Los saberes de la violencia estructural relacional: para una No-Violencia política

Sara Calderón

INDICE

Introducción p. 3

¿Qué herramientas conceptuales para pensar una No-Violencia política?, p. 6

Hacer que emerja lo invisible: de la pertinencia de una nueva ideología, p. 6
La batalla de los imaginarios p. 9
¿Qué categorías de análisis para pensar el fenómeno violento ?, p. 16
De la pertinencia de confeccionar nuevos marcos de análisis p.23

La No-Violencia política, una política del ser p.26

Para un conocimiento pleno del ser en el mundo, p.26
Lo individual y lo relacional, una sociedad de vínculos verdaderos, p.37
La vivencia sexual y el marco heteronormativo, p.48
Producir: ¿qué lugar para la economía ?, p. 52
Entornos vitales: la ciudad y el medio ambiente, p.64
Geopolítica: por una política de lo humano, p.71

Conclusión, p. 77

Bibliografía, p. 83

Introducción

Los saberes de la violencia estructural relacional: para una No-Violencia política ha sido redactado bajo condiciones de encaje de grandes dosis de violencia. En ese sentido, es un ensayo paradójico puesto que se da como propósito poner fin al fenómeno violento, y se acoge a la distancia crítica necesaria para hacerlo, a la vez que su escritura está gestada dentro de la experiencia de la violencia, de su fuerza devastadora, de su espiral implacable. Esa paradoja acompaña a la obra.

El propósito del ensayo es tratar de sacar provecho del posicionamiento del blanco de violencias estructurales para pensar en su conjunto la violencia estructural. La violencia estructural es subordinante, excluyente y normalizadora. Define los límites de lo vivible, homogeneiza a los sujetos y marca las jerarquías. Por ello, su punto de aplicación constituye un punto privilegiado para la observación de las relaciones de poder que constituyen lo social. En efecto, éstos sólo pueden renovarse gracias a las diferentes matrices que informan lo social: darse a la tarea de visibilizarlas y desarticularlas viene a ser, en ese sentido, darse a la tarea de modificar la sociedad.

No existe una matriz dedicada en exclusiva a la violencia estructural: ésta es una de las herramientas privilegiadas que integran las distintas matrices de dominación. En efecto, la violencia estructural es a la vez un marcador y una herramienta de subordinación. Permite renovar las subordinaciones de sexo, de raza y de clase. Se trata para nosotras, en ese sentido, de desactivar las subalternidades y las relaciones de objeto para poner en jaque la raíz misma del fenómeno violento: la impulsión violenta y su instrumentalización en la definición identitaria de lo marcado como masculino en las culturas patriarcales.

Por ello, nuestro estudio trata en primer lugar de pensar el propio sentido que cada individuo tiene de su ser. ¿Cómo siente su ser cada individuo? ¿Qué conciencia tiene de su yo? El objetivo es liberar la experiencia que cada individuo tiene de su identidad del punto de referencia externo que le imponen las culturas patriarcales. En efecto, las identidades se definen todavía en gran medida de forma relacional: los fuertes son fuertes porque hay débiles, tanto en el campo de los dominantes como en el de los

dominados. Ese mecanismo es la causa principal de la violencia estructural, empezaremos por tratar de salir de él para trazar la construcción identitaria de individuos que definan lo más posible su identidad de forma absoluta. Individuos que definen su identidad con relación a su propia vivencia.

El estudio se concentra después sobre lo relacional, sobre el tipo de vínculos que se establecen entre individuos en las sociedades patriarcales. La familia mononuclear es una de las instituciones que cimentan la sociedad patriarcal: desempeña un papel fundamental tanto en la subordinación de las mujeres como en la separación público-privado. Sin forzosamente excluir del todo ese modelo, se trata en primer lugar de dejar de pensarlo como única posibilidad, con mayor motivo de dejar de pensarlo como ineluctable. Se trata de diversificar las posibilidades de organización de lo íntimo: extender la familia a las redes de amistad, de vecindario etc. Y a partir de ahí, se trata de pensar de otro modo la sociedad en su conjunto con el principal objetivo de liberarla de las relaciones jerárquicas y de las de competición.

La sexualidad ha sido una de las herramientas utilizada durante siglos para subordinar a las mujeres y para ejercer violencia hacia ellas, así como para homogeneizar y controlar la organización social, le dedicamos un capítulo. Se trata de pensar una sexualidad liberada de los parámetros que enmarcan la subalternidad y predefinen las individualidades.

Hace ya algunos siglos que el orden capitalista ha redoblado y profundizado el orden patriarcal. En efecto, el capitalismo es un sistema cuya existencia misma es garantizada por la puesta en marcha de una relación de depredación hacia el/la otr@ y hacia el mundo. La preocupación absoluta por garantizar la acumulación capitalista se encuentra en el corazón de nuestro mundo, encontrándose el resto subordinadas a ella. Un mundo no violento debe pensar esto y devolver la economía al lugar que siempre habría debido ser el suyo: una herramienta para organizar la sociedad que debe subordinarse al imperativo de forjar existencias humanas plenas generalizadas. Trataremos de pensar, en ese sentido, la forma de suprimir el conflicto capital-vida, cuya ocultación permite la existencia del capitalismo.

