorna a su fundación, a su fuera de sí para *comprender* lo que tiene fuera a fuerza de exclusiones sociales. Mientras lo social es un enlazamiento de exclusiones, de cuerpecitos unidos por la homogeneidad de la persona artificial, sujetos por la forma del cuerpo social, pero disueltos en la individualidad del derecho. Para que la ley pueda ir tras la pandilla olvida la individualidad del acto delictivo y lo acomuna, es decir, para activar dispositivos inmunitarios *necesita* mirar la comunidad que debe inmunizar. La pandilla se coloca fuera de la ley en el momento que es comunidad y se desprende, como tumor, más que como miembro, del cuerpo social. Entonces la pandilla hace sus reglas, sus filiaciones,

sus nacimientos. Mundo comunitario lastimando el cuerpo social. Porque la comunidad pandillera es ácida, dolorosa, peligrosa, nueva, sin referente milenario, muy a pesar de la perspectiva de C. cuando afirma que son raza, pero es en esa distinción, la de raza, donde se simboliza un afuera, un exclusión elegida de la sociedad. Si la exclusión está ya dada, elegir a la pandilla como súper-exclusión, como afuera impolítico de la sociedad, es la novedad comunitaria de la pandilla, su neoarcaísmo.

En el nuevo nacimiento, más que renacimiento, el pandillero re-niega la ciudadanía negada de facto en cuanto los derechos políticos son inejercibles en el margen y los derechos humanos se activan sólo al momento de la muerte, no para vivir, sino para denunciar el atropello, para señalar su inexistencia. El estado de excepción instaurado por leyes inmunitarias es ostensible en las políticas antiinmigrantes de las naciones de economías atrayentes de enormes contingentes *necesitados* y de sectores productivos *necesitados* de mano de obra prescindible. La relación nacer-nación-ciudadanía no exige grandes cambios a la ley para colocarse fuera de sí, sólo activa dicha relación y criminaliza la migración ilegal. Listo, el no ciudadano, el extranjero rogando por hospitalidad, el débil a punto de la inanición económica, política, social, etc., es convertido es objeto vivo, menos que animal o más que animal, o ni animal ni hombre ni cosa, una indeterminación biológica de apariencia humana, nuda vida, pura vida. Con el dispositivo nacer-nación-ciudadanía la creación de nuda vida es directa, pues, como dice Derrida:

> Todas las políticas, todos los discursos políticos del <<nacimiento>> abusan de lo que, en este aspecto, sólo puede ser una *creencia*: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza o a la nación –incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana-, todo ese <<familiarismo>> consiste en re-naturalizar esa ficción (1998: 114).

Bien afirma Esposito que la democracia, como filia, nación-nacer, es tributaria del principio de soberanía. Bien afirma Foucault (2002) que en democracia –como forma de gobierno de

un Estado– la biopolítica –politizar lo impolítico– se sirve del racismo –nación-nacer– para ejercitar la soberanía, derecho de vida y muerte. El nacimiento implica la ficción de una marca de ciudadanía que se diluye al momento de desterritorializar el cuerpo. El cuerpo no lleva la ciudadanía, lleva en sí, como cuerpo, la calidad biológica de un sujeto de derecho que se desujeta al movilizar las fronteras. Éstas le atrapan desarmándolo de cualidades políticas. Desciudadanización por migración. La ley se moviliza a sí misma fuera de sí para comprender, biopolíticamente, a la cosa, entidad biológica, nuda vida que irrumpe infecciosamente en el contorno estatal. Se activa un racismo jurídico: color de piel, ojos, estatura, etnía legalizada, nazificación de la política exterior de las naciones desarrolladas. En términos de soberanía una democracia se defiende de los antígenos impolíticos, agresivos contra el sistema inmunológico del orden nacer-nación. Se inventa un *demos* (quizá Pueblo), de hermanos, afiliados por el cerco fronterizo. División política que implica una división biológica: racismo. Coloca a *los demás*, aquellos ajenos al *demos* en indeterminación jurídica ¿Qué son los extranjeros? Se convierte al extranjero en el *otro radical*, como dice Derrida (2008). Un afuera lesivo para el adentro estatal-democrático. Sólo los iguales por nacimiento son ciudadanos:

> El nombre de <<democracia>> importa menos, como vamos a ver, que el concepto apuntado aquí: derecho del mejor a partir de la igualdad de nacimiento, a partir de la igualdad natural, homofílica y autóctona. En realidad se trata más de una consecuencia que de un principio político. Pues desde el momento en que se amolda en sus leyes a la *phýsis*, a la Eugenia y a la autoctonía, es la *politeía* la que conforma a los hombres, es ella la que les da alimentos y educación (Derrida; 1998: 116).

Nación-nacer es proteger hemofilicamente, hemofilialmente, ficcionando la sangre en raza, secularizándola, como si fuera religión, de la etnia: la raza norteamericana, la raza española, inglesa, francesa. Raza-nación, identidad cultural (educación), seguridad vital

(alimentación), derechos *humanos* amparados por los derechos políticos: sin ciudadanía no hay comida, educación, salud, trabajo digno: dignidad, hospitalidad (legislaciones antiinmigrantes: Arizona, ejemplo y complejo más recientes. Europa seguirá el ejemplo). Hostilidad pura para el extranjero racializado.

> La naturaleza rige la ley, […] la igualdad de nacimiento funda *en necesidad* la igualdad según la ley. Es difícil decidir aquí si esta fundación en necesidad es una fundación justa, justa según la naturaleza o justa según la ley […] Todo lo que se llama aquí democracia (o aristodemocracia) funda el lazo social, la comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos, *la identificación como fraternización*, etc., en el lazo entre ese lazo isonómico y el lazo isogónico, el lazo natural entre *nómos* y *phúsis*, si se quiere, el lazo entre lo político y la consanguinidad autoctónica […] La responsabilidad debe responder imperativamente de sí misma ante aquel que nace y muere. En términos más modernos, se hablaría del fundamento de la ciudadanía en la nación (Ibíd.: 121).

Un Estado-nación tiene *derecho de soberanía* para salvaguardar los derechos de sus ciudadanos y garantizarlos. Con el racismo biopolítico se produce nuda vida, trabajo esclavo, cosas, no-ciudadanos. Pero cuando al interior de un Estado-nación la imposibilidad de asegurar alimento y educación excluye, produce de facto nuda vida y ésta se arremolina en las líneas de fuga que atraviesan la sociedad para conectar y maquinar un cuerpo sin órganos, otra *cosa no sociedad*, elementos *enfermados* (no enfermos), el procedimiento para instaurar un estado de excepción que los comprende en el rango de la ley, fuera de la ley, es más complejo, pues ataca, directamente, al dispositivo nacer-nación-ciudadano. Implica un procedimiento autoinmunitario, movimientos suicidas de la propia democracia, cancelación de derechos (el acta patriota), desciudadanización.

La pandilla viene del margen, se fuga del margen, pero no se mueve de ahí. Es en el margen, donde la imposibilidad del Estado para garantizar ciudadanía según derechos fundamentales escritos, constitucionales, donde surge un estado de excepción, una indeterminación jurídica "natural", es decir, sin manipulaciones legales, por el puro influjo

de la economía, enseñoreándose sobre la política: la marginalidad es pobreza, sí, pero no sólo en cuestión económica, hay extracciones sociales, culturales, políticas (capital social), la inanición no es provocada por una mera hambre corporal, es una marginación total, una exclusión del cuerpo de la sociedad cuando todavía *se es parte del cuerpo social*. La pandilla es línea de fuga y resistencia a esta exclusión. Opera un exilio social elegido, es una comunidad y, como tal, un peligro para el lazo social democrático-liberal-moderno. Una opción creada por el margen.

La pandilla es una transgresión violenta, pero no es pura violencia, no se articula por la violencia, sino como creación marginal de lazos comunitarios ácidos, corrosivos, nuevos. Está fuera de la sociedad no por elección consciente, es decir, como operación revolucionaria fugada del todo social para atacar desde afuera. La pandilla surge porque está en el margen, segregada. Como excreción, desecho, crea su opción. En este sentido, es próxima, no renuncia a la ciudadanía, le es negada en cuanto pandilla. G. lo explica así:

> Pero qué piden las pandillas me decís vos. Qué le piden las pandillas al gobierno: hablar. Decirle lo que sucedió en cada vida de nosotros para que no suceda con los que vienen. Las pandillas no van a desaparecer, pero se puede contribuir a minimizar la violencia en nuestro país, aportando el grano que… el grano que se aporta, quitándolo. Pero tampoco se le está pidiendo un subsidió al gobierno pa sobrevivir. Pero se le piden las oportunidades como un discapacitado. Si una persona no tiene manos, no lo podés poner a digitar en una computadora, pero pónelo a contestar con un auricular en un call center. Entonces el pandillero por no tener estudio, por no tener preparación académica, por tener tatuajes no puede entrar a ciertos empleos, pero sí tiene otros talentos. Hay muchos que pueden… más que

> todo son cosas industriales, mecánicas y cuestiones así. Abrí oportunidades reales para los que quieran, *pa los que no, ahí está la ley*.

Sin embargo, la posición biopolítica responde con el lado negativo de la ley, es decir, con el estado de excepción. La ley aparece incapaz de integrar a los pandilleros por otra vía que no sea la criminalización. No *abre* oportunidades porque no puede, porque el sistema capitalista de consumo produce más desechos que oportunidades. G. propone ofrecer oportunidades de trabajo, pero *ya no hay trabajo*, al menos no tanto como para integrar a las enormes masas de jóvenes. Oportunidades *i*rreales. Para quienes no las prefieran, *ahí está la ley*. La operación es a l vez simple y compleja. Si no es posible *dar oportunidades*, queda la *ley*. La ley fuera de sí. Se opera el procedimiento de estado de excepción con un racismo-biopolítico exclusivamente jurídico, una ley *especial, de excepción*. Se transforma a ciertos ciudadanos (pandillero, es decir, *ciudadanos que renuncian a su ciudadanía al apropiarse de territorios, marcarse con números o letras y perturbar el orden público*), una imagen, una forma deja de ser ciudadana. El estado de excepción, dice Agamben, es puntal en la política contemporánea, poner fuera cuando se está dentro, exclusión social que se responde con la sobreinclusión jurídica: "*Estar-fuera y, no obstante, pertenecer*: ésta es la estructura topológica del estado de excepción, y sólo porque el soberano, que decide sobre la excepción, está en verdad definido en su propio ser por ésta, puede ser también definido por el oxímoron *ajenidad-pertenencia*" (Agamben; 2004: 55). Este movimiento biopolítico de desciudadanización de *los propios ciudadanos* supone una complejidad de operación para no *tocar* a todos los ciudadanos. Es un estado de excepción particularizado, pero dirigido a un *ente* colectivo evadido del resto de la sociedad. Unos individuos enfermos derivan en *organizaciones criminales* incapaces de reconvertirse, de reinsertarse en su

función social. El asunto es que su "función" es la "disfunción", objetos que se juegan para darle al Estado una función que *sí* es capaz de realizar: la seguridad.

Para esto, la ley se pone fuera de sí, en lo *a*nómico, es decir, en lo imposible de juridizar. Hace ley de lo *a*legal. Inventa un racismo-biopolítico que distingue grados de ciudadanía. Por ejemplo, la llamada ley antimaras de El Salvador crea un grupo de ciudadanos desciudadanizados, con derechos diferenciados, cuando dice, "La presente ley se aplicará a todas las personas mayores de doce años, miembros de maras o pandillas *por los delitos que cometan*, contemplados en esta ley, en el Código Penal o en las leyes penales especiales, dentro de territorio nacional". Es decir, el delito cometido por un pandillero es *más grave* que el cometido por cualquier otro, por el hecho de *ser otro tipo de ciudadano*, un pandillero, una forma patológica de ser parte de la nación, como un nacimiento anormal. De esta manera no sólo se es culpable de *manera más severa* por pertenecer a la pandilla, sino que el hecho de pertenecer a ésta es, ya de por sí, un delito: "*La persona que integre o pertenezca o se asocie a una agrupación conocida como mara o pandilla* será sancionado con prisión de tres a seis años. La pena se agravará hasta la mitad del máximo señalado cuando la persona sea cabecilla o jefe de agrupación". Tratamiento diferenciado para una patología social incomprensible para la ley. Para *comprender* a la pandilla, la ley se coloca fuera de la ley, la fuerza de ley, con la palabra LEY tachada, pura fuerza. Un proceso autoinmunitario *necesario* para curar al cuerpo de la sociedad de la enfermedad pandillera. El tratamiento debe ser tan cruel como cruel es la *enfermedad*:

> Decir que la patología no es una simple variación cuantitativa con relación a la fisiología significa afirmar que la enfermedad tiene, también ella, como la salud, una norma propia: pero una norma inhabilitada para modificarse, para producir nuevas normas. Una norma no normativa. Volviendo a la diferencia con la ley soberana, la <<pura vida>> no el objeto, ni el efecto, de la norma, sino el lugar de su invariancia. No el ámbito de la anomia, ni de la

> anomalía –ni lo contrario del *nomos* ni del *homalós*-, sino el ámbito de la anormatividad (Esposito; 2005: 204).

Así, el aparato biopolítico *enferma* a un sector de la población, peligroso para la salud del resto de la sociedad y para establecer relaciones con esa parte tumorosa crea un espacio de indeterminación social, política y jurídica, un vacío donde sólo encontrará al criminal patológico. En principio el asunto es *curarlo*. Se supone que pare eso es la cárcel, para rehabilitar. Pero la enfermedad es tal que la cárcel es, en los hechos, un *campo de concentración*, un espacio biopolítico absoluto, porque no se "juzga" en términos de un derecho universal, válido para todo ciudadano en términos de *igualdad*. De ahí que la ley fuera de la ley es un dispositivo biopolítico en la medida que "la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoe* y el *bíos*, del no-hombre: la supervivencia" (Agamben; 2002: 163), haciendo de la cárcel la única institución social capaz de mantener relación entre la sociedad y el *superviviente* pandillero. Es abrumadora la claridad con que los pandilleros comprenden esto. C. me lo comenta de esta manera: "Cuando uno hace el pacto con la pandilla men, estamos concientes de que tarde o temprano va a llegar alguien que te apague la luz y que ya no vas a ver un día más. Simplemente va a llegar el momento. Estamos concientes de que son tres cosas: *hospital, cárcel y cementerio*. Las tres cosas nos van a llegar. Un determinado momento te va a tocar. Y no sabemos cómo. Te pueden matar a pedazos, a balazos o todo explotado, no sé por dónde, pero va a llegar el momento y de eso estamos concientes y es un riesgo que lo estamos tomando y que así va a ser y lo vamos a arriesgar hasta donde llegue". La ley no tiene capacidad para ofrecer otra cosa, *hospital, cárcel y cementerio* son la triada con que se establece el "diálogo" del pandillero con su afuera, pero la sociedad sólo ofrece la cárcel. Sin embargo, existen pandilleros que saben de

la fuerza de la pandilla para dialogar de otra manera con la sociedad. G. es parte de esos pandilleros que buscan vías no biopolíticas, de integración, si se quiere, democrática:

> Se extendió una carta a las dos pandillas y llegaron al consenso, hay comunicación, hay… te voy a señalar un dato de cómo se ha venido dando en los procesos, en los cuales ha habido treguas entre las pandillas durante este año (2009), para llegar a obtener objetivos específicos como la ratificación de los derechos de los privados de libertad, y otras cuestiones las cuales se han tenido que negociar y desembocó el criterio de decir, bueno, por qué no le pedimos al gobierno que nos dé oportunidad y la agarramos suave, hartos de esta vida. Ahora bien, no todos, es cierto, no todos, *pero para ellos está la ley, para el humano está la ley porque vos no nacés en los pandilleros* ¿me entendés? Vos no nacés siendo pandillero. *La situación es que el pandillero se hace en una sociedad represiva, económicamente mala y con una multicausalidad enorme,* vas a ver muchas causas, yo te expliqué que las causas mías no son el modelo a seguir, mis causas fueron ajenas a eso, pero aquí estoy. Te he explicado, he estado en penales de máxima seguridad, he estado en situaciones bien irónicas… pero, yo pienso, que lo malo que se hace en las pandillas, porque hacen muchas cosas malas: homicidios, robos, extorsiones, privaciones… eso sí, no violaciones. Si vos te fijás, son los que menos tienen casos de violación, menos casos de VIH. Hay muchas cuestiones que tenés que entender, pero las pandillas tienen unos modelos que no lo hacen.

El eje central de la articulación de la ley con respecto a las pandillas no cruza sólo el espacio geográfico de una nación. Esa es la novedad de las llamadas pandillas

transnacionales, ese elemento que las polítiza irremediablemente y las convierte en asunto de seguridad nacional debido a la supuesta violentación de las soberanías nacionales desde Centroamérica hasta los Estados Unidos. Las pandillas siguen las líneas de desterritorialización económica, de hecho, en esas líneas se territorializan como pandillas transnacionales. En los terremotos de desterritorialización y reterritorializaciones la ley más allá de las fronteras de cualquier Estado-nación, una aparente ley internacional sin soberanía localizada, o, mejor dicho, asumida por los aparatos de control policíaco internacional de los Estados Unidos, aplica una biopolítica más elemental, la del antígeno violento y destructivo que debe ser exterminado a fin de mantener el orden –el orden del hemisferio occidental, el traspatio del Imperio–, pues las pandillas han realizado transformaciones inasibles para el "derecho internacional normal", por lo que la ley debe salirse de sí para ser efectiva y poder atacar a esas pandillas que

> "dominan la intersección entre el crimen y la guerra [pues] algunas pandillas se han desarrollado como actores potencialmente más peligrosos y desestabilizadores. Este potencial da vida a la predicción hecha por Martin van Creveld, quien anota, 'En el futuro, la guerra no será emprendida por ejércitos, sino por grupos hoy denominados terroristas, guerrilleros, bandidos y ladrones, que indudablemente se darán títulos más formales para describirse'. Algunas pandillas de avanzada –conocidas como "pandillas de tercera generación" y/o maras– han emprendiendo "guerras" y han cambiando la dinámica del crimen. En algunos casos extremos, emprenden una insurgencia criminal de facto" (Sullivan; 2009: 1, traducción mía).

De esta manera la criminalización como sobreinclusión de los jóvenes integrantes de pandillas se facilita a las naciones subordinadas a los ordenamientos de la política exterior norteamericana. Pero las coloca en una posición biopolítica de tratamiento diferenciado a sus ciudadanos, creando no-ciudadanos absolutos, es decir, sujetos sin derechos garantizados por institución alguna. Tomando como verdad que "las pandillas son esencialmente una forma de crimen organizado y en una era de globalización, el crimen

transnacional o global puede cambiar la naturaleza de la guerra y la política" (Ibíd.: 2), los Estados-nación pueden dar tratamiento de extranjeros a sus propios ciudadanos. Y no sólo de extranjeros buscando hospitalidad, si no de entidades patológicas, de virulencias internas hostiles, susceptibles de ser tratadas como pura vida, como organismos biológicos peligrosos. El peligro social torna *biohazard* y es posible utilizar la ley con su función inmunizadora, para evitar una deriva autoinmunitaria capaz de "suicidar" la democracia y hacerlo de la manera más biopolítica posible, como una operación de limpieza sin implicaciones ideológicas, sin coacciones de la economía global ni de la política extraterritorial estadounidense. Una forma nazi de purificar el cuerpo de la sociedad: sin odio y sin pasión: "Si el enemigo es el extranjero, la guerra que le haré debería mantenerse, en lo esencial, sin odio, sin *xenofobia* intrínseca. Y lo político comenzaría gracias a esta purificación. Gracias al cálculo de esta purificación conceptual. Puedo también hacer la guerra a mi amigo, una guerra en sentido propio, una guerra propia y sin cuartel. Pero sin odio" (Derrida; 1998: 107). No es que se odie a la formación patológica pandillera, no, no va por ahí. Tampoco es que se le tema, no. Quienes deben temer son los ciudadanos de bien y con este temor exigir al Estado actúe de la manera más enérgica y efectiva (sólo es preciso dar un viaje virtual por los comentarios de los periódicos virtuales, donde los lectores opinan sobre notas de "mareros" implicados en crímenes horribles, el ciudadano de a pie puede ser xenofóbico, racista, fascista y de demás, pero el Estado no, pues trata con "igualdad" a todos los ciudadanos). Ni odio no temor, el Estado actúa sobre poblaciones enfermas y el objetivo es curar el cuerpo de la sociedad.

3.4.3. Contraley

El Barrio es un espacio de contraley, la comunidad pandillera declara reglas fuera de la ley. Sí, la pandilla está fuera de la ley, como huérfana, exiliada e ilegal. Un fuera de la ley absoluta. Pero no es organización criminal ni insurgencia criminal. Esta fuera de la sociedad, por eso está fuera de la ley, pero estrictamente en clave delincuencial, no porque sea el delito su forma de relación exclusiva con el resto de la sociedad. No, la pandilla no es criminal, aunque cometa crímenes. No es asesina, sino que se erige por la línea de la justicia vengativa. Por eso está fuera de la ley, se reapropia de aquello expropiado por la ley: la venganza. Lo dice con todas sus letras C. cuando le cuestiono el por qué no dejar a la ley castigar al asesino de un home boy:

> No, o sea que nosotros men, no somos ni soplones para andar llorándole a la justicia "ay me mataron a este, por favor hacé justicia", creemos de que nosotros somos personas y varoncitos como para enfrentar nuestros problemas, aquí no incriminamos al vecino, no incriminamos a la señora que vende tortillas, hacemos lo que es necesario hacerse, sin meter a la gente, ve'a.