La relación con el espacio también desempeña un papel en las posibilidades de emergencia de las violencias estructurales. Las representaciones sociales determinan cada una de nuestras actividades y de las relaciones que establecemos con el mundo. Por

ello, nuestras ciudades y nuestras casas están marcadas por el patriarcado. La ciudad contribuye a renovar la separación entre lo público y lo privado y la subordinación de algunos grupos sociales, a la vez que es producto de ellos. Se trata, pues, en un primer momento de pensar otro tipo de ciudad, que vuelva posible la organización de la sociedad en redes, una menor impronta de las estructuras de género y un mayor respeto del medio ambiente. En un segundo momento, se trata de pensar la relación a la propia naturaleza. Patriarcado y capitalismo la contemplan como recurso: la No-Violencia política la contempla como todo en el que se integra el ser humano, establece con ella una relación de simbiosis. Lo hemos dicho, la violencia estructural debe combatirse desde la raíz. Se trata menos de prohibir el ejercicio de la violencia sobre tal o tal categoría de individuos que de desactivar radicalmente las posibilidades mismas de su emergencia. La posibilidad misma de establecer relaciones de objeto constituye un resorte importante de las violencias relacionales. El objetivo es por tanto desactivar sus posibilidades de aplicación sobre toda la pirámide de seres vivos, empezando por el propio medio ambiente. El mundo no violento desconoce las relaciones de objeto.

Finalmente, se trata de precisar que un mundo no violento es un mundo que reposa sobre algunos principios que no son negociables: el respeto hacia la vida, la alteridad y la diferencia. No es posible contemplar que disminuya la violencia estructural en cierto número de países y tolerar que éstos mantengan relaciones con otros que pisoteen los principios que pueden desactivar el fenómeno violento. La geopolítica debe ser una geopolítica de lo humano: debe establecer líneas rojas que no serán negociables y que decidirán de la puesta en relación, o no, de dos países. Dichas líneas rojas son tan evidentes que, en otro orden que el orden capitalista patriarcal, no sería necesario enumerarlas: el respeto de la dignidad de todos los seres humanos, en sus diferencias, incluyendo a las minorías.

Este ensayo trata de proporciona una reflexión global susceptible de encaminar al colectivo hacia el mundo no violento del mañana, espera lograrlo.

¿Qué herramientas conceptuales para pensar una No-Violencia política?

Hacer que emerja lo invisible: de la pertinencia de una nueva ideología

En una época en que todo ha sido inventado, o casi, se plantea la pertinencia de idear una nueva ideología que venga a añadirse a las ya existentes para, en última instancia, enriquecer las posibilidades políticas. Para Marx, recordémoslo, las ideas hegemónicas en una sociedad son las de la clase dominante, la única que posee los recursos materiales para prevalecer en la sociedad. Desde el discurso institucional hasta las producciones culturales, las ideas de los dominantes lo impregnan todo, mientras que las ideas de los dominados sólo emergen a través de un trabajo de elucidación dialéctica de las contradicciones sociales que integran esos discursos. Cada clase revolucionaria debe así universalizar sus intereses particulares para que se conviertan en intereses comunes (Marx, III: 1080-1081) y hacerse de este modo portavoz de otros dominados.

Aunque las sociedades occidentales han evolucionado mucho en un siglo desde el punto de vista de la erosión de las dominaciones que estructuran lo social, éstas apenas comienzan a deshacerse. La suma de identidades emergentes va en aumento: poblaciones que vienen de las migraciones coloniales y políticas; mujeres; sexualidades disidentes; identidades transgénero… Sin embargo, las vivencias de los seres más liminares de la sociedad siguen siendo casi inaudibles: vagabundos; víctimas de trata del sistema porno-prostitucional… siguen prácticamente privados de acceso a la expresión. La parte de invisibilidad sigue siendo enorme para muchas poblaciones: invisibilidad de su experiencia vital e invisiblidad de su identidad.

La emergencia de las identidades mencionadas se ha hecho de forma progresiva. Los diferentes movimientos sociales que se han dado en el siglo XX han constituido una impulsión importante para muchas de ellas. Primero en la contra-cultura y después en la cultura *mainstream*, las producciones culturales han constituido un vector eficaz de dicha emergencia. El fenómeno cultural y estético que se ha dado en llamar

postmodernidad ha contribuido mucho a ello. Notemos sin embargo que, sin sorpresa, el discurso hegemónico los ha recuperado parcialmente y los ha integrado mediante mecanismos que van desde la integración de esas identidades al sistema capitalista hasta la forma misma en que se piensa el fenómeno postmoderno. En efecto, muchos intelectuales patriarcales, entre los cuales un buen número de intelectuales marxistas, contemplan ese fenómeno estético como un derrumbe de los grandes relatos, y se lamentan en consecuencia a propósito del vacío de significado que subyacería en él. Es más bien como una emergencia de expresiones amordazadas, sin duda esperada y todavía parcial, posibilitada por la ruptura de una capa de hormigón, como una identidad subalternizada pensará el fenómeno.

La puesta en marcha de una nueva ideología política que venga a ocupar la escena política, institucional y social, queda plenamente justificada por ese triple motivo. Por una parte, las identidades subalternizadas que han emergido no lo han hecho aún más que de forma parcial: una parte importante de su experiencia de vida, sus aspiraciones y sus rasgos identitarios siguen sin ser escuchados o bien incluso todavía en el campo de lo indecible. Además, aún si la emergencia que se ha producido sigue siendo parcial, ya ha suscitado movimientos de reacción, a veces muy virulentos, encaminados a restituir la subordinación de dichas identidades. La cruzada contra el feminismo y los estudios de género que se puede constatar hoy es muy elocuente al respecto: Viktor Orban, Donald Trump, Jair Bolsonaro y Vladimir Putín han puesto en marcha ofensivas contra los derechos de las mujeres y de las minorías y han declarado abiertamente su repulsa hacia las teorías que integran perspectivas de género. Por otra parte, esos movimientos de reacción vienen a agregarse a mecanismos más difusos de silenciamiento: los sistemas de dominación tienen por costumbre despojar las prácticas y los discursos de su potencial transformador recuperándolos, el ejemplo del travestimiento del día internacional de los derechos de las mujeres en día de la mujer y fiesta comercial muy provista de sexismo constituye un ejemplo evidente. Finalmente, muchas experiencias vitales siguen amordazadas: los invisibles del sistema mundo no se cuentan. Permanecen además fuera de campo de todas las ideologías políticas que han llegado al poder en nuestras democracias.

La puesta en marcha de una nueva ideología política es de este modo no sólo pertinente, sino además urgente. Por supuesto, las identidades subalternizadas, con el

feminismo a la cabeza, ya han desarrollado ideologías políticas. No obsta, todavía han impregnado poco las instancias de poder, tanto es así que los temas abordados en política siguen siendo los mismos, más o menos, y a menudo son abordados bajo el mismo ángulo. Temas de preocupación como la violencia de todo tipo, las diferencias salariales injustificadas, las discriminaciones fundadas en la apariencia de las identidades transgénero, la reducción a lo biológico de las mujeres y de muchas poblaciones víctimas de racismo… apenas si se tocan, siguen siendo invisibles. Los ejemplos políticos que dicen esta superficialidad en el enfoque abundan: se pueden pensar, últimamente, para una organización de primer plano como es la ONU en la opacidad que ha rodeado la elucidación de los abusos sexuales cometidos por los cascos azules sobre poblaciones vulnerables, o en el hecho de que ésta tolere que Arabia Saudí o Irán, que pisotean los derechos de las mujeres, integren la Comisión sobre la condición de las mujeres. Son dos cosas que habrían sido impensables si los sujetos subalternizados hubiesen salido realmente de su subalternidad.

Una nueva ideología política debe encaminarse a volver visible todo ese universo invisible. Algunas formulaciones de las últimas décadas del siglo XX ya han ido en este sentido. Se puede pensar en la política del *care* conceptualizada por el pensamiento feminista. También se puede pensar en el indigenismo político que ha emergido en América Latina y es portador de una cosmovisión en la que el ser humano se integra en la naturaleza, situándose en su seno, en lugar de pensándonse como dueño o como adversario. Son dos pensamientos emanados de sujetos subalternizados que presentan naturalmente un contrapunto a los valores dominantes.

Se trata ahora, me parece, de formular un pensamiento susceptible de hacerse portador de las preocupaciones de todos los subalternizados, más allá del ítem que haya servido para subalternizarlos: de sexo, de raza o de clase. En efecto, semejante pensamiento federaría de forma eficaz sus luchas, de momento fragmentadas, puesto que esos sujetos sólo comparten una cosa: la subalternización que el sujeto hegemónico les ha impuesto. Yo misma había establecido ya una base en este sentido, con la publicación de *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer la violence interrelationnelle structurelle ?* (2017). Dicho ensayo no se interrogaba sobre la violencia, sino sobre la violencia considerada *legítima*. Tanto da decir que se da por objeto la articulación por la que el sistema de subordinación subordina, pues la violencia

considerada *legítima* es la que un sistema puede ejercer y legitimar para renovarse y perdurar. Habíamos elucidado que las nociones de subordinación y de anormalidad eran los dos principales resortes de las violencias estructurales, elemento que dice de por sí hasta qué punto dichas violencias estructurales normalizadas delimitan la comunidad y fijan las jerarquías.

La No-Violencia política, de la que habíamos formulado un esbozo en una reflexión libremente formulada -el *Heptálogo para una No-Violencia política* (2017)- y que constituye el objeto de este ensayo, se da por objetivo dar voz a los sujetos políticos que sólo tienen en común su subalternización forzada, esto con el propósito de purgar la sociedad de un número increíble de violencias a día de hoy invisibles. La No-Violencia política va también enfocada a incorporar los saberes adquiridos por dichos sujetos subalternizados a una reflexión y una formulación política global.

Antes de iniciar su formulación, se trata en un primer momento de reflexionar, en una perspectiva deconstructivista destinada a determinar la manera en que se renueva el poder, sobre los instrumentos que nos permiten pensar el mundo, con el fin de elucidar qué herramientas y categorías de análisis son susceptibles de procurar nuevos marcos analíticos.

La batalla de los imaginarios

Ya lo habíamos demostrado en *Lo simbólico es político: ¿qué proyecto político para terminar con la violencia relacional estructural?* (2017), la cuestión de los imaginarios es crucial, puesto que los imaginarios sociales determinan no sólo los objetivos existenciales de cada individuo, sino también la relación que cada uno establece al mundo y a los demás. Ninguna dominación durable puede instalarse sin que los dominantes y los dominados hayan asimilado perfectamente sus papeles respectivos, así como el conjunto de valores que subyacen a un sistema de dominación. La mejor prueba de ello es sin duda que la cuestión haya sido pensada desde todos los horizontes ideológicos que hasta ahora han pensado la opresión: marxismo, pensamiento decolonial, feminismo y estudios género.