Sin meter a la sociedad en su justicia. Si un contrario mata al home boy, no es la ley quien responderá por él. La cárcel no es consuelo, porque, incluso, no es consuelo lo que se busca con la venganza, es el honor de la deuda con el muerto, con el Barrio. El lazo-de-deuda impele a la venganza, no por el vivo, sino por el lazo que lo une al muerto y al Barrio

¿Cómo llorarle a ese sistema que los excluye para que haya justicia? La justicia es divina, como recalca en varias ocasiones C., la justicia está en lo visible y para mantener en alto el nombre del Barrio un dieciochero vengará al home boy sin asco y sin culpa. Esto es fundamental para aproximarse a la comunidad pandillera, me enfrente a varios de ellos, algunos de rostros endurecidos, otros afables, pero particularmente me sorprendió el rostro y la actitud de C., sonriente, abierto, sin dejar ver remordimientos, sin culpas por los muertos a cuestas, pero con dolor por los hermanos caídos. Esas distinciones tajantes entre ellos y la otra pandilla dejan ver ese lazo-de-deuda desbordando cualquier resabio del lazo-de-culpa que los liga con el resto de la sociedad. Ante todo está el respeto al amigo caído, como dice Derrida, "respetar al amigo no es exactamente respetar la ley. Se puede tener amistad por una persona, ejemplo del respeto de la ley moral. No se tiene amistad por la ley, causa del respeto moral" (Derrida; 1998: 282-283), una vuelta a la ley, un fuera de la ley profundo, pues es *quitarle* a la ley el derecho a vengarse ¿Cuántos contrarios son trofeos de C.? No lo sé y no se lo pregunté y, sobre todo, no se notan (los dieciocho no tatúan lágrimas en sus mejillas para mostrar al trofeo, pero alguno de los tatuajes de C., probablemente, contaban la historia de un "trofeo"), ni en las marcas de su piel ni en los gestos de su rostro. Vive a la espera de su muerte, pero sin culpa, por el Barrio. Es la ley del Barrio (contraley) "si uno de allá viene a matarme a uno de aquí, por ley se actúa de regreso". Lo mismo para la MS13, como PJ. confirma cuando pregunté por qué la 18 eran sus enemigos: "Supuestamente era la ley que había de las maras aquí. Es eh… …(risa nerviosa)… no, o sea, cómo le podría explicar… o sea, los considerábamos enemigos por la zona onde estamos y el, el barrio contrario a ellos, o sea, sólo era defender aquí la zona. O sea de que no iba a venir a mandar otra persona que no fuera de aquí". Una contraley, pues usurpa los preceptos del derecho, una reapropiación del derecho a vengarse.

El fuera de la ley de pandilla los coloca fuera de la ley en sentido criminal. Al no orientar su actuar conforme a derecho, la ilegalidad está siempre como la membrana que los divide del resto de la sociedad y una de las maneras más a la mano para relacionarse con el resto de la sociedad es rasgando la membrana, la ilegalidad: "Como le digo, es algo que *nosotros creemos en eso, si podemos evadir la ley en hacer algo, lo vamos a evadir* y si no, pues, como le digo, es un riesgo que todos tomamos, a pagar o no pagar". Arrogarse el derecho de tomar lo que no les pertenece por exclusión. Por supuesto, esta es la manera violenta de relación, pero no es el imperativo de la relación. Como cualquier tipo de pandilla, están en su vecindario, con los vecinos que los vieron crecer, los padres, tíos, etc., comparten el espacio, la calle, son reconocidos por los demás integrantes de la colonia, no se van, la cancha es su casa, pues *está en* su casa. S. refiere que los pandilleros llevan buena relación con la comunidad. La traición, como he menciona varias ocasiones, es el pero crimen contra el barrio:

> ¿Qué es lo peor que puede hacer un pandillero contra su pandilla?
>
> Matar a un pandillero, a un home boy.
>
> ¿Se ha dado?
>
> Sí, ha habido situaciones que sí se han dado, se han dado esas situaciones así, pero, a veces porque, a veces han habido malos informes, entonces se han llegado a dar estas situaciones y hoy en día pues está bastante calmado lo que es eso ahorita, más que todo sí se han roto *algunas reglas son esas que a veces han andado molestando a la gente de tu comunidad, que les ha andado robando o algunas otras cosas así por el estilo*.

G. lo dijo con su característica crudeza, las reglas de la pandilla son inquebrantables y si se pasan por alto el castigo es expedito, "sin mucho criterio de perdón". El respeto es importante para mantener compacto al grupo. Son varios los escenarios, según G., a los que el pandillero debe enfrentarse: la rivalidad, la sociedad y la autoridad. Los tres implican un ostracismo rígido para evitar filtraciones peligrosas para la pandilla. Ostracismo, no autismo idiota. La pandilla define a sus enemigos: "La otra pandilla. Siempre, men. Porque si no son ellos los enemigos no hay delitos, no hay nada. La policía está encima. Son un factor que se junta un núcleo, una bola de que son los mismos, pues, cuando nosotros ven un policía, ven a otro de la otra pandilla, un chavala, es lo mismo, es lo mismo, ambos lo están persiguiendo, lo quieren matar o lo quieren destruir o lo quieren desaparecer, siguen siendo factor enemigos". En esta definición están los amigos, primero los home boys, luego los prójimos del vecindario, siempre y cuando "se metan en la pandilla", pues si cometen atropello contra el Barrio, a pesar de no estar dentro de él, la justicia es implacable, como si se tratara de un enemigo. La sentencia de C. es implacable: "Pero ya si alguien nos quiere sembrar maldad, así también la sembramos nosotros, como trates serás tratado, *la ley de la gravedad*, men. Nada más eso". La implacable ley pandillera es un cataclismo natural, una fuerza desatada, una contraley que se salta cualquier definición jurídica. Ley de la gravedad, el peso del Barrio cae sobre quien tire rata, señale a un home boy para encarcelarlo o matarlo. Cualquiera con la audacia para aliarse con sus enemigos se torna en víctima de la venganza. No son, necesariamente, daños colaterales, comenta G., sino ajusticiados, esa justicia usurpada al derecho, recodificada por el pandillero, parajusticia o contrajusticia: reterritorialización de la justicia, la venganza.

En esta dirección la ley pandillera como usurpación de la justicia, como reapropiación de la venganza se coagula a través del prefijo *contra*: contraley,

contrajusticia. Esto en el entendido de la excrecencia que es la pandilla, desechos, marginales, excluidos sólo integrados al resto de la sociedad mediante la sobreinclusión operada por la ley (ley antimaras, planes criminalizadores como política pública). La resonante voz de Foucault contestando a Chomsky da color al *contra* impulsado por la actitud avasalladora de la pandilla en lo que respecta a su *ir a la contra* de *su* ley y *su* justicia:

> …estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestra civilización, en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia, forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería –que debe en principio– dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad (Foucault; 1999: 96).

Lo he apuntado ya varias veces, la pandilla está en el interior de "nuestra civilización" capitalista (nada estaría fuera, no hay espacio sin marcar), por tanto, más que dar la vuelta a los fundamentos de nuestra sociedad, van a la contra, a contraflujo, *revolcando* los fundamentos conceptuales de la justicia al apropiarse de la venganza. Me parece útil pensar esto de la mano de Nietzsche, cuando pone sobre la mesa que la venganza alcanza rango virtuoso cuando se le da "el nombre de justicia –como si la justicia fuera sólo, en el fondo, un desarrollo ulterior del sentimiento de estar –ofendido– y de rehabilitar suplementariamente, con la venganza, a los afectos reactivos en general y en su totalidad" (2002: 95). Diferir la venganza, el acto civilizatorio por antonomasia, la expropiación de la venganza a través de la ley que hace justicia. Se arranca al sujeto la posibilidad de vengarse, de hacerse justicia cuando un lazo-de-culpa desvincula para ordenar el espacio estriado de la sociedad moderna. La venganza, como justicia antigua, es prerrogativa del "hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, [pues] está siempre cien pasos más cerca de

la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo" (Ibíd.: 96), se arroga la justicia, la venganza, no la triangula por el derecho, no se envenena, no interioriza la venganza en forma de ley, no es culpable, se enlaza exteriorizándose al ejercer la justicia, su justicia. La Historia de Nietzsche, la cadena Sócrates-judaísmo-cristianismo/protestantismo/democracia, aprisiona creando al sujeto esférico, interiorizado y desvinculado de los otros dejando al derecho (ejercicio del poder soberano) realizar la justicia, rumiando la injusticia de la expropiación para convencerse de un pecado original que lo hace culpable desde siempre y para siempre, absolutamente culpable:

> Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra […] la lucha precisamente contra los sentimientos reactivos, la guerra contra estos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso. En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él (bien se trate de grupos, bien se trate de individuos), al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y, a veces, imponiendo acuerdos, en parte elevando a la categoría de norma ciertos equivalentes de daños, a los cuales queda remitido desde ese momento, de una vez por todas, el resentimiento. Pero lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos –lo hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello–, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto: en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos del perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado–: a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más impersonal de la acción. – De acuerdo con esto, sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» (Ibíd.: 97-98).

La ley es la expropiación de la venganza. El Estado, esa máquina inmunitaria contra la comunidad, se adjudica la posibilidad de vengar eliminando la venganza, creando un "derecho" a la justicia que desdibuja las relaciones de poder para estriar el espacio social, para eliminar la política y establecer los dispositivos de gobierno, para instaurar la policía como forma de orden, proscripción de la justicia expedita, "pura", si es que la vida nietzscheana puede moralizar la acción con la palabra "justicia". Los Estados posmodernos, democráticos, "igualitarios" carecen de la presencia de superiores, en el "todos somos iguales" de la democracia, la desigualdad se determina a través de la ley y la diferencia se anota en la gradación de la obediencia –más o menos obediente–, el desordenado, el desobediente cae en otro orden, no por débil o, necesariamente, diferente, sino por inocente, es decir, por no enlazarse con el lazo-de-deuda:

> Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio contra toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el patrón comunista de Duhring, sería un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada (Ibíd.: 98-99).

Inmunización para proteger al cuerpo de la sociedad de la deriva comunitaria, de sujetos enlazados con el lazo-de-deuda, contra el peligro de sujetos explosivos. El pandillero es un sujeto explosivo al lanzarse directamente al otro, al endeudarse con el Barrio, hermanarse según la elección que lo convierte en criminal. El pandillero es desobediente, es injusto para realizar su contrajusticia, no la injusticia. Responde, pues, a la injusticia fundante de "nuestra civilización" y así va a la contra. Como anota Deleuze:

> El que obedece a la ley no es ni se siente justo por ello. Al contrario, se siente culpable, es culpable de antemano, y más culpable cuanto más estrictamente obedece. En una misma operación, la ley se manifiesta como ley pura y nos constituye como culpables […] Le tocó a Freud despejar esta fantástica paradoja de la conciencia moral: lejos de sentirnos más justos cuanto más nos sometemos a la ley, esta <<se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo (…) la extraordinaria severidad que alcanza la conciencia moral en los mejores y más obedientes>> (2001: 88).

De la desobediencia se pasa a otro "malestar", el malestar de participar en la civilización como excedente, desecho, desorden. Se desobedece la ley y se funda una contraley, una contrajusticia que no va "aparejada" a la legalidad instituida por el derecho redactado por el Estado. Tampoco es, precisamente, un darle la vuelta a la ley, es un ir a la contra con un contraflujo ácido, corrosivo, más que viral, reacción del cuerpo social a su propias "contradicciones" en un sentido casi marxista, pero sin el tufo emancipatorio, sin la utopía, sino con la acción ácida de un cuerpo social enfermo de salud o de búsqueda de salud que oculta lo constitutivo de lo social: las relaciones de poder.

Así, a los pandilleros la justicia se les ofrece con su rostro institucional normalizador. Justicia es ley, la política es pura policía (en términos de Ranciére; 1996), localización ordenada según sus cuadrantes sociales de sobreinclusión policiaca (el margen, la exclusión). La policía es, como política, lo que rostrifica a las instituciones estatales y la justicia social aparece en términos de promesa de política social y la solidificación en el uniforme de la baja policía, la pistola y la macana. C. lo resume sin mayor alharaca: "Me refiero en el aspecto de la jura[59], que ellos vienen aquí y dicen así de, les vamos a poner una ley, les vamos a dar oportunidad, pero la oportunidad que ellos nos dan ahora lo hacen público y mañana ya estamos esposados, boca abajo bien taleguiados, sólo es una fantasía, una fantasía". La falsedad de la ley se determina a partir de la in-justicia social sin rostro

[59] Jura: Policía.

para la integración. A partir del gesto del derecho penal, la ley de castigo, incluso las políticas "sociales" de integración son confundidas por los pandilleros con la operación punitiva de la policía. La política-pura-policía les enmudece, los calla. Además de la protesta muda (Perea; 2007), desde el margen están ya sin voz, sin lenguaje, sin comprensión, no comprenden, responden con aullidos y la "justicia" es ley. Por tanto, la contraley pandillera se articula sobre la protesta muda a través de la transgresión, el tiempo fracturado del sin-reloj, sin-producción (margen, marginalización, criminalización), la ilegalidad y la acomunación: el Barrio. Contraley como contraflujo. Las reglas internas contra las leyes del resto de la sociedad, el delito como rutina, la asimilación de las políticas públicas con la persecución policiaca:

> *Si ahora se creó una ley, nosotros creamos un pensamiento cómo evadir esa ley*. Evolucionamos tan grande men, de que *por nuestra evolución no dañamos a la gente que no se mete con nosotros*, no pedimos rentas, por muestra misma evolución no andamos pidiendo dinero, siempre tratamos de ser nosotros, o sea, vestirnos bien, vivir otro tipo de vida, siempre y cuando… ya sabemos que la violencia está ahí, porque el enemigo, nosotros vamos a ir… pero nuestra persona evoluciona siempre, cada día más y más, ser cosas distintas. La evolución está… está, cómo le puedo decir, está plasmada en, imagínese un pandillero que dice quiero escribir, quiero hacer esto, hay necesidades de prosperar men, de evolucionar más allá, de escalar, de escalar más, pero las oportunidades no están men. Pero sí men, tenemos el deseo.

La lógica del Estado penal no es política, sino policial, encargada, precisamente de evitar lo político o la politización de lo impolítico de la pandilla según una aproximación desde la articulación de un discurso pandillero legible. Lo policial impulsa la distribución de esas partes (desechos sociales, marginados pero "integrados" con el voto, orden, tomar parte sin ser parte de la modelación del orden), hace guardar silencia y definir formas sociales para mantente una distribución sobre quién forma parte de lo visible (lo que se puede ver), lo audible-comprensible (lo que se puede decir) y dónde y cómo se debe ser (estar, localizarse y aceptar y comprender la orden, el orden). Orden y función, lugar. Si este es de desecho, sólo específica el lugar donde no se toma parte.

De esta manera, la contraley pandillera (un desacuerdo o desencuentro, enfrentamiento a fin de cuentas, contraflujo) politiza lo impolítico de la pandilla en un registro de "política autentica", es decir, ni como arquipolítica, parapolítica o metapolítica (Rancière; 1996) que "oculta" el desencuentro, lo polémico central de la política. Cuando se usa el término "pandillas transnacionales" se politiza lo impolítico de la pandilla mediante la criminalización, la normalización, colocar la parte que no tiene participación en la *organización* (orden orgánico del cuerpo social) en el lugar correspondiente según su "función" (desechos): cárcel, burbujas de exclusión (guetos, villas, poblaciones, etc.) lejos de hablar y pensar para poder decir el desacuerdo. El término "pandillas transnacionales" politiza para impedir la política, es decir, asume una lógica de consenso (seguridad pública-seguridad nacional-ciudadanía-soberanía) para localizar a los pandilleros según la manera en que las partes tienen parte en la comunidad (política-policial).

Como afirma C. "Siempre creamos leyes, men, que la mano dura, que el puño de hierro, si quisieran tirar una gran piedra encima de nosotros, gigante y que nos muramos de un día para otro. No se va a terminar men". Enmudecer con la criminalización, retirar los

desechos al vertedero que les corresponde. Pero cuando aparece el "no se va a terminar" la voz de la pandilla deja de ser rugido, queja animal para colocarse en la voz del desacuerdo. Para exigir su parte, para contravenir el lugar y la parte asignada. No se forma clase (no hay partido político), pero sí voz arrancada mediante la politización policiaca de la pandilla. De repente C. habla de derechos, de leyes a las que se recurre y se les da vuelta, se contradicen, se desencuentran pero se afirman en cuanto garantizan *derechos* a los desechos, cuando los dispositivos biopolíticos ejercitan racismos (ficción nacer-nación-ciudadanía), peligros sociales (desciudadanización, vida nuda), con el argumento comprensible que no *comprende*, en el entendido de que lo polémico (el desencuentro o desacuerdo) se transforma en problema jurídico, policial.

> Sí, nosotros estamos de beneficio, de que se nos ayude tal y como se tiene que hacer, pues, sin distinciones de raza ni credo ni cosas que, simplemente que se nos ayude cabal, conforme a la ley, ve'a, porque la ley viene para todos, ahí dice en el código cinco del artículo penitenciario que todo reo tiene derecho a dos terceras partes sin distinción de raza ni credo ni cosas que, en el artículo lo dice, pero la ley, la justicia o el Estado, el gobierno lo están quebrantando, a los pandilleros ya no nos quieren dar oportunidad, ya no nos quieren dar oportunidad de salir a las medias penas ni nada que ver, es bien distinto[60].

Se cuestiona la posición, el orden "orgánico" de las funciones de quienes no tienen parte (los pandilleros), los desechos distribuidos y administrados para que no sean parte, para que

[60] La voz es de C.

no se "politicen", para que se coloquen en la *comunidad política* (la sociedad inmunizada de comunidad, policiaca) en el casillero correspondiente:

> La aparición moderna de la estética como discurso autónomo determinante de un recorte autónomo de lo sensible, es la aparición de una apreciación de lo sensible, es la aparición de una apreciación de lo sensible que se separa de todo juicio acerca de su uso y define así un mundo de comunidad virtual –de comunidad exigida– sobre impreso al mundo de los órdenes y las partes que da su uso a todas las cosas (Rancière; 1996: 78).

Con la estética como discurso político, el lugar asignado que se asuma como apariencia, que sea la forma del lugar, el lugar como forma, el arrabal o el fraccionamiento, cuestión de apariencias que hacen ver a la oligarquía a la oligarquía y la democracia al pueblo, la pandilla se confronta más allá del delito y la violencia. El grito torna en argumentación y se pide la palabra o se toma y se presenta para exigir esos derechos de igualdad que los hacen parte. Con G. esto toma una claridad importante, en cuanto tomar la palabra para asumir la ley, formar parte de la sociedad, asumir la legalidad, pero, al mismo tiempo, presentar su ley (cotraley) en contraflujo: autentica política pero sin querer formar parte (partido), sino tomar parte, ser notados, escuchados, *comprendidos* como pandilleros y como ciudadanos, no como desechos, sin tomar ni formar parte: "Pero en el tema tenemos grandes expectativas como humanos, *créeme que llegás a un momento de considerar que no podés escapar de la ley*, porque no vas a escapar de la ley, pero tampoco podés pagar por algo que no has hecho, *pero tampoco te vas a convertir en una rata, en un delator*, ***como pandillero te acabo de decir eso***, ***como humano te dije lo de los derechos, como pandillero que no te vas a convertir en un delator, porque hay principios y hay que respetarlos"***. La pandilla forma parte, la ley, la criminalización y busca tomar parte como pandilleros. Su politización, el desencuentro, el contraflujo, está, precisamente, en exigir la *comprensión* de

la pandilla como algo más que un delito, un asunto de policía, una politización a través de la criminalización (pandillas transnacionales), sino una auténtica política que permita a la pandilla tomar parte, ser, hablar y pensar desde la pandilla enquistada en el cuerpo de la sociedad. Una opción de vida válida (jurídica y socialmente) frente a la asignación del orden policial de la sociedad posmoderna: el vertedero, la villa, el gueto, la favela, la población, etc.

Ese tomar parte, es decir, colocarse en lo político, es parte central del ejercicio de contrapoder realizado por la pandilla. No va en el sentido del cambio del sistema de sociedad, en el estricto sentido de la revolución, sino en la toma de la palabra (los signos, las estéticas, las griterías comprensibles, la violencia, el delito, etc.) para aparecer, para ser tomados en cuenta.

3.4.4. Amistad, amor, pareja: Home girls-hermanos

La justicia del barrio (contrajusticia) se arma a partir de la amistad más allá del Derecho, fuera de la ley. En ese sentido el Barrio es democrático, como aleccionó G., cada home boy es importante en cuanto amigo y en cuanto soldado y está en la horizontalidad pandillera:

> Pero si la amistad está por encima de la justicia –jurídica, política o moral-, ella es también, en consecuencia, la más justa. Justicia más allá de la justicia. Fraternidad como <<derecho por encima del derecho>>. En todas las formas de gobierno o de constitución (realeza, aristocracia, timocracia, república o *politeía* –y la democracia como la menos mala de las constituciones <<porque se desvía poco de la forma de la república-) se ve aparecer una forma de amistad coextensiva con las relaciones de justicia. Y si, en la tiranía, la amistad y la justicia sólo juegan un papel muy débil, lo contrario pasa en la democracia, en la que domina, como hemos visto, la relación entre hermanos (Derrida; 1998: 307).

Relación de iguales, de hermanos. El padre asesinado es la sociedad misma, pero una sociedad que los expulso. El Brinco resulta, además de ritual de pasaje, una puñalada al abandono, un acompañarse con los camaradas, con los realmente iguales, donde nadie es más que el otro. Pero está igualdad puede desbordarse. La pandilla, para realizar su justicia, precisa de reglas, ordenamientos específicos de convivencia hacia dentro y hacia fuera. En lo que se refiere a las mujeres dentro de la pandilla, la situación de igualdad está disminuida. Todos afirman una igualdad, incluso H., lo hace: "es igual a la de un hombre, pues. O sea que no hay discriminación hacia la mujer. Por lo menos en la pandilla de onde yo soy, verdad, o era. Pero en la otra sí, como te digo, cada pandilla tiene su onda, pues, sus reglas. Entonces, pero una mujer es igual que un hombre. Los hombres lavan, planchan, hacen la comida, o sea que no es como lo maneja la gente, que las mujeres en una pandilla están para satisfacer a los hombres, que para hacerles la comida, que para cuidar los hijos, no, es igual, es igual. Como un hombre puede cocinar, puede lavar, puede hacer cosas igual que una mujer".

C. dice de las pandilleras: "Ellas men, es el jardín del barrio. Las mujeres son como una rosa que tenemos plasmadas ahí, que están sembradas, que nos adornan, men. Muchas veces en el barrio estamos solos men, la familia se nos corre o las mujeres de nosotros, *pero las jainas de nosotros como son pactadas con nosotros siempre están ahí men*, están… ellas nos cocinan, nos lavan o algo pues siempre están para comprendernos, cabal". Entre jainas y mujeres está el pacto, pero el rol social continúa: ellas cocinan, lavan, hacen lo que cualquier mujer, además del deber de mantener el honor del barrio. En ese sentido la home girl no es igual al home boy. La pandillera realiza, con respecto al resto de la sociedad, una relación más estrecha definida por el rol, a pesar de que, según S.:

> La relación de una home girl en la pandilla pues es común y corriente, se trata como a un hombre, sí, *si ella misma lleva el mismo número que yo llevo, quiere decir que es una dieciochera, igual que mí, la única diferencia es el sexo*, de ahí todo por igual. *Participa de la misma manera que un hombre*. **[Participar de la misma manera que un hombre significa realizar las "acciones" pandilleras en términos del honor y la venganza. Las home girls se tatúan con el mismo ahínco que los hombres, quizá dejen un poco más de piel sin manchar, pero los rostros reciben con la misma ferocidad los números, portan el barrio]** Desde luego, se incorpora a una pandilla, a la pandilla, es porque va a ser miembro dieciochera y va a hacer lo que en el barrio se dice. Idéntico, no hay ninguna discriminación o ninguna marginación por ser mujer. Con tal que porte el número quiere decir que es igual que mí, igual que los demás. Siempre que porte el número quiere decir que va a ser igual.

La pandillera en la 18, a través de los rituales y las marcas alcanza un estatus cercano al del home boy. La home girl se hace respetar. Pero la condición femenina (definida por la sociedad machista) las coloca en un hándicap frente a sus compañeros hombres, según la tensión hospitalidad-hostilidad, visible en lo concerniente a las relaciones amorosas:

> Se respetan. Las relaciones amorosas se respetan y si ambos o alguno de los dos, por equis motivo pues le es infiel a… entre ambos son infieles, pues tienen su castigo, y tienen que pedir, por decir así, como un permiso o un pase, como se le pueda llamar, para poder volver a hacer otra relación con otra home girl.

¿Qué castigo?

Una golpiza y un castigo que puede ser que no por cierto tiempo no se te permita tener roce con ninguna home girl.

¿Y las relaciones con los civiles?

Para las mujeres están prohibidas. Para lo que son las home girls sí, ellas sí no tienen ese permiso, esa autorización de tener un novio o un esposo civil.

¿Los hombres sí?

Los hombres sí

¿No que son iguales?

Somos iguales, pero, más que todo es por el respeto, a veces el trato, porque recuerdate que a veces nosotros los hombres sabemos a veces ser machistas, entonces no te va a gustar a ti siendo un home boy y una home girl que la esté maltratando una persona civil, no te va a gustar, en cambio si ya es ya en lo que es la familia, ahí ya no habría mucho problema, porque las cosas se pueden arreglar, en cambio con una persona civil, porque ahí como se dice se está faltando al respeto a la pandilla.

La pandillera debe ganarse el respeto como cualquier otro, pero siempre es el respeto al Barrio lo más importante. Esa sacralidad que G. reclamaba no respetan quienes se borran el Barrio. El barrio, aunque no esté sobre la piel, se respeta. Se asume, otra vez, un rol de condición femenina a la pandillera. Se le prohíbe emparentar con un civil para evitar la falta de respeto al Barrio y, de esta manera, la supuesta igualdad entre home boys y home girls queda en el plano de la pertenencia. Sin embargo, esta regla ha permitido a la 18 la integración de las mujeres en la comunidad pandillera. Son pocas con relación a los

hombres, pero comparada con otras pandillas, la mujer participa más activamente. Incluso, respecto a la 18, la MS13 presenta una participación mucho más acotada de las mujeres, desde la forma en que son brincadas hasta la manera en que se le considera dentro del Barrio, como explica PJ.: "La mujer tiene esa ventaja, de que no, no, porque no toda mujer tiene, cómo poderle decir, el valor de meterse, *hoy la pandilla no confía mucho en la mujer*. Por eso mismo, porque no tiene el valor, no tiene a veces el valor para, digamos, ir a matar a alguien, de ir a fregar a tal persona. *Hoy no se siente tanto el apoyo de la mujer en la mara*".

Por otro lado, las pandilleras, con el hecho de brincarse, han conseguido una transformación respecto al resto de la sociedad. Una doble transformación o, por lo menos, un pasaje más doloroso, pues la violencia pandillera no las discrimina. La propia H. ha sido víctima de ésta, así como artífice. En el documenta de Poveda, ya citado, aparecen home girls en su vida cotidiana. En la secuencia de la fiesta, donde los pandilleros llevan al festejado una bailarina (que al parecer es civil) se nota en el contraste con las jainas una forma distinta de la mujer, la home girl, por portar el número, es diferente a la mujer civil. Tanto como para padecer la misma violencia que los home boys, mueren igual, se les despide igual, la deuda es igual, la venganza es igual. No sin la doble lucha, H. lo ve así:

> Pero la mujer va peleando contra todo eso. Va peleando. Porque también hay un machismo, un feminismo dentro de las mujeres que viven en la pandilla, *tampoco, o sea, se dejan sumir tanto, verdad, son tan sumisas, como las demás población civil, que las mujeres tienen que hacer todo, verdad*. Pero sí hay bastante machismo. No es de todos, son pocos, pero, *sigue luchando la mujer contra eso, aparte que tiene que luchar, sufre también, verdad, la mujer en un rol de pandilla sufre una*

discriminación de la sociedad, que por ser mujer, ya son discriminadas, por ser pandilleras, doble… o sea, va doblemente discriminada, entonces tiene que luchar cada día, cada día para… contra esa discriminación, contra todos los obstáculos, a veces son madres solteras, que el esposo está preso **[El esposo de H. estuvo preso y murió en una masacre dentro del penal, dejándola con dos niñas]** y tiene que trabajar y tiene que… o sea, es muy cabrona la situación.

El lugar de la mujer en la pandilla, debido a que ese lugar es, por designio machista, inamovible, en la pandilla se moviliza por la búsqueda de equiparación y respeto a través de la violencia, deben mostrarse incluso más valientes. Doble presión, tanto del afuera de la pandilla como por la búsqueda del respeto. Las reglas que se le imponen van en pos de evitar las faltas al honor del Barrio, como expone G.:

Pues como te he venido explicando, cómo fue a cómo es, hubo un periodo en la pandilla que era como un Sodoma y Gomorra, entonces los grandes errores se convirtieron en grandes fortalezas, en juntos a fortalecer. Entonces, en ese aspecto la mujer formaron parte siempre de la pandilla y siempre por el machismo se le vio a la mujer como, no como un objeto sexual, sino como una mujer ahí, *pero que no hacía las actividades de los demás*, pero ella andaba en el grupo, pero a buscar su pareja, entonces para que no se anduviera con aquel problema de que era muy rebotona, que andaba con uno y con otro, se le cortó a las mujeres en la pandilla que anduvieran con varios, y entonces ella deja de andar con su pareja dentro de la pandilla, espera seis meses y vuelve a andar con otro. Depende el criterio de la comunidad donde ella esté, yo soy de Tayni, hay de otras clikas. Entonces cada

quien se atiene a su criterio, pero a ellas las van a respetar por sus acciones. *Lo único que no tienen que pasarse es de la regla*, ah va, *hay una regla de la pandilla*, pero también *cada clika tiene sus reglas de convivencia*, en lo que no hacer, lo que sí hacer, por ejemplo en la pandilla no dice no, no hay que tomar licor, pero hay algunas tribus que no lo hacen, o lo hacen partidamente, la mitad sí, la mitad no *y andan ahí regalándose porque los van a matar los contrarios*, y otro montón de cuestiones. La mujeres el ritual de iniciación es igual que en los hombres, otras mujeres las tienen que brincar y es igual todo, es igual. Ahora, *ellas tienen que ganarse sus meritos de igual manera, doblemente porque ellas ante los ojos de las demás y de los demás, en cambio los hombres por machismos, por como se le quiera ver, el hombre ya tiene ganada la mitad, que es no ganarse nada delante de ellas, por machismo la mujer tiene que ganar al hombre, no el hombre a la mujer*. Entonces, como irónicamente en la vida de esta, delictiva, si vos te fijás, a la mayoría de mujeres les gusta la gente que anda metido en cosas, que sean de banda, que sea de grupos, que sean de pandillas, aquí vas a ver pandilleros que andan con buenas mujeres, dos, tres, cuatro, preparadas, estudiantes, universitarias, profesionales, y ái están y en algunos casos ellas los mantienen económicamente hablando. Entonces las mujeres pasan un ritual similar, pasan toda una actividad igual. Que sí se llegó a estigmatizar el hecho y por una teoría de asustar a las personas, decir que las mujeres eran sexualmente utilizadas y que si eras de la pandilla 18, 18 hombres tenían sexo con una mujer para… es mentira, y es mentira. Sí, la situación es de que hay cosas que son complicadas, fíjate que, en la vida hay que saber elegir hasta tus amistades, entonces *en la pandilla andás cargando vos con muchas, no son secretos, sino ilegalidades*, porque ser un pandillero es

prácticamente una ilegalidad y entonces vos te relacionás, en mi caso, una cipota y yo de tonto le cuento todo lo que… a los días ella se enoja conmigo, nos peleamos, le doy duro, me pasé, sí, la golpeé, ah tá bueno, la cipota fue a parar a la comisaría a decir todo, ahí está que ahí van cuarenta, cien bichos por la boca de ella, a los días ella muere, yo no le mande hacer nada, pero sí hubo una reacción a esa acción. **[La tensión hospitalidad-hostilidad se desborda en las relaciones amorosas de los pandilleros. La regla a las home girls de no relacionarse con civiles va por el camino de evitar ofensivas contra la pandilla. En el caso de los home boys, que libremente pueden mantener amoríos con mujeres civiles, la hostilidad está más presente que la hospitalidad. La regla refuerza el ostracismo pandillero para salvaguardar la hospitalidad, sólo se es hospitalario de manera absoluta con quien decida dar el brinco, pero con los civiles, la situación es de alto riesgo, de ahí, como dice Derrida que "El enemigo, el enemigo de la moral en todo caso, es el amor. No porque sea enemigo, sino porque, en el exceso de atracción que desencadena, da lugar a la ruptura, a la enemistad, a la guerra. Lleva el odio consigo […] El mal es el abandono: a sí mismo o al otro. Y esto empieza muy sencillamente, en el umbral, con el <<sentimiento>>, desde la aparición del sentimiento o del afecto en general. Contra el abandono, una sola respuesta: <<reglas>> y <<rígidas>>" (1998: 287).]** La situación es de que pora evitar eso se han buscado canales como para, cómo podría decir, cómo eligen a los soldados, para empezar es como la amistad, uno no las busca, ellas llegan, pero se va perfilando uno y ve a esta persona, mira y cataloga, han habido errores, créeme que han habido errores que se están pagando caro, porque ahí han habido personas que han llegado, no han tenido bien definido qué quieren, no se utilizaron los filtros

> adecuados y estas personas han sido delatores, y sinceramente se esta pagando caro porque hay vidas presas ahí, inocentes, pero ahí están, pagando condenas de aquí en el país, si vos ya escuchaste, son 60, 70, 100, 200 años de prisión, aquí no se andan con bromas, ái tengo un chero[61] que tiene 500 años de condena, entonces, la situación es de que y eso que dicen de que aquí no hay pena capital, que aquí no hay pena de muerte poniéndote esas condenas (risas) sí, es rara la ley y… pero… sí, es libre albedrío. En ese aspecto vos podés elegir a tu pareja, ellas también. En algunos aspectos considero que las mujeres están más del autoestima que los hombres, porque ellas buscan no tanto relacionarse con personas civiles, en cambio los pandilleros hombres, sí, ellos tienen con miles de civiles. Entonces ahí es donde está un poco cómo juega la situación, entonces ellas se van enrolando siempre en el círculo de los hombres, siempre en la dependencia, siempre en el mismo eje. En cambio los hombres van buscando otra cosa. Pero es que lo que tenés que entender es de que mujeres no pasaran de 200, cuando los pandilleros son más de 10 mil, sólo de la 18, entonces yo creo que es una gran diferencia, entonces de ahí partí.

Partir de ahí, de la diferencia del número, pero también del respeto. La mujer busca respeto quizá con mayor ahínco en una sociedad que la excluye con mayor violencia que los hombres. H. dice de la relación entre pandilleros: "Hay doble respeto, hay más respeto: el respeto como pareja, el respeto como home boys, verdad. Se maneja este respeto". Un respeto de igualdad inalcanzable fuera de la pandilla. Quizá por eso las pandilleras

[61] Probablemente Chero venga de dieciochero. Anque se lo escuché a un sureño (pandillero deportado que no pertenece ni a la Pandilla 18 ni a la Mara Salvatrucha 13 y al llegar a El Salvador se queda sin Barrio). En términos llanos significa amigo, camarada, equivalente a "cuate" en México, no tan cercano a parce o parcero en Colombia, que designa al compañero de parche, pandilla.

prefieran establecerse con un home boy, quizá sea la prohibición. En todo caso, como repetidas veces me señalaron, cada clika definirá sus reglas, según la hostilidad enfrentada. Pero el nombre del Barrio se respeta. Y al home boy o home girl se le respeta. Traicionar, herir o matar a un compañero se castiga, por tanto, si dos dieciocheros son pareja, la pareja está envuelta por la comunidad y la igualdad es total. Los dos portan el Barrio, el número:

> Como te digo, si son pareja, se tienen que respetar de no… como si esta con otra mujer, verdad, que no sea de la pandilla, que a veces las maltratan y todo, verdad, entonces, cuando son pareja entre home boys, se maneja el respeto de que no debe andar con otras mujeres. Es hombre, verdad, sabemos que los hombres siempre tienen otras mujeres y todo, pero tiene que tratar más esa cuestión, porque una mujer pandillera no aguanta carga. Y tampoco, o sea, si hay violencia entre los dos se tienen que ir formando ese respeto de que no haiga violencia, porque los dos son de la misma pandilla y tienen que respetarse en ese sentido, verdad, *porque le están faltando el respeto al barrio*, verdad.

El Barrio los confunde en cuanto pareja, antes de mantener una relación amorosa, se pertenecen en cuanto home boys. Sin embargo la diferencia de géneros, la "condición femenina", aunque atemperada con la pertenencia al Barrio, no se disuelva. Persigue a la home girl y la hace mujer, es decir, débil, aunque no menos capacitada para la violencia, Si hay violencia hacia la mujer en una pareja de home boys, la pandilla también tiene alguna cosa qué decir. Puede intervenir. "Es como vivir en tu comunidad ¿no? O sea, tú vives en una comunidad, tú te casas con alguien, pero, quiérase o no, siempre hay influencia comunal, verdad, para poder vivir en comunidad tienes que compartir con otras personas,

nomás que no es lo mismo lo civil que dentro del barrio, hay más respeto todavía", dice P. y si hay más respeto, la falta es doble, contra el miembro violentado y contra el Barrio. Si un home boy tiene una pareja que no es de la pandilla y la golpea, la pandilla intervendría de manera "conciliadora", es decir, sin someter al infractor al peso de la regla (las reglas se hicieron para respetarse, o sino, morir, apunta G.), siempre buscando mantener el respeto al Barrio, como explica H: "Puede a veces 'hey, qué te pasa, por qué la maltratás, no tenés que hacer eso', verdad. Porque hay muchos que respetan a la mujer, porque, 'yo tengo mi madrecita', o sea, por el respeto de que son criados por una mujer, verdad. Entonces, hay veces que han intervenido, que le llaman la atención, que no esté maltratando, y si tienen hijos que el ejemplo que le están dando a los hijos también, verdad. Pero, o sea, hasta ahí nomás, no pueden intervenir así al cien por ciento". La diferencia en términos de la diferencia tiene que ver con el Brinco, con el pasaje a la comunidad pandillera. El o la civil que mantiene relación con algún pandillero no se convierte, por esto, en parte del Barrio, pues no a hecho el pasaje, no se ha entrelazado a partir de sus líneas de fuga. De ahí que G. exigiera ser brincado para pertenecer, para "pasar", renacer como home boy a pesar de que los compañeros lo considerarán dentro. El pacto doloroso debe signarse sin remilgos para que suceda el engarce comunitario, pues "acordémonos que como pandilleros siempre vamos a tratar de salvaguardar o ayudar a nuestros home boys, porque *por eso estamos*… entonces se le dice que se calme o que entre en otra cordura, porque la jaina, quiérase o no, *es libre, o sea, no es pandillera* también y él, pues se va a meter en controversias y puede meterse en problemas *y él meterse él en problemas, está metiendo en problemas con el barrio, entonces*, esas situaciones". Ella es libre cuando es civil (o él), no está atado al código de honor y respeto. No transitó a la comunidad pandillera, no se vincula con el lazo-de-deuda, no debe nada al barrio ni a los muertos por la "causa". Es profana y en ese

registro una debilidad del cerco hospitalario. No existe la hospitalidad para el *libre*, el *sin-lazo*. Las relaciones amorosas con civiles tensan aún más la relación hospitalidad-hostilidad entre el Barrio y el resto de la sociedad. No se es hospitalario con la pareja civil, pero tampoco hostil, se busca evitar el conflicto:

> Hay un chingo de home girls que tienen sus maridos y sus vatos de otra, que son civiles, pero es lo mismo, es lo mismo. O sea, *al que se cuida más, desde la comunidad pandilleril, es al home boy*, al vato, pues también se le está chingando, pero entre hermanos y casados nadie mete sus manos. Pero si tanto es la necesidad de poder dialogar con alguien para que no meta al home boy en problemas, entonces ahí "sabes qué, vení, fíjate que estás errando en esto tené cuidado, porque lo que va a pasar es que la das en la madre, te van a zampar seis meses preso y sos pandillero y tenés clavo o tenés alguna otra cosa te van a chingar tu vida, entonces, para que no pase eso agarra la onda, o la dejás o te… o sea, es tu problema, claro", porque él sabrá si la deja o no la deja, como te digo, cada quien se mete hasta donde puede incidir en eso, pero tampoco se mete de lleno porque respetan también la vida marital de las demás personas[62].

Por el lado de la condición femenina, nunca pérdida por la home girl a pesar del pasaje, la violencia de pareja revienta la frialdad hospitalaria para tornarse en hostilidad frontal, debido a que "ahí es bien cabrón porque, ahí… o sea, son pareja, pero si hay una violencia intrafamiliar, los home boys intervienen, pero también le está faltando el respeto al barrio".

[62] La voz es de P.

> Pero acordáte que está con una home girl, y una home girl está capacitada como para poder manejar sus propias… o sea, que antes de que llegue alguna situación hacia eso, ella ya tiene que haber arreglado sus problemas desde el principio o tiene que haber dado algo, antes de que vaya a tener como un pitazo y que llegue el barrio a intervenir. Entonces, esto es como una comunidad que se cuida, entre los miembros… *tratamos la manera de que la hermandad siga firme* ¿no? De un modo u otro, verdad, lo que se está tratando de ver es que los home boys, como *hermanos del barrio*, ¿sí ves?, pues que no vaya a tener pedos, pues, se trata la manera de vivir lo más feliz que pueda, pero las condiciones en las que vivimos en nuestros países no cualquiera vive feliz. Tiene que andar chingándose a la vida para sobrevivir. Entonces, hay un motón de paradigmas que entran en acción que por sentido común tienes que irlos viendo, ahí nomás. O sea, *es un sentido común de comunidad, nomás que tenemos más amor hacia nuestros miembros*, verdad, así. Y la jaina tiene todo el derecho de defenderse, inclusive de los mismos home boys. Si un home boy está tratando de faltarle al respeto gacho y ésta tira como un pitazo "oye mira y este loco qué onda", entonces se habla con el home boy: "mire home boy, estás tratando con una home girl, ¿ya?, no estás tratando con alguien raro, por decir algo, mantén la cordura ¿no?"[63].

Hay un doble aparejo del respeto, el que da al afuera del Barrio, el que debe mantenerse y buscarse con la venganza y el que debe mantenerse en el pacto. El respeto hacia la home girl por los home boys y entre ellos en términos de hermandad, del lazo-de-deuda. Un respeto de reconocimiento, de lazo, incluso tan férreo como una cadena (espacio liso, las aristas formando el fieltro, trenzadas más allá de la muerte, la deuda con los hermanos

[63] La voz es de P.

muertos). El Barrio es comunidad en cuanto hermandad sin padres, pero con la presencia de la familia institucional. El pandillero no se va del vecindario, salvo cuando escapa del enemigo mortal cuando se ha brincado a una pandilla que no territorializa el lugar de origen, la colonia donde vive (los casos de G. y H.), por tanto, hay sensibilidad del afuera hospitalario, los vecinos y familiares, las parejas civiles. Pero la hermandad pandillero no incluye esa conexión con el afuera. El respeto se busca, se cultiva, el pandillero se perfila para ser respetado a partir de los honores proveídos a la pandilla. Así, la hospitalidad absoluta para el "hermano" sólo es posible a partir del lazo de deuda, no permite la entrada de quien no ha dado el Brinco:

> No se tiene amistad por el padre, no se tiene amistad por lo que hace posible la amistad. Se le tiene reconocimiento, puesto que se está obligado a él. Hay incluso amor reciproco con el padre, pero este amor recíproco (no igual) no es una amistad. A la amistad le hace falta respeto no sólo recíproco sino igual de una parte y otra. Imposible con el padre, posible solamente con los hermanos, con lo que se representa como hermanos (Derrida; 1998: 292).

3.5. Tiempo y muerte

La pandilla distingue el tiempo a través de la muerte "porque uno anda con la muerte encima cuando anda ahí con las pandillas", confía H. Con la muerte encima, sin el tiempo. El reloj se detiene con una bala o un machetazo, un corvo bien afila abriendo zanja sobre la piel tatuada. La pandilla es el tiempo, el Brinco es salto quántico. Nuevo nacimiento, la cuenta de los 18 segundos es la cuenta regresiva, "bien, bien, no me pegaron mucho, porque me defendí. Después terminó de contar, ve'a. Va, órale, hicimos el pacto de que ya éramos home boys, home boys", dice O. para orientarme en su tiempo, en el tic tac sin tic tac, el tiempo de la muerte.