Desde el enfoque marxista, Cornelius Castoriadis ha sido el principal teórico, con todo un ensayo consagrado a la cuestión (1975). Determina en él que los imaginarios sociales constituyen el marco que instituye lo social, en cada uno de sus aspectos. Para Castoriadis, éstos son a la vez uno y múltiples, proteiformes y evolutivos; como el magma, recela en ellos las posibilidades de su evolución. Los imaginarios sociales se componen para él de significaciones centrales, que "dan existencia, para una sociedad determinada, a la coparticipación de objetos, actos, individuos" (Castoriadis, 2013: 563) y constituyen "aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social" (2013: 566) y de las significaciones secundarias que les son asociadas. Es de la emergencia, o de la inflexión, de una de esas significaciones centrales de donde viene la posibilidad de una evolución social, pues su cambio transforma las actividades y los valores de la sociedad en cuestión que se encarnan en las actividades sociales y las representaciones. Puesto que los imaginarios sociales instituyen las sociedades en su conjunto, determinan también los individuos y las relaciones que se establecen entre ellos y el mundo. A ese propósito, Castoriadis señala que el tipo de individuo que integra una sociedad dada –sus representaciones, sus interacciones- es necesariamente complementario. El resume esa idea señalando que "no hay siervo sin señor, y a la inversa" (Castoriadis, 2013: 567). Del mismo modo, el desarrollo técnico no bastaría para inducir en las sociedades relaciones tales como las relaciones de producción, hay que producir "individuos capitalistas" (Castoriadis, 2013: 555), es decir, individuos que tienen cierta visión del mundo. Ello se verifica con las dificultades que el capitalismo ha tenido para implantarse en las sociedades pre-capitalistas a las que ha sido importado, y para inflexionar en ellas las relaciones sociales, durante el fenómeno colonial, entre otras cosas. El individuo está por tanto socialmente instituido y evoluciona entre el marco representativo social y el espacio de inflexión que constituye su imaginario psíquico. En tanto que magma constitutivo, las significaciones sociales conforman al individuo en su papel, su identidad y su interacción con los otros y con el mundo. De ahí que las posibilidades de cambio social residan, para el filósofo, en la alteración de las significaciones centrales.

Otro intelectual que ha pensado los imaginarios sociales desde una perspectiva marxista, aunque de forma distinta, es Fredric Jameson: ha estudiado las producciones culturales y estéticas desde la perspectiva marxista. En *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique* (1981), se esfuerza en contemplar la literatura como mediación simbólica sobre el destino de la comunidad. En ese sentido, se esfuerza por determinar una triple inserción de los objetos culturales en la historia política –son "actos simbólicos" (Jameson, 1981: 93)-, en la sociedad –son ideologemas vinculados a un discurso colectivo y de clase- y en la historia –son campos de fuerza en los que quedan grabadas, y pueden ser captadas, las dinámicas de varios medios de producción; la ideología de la forma. Los mensajes portados por objetos culturales y las categorías críticas elaboradas para estudiarlos, como los géneros literarios, contienen por tanto un inconsciente político que es posible historicisar. Constituyen incluso campos de fuerza donde coexisten las dinámicas de varios momentos históricos; campos de fuerza, también, que contienen a menudo la palabra de los dominantes pero dejan adivinar en el trasfondo la de los dominados.

La perspectiva marxista portada sobre lo cultural y lo social contempla por tanto la cultura, en última instancia, a la vez como productora y como producto de lo social y de los individuos que lo integran. Es portadora de los valores de los dominantes, pero integra en el trasfondo las palabras de los dominados.

Otras corrientes de pensamiento que han conceptualizado la opresión y las relaciones de dominación coinciden con este enfoque. El pensamiento decolonial ha tratado de pensar el fenómeno colonial no sólo desde el ángulo institucional, político y económico, sino también desde el ángulo de la construcción identitaria que termina introduciendo en los dominados. En América Latina, Walter Mignolo ha culminado una larga evolución conceptual hablando de la matriz colonial del poder, que reposa sobre el conocimiento –epistemología, hermenéutica- y el sentir –l'aesthesis. La matriz colonial del poder es "una red de creencias, de categorías filosóficas y de argumentos a partir de los que uno actúa y propone una interpretación racional de la acción, sean cuales sean las consecuencias, que éstas le beneficien o le perjudiquen a uno" [1]. La matriz colonial

1 « un réseau de croyances, de catégories philosophiques et d'arguments à partir desquels on agit et on propose une interprétation rationnelle de l'action, quelles qu'en

del poder permite por tanto determinar el conocimiento, el ser, la visión, el hacer y el pensar y el sentir de los individuos que están bajo su esfera de influencia. Ello concierne, por supuesto, al sujeto hegemónico, pero también a los sujetos coloniales, que se piensan y se viven con categorías elaboradas por el primero. De ahí la necesidad absoluta de deconstruir dicha matriz colonial del poder para terminar definitivamente con la colonialidad.

Un tercer horizonte que es posible evocar, y que es el primero a nivel cronológico, puesto que sus primeros escritos teóricos remontan al siglo XVIII, es el feminismo. Aunque la idea no haya sido anunciada de forma tan explícita en aquella época, es en realidad casi desde los escritos de Mary Wollestonecraft desde cuando el feminismo contempla la subordinación de las mujeres como construcción arbitraria. La idea ha sido magistralmente sintetizada después en la célebre máxima de Simone de Beauvoir "No se nace mujer, se llega a serlo". Y ha sido profundizada y desarrollada por teóricas de referencia más recientes como Judith Butler.

Para Butler, los dispositivos de género forman al sujeto para volverlo socialmente inteligible. El género concierne el dispositivo que produce y normaliza lo masculino y lo femenino, pero también todo lo que escapa a ese binarismo[2]. Se inscribe en las prácticas sociales y constituye "una forma de poder social que produce el campo inteligible de los sujetos y un dispositivo por el cual el binarismo de género es instituido. En tanto que norma independiente de las prácticas que gobierna, su idealidad es el efecto reinstituido de dichas prácticas"[3]. El género preside a las prácticas, pero posee también una idealidad que no puede ser cuestionada. Por otra parte, lo que deroga a las concepciones de género

---

soient les conséquences : que l'on puisse en tirer parti ou que l'on en pâtisse » (Mignolo, 2015 : 33). Traducimos nosotros.

2 « Le genre n'est pas tout à fait ce qu'on "est", ni ce qu'on "a". Le genre est le dispositif par lequel le masculin et le la féminin sont produits et normalisés en même temps que les formes interstitielles hormonales, chromosomiques, psychiques et performatives du genre. Considérer que le terme "genre" se réfère toujours et exclusivement à la matrice du "masculin" et du "féminin" revient à passer à côté du point critique selon lequel la production de ce binarisme cohérent est contingente, qu'elle a un prix et que les transformations du genre qui ne rentrent pas dans ce cadre binaire font autant partie du genre que ses expressions les plus normatives » (Butler, 2006 : 59).

3 « une forme de pouvoir social qui produit le champ intelligible des sujets et un dispositif par lequel la binarité du genre est instituée. En tant que norme indépendante des pratiques qu'elle gouverne, son idéalité est l'effet reinstitué de ces pratiques mêmes » (Butler, 2006 : 65). Traducimos nosotros.

no puede ser pensado como algo exterior a ellas, sino que es algo que participa en afirmarlas tanto como lo que se ajusta a ellas. En efecto, para Butler, la norma es responsable de la producción de su propio campo de aplicación, que constituye, a la vez que se produce a sí misma en su seno (Butler, 2006: 69). El género conforma tanto su interioridad como su exterioridad. Define las vidas que son socialmente vivibles. Sin embargo, puesto que es reinstituido por las prácticas, posee un aspecto performativo. Puesto que las prácticas pueden renovar o no las concepciones de género, las posibilidades de evolución de la norma se encuentran en ella misma: provienen de todo lo que deroga a ellas, y sobre todo de la repetición de dichas derogaciones a la norma.

Tres horizontes de pensamiento que han pensado la opresión de sexo, de clase y de raza conciben los imaginarios sociales como dispositivo responsable en última instancia de dichas opresiones, que no existirían sin la adhesión común de los dominantes y de los dominados al conjunto de valores y de prácticas que subyacen en ellas y las estructuran. Los imaginarios sociales son, en efecto, responsables de la manera en que cada uno se piensa y piensa el mundo, pero también de la manera en que cada uno siente y piensa el mundo. En ese sentido, decir las vivencias de los subalternizados implica salir del campo de lo decible, puesto que éste está confeccionado por el pensamiento hegemónico para asentar y renovar su dominación. Decir las vivencias de los subalternizados implica no sólo expresarse por tanteos, sino también pensar tanteando, volver a una expresión y un pensamiento primeros, inacabados, obligados a franquear, para tener siquiera la posibilidad de emerger, las barreras mentales que informan la mentalidad y el psiquismo también de los subordinados. Fatalmente ello implica una creación, no *ex nihilo*, sino a contracorriente de su yo social, una creación que tenga el valor de permanecer a ras de su yo de origen, de su yo psíquico despojado de lo social. Decir las vivencias de los subalternizados no es algo accesible a todos los subalternizados: ello requiere una forma de desnudez y una aceptación de dejar atrás lo social que sólo se obtienen por dos caminos, la conciencia de la opresión o, en su defecto, el sobresalto vital que siempre la precede. Según que la expresión de esas vivencias corresponda a la conciencia de la opresión o a un sobresalto vital, ésta será más o menos compleja, más o menos elaborada. Decir las vivencias de los subalternizados es pues, a la vez, paradójicamente, un movimiento natural y no natural. Es natural porque implica volver a lo que uno es, más allá de lo social. No es natural porque implica

hacerse violencia, para dejar tras de sí una parte constitutiva del ser humano, que se encuentra simple y llanamente en contradicción con la verdad de su ser más profundo. El hecho de que las vivencias de los subalternizados alcancen o no la expresión, y bajo qué forma, depende de la inflexión de los sistemas de dominación, los cuales reposan sobre mecanismos complejos hechos de saberes, de construcciones simbólicas… y de violencias estructurales normalizadas. Lo que se juega en la expresión es por tanto mucho, lo que explica que toda expresión, dubitativa o terminada, sea deseable y significativa, ya se presente bajo la forma de un argumentario o de una expresión artística: las expresiones más viscerales no pueden sino conducir con el tiempo a una expresión razonada.

Por lo demás, la cuestión de los imaginarios sociales va asociada a la cuestión epistemológica, puesto que cada grupo produce su propio saber, que es o no legitimado por las instancias legitimadoras que el pensamiento hegemónico pone en marcha. El saber dominante es el del grupo dominante. Tanto es así que los intelectuales decoloniales pueden afirmar que el saber llamado universal sólo es el saber de un puñado de países. Desde hace relativamente poco una batalla más afirmada se está llevando a cabo para dar su lugar a los saberes subalternos. Boaventura de Sousa Santos ha conceptualizado parcialmente la cuestión con sus “epistemologías del sur”: aquellas que la teoría crítica europea deslegitima y que sin embargo se alzan como alternativa a las concepciones que ésta impone.