La pandilla también es comunidad en cuanto al tiempo, en el presente y en el mito, en el divagar sobre un instante, el momento fundador de la diferencia y de la muerte. Es contrapoder en cuanto al tiempo, pues no cree en el futuro, sabe de la muerte y no le hace ascos, la acepta, pues en lo común, en el vivir-juntos-el-tiempo-presente, el futuro les falta como proyecto. Acaso sea como el instante siguiente, como esperar la muerte. *Daseín*, estar aquí para la muerte, pero también un estar-juntos-para-la-muerte. Una sociabilidad mortífera que acomuna. Una orgía de muerte, una presencia clara, sin secreto, de la muerte. En este sentido, la muerte es demoníaca, pues no está interiorizada ni dramatizada en el sujeto, no es síntoma, es el tiempo sin medida, el tiempo de la pandilla, un tiempo paralelo sin signos traducibles a la modernidad técnica. La pandilla es anomia trágica, en contraste con la anomia dramática esparcida por el tedio. El pandillero es un ser-que-está-ahí-para-la-muerte-en-cuanto-mortífero, en esa cadena el tiempo queda a destiempo, la juventud no es tránsito, ni progreso, el tiempo se extiende en el presente y es aburrido, pero no en el

sentido del ¿qué pasará? ¿Qué sigue? ¿Qué me toca? Sino en la espera de la muerte… o el hospital o la cárcel. Sin duda hay algo demoníaco-orgiástico en la pandilla, una transgresión del tedio moderno, del trabajo, la escuela, el cuartel o el centro comercial, las consolas de videojuegos (donde la muerte es juego y no el juego de la muerte). La pandilla, inserta en la máquina capitalista descubre el secreto del tiempo para la muerte. Demoníaca, anómica o trágica, al final, es forma y contenido de la activación de una neutralización acaecida en el margen in-moderno, es decir, donde lo que Derrida nos dice se patentiza:

> Al contrario de lo que se piensa generalmente, la modernidad técnica no neutraliza nada, sino que hace resurgir una cierta forma de lo demoníaco. Ciertamente, neutraliza también en la indiferencia y el tedio, pero por ese motivo y precisamente en esta medida, convoca el retorno de lo demoníaco. Hay una afinidad, en todo caso una sincronía, entre una cultura del tedio y una cultura de lo orgiástico […] La civilización técnica no produce un incremento o un desbordamiento de lo orgiástico, con sus bien conocidos efectos de estetismo y de individualismo, sino en la medida en que aburre, porque <<nivela>> y neutraliza la singularidad irreemplazable o misteriosa del yo responsable (2000: 42).

La irresponsabilidad (¿inocencia?) frente al yo, un yo que es home boy y en esa medida mide su tiempo, su estancia, su pertenencia a partir del inicio de la muerte. El tiempo de la pandilla ni siquiera tiene fundación. Es ilocalizable, su topos se escurre como derrame capitalista, desterritorializaciones forzadas, territorializaciones forzosas, la pandilla es explosión de líneas de fuga que le impiden asumir responsabilidad incluso de su inicio. Surge con una explosión, en tal sentido es también rizomática en cuanto al tiempo. No tiene tiempo, "la máquina la ha vuelto una sombra borrosa", podríamos parodiar a Rodrigo González. Una apariencia de sombras en cuanto líneas de fuga, rizoma, líneas y líneas ennegreciendo el panorama, inventando simulacro de sombra amenazante, sin tiempo, sin centro.

La violencia de la pandilla no tiene origen. La guerra brutal que pone los marcadores de cadáveres de los diarios en decenas diarias, no tiene tiempo, o sólo la sombra borrosa de la muerte. P., el pandillero más viejo y cercano al origen, en tiempo y espacio, cuenta una versión del inicio de las sangrías. No hay tiempo, no hay mito, no importa. El tiempo pandillero es presente, trágico, sin secretos en el pasado, sin responsabilidad para el futuro, sólo responsabilidad en la venganza, para la muerte:

> No te podría… hay varias historias. Pero lo que sí se sabe es que por una jaina se empezaron a dar en la madre. Estos de la MS se puede decir que nacieron de la dieciocho. Eran compadres y toda la onda, lo único que… recuerdo que contaba un home boy que no sé si… un home boy andaba con una jaina del Salvador y un bato de la MS también andaba con ella. Entonces, como que hubo una trifulca por la jaina. Entre el desmadre, en la putiza que se pegaron, supuestamente ganó un cabrón y el otro se quedó como "puta, me dio en la madre este güey" ¿no?, entonces el otro no aguantó esta onda y fue a agarrar un mortero ¿no?, un cuete, y se fue a darle en la madre a uno. No te puedo decir si es el dieciocho o si es el MS, porque no se sabe cuál, pero esa era la acción. La cuestión es que cuando matan a este chavo, cualquiera de los dos, comienzan a darse en la madre el uno con el otro tatatatá, hasta llegar a una rivalidad inmensa de que hasta ahora en día no para. Pero eso lo saben los más veteranos. Ahora, los nuevos, no saben ni por qué se dan en la madre, *los nuevos sólo saben que se dan en la madre porque son de un barrio y porque ese es su enemigo*. Pero si les preguntas, "bueno y entonces ¿cómo comenzó la pugna, por dónde comenzó la guerra?". Supuestamente comenzó por el desmadre de una jaina, por el amor de una chava ¿sí? Y entonces por ahí comenzó el desmadre. Una

> chava le quemó las patas a los dos y se empezaron a dar en la madre, por eso también la regla del respeto a las jainas. Pero esa es la versión que yo más o menos sé, no sé si haya otra ¿ves? Entonces *desde esa fecha, a la fecha*, siguen. Pero ahora cambian un poco los papeles, porque se otorga otro enemigo al barrio, que es la justicia legal, la mano dura, la policía con represión.

Así es el tiempo pandillero, tiempo paralelo, el otro tiempo, *desde esa fecha, a la fecha*, el dato sin contenido, el origen sin inicio, *desde esa fecha, a la fecha*, un círculo que se abre y se cierra con la muerte. Hay un lugar demoníaco donde todo inicia, incluso donde todo nace, Los Ángeles. S. tampoco atina a orientar sobre cómo surgió la mortal guerra entre números y letras: "No, para serte sincero no, porque esto ya viene qué, de lo que es los Estados Unidos, y sí me parece que medio le comenté que la 18 fue la primer pandilla que se formó de acá del Salvador, entonces habían miembros, se salieron, por decir así de la 18 y formaron lo que era la MS. Entonces y como que no le gustaba la forma en cómo se comportaban, como se vestían y toda la cosa, pues que como que por ahí viene algo y el dominio de territorios, eso, por ahí más o menos la situación". Sólo la diferencia, el contrario que mide el tiempo en el otro en términos de la muerte y el exterminío, como explica G. "es una rivalidad que desembocó en una guerra, una guerra sin tregua". En el sin tregua, en la búsqueda por eliminar al otro hay una apertura a la otredad absoluta de "la otra pandilla", portal de la muerte, portal a la muerte.

No hay origen, partida o mito fundacional, no interesa. La rivalidad lo explica todo, como dice H.: "Pues eso viene desde Los Ángeles, yo la historia no la sé muy bien, *la verdad nunca me interesó saberla*. Son pocos los que indagan… la mayoría vivimos en esa onda de para qué, ni les interesa saber, cada quien trae porqué se ha brincado a la pandilla,

verdad, cierta pandilla, no solamente de la que estamos hablando, sino que cierta… y no, tal vez no se concentra también en conocer la historia, de dónde se viene y porqué te has metido a ésta. Pues la rivalidad que hay entre ellas, nomás. *La rivalidad que existe entre las pandillas desde su inicio*. La rivalidad".

El tiempo-muerte, medida sin medida, desmesura. No hay centro, la fuga de la pandilla, en ese abismo de tiempo-muerte, huye a un hoyo negro y somete al resto de la sociedad a la violencia *incomprensible* más allá del motivo, más allá del delito, más allá del crimen organizado, esta guerra desampara al pandillero y, en un mismo movimiento, le acomuna frente la otredad absoluta de la muerte. Una comprensión del tiempo en clave mortal: el tiempo mata, es su paso y en el pasar no hay tiempo para mirar a la muerte. El pandillero es joven, está en el presente, no *deja pasar* (quizá ahí esté la imposibilidad de pensar, al no dejar pasar. De pensar en sentido de "ordenar" un pensamiento y su sentido, una dirección dramática del tiempo, un despliegue hacia el futuro, dejar pasar el presente, el sentido). G. lo dice sin secretos: "El pandillero está decidido a morir. En cambio el reo común o las personas comunes le tienen amor a la vida. En cambio *el pandillero no le tiene amor a la vida, desde que entra a la pandilla sabe que el destino es morir*. Hay un concepto básico en la vida y la muerte: que la muerte forma parte de la vida y hay que llegar rápido a ella". Velocidad del tiempo que no puede pensarse pues no se deja pasar, no tiene sentido, la sida no tiene sentido ni dirección, no va, está. ¿Por qué rápido? ¿Por qué la velocidad? "Porque muy lento duele". Un juego de palabras de G., la lentitud duele. Pero la pandilla se hermana a través de dolor, de compartir el dolor. Tanta vacuidad ensombrece ¿Está tan vacía la pandilla? ¿Entras a la pandilla y sabes que vas a morir? ¿Morir por nada? Tiempo-muerte, la muerte forma parte de la vida (tragedia), no. G. me mira, quizá se burla.

Sus ojos color miel, petreos me recorren sin encontrar nada. “Morir por algo”, responde. No comprendo cómo se colma la pandilla ¿morir por qué?:

> Las pandillas… *los pandilleros no andan por las paredes sin un ideal*, sin una visión de futuro, sin un plan a corto, mediano y largo plazo. Es como que vos me digás “y por qué la gente entra en los cárteles y sabe que van a morir o caer preso” y a diario entran uno, cinco, diez más, más, y más y más. Entonces hay un plan, *no crean de que las pandillas no saben para dónde va el rumbo de la vida*. Te voy a poner un ejemplo práctico: aquí en el país son veinte mil pandilleros, en las calles, casi ocho mil en los penales. El FMLN, que es el partido de izquierda en El Salvador, libró una guerra de doce años con quince mil a diecisiete mil, este, terroristas… guerrilleros se llamaban, que mataban gente ¿sí?, disparaban fusiles de alto poder, eran la oposición a un gobierno y ahora, el primero de junio [2009] se sentó el primer presidente de izquierda en nuestro país y se convirtió en la primera fuerza política no ganando ese puesto por la lucha de las armas, ganando ese puesto desde la lucha de las armas convirtiéndose en partido político y ahora haciendo política, que se volvieron una institución y luego se volvieron un partido y mataron gente.

G. deambula por las líneas del rizoma. Busca una vía para hacerme descubrir el ideal de las pandillas. Pero ¿es político? ¿G. está asumiendo que la pandilla es una fuerza insurgente capaz de derrocar un sistema político? ¿Y cuál es el plan de las pandillas? Le preguntó:

> Vivir.

Sencillo, *no crean de que las pandillas no saben para dónde va el rumbo de la vida*. No crean, señores, no intriguen, no asuman, el tiempo-muerte desactiva el reloj, pero no el paso, no lo que pasa. El tiempo-muerte no es nihilismo, es la maquinaria de un contrarreloj que no encuadra el pasar del tiempo del rumbo de la vida que es, simple, claro y crudo, vivir. Hay un rompimiento en el discurso de G., no hay centro, la cronología pierde a los personajes, el enunciante se pierde entre la vida y la muerte o, mejor, las integra demasiado y el tiempo pasa, lo deja pasar, hace historia, un relato de cualquiera. Vivir. Pero ¿vivir cómo?:

> Bueno… no ha habido oportunidades. Hay pocas oportunidades, pero en un país subdesarrollado o menos que subdesarrollado como El Salvador, se le limita mucho a la persona, entonces hay una enfermedad en el país, entonces sos la causa de una enfermedad, sos un síndrome, entonces se llega a la conclusión que vacilaste tu vida loca, tu etapa de la adolescencia donde todo no te importaba, en esa etapa tal vez adquiriste SIDA y hoy que ibas a morir más rápido por una enfermedad, porque no sé qué va a llegar más rápido, si la bala o la muerte por la enfermedad, ya le tuviste aprecio a la vida, eso se llama madurez… o conociste una chica, tuviste sexo, un hijo y ya querés la vida para compartir, pero ya te vienen las consecuencias de tus actos en tu espalda, pesa… pesa. Entonces es donde la madurez de muchos ha llegado a la conclusión… que el que quiera abandonar la vida de las pandillas, sea violento o no, lo puede hacer. Antes no era así.

Antes no era así. Ha pasado el tiempo. Se ha olvidado morir rápido y el dolor pesa, pesa. La juventud pasa, se piensa sobre la juventud pasada: madurez, la vida, la cotidianidad, el reloj paralelo que les repugna les pesa y ante la madurez se concluye abandonar la vida de las pandillas. Pero antes no era así: "Ah no, antes sos soldado hasta la muerte. Pero no te digo con esto que no hay muchos que han abandonado esa vida, pero tal vez no con el aval de la pandilla. Hoy las pandillas avalan eso y piden al gobierno, al nuevo gobierno, que conoce que con la misma experiencia que se ha tenido de lucha por un ideal, que cada quien lo tiene… *pero es que el ideal de las pandillas no es molestar a la sociedad*…"

El tiempo-muerte de la pandilla es un paralelismo, un sinsentido del sentido, un ir a la contra, contraflujo ácido en la medida que está fuera de la sociedad, pero dentro. La sociedad está ahí, resiente el paso mortífero de un tiempo sin reloj, sin producción, sin trabajo, imbricado casi por reflejo al delito y montado, necesariamente, en la violencia desatada por ese *ideal* de las pandillas que no es *molestar* a la sociedad. Entonces, si es contraflujo, estallamiento de las líneas sociales, de los dispositivos sociales ¿Cuál es el ideal de las pandillas?

> Es *eliminar al otro*, es un *exterminio mutuo*. Ahora "y qué van a lograr cuanto maten a los demás", pues como se perfila en un escenario de mejorar *la calidad de vida* de los pandilleros. ***Los pandilleros se vuelven una sociedad antisocial dentro de una sociedad***, entonces ellos tienen que ganar terreno para comercializar lo suyo. Como no tienen un espacio dentro del mercantilismo, del socialismo, tienen que meterse a lo ilegal, o sea el tráfico, narcomenudeo, vender piedritas y no pasan de ái, sobreviven el día a día ganándole quince dólares diarios y la gente decente gana siete, ocho dólares diarios, una diferencia un poco significativa. Si hoy se da

> apertura a que el pobre tenga y el rico deje de tener, pero no pierda lo que tiene, porque no se pide que el rico deje de tener lo que tiene, pero sí que al pobre se le abra la oportunidad, vas a ver un montón de futuros pandilleros trabajando, ganando un salario digno, un montón de gente estudiando, teniendo unos estudios más o menos dignos también, porque nuestra educación es precaria. Mejorando su calidad de vida, a modo de no verse orillado a delinquir, que lo pueden matar, que lo van a encarcelar, como consecuencia de una pobreza que vive un país menos de subdesarrollado, entonces no te vas a tener que agrupar para cometer el delito, y esa agrupación se llama pandilla, porque es lo único que hay aquí. Ahora, el día que ya no haigan pandillas creo que van a venir los cárteles, si no vienen los cárteles va a venir otro tipo de delincuencia, pero si es que esto viene de los países más que desarrollados, Holanda, Europa, Estados Unidos, *esto no es un problema de nosotros, ellos han mandado este problema a nosotros*. Europa se lo mandó a Estados Unidos, Estados Unidos lo ha deportado a Centro América, a Latinoamérica y ahí va para abajo, ellos siguen deportando todo esto.

Eliminar al otro sería terminar con un tiempo-muerte, la pandilla podría transformarse, dice G., pasar a un tiempo-vida. Pero la muerte les ronda no sólo por las "agrupaciones ilícitas", sino que en esa fórmula, el grupo criminalizado, hay un movimiento de la sociedad que les sobreincluye, reacciona a la acidificación de contraflujo, responde con leyes a la falta de integración. A toda exclusión social se le responde con sobreinclusión legal, la juridización de la anomia, lo demoníaco, lo trágico desplegado, convertido en línea recta, el tiempo-vida sin muerte.

La pandilla sin centro se convierte en blanco. La virulencia de su guerra intestina (guerra a la que se le responde con una guerra civil de baja intensidad, con la desciudadanización) la convierte en fuente de "patologías" descontroladas, enfermedades más que síntomas, como si la pandilla, en ese tiempo paralelo que impone, hubiera logrado una aparición sin procedencia. Si bien la pertenencia a la pandilla crea una comunidad, algo otro fuera de la sociedad, ***una sociedad antisocial dentro de una sociedad***, está ahí, reflejo, contraflujo.

Así, el ideal de la pandilla queda atrapado en su muerte, funda su tiempo-muerte en el ideal por exterminar a la otra pandilla. Ése es el ideal. El rumbo de una vida que puede alterarse, pero, a fin de cuentas, como ya lo han mencionado varios de los pandilleros, nunca se escapa de la pandilla, pues es escape, escapar de la huida es traición y para el enemigo la pertenencia es absoluta. Con la proliferación de documentales y reportajes sobre el fenómeno "maras", los rostros anónimos dentro del grupo se convierten en *targets* con sus círculos rojos y blancos llamando a la muerte. Los pandilleros calmados siguen siendo enemigos. El Barrio se lleva por siempre. Si se borra, la muerte, si no, con la *comunicación* del rostro, la muerte rondará siempre. Reitero, el delito no es el *leit motiv* de la pandilla. Y aunque G. designe la muerte total del otro como ideal, éste tampoco es el lazo-de-deuda, pero sí lo que le fortalece, lo que provee de honor y venganza: justicia cruda y dura, quizá pura:

> No. No te agrupás para sólo exterminar, ni tampoco te levantás sólo para levantarte el día que amanece. Hay muchas actividades, pero entre ellas, ya siendo un pandillero, tenés un enemigo, tenés que eliminar ese enemigo para quedarte como pandilla. Imagínate verlo desde una perspectiva en un penal, hay dos pandillas, sólo

> entran en conflicto. *Si sólo hay una, viven en paz*, con sus problemas de hogar, sí, arreglando sus cositas, sí, pero viven mejor. Entonces, si llevás eso de un penal a las calles, eso es lo que está sucediendo aquí, peleás un territorio para narcomenudear, peleás un territorio Él, para poder salir a una discoteca, peleás territorios para poder transitar libremente. *Ese es el objetivo de las cosas: poder vivir*. ***Y esa forma de vida tiene que ser tomada violentamente, sobre otra vida***.

El tiempo-muerte de la pandilla es trágico. No es la pura muerte, es el ser-que-está-ahí-para-la-muerte y en lo que cada eslabón de la cadena pasa, la vida pasa, transcurre y sucede. La muerte está en la vida, "la muerte, men, la muerte es algo que estaba plasmado men, desde que Adán y Eva cometió el pecado". Con C. se observa cómo el tiempo se origina con la muerte, el pasar del tiempo incluyendo la vida. Tiempo trágico posmoderno, simplemente porque no está en el pasado, porque es actualidad. La pandilla se convierte en algo irreversible y, por tanto, en un contrapoder al blandir con desparpajo la muerte: "La muerte para nosotros es algo natural que ya está plasmada y que así es". Sin guantes de látex, sin asepsia. Muerte sucia, muerte actual, sensible, sinsentido, vital, constante, no diferible ni trascendida, inmanencia del tiempo. Y quizá en esa chispa resida la seducción de la pandilla, en su respuesta al tiempo perdido, al tiempo improductivo, respuesta a la segregación:

> La muerte men, es algo que está día a día detrás de nosotros, y detrás y detrás y detrás, men, a veces nos corremos, a veces hacemos muchas cosas para evadirla, pero como Dios siempre está ahí, como le digo, ve'a, *ya tiene qué día te va a tocar y quién te va a quitar la vida*, hasta donde el te va a dejar, la muerte simplemente la

> evadimos porque Dios así lo permite, no es porque la muerte sea algo de que uno se la esquiva… siempre está ahí men, pero por misericordia de Dios cuando no nos toca no nos toca, la muerte es algo natural, men, que a todos nos va a llegar.

La muerte y su acecho. H. dice: "siempre andamos con esa onda de que nos va a llegar la muerte algún día, verdad, y tenemos que andar en la avispa". Imprevisible, la muerte escande el tiempo en un tedio demoníaco, es decir, fuera del "orden" de la sociedad moderna, en el umbral más inmediato. La juventud se acerca a la muerte como orientador del su devenir circular, nunca en despliegue, sino de una sociedad posmoderna que "desperdicia" el tiempo, el desperdicio de los desperdicios, la muerte deja de ser acontecimiento, como muestra S.: "Pues para mi forma de ver la muerte pues es algo que de un día a otro te puede llegar, puede ser por enfermedad, por asesinato o por lo que sea, o sea, no hay momento ni día para morir. Y que te puede tomar por sorpresa cualquier día". El asesinato se "naturaliza", puede ser cualquier forma, la muerte puede venir en cualquier vehículo, pero el pandillero reconoce el asesinato (la muerte otorgada, pero siempre propia, la imposibilidad de *dar* la muerte) como el vehículo más común. O. así lo consigna: "La muerte para mí significa, de que nosotros para eso nacimos, para morir, ve'a. En circunstancias, ve'a, pues sí siempre te vas a morir, vamos a suponer que yo no me hubiera metido, ve'a, hubieran venido los contrarios ve'a, me hubieran, por matarlos a ellos me hubieran matado a mí también, ve'a. Bueno, me metí, pus sí, para defenderme también ve'a". la muerte ronda como amenazante, como dádiva del enemigo u otorgada: matar o morir, ley de la guerra pandillera, no se toman rehenes, es una guerra de exterminio, afirma G. y S. lo confirma: "Sí, se entra con esa conciencia de que tarde o temprano pues te puede pasar algo, o tú puedes… tenés que responder por tu pandilla, porque tú no puedes dejar

perder, como dicen, a un hermano, no lo puedes dejar caer en batalla, entonces tenés que ver cómo defender… entonces lo que es la violencia, pues sí, se da… se da lo que es la violencia… donde sí tenés que responder por tus hermanos". Los números son elocuentes: la Fundación para la Democracia, Seguridad y Paz analizó 6221 asesinatos cometidos entre enero de 2007 y agosto de 2010 en personas entre 13 y 26 años. En 2010 el promedio de homicidios fue de cinco por día[64]. La violencia va en aumento, Según las estadísticas, en 2005 sucedieron 3802; 3928 en 2006; 3497 en 2007, y 3179 en 2008 para llegar, en 2009 a 4365, un promedio de 12 asesinatos diarios[65]. Para septiembre de 2010 (al 16 de septiembre), se contabilizaron 2921 asesinatos[66]. Esto sólo para El Salvador. La violencia está presente cotidianamente. Se le atribuye a los pandilleros el grueso de ésta. En todo caso, registrar cinco jóvenes muertos diarios muestra una sociedad desangrándose, aunque en esto no signifique su declive, si la reproducción humana ya no participa de la reproducción social.