Se trata, para de Sousa Santos, de señalar que las prácticas que emergen de los excluidos del capitalismo y del colonialismo, de lo que llama el Sur global, desembocan desde ya sobre nuevos procesos de producción y de legitimación de conocimientos estimados válidos, así como sobre nuevas relaciones de fuerza entre los distintos conocimientos. Señala que existe, ya actualmente, todo un universo de alternativas a nuestras concepciones que el Norte desprecia. Una de las ideas centrales de esas epistemologías es la aceptación de la pluralidad y de la parcialidad. Cuando de Sousa Santos habla de ecología de saberes, hace alusión al hecho de que todo saber es incompleto, por lo que la articulación y el diálogo entre las diferentes formas de saber es una necesidad. Asimismo, cuando hace alusión a la traducción intercultural, señala la necesidad de volver inteligible al otro la propia experiencia del mundo. Esa idea implica asimismo no considerar una sola experiencia del mundo como totalizadora.

Como se puede ver, todos los pensamientos de la opresión se encaminan hacia la aceptación de la pluralidad y de la parcialidad como necesario postulado de partida para la construcción de un mundo que se hubiera liberado de esa opresión. Si las ideas de Sousa de Santos sobre la epistemología son interesantes, piensan más a los excluidos del capitalismo y del colonialismo que la opresión patriarcal. En una perspectiva radical, consideraremos en cuanto a nosotros la opresión patriarcal como opresión inicial, aquella sobre el modelo de la cual se han conformado las opresiones que han seguido, todas calcadas sobre el modelo de desigualdad que al principio fue instituido entre los hombres y las mujeres. Enfocarse no ya en una categoría de individuos, sino en el fenómeno de la violencia relacional en sí mismo nos parece un medio eficaz de darse a la tarea de pensar un mundo nuevo, en el sentido en que es la propia desigualdad existencial entre individuos, cuyo modelo sigue siendo el que instituyen los dispositivos de género, lo que esa forma de proceder permite erosionar.

La violencia estructural se sitúa, en efecto, en la articulación precisa entre los dominantes y los subalternizados, puesto que constituye uno de los resortes del mantenimiento de la dominación. No sólo el ejercicio de la violencia subalterniza a las poblaciones que se da por objeto, sino que es porque son subalternas por lo que la violencia ejercida hacia ellas, simplemente, no es percibida como tal, incluso a menudo por ellas mismas. En ese sentido, la violencia estructural siempre es el signo de un sistema de dominación más amplio organizado. Por ello constituye, nos parece, un concepto particularmente eficaz y apto para federar luchas de subalternos todavía hoy fragmentadas.

Es legítimo preguntarse, antes de cerrar esta parte de la reflexión, qué saberes podría transmitirnos la violencia. La cuestión es tan amplia que hasta podría parecer ridículo plantearla. ¿Saber de quién? ¿el del violento o el del objeto de violencia? Nos ceñiremos a interrogarnos a propósito del saber que la violencia estructural transmite al subalterno consciente de su opresión. La respuesta es simple: lo provee del saber, único, de un sistema de conjunto. El saber del psiquismo del agresor. El saber del proceso del subalterno que se debate en su camino hacia la liberación. El saber de lo social y de sus límites variables de lo humano. Es ése el punto de vista que se trata de explotar aquí. Una primera etapa necesaria a la reflexión será explorar las categorías de análisis que permiten pensar el fenómeno violento estructural.

¿Qué categorías de análisis para pensar el fenómeno violento?

La violencia puede ser definida como el fenómeno o la dinámica que conlleva la destrucción del objeto que se da por blanco. En *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?* (2017) habíamos demostrado que existe una violencia estructural que a día de hoy sigue siendo casi invisible porque la sociedad ha normalizado su existencia. Se trata de una violencia ejercida entre individuos que siempre está presente a bajo nivel como instrumento y como marca de un sistema de dominación. Se instala bajo la cubierta de relaciones entre individuos dadas por la estructura social. La violencia relacional puede a veces alcanzar un grado superior al bajo nivel usual, o incluso provocar la muerte del objeto de dicha violencia. Se encuentra en todos los casos legitimada por los valores de una sociedad dada.

Los principales resortes de esta violencia estructural son la subordinación, la normalización y la pertenencia –en su doble vertiente de pertenencia a un grupo y de las relaciones de objeto que un individuo puede establecer con otro. El tipo de relaciones que presiden a su puesta en marcha son por tanto relaciones jerárquicas, calcadas sobre la jerarquía primera que existe tradicionalmente entre los hombres y las mujeres; relaciones de inclusión o de exterioridad a una comunidad, pues cierta violencia puede definir sus límites; relaciones de posesión, en el marco amoroso o familiar, hacia la persona marcada como objeto de posesión. La violencia de normalización, que se pone en marcha hacia la persona que deroga a los imperativos de heteronormatividad, constituye por tanto una violencia que define los límites de la comunidad –define lo posible. Preferimos distinguirla de la violencia vinculada a la pertenencia, con el fin de facilitar el análisis de las violencias comunitarias de origen étnico, religioso o vinculado al sentimiento nacional, pero el principio es el mismo, con la diferencia de que un individuo de otra religión, etnia o nacionalidad jamás es sentido como no humano o impensable. Es el dominio mismo de lo que se puede definir como vivible, para retomar los términos de Judith Butler, lo que determina la normalización.

Precisemos que la violencia estructural no se resume a un estallido de violencia, sino que es una dinámica. Se da entre los dominantes, como medio de jerarquización en el seno del grupo dominante. También puede ser ejercida por los dominados, que

tampoco están completamente sin defensa, pero que sí constituyen los principales blancos de violencia estructural, puesto que ésta es una herramienta destinada a instalar su subordinación. La violencia estructural es una espiral difícil de romper. No sólo la violencia engendra siempre violencia, sino que además el dominado tiene la posibilidad de defenderse ejerciendo a su vez violencia. Además, la violencia se aprende. Es lo que prueba el hecho de que una gran parte de los niños que han presenciado violencias en la pareja tiendan, sin terapia, a elegir la violencia como medio de resolución de conflictos.