La violencia se convierte en un mecanismo de comunicación, en un elemento de diferenciación social. Los jóvenes mueren por armas de fuego. El 80% de los casos[67]. Pero las armas no son producidas en El Salvador. La pandilla tradicional, así como las pandillas transnacionales, utilizan la violencia como un coagulador del grupo. En el caso de las segundas, la violencia, en clave honor y venganza, se torna brutal gracias al uso de armas de fuego. Apuntar, percutir y listo, se lleva a cabo la acción vengativa y la búsqueda de honor. La proliferación de armas, irremediablemente, provoca un aumento de los

[64] http://www.fundemospaz.org.sv/
http://noticias.terra.es/2010/mundo/0918/actualidad/un-promedio-de-cinco-jovenes-victimas-diarias-de-la-violencia-en-el-salvador.aspx
[65] http://www.laprensa.com.ni/2010/01/03/internacionales/12012
[66] http://es.noticias.yahoo.com/9/20100922/twl-el-salvador-registra-casi-3-000-ases-6aad12c.html
[67] http://noticias.terra.es/2010/mundo/0918/actualidad/un-promedio-de-cinco-jovenes-victimas-diarias-de-la-violencia-en-el-salvador.aspx

homicidios. Pero las pandillas ni las producen ni las trafican. Si llegan a borbotones, se ensamblan sin problemas en su maquinaria violenta:

> Las muertes violentas provocadas por armas de fuego muestran un crecimiento alarmante que refleja la facilidad de obtención de armas de fuego y las debilidades de los Estados para establecer controles de las mismas. A diario en Guatemala, El Salvador y Honduras mueren de forma violenta, entre ocho y trece personas en cada uno de esos países, según datos oficiales que también indican que la mayoría son provocadas por armas de fuego, muchas de ellas ilegales […] Muchas de las armas que ingresaron a la región durante las guerras internas, son ahora empleadas por miembros del crimen organizado, pandillas. Junto a esos remanentes de las guerras, la región es también una zona de tránsito del comercio ilegal de armas que tiene como destino el mercado negro que existe en los países del área, o que se dirigen a países fuera de Centroamérica, enviadas a grupos ilegales que atentan contra la institucionalidad democrática de otros países del continente […] El tráfico ilegal de las armas en la mayor parte de ocasiones está asociado al tráfico de drogas y personas, pues se emplean las mismas redes y rutas de trasiego[68].

La muerte tiene el ojo negro del cañón. Matar se facilita, sólo es cuestión de jalar el gatillo. El marero PJ. refiere en varias ocasiones los cambios de la violencia al interior de la MS13, cambios que percibe gracias a estar calmado, gracias a dejar pasar el tiempo y mirar desde fuera: "Bueno, ahí hay distintas formas de pensar, o sea, porque antes a mí no me importaba, si me iban a matar, me iban a matar. Pero hoy es muy distinto lo que pienso después de que uno ya ha pasado muchas cosas. Ya hoy uno anda con miedo, piensa en la familia, sí, del dolor que a veces le causa uno a las mamás, o sea, el riesgo que le pueden hacer, o sea, por llegar pueden venir a matar a alguien de mi familia. Todo eso uno lo piensa después de que ha cometido varios errores. Cuando estaba así en la calle, no pensaba en eso, me valía, sólo miraba lo que a mi me gustaba, no miraba el daño que le podía hacer la demás gente". La pandilla utiliza las armas para realizar su guerra intestina. Los números de homicidios hablan de la capacidad mortífera, de la veracidad de G. cuando dice que es una guerra sin tregua, de exterminio.

[68] http://www.iepades.org/abordandoProblema.pdf

La violencia de estas pandillas se entiende a través de esto, como dice C.: "En parte sí, la violencia se ha creado por eso, porque como hubo homicidio llama otro homicidio, ese homicidio crea otra guerra y así se va creando esto hasta hacerse más grande. Y entonces nadie quiere quedarse sin cobrar lo que se le ha hecho. Pero en parte también de digamos de cinco millones de poblados que haiga en el Salvador o en distintos países, no sé, men, la mitad de la delincuencia la hacen las pandillas y la otra mitad la hace la población civil, ve'a. Porque aun hasta en los campos los viejitos matan a otros por sus tierra o cosas que andan, yo creo que no sólo las pandillas han hecho la delincuencia, ni, ni todos los crímenes que hay, ambos han hecho todo". Entre la guerra y las actividades delictivas las pandillas sangran. El pandillero asume el asesinato del otro, del gran otro, del miembro de la pandilla contraria, como un deber. El muy joven O., de dieciséis años, ya casi un veterano, lo dice con su forma desnuda: "Protegido no, ve'a, pero andar matando, ve'a, matando a los contrarios porque, pues sí, andar vengando, ve'a, andar vengando porque ellos, cómo se llama, cómo los agarraban a balazos ¡pas!, sí, ve'a, y en cambio a uno no le gusta eso que otros vengan, los de la otra pandilla vengan a hacer eso. Porque si uno se metió a esto, pues sí, tiene que, ve'a, andar matando los culeros contrarios, vea, cabal". No hay rastro de culpa, sino simple y descarnada justicia pandillera, contrajusticia, ninguna otra instancia sería capaz. O. lo tiene muy claro y sin darle vueltas, los contrarios lo acomunan al Barrio y por éste mata sin remordimientos, "nombe, uno más hace un coraja con los chavalas cuando matan un home boy", y raudo revitalizará la deuda yendo a vengar al home boy caido para imponer su número sobre las letras:

> Yo siento, ve'a, de que la pandilla 18 es una familia, mmm… una familia… y yo siento de que pus sí al lado de ellos nadie me va a dejar perder o algo, ve'a, y pus sí

> todos estamos unidos por la causa de la pandilla contraria ve'a, de que ellos se creen mejores que nosotros, pero eso no es así, nosotros somos más mejores que ellos. Porque… nosotros somos más mejores porque… mmm… porque somos de esa y pus sí, y nosotros creemos conveniente que nuestra pandilla es la mejor que hay aquí ve'a, y ellos no pueden venir a decir otra cosa de que son mejores, porque nosotros somos mejores… y por eso pa que sepan que algunos de nosotros somos mejores que ellos, pus sí, los estamos matando.

Venganza y, en apariencia, pingüe supremacía sobre el enemigo mortal. Tiempo-muerte, todo el mundo de las pandillas oscila entre la venganza y la superación del otro, en ese movimiento está la sobrevivencia para mantener el pacto vivo. El nudo de la violencia está endurecido ¿Cómo desmenuzarlo? P. me recuerda que "cuando ya entras en un desmadre que te recuerdas, que digamos, los Play Boys o los de la MS mataron a alguien, pues entonces tú te recuerdas de tu homie, entonces es incontenible que tú no les quieras dar en la madre… o sea… no importa quién sea, porque lo que tú entiendes es que por esos cabrones murió tu camarada, entonces, ahí es donde se avienta una pugna fuerte y para llegar a tener una comprensión como de mediación con ellos ha habido muerte con muerte, entonces eso está cabrón, okay, llegar a una conclusión de que nos vamos a perdonar… está cabrón". El tiempo es la espera de la venganza, una clepsidra de sangre, cada joven caído es el triunfo de un vacía ¿Cuál es el conflicto, por qué esa búsqueda, dónde nace? Comprender tal maraña de violencias se escapa. G. me mira, se exaspera ¿no entendés?:

> Sangre. Porque hay un idealismo. Aquí empezó todo… aquí empezó todo por un modelo. Pero si aquí ya había violencia en nuestro poder, aquí se mataba la gente

> por un apellido, por entrar de una colonia a otra, porque perdió mi equipo y yo era fanático del otro, entonces una cosa llevó a la otra, entonces llevó a que hubieran más de veinte pandillas, todas agrupadas, todos tenían más de cien miembros, pero predominaron las más fuertes que ahorita son los 18 y los… otros chavos ¿me entendés? Predominaron estas dos pandillas. Pero entonces ***empezaron a haber muertos y esos tenían que ser vengados y el otro no se iba a quedar con sus muertos tampoco***. Eso ha desencadenado un efecto dominó que eso es lo que está causando ahorita la violencia. Pero no toda la violencia que sucede en la actualidad es ocasionada por las pandillas. A las pandillas se les atribuyen cuatro de los trece muertos diarios que hay.

Las gotitas de sangre imitan un tic tac, el reloj del tiempo-muerte desprende cabezas. A cada muerte una venganza, un homicidio llama a otro homicido ¿Por qué tanta sangre? S., el de la voz menos radical me alecciona: "Porque ellos quieren ser más que nosotros, entonces por eso es que hay esa rivalidad, o sea que ellos quieren ser más que la pandilla 18 y la cosa no es así, o sea, todos somos iguales, pero eso más que todo viene por mentalidades que no, no piensan las cosas como tiene que ser, es verdad. O sea, en realidad se podría llegar a formar una paz en este país, verdad, sí, pero tiene que ser con mucho tiempo, o sea, llevarlo todo, no de hoy para mañana se van a cambiar las cosas ¿no? Se puede llegar a lograr, verdad, siempre y cuando ambas partes pongan de su parte, verdad, para poder lograr esto". En ese querer ser más la oposición revienta y configura violencias en apariencia inasibles, sin origen, sin tiempo. Una lucha sin cuartel por el prestigio al interior de la pandilla. O. mata para ser brincado, el asesinato del enemigo es, en algunas clikas de la MS13, la forma para ingresar a la pandilla. Los rituales son violentos y los

trayectos no pueden serlo menos. Ser mejor que el otro, proveer a la pandilla de toda la venganza y honor posibles ¿Cómo se llega a ser líder? Pregunté a PJ.:

> A veces llegando a estar matando más de los contrarios. O si no, se va digamos a onde un jefe de otra pandilla para que le de el pase para poder mandar en una colonia, y depende de cómo a uno lo ven, o sea, lo que ha hecho y todo el historial, porque ahí a uno lo investigan, o sea, los mismos mareros de que cuántos ha matado, cuántos ha puyado, *qué he hecho, qué le he beneficiado a la pandilla*, entoces, todo eso ellos lo estudian y ven de que si puedo yo, si tengo la capacidad de mantener una pandilla, de que no voy a inducir a una pandilla a que se ande drogando, que se ande tomando, porque hoy todo eso está prohibido, de andar tomado y drogado, entonces todo eso me van viendo *de que yo beneficie más a la pandilla, a hacer más grande a la pandilla*.

La pregunta ¿Cuál es el ideal de la pandilla? No tiene respuesta o, mejor dicho, la respuesta es dada con total agramaticalidad, no puede ser decodificada. Sólo queda una sobrecodificación para aprehender a la pandilla, en todos los sentidos de la palabra, separarla, amarrarla, alejarla del resto de la sociedad. G. sigue buscando hacerme entender ese ideal rasposo, en extremo ácido, doloroso ¿Cómo se acerca entonces la ciencia social a este inaprensible sino es sobrecodificandolo? G. ejercita una sobrecodificación o sobreescritura, un aparente absurdo, para dejarme, de una vez, claro el ideal de la pandilla:

> Hay muchas cosas, depende de que con qué ojo se vea el macho, dice alguien, hay muchas personas que tienen muchos ideales, aquí hay pesonas que van tras la fama,

> hay otros que van tras el dinero, pero ***todos enfocados bajo la sombra de la pandilla***. La pandilla es, como en politica, un partido, como en la sociedad un gobierno, como en deporte es un equipo de fútbol, *pero el mejor, y hay adversarios, entonces es ser el mejor*. Cada quien en esas tres líneas que te acabo de describir tienen su forma de ganarse el liderazgo, pero realmente, por la violencia que se hace en la pandilla, la forma de liderzago en la pandilla, para obtener la territorialidad, respeto y todo lo demás es con violencia, en fútbol es deportivamente, aunque ha habido sinverguenzadas ahí, pero no pasan de simples…, en las empresas también.

El mejor, más dificultades ¿cómo ***enfocar*** esta superioridad ***bajo la sombra de la pandilla***? El tiempo-muerte supone sobrevivir para alcanzar el lugar por encima del enemigo mortal. S., con su tranquilidad pasmosa lo dice así: "Lo que nosotros queremos es vivir tranquilos, en armonía con la ciudadanía, eso es lo que nosotros queremos: vivir en paz y tranquilos, o sea, *que no haya gente que se crea más que nosotros*". Vivir según un tiempo-muerte que sin enemigo permitiría una vida trágica rica en posibilidades, formaciones comunitarias que, además de ser opción para los jóvenes excluidos, podrían constituirse en espacios sociales de importancia para la consecusión de formas de vida dignas en cuanto se constituyeran como herramientas de liberación económica, política y social. El tufo utopico es enervante. Pero el lazo-de-deuda tiene ese germen opuesto a las relaciones instauradas por un capitalismo de consumo excluyente. En lugar de cárcel, pandillas. Una chispa explosiva para hacer de las burbujas de aislamiento social todo lo contrario a un yermo.

Sin embargo, la transgresión violenta, el mismo aislamiento que los acomuna, las barreras que estupidizan, tornan a ese germen estéril. La guerra de pandilla esteriliza esa

potencia. El contrapoder de las pandillas llega, entonces, por el lado de la violencia desatructiva, tiempo-muerte, no hay futuro, el progreso los ha degollado.

Lo inasible es, pues, el motor de la diferencia ¿Qué los hace tan diferentes siento tan semejantes, más allá de la clave cristian y liberal? ¿Por qué la diferencia si están en el mismo borde y los hiere el mismo hedor? Quizá sea tanta cercanía. En realidad, no hay respuesta plausible. Sin origen, sin intención de mirar al otro, las pandillas se enfrentan a muerte según una guerra donde el blasón no podrá sostenerse. S. dice: "La diferencia qué, más prfunda, estariamos hablando de, cómo le explicaría, la diferencia más que todo, por decir así, en una parte *sería más que todo la portación del número*, del número, verdad, y que por decir así, como un respeto que ellos tendrían que tener hacia lo que es la partilla. Tal vez en la forma de organización, organización, la forma en cómo ellos catalogan sus reglas de pandilla, verdad, o sea, la pandilla tiene sus reglas, ellos tienene sus reglas, son muy diferentes, tal vez puedan ser una que otra que se parezcan a la de la pandilla, verdad". Quizá es C. quien encuentra una fórmula más definitiva para explicar la diferencia:

> *No somos de la misma raza*, nos distinguimos. Como le dije que ellos todo es violencia, men, ellos vienen extorisonando a la gente, la vienen mantando. Si una mujer les gusta la capturan, la violan, hacen cosas con ella. Y esa injusticia es la que nosotros peleamos. Nosotros no permitimos que los de la otra pandilla vengan a molestar a la gente de aquí onde nosotros, o que vengan a ponerle rentas, cosas que nosotros no hacemos. Nosotros tenemos otro tipo de vida men, otra manera de sobrevivir, men, con los talleres, bueno, ustedes son testigo de eso, tenemos home boys que nos ayudan pues a sobrevivir, men, de distintas maneras, no necesitamos poner una extorsión o una renta para poder sobrevivir. Creo que cien dólares que te

> pueden dar no te llenan toda la vida. Siempre tenemos maneras y recursos para sobrevivir. No podemos mezclar men, el agua con el aceite, si ellos quieren convivir y hacer eso, tratar de cambiar, ellos no pueden agredir. Si ellos quieren de verdad cambiar y vivir otro tipo de vida se le puede respetar, men. Pero si él quiere mezclarse, calmarse y bajo de agua matar, tenemos que accionar, cabal, nosotros le damos la oportunidad de que sea, no somos quienes para decir vos no podés y este sí puede, todos somos libres de hacer… si uno de la otra pandilla tiene una religión, es cristiano, se le respeta, no se daña, todo y cuando se mire de que no quiera nada, pues, simplemente quiere vivir su vida, quiere calmarse, se respeta. Pero ellos no nos respetan a nosotros. Ellos si ven que alguno de nosotros es cristiano o está cambiando a ellos no les importa, te quieren matar. Es por eso que nosotros también estamos así, men, no permitimos también que, ni confiamos en alguien así, men. Las acciones y su manera de actuar van a decir lo que ellos crean que quieren decir. Treguas no podríamos hacer nunca, jamás, diría yo. A menos de que alguien sea cristiano y digamos uno de la otra pandilla es cristiano y yo soy cristiano quizás podríamos darnos la mano porque dicen de que dios limpia a todas las personas. Sólo así es la única manera de poder llegar a darle la mano a otra persona.

En el discurso de C., como pasa en el de S., la Pandilla 18 aparece como el lado opuesto de la Mara Salvatrucha 13, como si sólo actuara de manera defensiva. Si escuchamos lo que afirma PJ. la distinción se disuelve: "Ahorita, ahorita, así en este tiempo, sé de que los 18 son más violentos". PJ. se calmó por diversas circunstancias, entre sus hijos y la enfermedad que padece el tiempo-muerte lo aplastó. Gracias a un amigo de la mara, recurrió a una ONG quienes lo apoyaron. En conversación no grabada relató la manera en

cómo miembros de la 18 lo ultimaron, a pesar de estar calmado. Él mismo siente miedo de ser reconocido como MS por un 18: "Bueno, hoy, hasta me puede matar, aunque ya no esté. Por todo lo que hice en el pasado, tengo que pagarlo, supuestamente". El tiempo-muerte marca el paso de la vida con la misma cadencia para todo pandillero, número o letra. La pertenencia absoluta. G. lo sentenció, no se sale del Barrio. En el caso de la MS13 se cumple el mismo rigor, como explica PJ.:

¿Cómo es tu relación hoy con la MS?

Trato de evitarla, o sea, ya no tengo relación mucho con eso. Tengo amigos, porque los considero todavía amigos, pero ya no es lo mismo, de que salir a pegar y todo eso, ya no.

¿Respetan que ya no estés en la pandilla?

Algunos sí respetan. Otros no. Dicen que uno es maricón, o sea, en otras palabra, de que los he dejado perder, de que, o sea, que soy un, con la palabra así pandillera, este, que soy un tapado, que no soy de aquí del barrio.

¿Por haberte salido?

No exactmente salido, *porque eso no se puede y si se sale sólo es muerto*. Calmado, se puede decir, o sea, ya no meterse mucho con ellos, involucrarse mucho en problemas, calmarse nada más. Es la ley. Es que según la regla que está que uno no se puede salir porque puede pensar de que se va a meter a la contraria y como a veces uno oye y ve cosa, pueden decirle "ey este nos va, le va a decir a otro y otro le va a decir a la pandilla que vamos a hacer esto, lo otro". Entonces, *la única forma de salir de ahí es que lo maten a uno*. O sea, *quierase o no, siempre sale uno muerto, esté o no, o sea, por el contrario o por la misma mara*.

La guerra a la otra pandilla es total. En este sentido, a pesar de que según los discursos, sobre todo, de C. y S. la 18 aparece con una actitud defensiva, al contrastarlos con el de PJ. la diferencia se disuelve. Ni buenos ni malos, ni unos los defensores y otros los ofensores. Ambas pandillas se trenzan en un enfrentamiento mortal que le da dureza a la forma tiempo-muerte y el paso de la vida, el sobrevivir, queda atrapado por la pesadez de la acción mortal. En la medida que la guerra aumenta en violencia, las reacciones institucionales tienden a inscribir más violencia en los procesos del enfrentamiento. La clepsidra de sangre se avería y el tiempo deja a la muerte como única mediad: una muerte llama a otra muerte y la muerte se eneseñorea en las calles. Las leyes antipandillas han cambiado el tono de las batallas. Éstas se hacen más cruentas, los territorios se conquistan y defienden dejando en medio al resto de la sociedad, con la boca abierta por el espanto y la pregunta. PJ. vivió de cerca las mutaciones de la MS13, se nota cuando afirma que cuando ingresó era la Mara Salvadoreña, una pandilla tradicional, para decirlo de alguna manera. La escalada de violencia le sigue pegando de lleno. Al momento de la entrevista contaba con 26 años de edad, es un sobreviviente y como tal observa las mutaciones de su pandilla y la guerra:

> Hoy, como están las pandillas, hoy es un odio que se tienen que, o sea, no sé, no lo podría explicar, no sé porque hoy están así de que se tienen un odio pero, o sea, porque hoy hasta destazados, baleados, perdidos, o sea, no era así antes, pues, o sea, antes sólo era de los teritorios de que no, o sea, sacar a uno que no pareciera, pero hoy está muy distinto el pensar de ellos. Sí, como cinco años atrás todavía aún se miraba que estaban dos mareros dandose duro, hoy se está viendo que se estan

> agarrando a balazos, se están tirando granadas o los están degollando, destazando, o sea, ya hoy, ya no es lo mismo, pues, o sea, ya el que se mete eso es porque de verdad, no analiza cómo está la situación. Antes no habia, antes uno salia a pegar y todo eso, sólo más que todo era de cuidarse uno de la mara contraria. Hoy, digamos, están ahí unos tres MS en una acera, vienen otros, digamos en algun carrito o eso, va, los vienen a matar, desde ahí, o sea y así hasta que se los acaban, de repente sólo vienen y ganan, se meten pues.

Es innegable que las pandillas realizan actividades delictivas, desde robos hasta secuestros, extorsiones, etcétera. Es el ejercicio de una transgresión violenta que eleva los marcadores de la inseguridad. Sin embargo, como he reiterado, el delito no es lo que define la pertenencia absoluta, el tiempo paralelo, la comunidad pandillera como contrapoder. Su contrapoder no es ni el de el crimen organizado ni el de un movimiento revolucionario. Es un contrapoder ácido vertido por los márgenes y acidificado por las tecnologías biopolíticas. En este sentido, el cúmulo de muertes no se entiende según la clave de la organización criminal sino a partir de eso que he llamado tiempo-muerte como máquina de guerra que impulsa las líneas de fuga hacia un hoyo negro de autodestrucción. La guerra pandillera tiene un objetivo: la eliminación total del enemigo y ese, como abundó G., es el *ideal* de la pandilla. La violencia extrema que acapara la mirada debe entenderse por ahí y, también en ese sendero, es posible encontrar solución y no por la criminalización acidificante del contrapoder pandillero, si la meta es encontrar cauces para la integración de los jóvenes, empezando por disminuir ostensiblemente la violencia.

Es preciso, pues, involucrar la forma comunitaria inaugurada por las pandillas transnacionales. Ellos hablan constantemente de oportunidades, incluso de la oportunidad

para elegir entre la violencia y una vida sin violencia, pero no necesariamente fuera de la pandilla. Es claro que, como marginados, se marginalizan como respuesta a las estgrategias de sobreinclusión criminalizadora. El Estado, la sociedad, las instituciones, cualquier instancia exterior, les es ajena y lejana. En el tiempo-muerte ven pasar la vida con fiereza, pero no se resignan apaticamente, lo afrontan según su manera de comprender y atacar el mundo. Según un tiempo-muerte. Valga pues como ensayo de punto final la palabra de C. según logra identificar algo parecido a una promesa, más allá de la sociedad:

> Creo yo que la recompensa no viene de aquí sino de allá arriba, *yo creo en un Dios de que tarde o temprano nos puede ayudar*, men, lo que uno hace ahora, mañana Dios lo puede duplicar. Nosotros podemos hacer demasiado malo, o como sea, men, pero hay un momento de que hay alguien que la debe y uno ya está a punto de dispararle y esa persona "ey mira…" y uno se conmueve y dice "ey cabrón, cambia, no te metas con nosotros, va, dale". ***Yo siento que eso me lo va a recompensar, el día, cuando me vayan a quitar la vida a mí, si para mí tenía preparado un gran corvo, una moto cierra o algo, ese día va a ser sólo uno ¡pa!*** Ve'a. Y cada día más me voy quitando más cosas. Como un pecado. Viene dios y pues sí, porque a mí, sinceramente yo lo veo como si ya lo conociera.

4. A manera de conclusión

4.1. Contrapoder político… contrapoder ácido

> *Hace falta el olvido. Amistad sin memoria incluso, por fidelidad, por suavidad y rigor de la fidelidad, amistad sin lazo, por amistad, por amistad del solitario por el solitario. Nietzsche pedía esto, esta <<comunidad sin comunidad>>, este lazo si lazo. Y la muerte es la prueba suprema de este des-enlace sin el que ninguna amistad ha visto jamás la luz del día*
>
> Derrida; *Políticas de la amistad,* 326.

La posmodernidad produce espacios lisos que polemizan con la forma en que se dan las relaciones de fuerza. Las tensiones "estructuran" un sistema social que es diferente a la modernidad. Sin embargo, están tan cerca, modernidad y posmodernidad, que no definen límites, se entremezclan. Las tensiones entre resistencias y ejercicios del poder radicalizan la verticalidad en tanto horizontalizan. Los contrapoderes aparecen con la vehemencia de líneas de fuga encegueciendo los panópticos y usando las fabricaciones del capitalismo de consumo según sinópticos masificantes que hacen ver y ocultan al mismo tiempo. Hacen ver los contrapoderes y les sobrecodifican para ocultarlos y, de ésta manera, se acidifican.

¿Se pude pensar en un nuevo modo de producción capitalista emancipado del trabajo y en ese sentido identificar la posmodernidad? O ¿Los "retornos" trágicos repliegan las líneas dramáticas modernas y dejan supurar neoarcaísmos como sino de posmodernidad? Ambos procesos abren, por lo menos, vías de acercamiento a lo actual o

contemporáneo. Permiten problematizar lo social y, de esta manera, hacer inteligible la complejidad de las sociedades contemporáneas, así como pensar el suceso de un sujeto en proceso de transformación, quizá hacia una esfericidad más cerrada o hacia una explosividad comunitaria, o ambas formas tensando aún más las relaciones de fuerza, produciendo al sistema de sociedad. En todo caso, es notable la mutación que ha padecido el sisitema de sociedad capitalista en las últimas décadas y la potencia de estos cambios para desarticular al sujeto moderno. Como dice Esposito:

> Es lo que define como procesos de <<primitivización>> o <<reinstitintivación>>, entendidos como una suerte de retorno artificial a la naturaleza determinada, por oposición, por el exceso de subjetividad que libera el progreso técnico. Ya no sometido al trabajo material obligatorio –y al potente freno inhibitorio que este implicaba-, el hombre resulta cada vez más expuesto a un crecimiento anómalo de la interioridad psíquica y, por ende, a un decrecimiento proporcional del principio de realidad. Sometidas al impulso disgregador de dicha hipertrofia subjetiva, las instituciones resultan primero debilitadas y luego desbordadas por un aluvión de demandas que no pueden afrontar. Así, ya no vinculados objetivamente por el orden institucional, todos los ámbitos de la vida amenazan con estallar cuanto más protegidos parecen por un artificio que a esta altura coincide con una nueva naturaleza (Esposito; 2005: 155).

Las pandillas transnacionales o Maras atraviesan los procesos tanto del capitalismo de consumo como el de neoarcaización. Sus demandas mudas son desbordamientos de los efectos de un capitalismo anclado en el consumo así como apariciones "salvajes" en el centro de la modernidad (surgen en Estados Unidos). Las líneas de fuga atravesando el cuerpo de la sociedad abren avenidas para que los sujetos estallen y enganchen sus esquirlas. Es un cruce, un entramado o, mejor dicho, la confección de un espacio tipo fieltro, sin trama, sin texto, sin estrías, donde los procesos mutantes del capitalismo y la explosión subjetiva dejan aparecer desde los márgenes contraflujos ácidos. Como afirma Enzensberger, "sólo a un mentecato se le ocurriría servirse del argumento de que el análisis marxista ya no está de moda. Desde que el mercado mundial ha dejado de ser una visión de

futuro para convertirse en una realidad global, cada año produce menos ganadores y más perdedores; pero no sólo en el Segundo y Tercer Mundo, sino incluso en el centro del capitalismo" (2001: 36). El capitalismo de consumo operando la producción de derechos y, al mismo tiempo, las máquinas sociales que los procesarán.

Sujetos desvinculados estallando para enlazarse utilizando sus líneas de fuga censuradas por la exclusión y la sobreinclusión. Hablan sin articular gramaticalmente, rugen, según algunos, aullidos de "insurgencia criminal". Con esta caracterización su cualidad de contrapoder ácido aparece en el texto, en el lenguaje disciplinario, en los códigos legales. Insurgencia es colocarse fuera y contra del orden social en pos de una transformación de las relaciones de fuerza, existe un objetivo político claro. En tal sentido está fuera de la ley, es ya criminal. "Insurgencia criminal" supone al crimen como ideología, doble criminalidad, doble insurgencia. En esta clave, se supone a la soberanía nacional amenazada por organizaciones criminales y se define una respuesta bélica a dicha insurgencia.

El discurso de la seguridad nacional asimila a las pandillas transnacionales o maras a organizaciones criminales. Sin embargo, éstas no son organizaciones, sus metas son difusas y se definen con relación a una guerra entre pandillas (La Pandilla 18 contra la Mara Salvatrucha 13). No hay discurso político o ideológico, no existe el mero afán de lucro, es decir, no se "organizan" para producir ganancia a través de negocios ilegales, a pesar de que el delito sea una de sus rutinas. Esto es claro en la nota que se reproduce a continuación:

> Pocas semanas antes de Navidad del 2000 […] fue asesinado un joven marero después de haberse acercado a las urnas en las elecciones primarias de los liberales (los rojos). No fue muerto por pertenecer a una corriente política opuesta. No fue asesinado para robarle sus pertenencias, sino porque era el jefe local de una mara, la famosa dieciocho, y debía un

> asesinato a la mara salvatrucha, la también famosa trece. Su madre y sus amistades lo velaron y lo enterraron al día siguiente. Probablemente en ese funeral se platicó de la venganza… a los dos días, la misma mara que lo había asesinado fue por la noche al cementerio, sacó su cadáver y le prendió fuego con gasolina, irrespetando las más sagradas tradiciones populares. No bastaba con haberlo matado físicamente, hacía falta algo así como aniquilarlo simbólicamente y ultrajar a todo el grupo del que era jefe, con lo cual, evidentemente, se le echaba gasolina al fuego de la violencia para que la espiral siguiera interminablemente. Y esto que sucedió la primera semana de diciembre se repite de muy variadas formas y es el pan nuestro de cada día en las colonias pobres de nuestras ciudades centroamericanas (Hartnett; 2008: 2).

A diferencia de contrapoderes "revolucionarios" (con ideario político y social), este contrapoder es ácido en la medida que no pretende el cambio social. Tampoco es una insurgencia, aunque esté en el margen y, desde ahí, se coloque fuera de la sociedad y vaya a la contra. La pandilla no realiza una Guerra civil, pero se pone polémica con la sociedad civil, incluso la definición del afuera, de la población fuera de la pandilla, como civiles, los coloca en actitud guerrera, en tensa paz fácilmente quebrada con el asesinato y el delito. Varias veces los pandilleros entrevistaron expusieron que "no tienen nada contra la sociedad", mientras no se metan con ellos, la guerra es contra la otra pandilla y si un civil, de alguna manera, interfiere en el conflicto, será "ajusticiado" según la contraley pandillera, según esta apropiación de la justicia a través de la adjudicación de la venganza. Como dice Derrida, "la idea que domina aquí es que un pueblo no puede hacerse la guerra a sí mismo, y que una "guerra civil" no es jamás otra cosa que el desgarramiento de sí, pero no significaría quizá la formación de un Estado nuevo, incluso de un pueblo nuevo" (Derrida; 1998: 110), es decir, lo injurídico e impolítico de la guerra civil como un estado de suspensión de los lazos sociales. Desgarramientos. En la guerra civil se descifran enemigos en un mismo cuerpo político y de su desmembramiento la posibilidad del triunfo de un bando.

En la medida en que las pandillas se ponen polémicas con la sociedad y distinguen a los otros, los forasteros, lo que no pertenecen, como "civiles", se excluyen y, así, consiguen establecer su justicia, una contrajusticia que satura su relación con el resto de la sociedad de ilegalidades tan atroces como lo relatado en la nota citada. Ante la exclusión coaaccionada y la exclusión elegida, el Estado responde no con la integración, sino con la sobreinclusión legal, legalizando la exclusión de la sociedad al disminuir ciudadanía, es decir, al convertirlos en no-ciudadanos, elemento antígenos a los cuales es preciso aplicarles estrategias inmunitarias. Una biopolítica de normalización y sobreinclusión (una forma de extrema exclusión). Se realiza, bajo el tenor de la seguridad nacional, una guerra civil de baja intensidad, donde la intensidad es atemperada con leyes excluyentes. En la guerra civil de baja intensidad, el pandillero es el enemigo, pero es tan molecular, tan vecino, tan hijo, tan ciudadano que es preciso despojarlo de ello con la misma crudeza que él se asume home boy. Y sin embargo, el pandillero no tiene nada contra el resto de la sociedad que sólo le ofrece los cuerpos de seguridad y las leyes desciudadanizantes. Se politiza a la pandilla y supura el contraflujo ácido, su contrapoder ácido pues "no poseen objetivo, proyecto ni ideal alguno que los mantenga cohesionados; tan sólo una estrategia que apenas merece este nombre, pues se reduce al asesinato y al saqueo" (Enzensberger; 2001: 17), dice Enzensberger sobre las bandas asesinas que deambulan sobre el maltrecho cuerpo de la sociedad. Pero las pandillas transnacionales no se cohesionan únicamente por el asesinato y el saqueo, lo ejecutan, sí, "ahí está el puño de muertos", dice uno de los entrevistados.

La diferencia es que Enzensberger está pensando en las guerras civiles de baja intensidad donde la explosión del sujeto va directamente a un hoyo negro, donde las "aperturas" realizadas por el capitalismo de consumo, donde "los perdedores, lejos de unirse bajo una misma bandera, van acelerando su autodestrucción, al tiempo que el capital

se retira siempre que puede de los escenarios bélicos" (Ibíd.: 37), y de los campos de batalla donde no son las bombas las que practican la creación de yermos, sino la formas contemporáneas del capital, libre de las débiles coacciones del trabajo, el rostro global del mercado que "en Nueva York al igual que en el Zaire, en las metrópolis al igual que en los países pobres, son cada vez más las personas que son suprimidas del circuito económico porque ya no resulta rentable explotarlas" (ibíd.: 39), pues ya se les ha quitado todo, desde su valor económico (fuerza de trabajo) hasta su fuerza política (votantes capaces de definir elecciones), al grado de quitarles, también, lo exclusivamente propio: lazos solidarios que abren leves espacios de sobrevivencia, eliminación de capital social como extracción de un recurso valioso para la consecución de un orden policiaco extricto, tal como sucede con los hiperguetos o burbujas de aislamiento. "En el gueto, querer llevar una determinada marca de calzado deportivo es motivo suficiente para llevar a cabo un robo con homicidio. Y el oficinista que fracasa en su intento de ser una estrella pop, se venga de dicha humillación asaltando un banco o disparando indiscriminadamente contra la multitud" (ibíd.: 43). La posmodernidad también se caracteriza por una serie de vaciamientos sociales, ese impulso disgregador del que habla Esposito, como hipertrofia subjetiva, esfericidad total del sujeto, aislado en sí mismo y constituyendo mundo a partir de su soledad. Vaciamiento social de las instituciones, debilitadas y desbordadas por subjetividades demandantes por millones, millones de mundos subjetivos demandando con dialectos personales. Esfericidad a punto de implotar versus explosión de líneas de fuga, exteriorizarse o suprimirse con la interiorización. El orden institucional se vacía, se hace fluido, líquido, el vínculo es inasible, no ordena la acción colectiva. Ante este panorama ¿De dónde el margen halla una fuerza capaz de resistir con los precarios medios aún a la mano para los movimientos colectivos, para la consolidación de estrategias desde abajo? Porque si bien Michel de

Certau (2000) las tácticas, como fuerza de la debilidad en la cotidianidad en las relaciones con el otro, logran llegar a un rango colectivo según su multiplicación, así desvinculadas, según el estatuto de subjetividad esférica, la imposibilidad de constituir una estrategia, dar el salto del micropoder al contrapoder (Moreno; 2005), hace del vaciamiento social la única vía para el orden social, es decir, la sociedad de control sin otra alternativa.

Las pandillas son tacticas donde las subjetividades se enlazan, no se repelen en una miriada de tacticas cotidianas que, si bien, pueden aparentar un alud colectivo, apenas es una masa de individualidades desvinculadas. En la pandilla la imagen del Barrio, como espacio liso, no sólo desactiva el estriado policiaco del orden y el control social, sino que también se funda un lazo-de-deuda, donde el sujeto explota hacia afuera todas sus líneas de fuga y las conecta con otros. Un sujeto abierto y vinculado, encerrado, sí, en el interior de la pandilla, pero con esto desplegando una estrategia colectiva desde el margen, un contrapoder.

La pandilla transnacional es, como nodo donde se encuentran líneas de fuga y cruce de procesos posmodernos, una novedad y un retorno, un reflujo y contraflujo en la cuadricula de vigilancia de la que habla de Certeau. Es novedad según las propias mutaciones de dicha cuadricula que, en la posmodernidad, remite la vigilancia a los sujetos, líneas de panóptico y sinóptico cuadriculando la sociedad de control, es decir, la vigilancia, como procesos de empoderamiento, hace de los vigilados vigilantes y así fabrica un doble amarre mediante el lazo-de-culpa desvinculatorio. La pandilla se convierte en objeto de vigilancia no sólo de la ley, sino también de todos, se vigila a través de las pantallas, oojetivos sinopticos. La pandilla es visible, doblemente visisble y así, convertida en objeros sinoptico como colectivo, desde el margen, desde la debilidad y el despoder ejerce su contrapoder.

Debilidad y despoder, son sus cualidades primarias. Jóvenes marginales nacidos en el tiempo sin línea, sin pasado y sin futuro, puro presente, tiempo-muerte. Enzensberger lo observa así: "Los jóvenes son la avanzadilla de la guerra civil. Ello no sólo se debe a la normal acumulación de energía física y emocional entre los adolescentes, sino también a la incomprensible herencia que les sobreviene, a los problemas insolubles de una riqueza desconsoladora" (Enzensberger; 2001:48), energía de la debilidad, terreno para la inovación, materiales solidos para la articulación de tácticas de resistencia (líneas de fuga) que coagulan en la estrategia pandilla. Una aluvion de micropoderes trenzados en las conexiones de líneas de fugañ. Los doblemente excluidos y atravesados por los proceso de la posmodernidad: el capitalismo de consumo y los neoarcaísmos ¿Cómo se colocan los jóvenes pandilleros en la exclusión elegida, en el salirse de la sociedad y crear su contrajusticia y contrapoder, su ir a la contra más que burlar las zonas de vigilancia? Con la visibilidad, con el placazo desbordando las calles, números y letras rostrificando al colectivo en su forma más simple, es decir, como agrupación, vinculación de subjetividades explosivas. La pandilla es un desbordamiento, la mezcla de las fugas de fluido que avisan desperfectos en la máquina social. Desechos, por tanto la estrategia pandillera es desprecio al resto de la sociedad: contrapoder ácido.

Entre la política, el Estado y la ciudadanía la pandilla está fuera. Como objeto panótico debe ser normalizado, como objeto sinóptico produce el espanto y provee de energía a la acción policiaca. Si bien el Estado presupone lo político, lo hace en la medida que lo evita, en la medida que, biopolíticamente, normaliza las partes que polemizan sobre su lugar, que exigen tomar parte, que descarnan el conflicto. Se distingue lo político y lo ácido del contrapoder mediante la criminalización, es decir, en la medida que la voz de los sin parte se consigna como crimen, la insurgencia como crimen, asesinato del orden

establecido. El insurgente es un criminal en ese sentido. El pandillero es un criminal y, sin buscarlo, un insurgente, pues se convierte en la estrategia despoderosa que "quiere" cambiar el orden establecido.

La pandilla se politiza por la acción policiaca del Estado. Insurgencia criminal, dice, de esta manera se politiza y se convierte en *target* de eliminación. Según la distinción schmittiana de lo político, la configuración amigo/enemigo, la pandilla, insurgencia criminal, es un enemigo interno, no la parte que no tiene parte, en términos de Rancière , por tanto, la politización criminalizadora de la pandilla no es más que la activación de la forma especifica del Estado: la policía, colocar en su lugar, según una función (disfuncional) al delincuente-pandillero para aplicar la estrategia inmunitaria. Se convierte al pandillero en un ciudadano enemigo y, de esta manera, se le sobreincluye acidificando su contraflujo. Naturalización del sujeto, desnaturalizado, desciudadanizado, nuda vida.

De esta manera, el contrapoder de la pandilla queda petrificado en su acidez, incapaz de politizarse verdaderamente, es decir, incapaz de articular discurso político, exigir tomar parte, exigir el fin de su marginación y exclusión-sobreinclusión. El tiempo-muerte de la pandilla es otro factor, pues no pretende el futuro, por tanto, no presiente en su contrapoder el germen del cambio social, de su situación, de su vida. La acidificación fabricada por la estrategia inmunitaria intensifica las cualidades mortíferas de la pandilla. La muerte en la pandilla y la guerra de pandillas que produce la guerra civil de baja intensidad, la insurgencia criminal, son elementos útiles para la estrategia inmunitaria de eliminación del enemigo interno.

4.2. Lo político de la pandilla: Tomar parte

> *Se diría en un sentido hegeliano que un ser-para-la-muerte que no fuese un ser para dar-muerte seguiría siendo demasiado natural o simplemente biológico*
>
> Derrida; 1998: 145

¿Cómo se hace propiamente política la pandilla? En los discursos recabados entre 2008 y 2009 con pandilleros calmados y activos, en la Ciudad de México y en San Salvador, respectivamente, la politización de la pandilla apareció con cierta constancia, incluso en los pandilleros aún activos. Esto se nota en el exigir parte, articular discurso para exigir tomar parte, iniciar un conflicto político al exigir su lugar, su integración, el fin de la exclusión-sobreinclusión.

> Si es cierto […] que cuanto más rara o improbable sea una situación de excepción o de decisión (la guerra, la hostilidad, el acontecimiento político como tal, etc.), más decisiva, intensa y reveladora, y finalmente más politizadora resulta, entonces hay que concluir que la disminución intensifica la tensión y el poder revelador (la <<verdad>> de lo político): cuanta menos guerra hay, más crece la hostilidad, etc. Cosa que no está tan lejos del <<buen sentido>> como parece, ciertamente, pero que lleva inevitablemente a cambiar todos los signos *y en consecuencia a medir la politización por el grado de despolitización* (Derrida; 1998: 152).