Una última precisión es que hay una parte de subjetividad en la violencia. Lo que nos hace violencia responde parcialmente a nuestro recorrido. Los individuos no sienten del mismo modo los hechos del día a día, no se hace violencia a todos los individuos tocando exactamente los mismos resortes. Sin embargo, las subjetividades emanan en parte de lo social, como se ha dicho, están determinadas por él. Además, existen violencias absolutas, que constituyen violencias para todo el mundo.

La violencia no puede ser pensada sino como dinámica, de donde la necesidad de pensar las relaciones de complementariedad evocadas por Castoriadis. Además, desde el punto de vista del individuo violento –en el sentido de que la violencia que ejerce excede la dosis de violencia normalizada, pues la violencia siempre está presente: cimenta el sistema-, la violencia se pone en marcha como medio de definir su identidad. No responde a una cólera, como tampoco está vinculada a un estado –de ebriedad, de incultura…-, incluso si la violencia catárquica puede venir a superponerse al dispositivo de base. La violencia es ejercida por el individuo para asentar su superioridad existencial con relación al objeto de violencia. Dicha necesidad proviene de un cuestionamiento identitario, de la percepción de un desorden suscitado por la identidad de otro o de cualquier otra problemática identitaria. Por ello es una fatalidad de lo social, una patología de lo social.

Los principios de subordinación, normalización y pertenencia son por tanto categorías rectoras que nos permitirán pensar el fenómeno violento. Además, su puesta en marcha se vincula, para el individuo que recurre a él, a cómo siente su ser y a cómo percibe su ser en el mundo.

La subordinación, lo hemos dicho, se efectúa con la puesta en marcha de una jerarquía, para definir sus contornos. Es también el principio de subordinación el que establece en los hechos la competición. Todas las sociedades patriarcales sitúan al

hombre en lo alto de la pirámide que establecen. A menudo dicha pirámide se complica con la intervención de criterios de interseccionalidad: los hombres que no son blancos pueden encontrarse subordinados a mujeres blancas en algunas sociedades, por ejemplo. Además, otras organizaciones sociales estructurantes, como las castas en India, o también la existencia de religiones mayoritarias y minoritarias, pueden venir a desempeñar ese mismo papel de interseccionalidad en los sistemas de dominación. Sin embargo, la subordinación es más un rasgo de las sociedades patriarcales que un simple elemento estructurante. Por eso, también se da en el grupo dominante. La subordinación es el principio organizador de las sociedades patriarcales. Puesto que los dominantes no pueden ser jerarquizados por nacimiento, dedican una parte importante de su tiempo de vida a situarse en lo alto de la pirámide de los dominantes, o a incidir en ella. Lo consiguen ajustando tanto como pueden su identidad al modelo dominante, para los hombres al modelo de virilidad vigente en su sociedad.

El modelo patriarcal de virilidad comprende rasgos claramente sexuales, como la potencia sexual, pero también rasgos morales de género, como cubrir las necesidades de una familia. En dicho modelo familiar, las mujeres asumen la carga de constituir el estandarte del capital simbólico social del hombre en cuestión. El modelo dominante de virilidad comprende también rasgos socio-económicos, como ejercer una de las profesiones más valorizadas socialmente, o las características de objetos más particularmente simbólicos que pertenecen al hombre del que se trata, como el domicilio o, en sociedades occidentales, el coche. La cuestión sexual se encuentra a menudo afectada por una esquizofrenia que es propia de las sociedades patriarcales, y que es más marcada para las mujeres. Así, el número de conquistas sexuales se valora tanto como mantener una familia monógama.

Más que una simple estructura de lo social, la subordinación es un principio organizador que produce y legitima a la vez la violencia estructural. La produce con respecto a los grupos cuya dominación es dada por naturaleza: las mujeres, los niños, los hombres menos heteronormativos… La violencia ejercida hacia los individuos que integran esos grupos es autorizada por el lugar en el que los instalan los imaginarios sociales, pero también es esta violencia la que instala en última instancia una subordinación que no es dada por naturaleza en los hechos. La relación del principio organizacional que es la subordinación a la violencia estructural es por tanto doble:

dicho principio produce una violencia que los imaginarios sociales normalizan por el principio de complementariedad evocado por Castoriadis; sin esa violencia la realidad de la subordinación todavía vigente sería probablemente cuestionada. Además, el propio grupo de los dominantes está vertebrado por el principio de subordinación. En la medida en que las jerarquías no están predefinidas en ese grupo, el ejercicio de la violencia está sujeto a menos pautas, pero es esperado, en el sentido de que la competición, por la jerarquía que resulta de ella, constituye el principio organizador natural del grupo de dominantes. La violencia estructural puesta en marcha bajo cobijo de relaciones naturalizadas de subordinación predefinida difiere de la que se pone en marcha bajo la cubierta de relaciones de competición subordinante entre individuos del mismo grupo. En las relaciones de subordinación predefinida, la relación del individuo del grupo dominante hacia el del grupo dominado a menudo es dada por las relaciones de objeto, volveremos sobre ello. El del grupo dominado hacia el grupo dominante por una dependencia económica o social en las sociedades más tradicionales, o por la espera de una validación existencial y social, todavía, en la mayoría de las sociedades, si un@ mira las cosas de frente.