El grado de despolitización de la pandilla es elevado debido a la guerra de pandillas en la que están enfrascadas la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13. Como se ha visto, el conflicto es mortal, hasta la extisión del enemigo. En la cacofonia de gruñidos resultado del choque, el discurso apenas aparece. Es la ácidez que aumenta con la respuesta policiaca (tanto en sentido estatal como en el sentido de la baja policía), la violencia aumenta y sus formas son cada vez más terribles. Al mismo tiempo, la deriva ocasionada por la escalada

de violencia, tensa tanto que el calmarse aparece como una opción para los pandilleros. Calmarse, no salir de la pandilla. PJ., el marero calmado rememora su relación con la otra pandilla:

> Antes yo pensaba que eran como perros, una mierda, así, ve'a. No, no, o sea, hoy me pongo a pensar de que, o sea, no, o sea, no lo he pensado bien eso, no que, o sea, me pongo a analizar muchas cosas que cómo le voy a hacer algo alguien que no me ha hecho nada. Antes no, tenía eso de que como andabamos bolos y todo eso, o sea, vamos a joder a tal y que no se qué, o sea ya uno bolo y drogado, o sea, se iba, o sea agarrabamos paja de los demás amigos. La razón… o sea cuando venían sí había razón, bueno en el aspecto que yo lo tomo era porque venían a invadir nuestro territorio que no era de ellos, pero cuando andaban tomados, cuando andaba tomado uno iba igual que ellos, esa era la razón de nosotros de que no podían venir a mandar a un lugar que no era de ellos.

En la actualidad las pandillas han mutado a formas más clandestinas, renunciándo a la visibilidad pero no a la presencia. De la territorialidad se ha pasado a la conquista de territorios, como señala también PJ. Es decir, de la defensa del territorio, donde si "el pandillero de la pandilla contraria entra a tu comunidad, sabés que no puede entrar porque es miembro de otra pandilla, entonces tienes que responder… tienes que responder ya sea matándolo o dándole una golpiza, viendo qué, como dicen, qué tan alto pues es el poder que tiene él en su pandilla"[69]. Aunque en las entrevistas el tema de los palabreros (líderes de las clikas) se define en términos de horizontalidad, la invisibilidad, esa clandestinidad forzada por las estrategias policiacas, induce a una jerárquización, una verticalización,

[69] La voz es de S.

donde algunos pandilleros, con prestigio en el Barrio, es decir, no sólo en las clikas, sino en todo el conjuto del número o las letras, permite líneas de comunicación más cotidianas, incluso siendo la cárcel un nodo de comunicaciones. En la estancia en San Salvador, en junio de 2009, la noticia era que en el centro de la ciudad había un toque de queda impuesto por la MS13. Cuestioné sobre esto a S., uno de los dieciocheros calmados y donde la pandilla aparecía con su forma más idilica:

> Toque de queda… se supone que lo ha puesto la pandilla contraria, verdad, pero analizando bien la situación no tiene nada que ver con las pandillas, sino que es el gobierno el que ha hecho esto para que la gente tenga temor hacia los pandilleros, que ellos son lo culpables de todo esto. Si de ser así ya hubiera un toque de queda general, no solamente en el, como dicen, en el centro de la cuiudad.
>
> ¿General lo hubiera puesto la pandilla?
>
> Así es, ya estuviera general, a nivel nacional, puesto por la pandilla, si hubiese sido la pandilla.
>
> ¿La pandilla lo hubiera puesto?
>
> Sí, digamos, es un ejemplo, si hubiese sido así, que las pandillas hubieran autorizado o se autodenominado poner este toque de queda, no hubiese sido solamente en el centro, sino que hubiese sido a nivel nacional.
>
> ¿Cómo lo hubieran hecho?
>
> Sí, recuerdate que en todo el país está la pandilla dividida, entonces las tribus pues hay comunicación por vía telefonica, entonces se decreta, se puede llegar a hacer, así como lo ha hecho el gobierno ahorita, que ahorita se dice que han sacado informaciones que han salido de los penales autorizaciones, saben qué que hay que

seguir matando a los pandilleros contrarios, reclutando niños, por decir así, cosa que con el barrio pues eso no, nada que ver.

Lo dicho por S. abona para suponer la capacidad de las pandillas para establecer estrategias en una escala donde cierta verticalidad sería necesaria ¿Quién ordena? Otro tema sobre las mutaciones recientes de las pandillas es el de si existe la reclutación, pues de esta manera se politiza desde lo policiaco a la pandilla para dejarla ver como "organización" de insurgencia criminal. Respecto a la 18 S. dice que: "No, si tu ingresas a una pandilla es porque te nace, no porque te obligan como lo dicen los medios de comunicación, a nadie se le obliga, si no nace de tu propia voluntad". Por el lado de la MS13, PJ. responde: "Sí, digamos, este vemos un niño de quince años y le vemos el plan de que quiere andar todo tumbado de que le vale veinte todo, entonces a ése le empiezas a influenciar "ey, por qué no te metés, que vas a estar alivianado" y todo eso, entonces ahí depende ya de la persona. Y si no, hoy como está, hoy que si no se meten los matan. Cuando yo estuve en la pandilla no era así, si te querías meter bueno, y sino pues va, entonces no te relaciones con nosotros. Ahora es a fuerza, ahora sí este de que tiene uno que meterse aunque no quiera, porque sino le dicen a uno de que vienen a matar a la mamá, vienen a matar a los hijos". Quizá una guerra de exterminío exija el reclutamiento, quizá la necesidad de conectar líneas de fuga en explosión (resistencias desde el margen) engrose la filas pandilleras. En todo caso, los ingresos a la pandilla no pueden ser medidos, no se puede censar. Los 18 se dejan tocar, hablan, articulan discurso. Los MS han optado por el silencio y esto los coloca en una oscuridad que hace de su rostro algo más monstruoso ¿En qué medida lo "tapado"[70] de PJ. lo pone en una perspectiva ya ajena a su mara? El mutismo de los salvatruchas evita una

[70] Palabra pandillera para designar a quien no pertenece al Barrio, a la pandilla. En el contexto que la refirio PJ. parece designar a los calmados y no a los civiles.

respuesta. Los 18 calmados entrevistados mostraron orgullo y dignidad frente a su Barrio, jamás lo negaron. PJ., cuado habla de la imposible salida de la pandilla, lo hace con pesar. Por supuesto esto define diferencias insondables debido al silencio de la MS13.

Por otro lado, la pandilla alcanza la politización como respuesta a la criminalización. Mientras los discursos policiacos aumentan la cosificación de la pandilla como objetos panópticos, los medios masivos de comunicación arrecian, por el lado opuesto, su cosificación como objetos sinópticos: visión estrategica del Estado (biopolítica) y visión táctica de la sociedad civil (sociedad del espectáculo), fabricando mutaciones, como las describe P.: "Entonces, esto está haciendo cambios y está provocando chingaderas también. ***Se ha llegado a veces a la conclusión de que algún día se van a juntar las dos pandillas y van a hacer el pacto, pero para darse en la madre con el gobierno, o darse en la madre o ver cómo***… pero… pero no darse en la madre así, porque ya lo hubieran hecho, ya se hubieran pactado y ya se hubieran empezado a dar en la madre, sino que se van a dar en la madre de un modo más inteligente. Porque si no, como te digo, ya se hubieran juntado y ya hubieran empezado, okay, como hacer un grupo chin… así como los que dicen… ***pero por eso es que hay un montón de mitos en esta chingadera, si te das cuenta, ellos tiene el poder de poderlo hacer y hacerle desmadre, pero no lo han hecho porque, en realidad, también piensan, o sea, piensan en lo que está pasando, y que saben que no les pueden dar prioridad porque ya saben el jueguito también norteamericano que es el de conquista***, eh". Ampliar el pacto que el pandillero hace con el Barrio para tornarse home boy a la otra pandilla, acabar con la guerra y pactarse, como decía C., implicando todo lo que simbólicamente significa para los pandilleros la idea de pactarse. Para en tonces darse en la madre con el gobierno, pero sin provocar el afán de control geopolítico del "Imperio",

dando sustancia a la politización-policiaca de definiciones como “insurgencia criminal”, como describe Hagedorn:

> La noción que las pandillas se someterán a una evolución inevitable a una forma "insurgente" con la intención de adueñarse del poder estatal no es apoyada por la investigación. Tal pensamiento no comprende las implicancias para las pandillas del colapso del estado en una era global. Lo que la investigación demuestra es que el debilitamiento de los estados crea problemas pero así también trae aparejado actores sociales de los márgenes de las sociedades que tal vez sean movilizados para una reconstrucción democrática (Hagedorn; 2008)

Quizá “dar en la madre de un modo más inteligente” significa activar ese germen de cambio inscrito en las pandillas, como actores sociales marginales que al pedir formar parte hacen política real y construyen democracia. Lo importante, “lejos de estar cerca” es la articulación de discurso que exige formar parte para darle la vuelta a la Policía y, entonces, hacer Política: “Sigámosle la bronca del plan Seguridad Pública Nacional, armémonos y démosle en la madre y eso es lo que quieren. Entonces viene, interviene Estados Unidos con su ejército y viene con las nuevas armas, las nuevas estrategias de seguridad y toda esta onda, entonces ya eso ya está en un plan. Entonces la onda aquí es no seguirles el jueguito a estos güeyes, sino, ver de qué manera lo logramos políticamente, que va a costar, pero lo estamos logrando, poco a poco[71]”.

La guerra pandillera, afluente de cadáveres, es claramente el obstaculo para que se pase de un contrapoder ácido a uno político. El contrapoder ácido torna, debido a su capacidad corrosiva, en la sustancia fabricante de hoyos negros, implosiones de una deriva comunitaria, negación de coagulación estrategica de los márgenes para hacer política y forjar democracia (reorientación a la horizontalidad de las relaciones de fuerza, tensarlas al grado de horizontalizarlas). De la misma manera, un contrapoder ácido, ese contraflujo

[71] La voz es de P.

corrosivo, se convierte en energía para la nutrición de la Policía como única forma en que el Estado (democrático) se relaciona con los marginados, es decir, excluyéndolos-sobreincluyendolos. El Estado debilitado por el capitalismo de consumo es, a la vez, un Estado reforzado en su cualidad de Policía, negando la política, es decir, la voz de los que no forman parte, aplicándoles estrategias biotanatopolíticas (biología política para la muerte, nazificación de la democracia) y los campos de exterminio, la guerra teledirigida, la separación entre acto y acontecimiento de la ejecución proliferan. Como afirma Rancière :

> El nuevo reparto de poderes entre capitalismo internacional y Estados nacionales tiende mucho más a reforzar los Estados que a debilitarlos. Los mismos países que abdican de sus privilegios ante la exigencia de libre circulación de los capitales, los recobran de inmediato para cerrar sus fronteras a la libre circulación de los pobres del planeta en busca de trabajo. Y la guerra declarada al <<Estado benefactor>> confirma una ambivalencia similar. Se la presenta cómodamente como el fin de una situación de asistencia y como el retorno a la responsabilidad de los individuos a las iniciativas de la sociedad civil (2006: 118).

Incluso esa transferencia de responsabilidad a la "sociedad" civil parece llegar hasta la provisión de seguridad. Una ceguera respecto a la eliminación de los "sectores infecciosos" de la sociedad por parte de ésta sin que el Estado medie, como lo ve claramante C.: "Eso lo ha creado la policía men, este, que nos quieren exterminar, como le dije al principio de que siempre la policía nos ha querido venir exterminando, men. El exterminio social, de eso es de lo que usted me está hablando. *El exterminio social lo ha creado la misma población. El rico lo quiere hacer para destruir al pobre*. El extermino social es para todos no sólo pa las pandilla. Si usted en el pueblo es ganadero y tiene más dinero el otro lo quiere exterminar, así entre las pandillas, men. El rico lo ha creado, la policía, la fuerza armada, muchas personas, pues, que han sido ái combatientes o algo por el estilo". De lo que habla C. es de la limpieza social como iniciativa "ciudadana", un rasgo de lo que he llamado guerrra civil de baja intensidad, donde los conciudadanos se asesinan siguiendo un trazado de orden y

arrogandose la seguridad pública con juicios sumarios. Por su parte, la acción policiaca estatal impulsa un tratamiento distinto, aquel de "matar sin efusión de sangre, con la ayuda de nuevas técnicas, es quizá acceder ya a un mundo sin guerra y sin política, a la inhumanidad de una guerra sin guerra" (Derrida; 1998: 153), a la pura policía, suspender la política, es decir, no sólo silenciar la protesta muda de la pandilla, sino eliminar la protesta como forma de discurso que pide tomar parte de quienes no tienen parte, es decir, enmudecer, ocultar la protesta, convertirla en gruñido salvaje. El acto (la protesta) se separa del acontecimiento y, de esta manera, se echa a andar la maquinaria burocrática nazificada, es decir, Policía, "conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribucipon de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución" (Rancière ; 1996: 43), en un rango biotanatopolítico de estrategias inmunitarias y con pretenciones asepticas, separar la muerte de la sangre, la guerra del enemigo, inmunizar al contrario biologizandolo, animalizándolo.

Por su parte, las pandillas, en especial la 18, comienzan a articular discursos y estrategias (la misma ONG Homies Unidos es expresión y contenido de esto) para saltar el estriado biopolítico-policiaco y alcanzar una politización que alcaliniza la acidez de su contrapoder y lo va tornando político para fabricar distorsiones y exigir su parte en donde no tiene parte.

> Pero… pero se le brinda, por medio de un comunicado, la oportunidad al gobierno de sentar un precedente en america Latina de poder mediar en el conflicto de las pandillas, ver ese modelo, que no va a tardar cinco años, pero sí va a verse reflejado poco a poco, paulatinamente en el proceso de esos cinco años de gobierno, y que

puede determinar un modelo a seguir en otros países, como sucedió en Europa con los Latin Kings y otras pandillas, que se convirtieron, no dejaron de ser pandillas pero sí dejaron su actividad delictiva y para convertirse en actividad cultural, una transición. Es cierto, Europa tiene más dinero para invertir y fueron menos los Latin Kings, eran menos de los miles de pandilleros que hay aquí. Pero es que hay cuestiones de voluntad, cuando vos encontrás voluntad, hasta una novia te da amor, con voluntad, no pregunta mucho. Cuando no tienen voluntad no te dan nada y pasas años y sin hacer nada. Ahora bien, las pandillas han pedido hablar. Es de escucharlos, pienso yo. Ahora, en madurez mental que digo tener, siento yo que sería de escucharlos. Si algo bueno se puede sacar de ahí ¿Por qué no aprovecharlo? Pero te puse el ejemplo también del ejército y la guerrilla, que tuvieron que dialogar que ahí hubieron más de cien mil muertos. Entonces… mirá… te hablé de voluntades… cuando hay voluntad y el ambiente se torna para eso, como cuando el sol se eclipsa y la luna… ¿me entendés? Cuando hay voluntad hay oportunidad. Ahora, qué clase de oportunidad puede ser, hay oportunistas… sí hay oportunistas… pero hay quienes buscan una oportunidad, entonces tenés que arriesgar. Nadie pensó que tenía… todos los países han tenido que dialogar con sus contrarios, con los cuales… créame que mucha gente que ha estado dialogando, de los dos bandos, perdió gente y murieron amigos, murieron familias… y créeme que es duro tener que ver a alguien que tal vez sepás que te ha matado a alguien… y tenés que decirle que pare esto y ya … pero es que Capone lo hizo para detener la guerra, a él le mataron a su hijo, pero él ¿Pa parar la guerra, tuvo que perdonar eso? No, él no perdonó nada. Él hizo a un lado eso, porque tenía que detener un derramamiento futuro. Ahora, él ya tuvo eso, demás vinieron otras generaciones hicieron y están

> haciendo, pero ése es un modelo a seguir, como lo han seguido muchos países, han tenido que tener… si esto se considera una guerra hay que tener acuerdos de paz, entre ambas partes primero y entre las partes y el gobierno después, y ambas partes están demostrando. Pero vos me puedes decir "pero es que la violencia no ha disminuido", es que nadie está hablando ahorita, ellos dicen "queremos hablar con el gobierno", sí salimos, hablar, no se sabe de qué, nadie sabe de qué, ellos quieren hablar, quieren hablar. Pero sí se sabe que es para… construir un país en algo que le puede llamar menos violencia de las pandillas. No en paz, porque creo que nosotros no conocemos el concepto, conocemos el concepto, no conocemos la paz[72].

La transición de las pandillas a partir de las reacciones inmunitarias de la Policía, por un lado ha acidificado su contraflujo, pero también, como es claro en los discursos de P. y G., una politización real de su lugar marginal, su exigencia de tomar parte. En el proceso de politización la figura del palabrero toma un cariz simbólicamente energético al implicar la horizontalidad y estrategia colectiva. No necesariamente organización o liderazgo central, verticalización, sino acceder a uno tono de voz capaz de dar a su discurso una presencia política frente a la Policía de Estado. La politización de la pandilla es, por lo menos, una especie de activación del germen comunitario como una opción social frente al proceso económico del capitalismo de consumo. En este sentido, lo expuesto por Hartnett refleja cómo las tendencias actuales de la pandilla no sólo aumentan la sevicia de la violencia, sino que, dependiendo de cómo las pandillas articulen discurso, pueden considerarse como opciones valederas para los jóvenes:

[72] La voz es de G.

> Me pregunto si, en el ámbito de prevención, unas maras más centralizadas no son mejores para el futuro de prevención social. ¿Será que la mara salvadoreña vertical ofrece las mismas sensaciones de hermandad? Incluso la imagen del marero con la cabeza rapada, tatuado, con cierto estilo al vestirse, que según Aguilar ya se disminuye, es parte de la tentación para la juventud. Sin las imágenes simbólicas de pertenencia creo que la mara como superinstitución pierde alguna de su institucionalidad. En este sentido, creo que un cambio estructural de las maras (hacia una estructura más centralizada y vertical) y las organizaciones comunitarias (hacia una estructura descentralizada y más horizontal) puede ser una novedad esperanzadora para la juventud del país. Si se pueden desarrollar bien una red de organizaciones pro-jóvenes en distintas comunidades donde los mismos jóvenes tengan incentivos para participar, esa red de organizaciones podría proveer los mismos bienes sociales que tradicionalmente las maras han proveído (Hartnett; 2008: 20).

La pandilla es un contrapoder ácido, corrosivo y, sí, peligroso en cuanto contraflujo. No busca el Poder, ejerce su poder y en la medida que su relación con "el resto" de la sociedad implica una guerra civil de baja intensidad, ese poder se decanta en una voluntad de ir a la contra más ácida, más contrapoder. La pandilla no entiende de procesos de empoderamiento, es contrapoder, busca y defiende su lugar, su espacio liso, su explosión.

> Efectivamente, más que tratarse de una forma de empoderamiento, de una nueva dinámica ciudadana en el sentido formal del término, nos enfrentamos con la potenciación, en momentos presentes de dinámicas solidarias siempre existentes; es la reaparición de la fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, de un mutuo codeo, de un corporeísmo, que cuando las demarcaciones se vuelven demasiado rígidas, tiende a aflorar con mayor fuerza (Maffesoli; 2005a: 21).

En tal sentido, la voluntad de ir a la contra se convierte en condición vital, en la comunidad del sobrevivir, el presenteismo de la violencia vinculatoria. En la consolidación de un lazo-de-deuda la pandilla es, también, una fuente de solidaridad en una sociedad posmoderna donde el sujeto esférico es cada vez más repelente respecto a la otredad y más afectado y afectivo con la imagen en cuanto la sociedad del espectáculo promueve objetos sinópticos como los pandilleros. A partir del concepto de contrapoder, tejido según los procesos del capitalismo de consumo (en su etapa cercana a la emancipación del trabajo) y las nuevas subjetividades desprendidas a partir de éste, las sujeciones ejercidas por la pandilla dejan

ver unas subjetividades no esféricas, explosivas, líneas de fuga que caen en hoyos negros, pero que, por la misma explosión significan el encuentro de subjetividades capaces de fabricar dinámicas solidarias nuevas. Un lazo-de-deuda donde la confianza en el home boy, la hermandad, la idea del Barrio, fabrican confianza y, como dice Nancy, "la confianza es la fe puesta en conjunto: es la fidelidad o la fiduciaridad que el contrato presupone en el fondo de su idea misma, es decir de su validez y de su fuerza de contrato […] La fe no es del orden del saber, sino de la adhesión de la participación […] 'La sociedad es un funcionamiento fiduciario. Supone un credo o un crédito'" (1998: 37). En la pandilla aparece una confianza nueva, un capital social que articula discurso y politiza desde el margen para exigir tomar parte, para activar la democracia en tiempos de capitalismo de consumo. Es una opción para los jóvenes y tiene cualidades para convertirse en forma política de contrapoder para cambiar la sociedad. Sin embargo, la violencia que desata es, tanto como parte fundacional de su actuar, motor biopolítico de supresión inmunitaria.

En esa tensión explosiva que significan las pandillas transnacionales se cruzan promesas nihilistas y vitales, desde la remoción de derechos políticos (desciudadanización) hasta la aparición de voces para exigir un cambio. Además, la pandilla es también una ventana para observar otras subjetividades ricas en alternativas para la desvinculación posmoderna. Es decir, en sus procesos, la posmodernidad produce subjetividades, digamos, opuestas: Sujetos subjetivos esféricos y Sujetos en sujeción explosiva. Lazo-de-culpa y lazo-de-deuda. Puede que desde ambos extremos de la subjetividad se realicen resistencias-líneas de fuga con la fuerza para distorsionar la forma en que las relaciones de fuerza se dan en la actualidad: forzar una horizontalidad: democracia o liberación, en todo caso, sociedades más integradoras y no en el sentido de asimilación (pues esto implica un grado de eliminación), sino de convivencia, de con-vivir. Compartir el don de la vida: comunidad.

Por supuesto, para esto es preciso un trabajo de escucha a nivel pandillas y de éstas con los gobiernos, como dice Hagedorn:

> La pobreza, no obstante no explica las pandillas u otras formas de resistencia. La democracia, lo cual significa la inclusión de toda clase social en la vida política es a menudo meramente una formalidad. Si la democracia significa la libertad únicamente del mercado y consiste sólo en los derechos escritos, aquéllos sin acceso al poder de auto clausurarán para luego explotar. Si la juventud no ve esperanza ¿por qué debemos sorprendernos ante el nihilismo en sus culturas y acciones? Una falta de democracia real significa que algunos jóvenes inevitablemente buscarán resolver sus problemas mediante el empleo de organizaciones opositoras para tanto la supervivencia como el significado. Un compromiso verdadero hacia la democracia significaría un esfuerzo determinado para mejorar las condiciones de vida así como también para buscar el entendimiento entre todos los actores sociales y dar la bienvenida a su participación no violenta en la sociedad. "Todos los actores sociales" incluye a las pandillas (Hagedorn; 2008).

Las dificultades también están en la enormidad de las pandillas. Los home boys y mareros[73] se cuentan por miles. Las fronteras no los detienen y, como dice Rancière (2006), ese flujo incontenible de migraciones ilegales fortalece el papel del Estado como Policía y represor político (dique para la articulación del discurso que hace aparecer la política). Los pandilleros están en varios países, son transnacionales, no hay duda. Pero esa es también una cualidad que puede activar una democracia más allá de las delimitaciones estatales. Es decir, *quizá*, con esa forma desbordante, las pandillas transnacionales, en la novedad de su acontecimiento, sean la violencia más eficaz para dar una estocada mortal al Estado nación y, de esta manera, surja una ciudadanía total, una ciudadanía global que evite la fabricación de nuda vida, que sea la vida la triunfante… *quizá.*

[73] Hago esta distinción, home boys y mareros, para colocarlos según la pertenencia a la Pandilla 18 o a la Mara Salvatrucha 13.

5. Bibliografía

Adler, Lomnitz Larissa (2003). Cómo sobreviven los marginados. México, Siglo XXI.

Adler, Lomnitz Larissa (2001). Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de antropología Latinoamericana. México, FLACSO-Miguel Ángel Porrúa.

Agamben, Giorgio (2006). Lo abierto. El hombre y el animal. Edit. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Agamben, Giorgio (2006a). La comunidad que viene. Valencia, Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2004). Estado de excepción. Homo sacer II, 1. Edit. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2003). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Edit. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2001). Medios sin fin. Notas sobre la política. Edit. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2005). Profanaciones. Edit. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Agamben, Giorgio (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III. Edit. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2007). Tiempo e historia, en Infancia e Historia, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Aguilar, J. y Miranda, L. (2006). «Entre la articulación y la competencia: las respuestas de la sociedad civil organizada a las pandillas en El Salvador», en Maras y pandillas en Centroamérica: Las respuestas de la sociedad civil organizada [ed. JM Cruz], Volumen IV, UCA Editores, San Salvador.

Andrade, Julián (2010). Los aztecas y los asesinos artistas. Disponible en http://www.razon.com.mx/spip.php?article22813, recuperado el 14 de Septiémbre de 2010.

Asimov, Isaak (1980). El Sol desnudo. Barcelona, Orbis.

Asimov, Isaak. La última pregunta. En: http://personal.telefonica.terra.es/web/ideasmuertas/novelas/Isaac%20Asimov%20-%20La%20Ultima%20Pregunta.pdf

Baudrillard, Jean (2006). La agonia del poder. Madrid, Ediciones Pensamiento.

Baudrillard, Jean (2001). De la seducción. Madrid, Edit. Cátedra.

Baudrillard, Jean (1992). El intercambio simbólico y la muerte. Caracas, Edit. Monteávila.

Baudrillard, Jean (2001a). Olvidar a Foucault. Valencia, Pre-textos.

Bauman, Zigmunt (1999). Globalización, consecuencias humanas. México, Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zigmunt (2008). Modernidad y Holocausto. Madrid, Sequitur.

Bauman, Zigmunt (2004). Modernidad Líquida. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zigmunt (2003). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona, Gedisa.

Bauman, Zigmunt (2007). Vida de consumo. México, Fondo de Cultura Económica.

Bell, Daniel (1976). El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prógnosis social. Madrid: Alianza Editorial.

Benjamin, Walter. El capitalismo como religión. En http://www.isepci.org.ar/waltbenjamin.htm

Berns, Laurence (2001). "Thomas Hobbes". En Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps). Historio de la filosofía política. Fondo de Cultura económica, México. Pp. 377-399.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1994). Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano. Fondo de Cultura Económica, México.

Bodin, Jean. Los siete libros de la república.

Bourdieu, Pierre. (1977). La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Laia, Barcelona.

Bush, golpista que demolió la Constitución: Vidal. La Jornada 7 de noviembre 2007

Brevé, Federico (2007). The Maras: A Menace to the Americas. Military Review. Vol. 87, No. 4. (July-August 2007). En http://findarticles.com/p/articles/mi_m0PBZ/is_4_87/ai_n27310616/

Bunker, Robert J. (1996). Street Gangs-Future Paramilitary Groups? The Police Chief. Vol. 63, No. 6. (June 1996): 54-59.

Cajas, Juan (2004). El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido. México, Miguel Ángel Porrua-CONACULTA-INAH.

Castillo, Beatriz (2010). El Salvador: Regulación de empresas de seguridad privada, a discrecionalidad de dueños. COLATINO jueves 18 de marzo de 2010, disponible en http://www.argenpress.info/2010/03/el-salvador-regulacion-de-empresas-de.html, recuperado 23 de junio de 2010.

Castro, Edgardo (2008). Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia. Buenos Aires, UNSAM-Edita, Universidad Nacional de San Martín.

Certeau, Michel de (2004). La cultura en plural. Buenos Aires, Nueva Visión.

Certeau, Michel de (2000). La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer. México, Universidad Iberoamericana-ITESO.

Clastres, Pierre (1978). La sociedad contra el Estado. Barcelona, Monte Avila.

Contreras Natera, Miguel Ángel (2003). Impensando la ciudadanía moderna: alteridad y racismo en el sistema mundial. CDC. [online]. set. 2003, vol.20, no.54 [citado 11 Mayo 2007], p.29-54. Disponible en <http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082003000300003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1012-2508.]

Cruz, José Miguel y Portillo, Peña Nelson (1998). Solidaridad y violencia en las pandillas del gran San Salvador: Más allá de la vida loca. UCA Editores, San Salvador.

Del Brutto, López Bibiana Apolonia (2000). Lenguajes, Identidades, Tecnologías. Disponible en el ARCHIVO del Observatorio para la CiberSociedad en http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=15

Deleuze, Gilles (2005). Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Buenos Aires, Cactus.

Deleuze, Gilles (2007). Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, Gilles (2002). Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama.

Deleuze, Gilles (2001). Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. Barcelona, Paidós.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1998). El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Paidós.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (2008). Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2001) Rizoma. Ediciones Coyoacán, México.

Derrida, Jaques (2005). Canallas. Dos ensayos sobre la razón. Trotta, Madrid.

Derrida, Jaques (2000). Dar la muerte. Barcelona, Paidós

Derrida, Jaques (2008). La hospitalidad. Buenos Aires, Ediciones de la flor.

Derrida, Jaques (2006). El siglo y el perdón. Seguido de Fe y saber. Buenos Aires, Ediciones de la flor.

Derrida, Jaques (1998). Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger. Trotta, Madrid.

Díaz, Esther (1999). Gilles Deleuze: Poscapitalismo y Deseo. Disponible en http://www.estherdiaz.com.ar/textos/deleuze.htm#_edn1, recuperado el 23 de julio de 2010.

Durkheim, Emile (2000). Las formas elemntales de la vida religiosa. México, Colofón.

Engels, Friedrich (s/f). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En obras escogidas. Progreso, Moscú.

Enzensberger, Hans Magnus (2001). Perspectivas de guerra civil. Barcelona, Anagrama.

Espinoza, Ana Yancy (2004). Sociedad civil y proliferación de Armas pequeñas y livianas en Centroamérica. En http://www.comunidadesegura.org/es/node/23263, recuperado el 22 de agosto de 2010.

Esposito, Roberto (2006). Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, Roberto (2007). Communitas. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, Roberto (2005). Immunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, Roberto (2009). Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires, Amorrortu.

Farinetti, Marina (2006). Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida. En Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas, Nº 8, vol. VII, Otoño 2006, Santiago del Estero, Argentina.

Foucault, Michel (2002). Defender la sociedad. México, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1999). De la naturaleza humana: justicia contra poder. En Obras Esenciales Volumen II, Estrategias de poder. Buenos Aires, Paidós.

Foucault, Michel (2002a). La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1989). Historia de la sexualidad, volumen 1: la voluntad de saber. México, Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1992). Microfísica del Poder. La Piqueta, Madrid.

Foucault, Michel (2007). Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1999). Prefacio a la transgresión. En Obras Esenciales Volumen 1, Entre Filosofía y Literatura. Buenos Aires, Paidós.

Foucault, Michel (2006). Seguridad, territorio, población. FCE, Buenos Aires. P. 74.

Foucault, Michel (2001). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (2009). El yo minimalista y otras conservaciones. Buenos Aires, La marca editora.

Franco, Cindy (2007). The MS-13 and 18th Street Gangs: Emerging Transnational Gang Threats? *CRS Report for Congress*, Washington, DC: Congressional Research Service (RL34233), 2 de noviembre de 2007.

Freud, Sigmund (2005). Tótem y tabú. En Obras Completas Tomo II. Buenos Aires, El Ateneo.

Fundación de Estudios para la Aplicación del Derecho (FESPAD); Centro de Estudios Penales de El Salvador (CEPES). Cuadro comparativo entre disposiciones principales de la ley antimaras declarada inconstitucional y la ley para el combate de las actividades delincuenciales de grupos o asociaciones ilícitas especiales ("nueva ley antimaras"). Disponible en archivo.elfaro.net/Secciones/Noticias/.../Fespad2_LeyAntimaras.doc, recuperado el 26 de agosto de 2010.

Gadea, Carlos (2003) Emancipación y pragmatismo de los movimientos indígenas contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales, en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y sociales, mayo-diciembre, no. 188-189, pp-17-40.

Gil, Rodríguez Eva Patricia (2004). Ultraindividualismo y simulacro en el nuevo orden mundial: reflexiones sobre la sujeción y la subjetividad. Tesis de Doctorado en psicología social, Universitat Autónoma de Barcelona, Facultat de Psicologia.

Goldwin, Robert. "John Locke". En Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps). Historio de la filosofía política. Fondo de Cultura económica, México, 2001. Pp. 451-485.

Guattari, Félix (1996). Caosmosis. Buenos Aires, Manantial.

Hagedorn, John M. (2008). Descifrando el Enigma de las Maras Centroamericanas. En Air & Space Power Journal - Español Segundo Trimestre 2008 http://www.airpower.au.af.mil/apjinternational/apj-s/2008/2tri08/hagedorn.htm Recuperado el 4 de febrero de 2010.

Hardt, Michael y Antonio Negri. (2002). Imperio. Paidós, Buenos Aires.

Hardt, Michael y Antonio Negri. (2004) Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio. Debate, Buenos Aires.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2003). El trabajo de Dionisos. Madrid, Akal.

Hartnett, Matthew Joseph (2008). En búsqueda de nuevos espacios juveniles: Las Maras y estrategias de prevención social en EL SALVADOR. the Hebrew University of Jerusalem Vol. 1 No. 3 jul 2008 Iberoamerica global en http://iberoamericaglobal.huji.ac.il/Num3pdf/Microsoft%20Word%20-%2002-Hartnett.pdf, recuperado el 4 de junio de 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friederich (1980). Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Tecnos, Madrid.

Hegel, Georg Wilhelm Friederich (1988). Principios de la filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política. Edhasa, España.

Held, David. Modelos de democracia. Alianza, Madrid, 2001.

Hobbes, Thomas. El Leviatán. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944). Dialéctica del iluminismo. Versión electrónica disponible en http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm

Ilich, Ivan (1977). Alternativas. Joaquín Mortiz, México.

Kalpokas, Daniel (2002) Pragmatismo y virtudes liberales. En la filosofía de Rorty en Revista Diálogo Filosófico No. 53. pp. 291-304

Kojeve Alexandre (s/f). La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires, Pleyade.

Lanceros, Patxi (2006). La modernidad cansada y otras fatigas. Madrid, Biblioteca Nueva.

Lipovetsky, Gilles (2005). La era del vacío. Barcelona, Anagrama.

Locke, John (2003). Ensayo sobre el gobierno civil. México, Gernika.

Logiudice, Edgardo (2007). Agamben y el estado de excepción. Una mirada marxista. Buenos Aires, Herramienta.

Luhmann, Niklas (1992). Sociología del riesgo. Universidad Iberoamericana-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México

Maffesoli, Michel (2005). El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. Buenos Aires, Paidós.

Maffesoli, Michel (2005). La tajada del diablo. Compendio de subversión podmoderna. México, Siglo XXI.

Maffesoli, Michel (2004). El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas. México, Siglo XXI.

Maffesoli, Michel (2005a). La transformación de lo político. La tribalización del mundo postmoderno. México, Herder.

Manwaring, Max G. (2008). La Soberanía Bajo Asedio. Las Pandillas y otras organizaciones Criminales en Centroamérica y en México. En http://www.airpower.maxwell.af.mil/apjinternational/apj-s/2008/2tri08/manwaring.htm. Recuperado el 4 de febrero de 2010.

Manwaring, Max G. (2005). Street gangs: the new urban insurgency. En http://www.carlisle.army.mil/ssi

Maquiavelo, Nicolás. El Príncipe, Capítulo I: de las Varias Clases de Principados y del Modo de Adquirirlos.

Marramao, Giacomo (2006). Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización. Buenos Aires, Katz.

Martel, Trigueros Roxana (2007). *Las maras salvadoreñas: nuevas formas de espanto y control social*. En Valenzuela, Arce José Manuel; Nateras, Domínguez Alfredo; Reguillo, Cruz Rossana (Coordinadores). Las Maras: identidades juveniles al límite. México, UAM-I, COLEF, Juan Pablos.

Marx, Karl y Engels, F. (s/f). Manifiesto del Partido Comunista. En Obras Escogidas. México, Ediciones de Cultura Popular.

Marx, Karl (2001). El Capital. Tomo I, vol. 2. México, Siglo XXI

Marx, Karl (1983). La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863). Versión electrónica disponible en http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/subsuncion.html#1

Michaud, Eric (2009). La estética nazi: un arte de la eternidad. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Mignolo, Walter, Herencias coloniales y teorías postcoloniales, en www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales

Miranda, José Porfirio (1996). Racionalidad y democracia. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Morales, Helí (2003). Sujeto en el laberinto. Ediciones de la noche, México.

Moreno, Hugo César (2006) Bourdieu, Foucault y el poder. En Iberoforum Revista electrónica del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, Otoño, No. II. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/hugo_moreno.pdf

Moreno, Hugo César (2005). La pandilla como ejercicio de micropoder. Tesis de Maestría en Sociología, Universidad Iberoamericana. Disponible en www.bib.uia.mx/tesis/

Moreno, Hugo César (2008) Profanación a la biopolítica: a propósito de Giorgio Agamben. En IBEROFORUM Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Año III, No 6. Julio – diciembre 2008, pp 15-36. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Morresi, Sergio. "Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto". En Boron, Atilio (comp.). La filosofía política moderna de Hobbes a Marx. CLACSO, Buenos Aires, 2000. Pp. 381-399.

Moya, Cantero Eugenio (2002), Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty), en Revista de Filosofía Vol. 27 Núm. 2, pp. 305-336

Nancy, Jean-Luc (2007). La comunidad enfrentada. Buenos Aires, La Cebra.

Negri, Antonio (2003). Job: La fuerza del esclavo. Buenos Aires, Paidós.

Neumann, Franz (1983). Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo. México, Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, Friedrich (2002). Genealogía de la moral. Madrid. Alianza.

Números de Naciones Unidas (1999). HDR.

Osorio, Jaime (2006). Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno homo sacer. En Herramienta, revista de debate y crítica marxista, No. 33, octubre, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Perea, Restrepo Carlos Mario (2007). Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder. México, Siglo XXI.

Perea, Restrepo Carlos Mario (2006). Pandillas en mexico. Informe de investigacion. Red transnacional de analisis sobre maras y pandillas. Noviembre 14 de 2006.

Pousadela, Inés. “El contractualismo hobbesiano”. En Boron, Atilio (comp.). La filosofía política moderna de Hobbes a Marx. CLACSO, Buenos Aires, 2000. Pp. 365-379.

Rancière, Jacques (1996), El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión.

Rancière, Jacques (2006), El odio a la democracia. Buenos Aires, Amorrortu.

Ranum, Elin Cecilie. Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y Estados Unidos. Diagnóstico Nacional Guatemala. Instituto Universitario de Opinión Pública.

Reguillo, Cruz Rossana (2007). *La mara: contingencia y afiliación con el exceso (re-pensando los límites).* En Valenzuela, Arce José Manuel; Nateras, Domínguez Alfredo; Reguillo, Cruz Rossana (Coordinadores). Las Maras: identidades juveniles al límite. México, UAM-I, COLEF, Juan Pablos.

Reisman, Lainie (2008). Bandas Delictivas en América Central ¿Qué Amenazas Plantean y Cuál es la Respuesta Apropiada? En Air & Space Power Journal - Español Segundo Trimestre 2008 http://www.airpower.au.af.mil/apjinternational/apj-s/2008/2tri08/reisman.htm Recuperado el 4 de febrero de 2010.

Rocha, Gómez José Luis (2006). Diagnóstico sobre pandillas e intervenciones del Estado y la sociedad civil Evolución de las pandillas en Nicaragua 1997-2006. Universidad Centroamericana (UCA) Managua, Nicaragua. Noviembre, 2006.

Rodríguez, Asien Ernesché Crisis Económica, Guerras, Terrorismo Y Problemas Ecológicos. 13 de noviembre de 2007 en http://www.oid-ido.org/article.php3?id_article=479.

Rorty, Richard (1991). Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós.

Rorty, Richard (1996). Objetividad, relativismo y verdad, Barcelona, Paidós.

Rorty, Richard (1998). Pragmatismo y política. Paidós, Barcelona.

Santacruz, María y Concha, Alberto (2001). Barrio adentro. La solidaridad violenta de las pandillas. San Salvador, IUOP-UCA.

Santacruz, María y Cruz, José Miguel (2001). Las maras en El Salvador. En Maras y pandillas en Centroamérica, Volumen I, San Salvador, UCA Editores.

Savenije, Wim (2009). Maras y Barras. Pandillas y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica. San Salvador, FLACSO El Salvador.

Schmitt, Carl. (1998). El concepto de lo político, Alianza Editorial, Madrid.

Schmitt, Carl (1991) El concepto de lo político, Alianza, Madrid.

Scott, James (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. México, Era.

Slater, David (1996), Geopolítica y posmodernismo, en Revista Nueva Sociedad No.144, julio- agosto, pp. 23-31

Sosa, Juan y Rocha, José Luis (2001). Las maras en Nicaragua. En Maras y pandillas en Centroamérica, Volumen I, San Salvador, UCA Editores.

Stiglitz, J. E. EL CONSENSO POST-CONSENSO DE WASHINGTON. En The Initiative for Policy. P. 1. Dialogue, en http://www0.gsb.columbia.edu/ipd/pub/Stiglitz_PWCC_SPA.pdf

Sullivan, John P. (2009). Future Conflict: Criminal Insurgencies, Gangs and Intelligence. Small Wars Foundation, disponible en smallwarsjournal.com, recuperado el 23 de agosto de 2010.

Sullivan, John P. (2008). Pandillas Transnacionales. El impacto de las Pandillas de la Tercera Generación en América Central. En Air & Space Power Journal - Español Segundo Trimestre 2008. Disponible en http://www.airpower.maxwell.af.mil/apjinternational/apj-s/2008/2tri08/sullivan.htm. Recuperado el 4 de febrero de 2010.

Sullivan, John P. (1997). Third Generation Street Gangs: Turf, Cartels and Netwarriors. En *Crime & Justice International*, Vol. 13, No. 9.2, octubre-noviembre 1997.

Torres, Andreina (2006). Pandillas y naciones en Ecuador: diagnóstico de situación. En Flacso Sede Ecuador, Programa 4 Estudios de la Ciudad, Ciudad Segura 3 - marzo 2006.

TRASHER, F. (1973), The Gang: a Study of Chicago of 1313 gangs in Chicago, USA, The University of Chicago Press.

Valenzuela, Arce José Manuel (2007). *Introducción. Cien años de choledad.* En Valenzuela, Arce José Manuel; Nateras, Domínguez Alfredo; Reguillo, Cruz Rossana (Coordinadores). Las Maras: identidades juveniles al límite. México, UAM-I, COLEF, Juan Pablos.

Vásquez, Rocca Adolfo (2006) Pragmatismo y política en Rorty construcción del espacio público, en revista Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Núm. 2.

Vigil, James Diego (2007). *Marginalidad múltiple:un marco comparativo para comprender a las pandillas.* En Valenzuela, Arce José Manuel; Nateras, Domínguez Alfredo; Reguillo, Cruz Rossana (Coordinadores). Las Maras: identidades juveniles al límite. México, UAM-I, COLEF, Juan Pablos.

Wacquant, Loïc (2008). Las Cárceles de la miseria. Buenos Aires, Manantial.

Wacquant, Loïc (2007). Los condenados de la ciudada. Gueto, periferias y Estado. Buenos Aires, Siglo XXI.

Wacquant, Loïc (2001). Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio. Buenos Aires, Manantial.

Wallerstein, Immanuel (2001). Después del liberalismo. México, UNAM, Siglo XXI.

Weber, Max (1981). El político y el científico, Alianza, Madrid.

Weber, Max. (2001). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Colofón.

Williamson, Jack (1966). Los humanoides. México, Novaro.

WOLA (2006). Pandillas juveniles en Centroamérica: Cuestiones relativas a los derechos humanos, la labor policial efectiva y la prevención Un Informe Especial de WOLA octubre 2006. Recuperado 12 de mayo de 2010 en http://www.alfonsozambrano.com/bandas_pandillas/181009/bjp-pandillas_centroamerica.pdf

Yancy, Espinoza Ana (2004). Sociedad civil y proliferación de Armas pequeñas y livianas en Centroamérica. Disponible en http://www.comunidadesegura.org/es/node/23263, recuperado el 23 de agosto de 2010.

Zúñiga, Nuñez Mario (2007). Las "maras" salvadoreñas como problema de investigación para las Ciencias Sociales. En Anuario de Estudios Centroamericanos, Universidad de

Costa Rica, 33-34: 87-110, 2007-2008. Disponible en http://www.latindex.ucr.ac.cr/anuario-33-34/anca005-04.pdf, recuperado el 18 de junio de 2010.