La violencia estructural puesta en marcha bajo cubierta de relaciones de competición subordinante es recíproca. Un individuo del grupo dominado puede ejercer violencia hacia otro de los grupos dominantes, pero no tiene ni las mismas posibilidades de ejercicio, ni posibilidades de cambiar de estatus social mediante el ejercicio de la violencia. Entre los dominantes, es el mismo tipo de violencia el que puede ser ejercido por un individuo sobre otro, y del resultado dependerá la jerarquía. La violencia por tanto también es estructurante en el seno de los dominantes pero, a la inversa de lo que sucede entre individuos de diferentes grupos, el orden no está predefinido. No obsta: un orden resulta, que confirma el orden global existente, puesto que esa competición jerarquiza a los individuos sin tener en cuenta su individualidad, contemplando sólo los aspectos que el orden vigente retiene como definitorios de su identidad: fuerza bruta, posición económica, éxito amoroso, valor simbólico de las mujeres asociadas…

Que valide una relación de subordinación predefinida o que instale una relación de subordinación esperada pero no predefinida, la violencia relacional estructural valida el orden existente. La complementariedad de los roles evocada por Castoriadis es particularmente visible en las relaciones de violencia estructural que se instalan a veces

en la pareja heterosexual tradicional, y que pueden instalarse también en las parejas homosexuales, puesto que a menudo reproducen los roles de género. Estos roles han sido muy bien estudiados por el médico español Miguel Lorente. En efecto, Lorente señalaba que las relaciones violentas podían generarse, entre otras cosas, porque a la percepción de inferioridad y de pertenencia que tenía el hombre de su compañera correspondía una expectativa permanente en ella de que su compañero cambiase, vinculada en parte al mito del príncipe azul, así como un deseo de validación social, que a menudo le hacía temer más un futuro hipotético que un presente de peligro (Lorente Acosta, 2004: 158-159). Se encuentra esa complementariedad en otras configuraciones, respondiendo a otros parámetros. En efecto, es frecuente que los subordinados acepten e incluso esperen encontrar entre los individuos del grupo dominante una posición de fuerza que incluye cierta dosis de abusos normalizados.

Otro gran resorte sobre el que reposa la violencia relacional estructural es la normalización. Hemos indicado los vínculos que puede mantener con la pertenencia: como su nombre lo indica, la normalización es el proceso que vuelve al individuo conforme a la norma dominante, define lo que pertenece al grupo de lo que consideramos vivible, en términos de Judith Butler (Butler, 2005, 2009). En sociedades patriarcales, la norma dominante comprende todavía, a menudo, el imperativo de heteronormatividad. De este modo, es frecuente que los niños y adolescentes transgénero sean acosados en los centros escolares donde estudian, ya que el imperativo de normalización está muy presente en los grupos de adolescentes. En los individuos que pertenecen a los grupos socialmente subordinados, la normalización es garantizada por los dominantes, pero también por individuos que se encuentran en la cúspide de las jerarquías que estructuran los grupos dominados. Los llamados "crímenes de honor" ilustran bien esto. Su motivo oficial sigue siendo la voluntad de restituir una normalidad que la persona concernida ha roto: no es poco frecuente que sea una mujer, una madre o una tía, la que induzca, o incluso ejecute el asesinato. El imperativo de normalización legitima muchas violencias estructurales que van desde burlas hasta asesinatos pasando por acosos que pueden desembocar en suicidios – ya habíamos evocado el caso de Tiziana Cantone y de Rachel Bryck en *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles ?* (2017: 24-26). Esas violencias son portadas por la colectividad de manera

casi sistemática sobre el individuo que por su apariencia o su comportamiento deroga al imperativo de normalización, o sobre aquellos que, se estima, derogan a él.

Un tercer resorte de las violencias estructurales es la pertenencia. Tiene cierto vínculo a la normalización en el sentido de que la pertenencia a un grupo se manifiesta, en la mayoría de los grupos humanos, por cierta homogeneidad de los individuos que lo integran. René Girard ha demostrado cómo el fenómeno del chivo expiatorio, que la ritualización del sacrificio figura, recae más a menudo sobre una víctima exterior a la comunidad, y que no pertenece a otra, porque permite evacuar la violencia recíproca que existe en todas las comunidades sin desencadenar el ciclo de la venganza que corre el riesgo de destruir la comunidad (Girard, 1972). El mecanismo del chivo expiatorio no ha evolucionado desde la noche de los tiempos y es aún perfectamente visible en el número de linchamientos que los *mass media* transmiten a todo el planeta. La no pertenencia a un grupo, visible porque el individuo deroga a la homogeneidad constitutiva de la identidad de ese grupo, legitima la violencia estructural ejercida sobre él por el grupo. El caso de Emmanuel Balbo, que referíamos en *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles*? (2017, 23-24), es de algún modo un caso extremo, puesto que la pertenencia en este caso sólo era dada por la adhesión a un equipo de fútbol, pero la dinámica es la misma. Es el tipo de fenómeno que preside a la mayoría de los crímenes de odio racistas, homófobos o transfobos. Estos últimos tienen que ver tanto con la inquietud de normalización en lo humano como con la pertenencia a la comunidad del agresor.

También es la pertenencia, en su otra vertiente de objeto de pertenencia, la que preside a la violencia que se da entre dos individuos que han instalado entre ellos relaciones de objeto. La definición misma de la violencia ejercida por los hombres sobre las mujeres corresponde a ese tipo de relación: "Se trata de una violencia que se dirige sobre las mujeres por el hecho mismo de serlo, por ser consideradas, por sus agresores, carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión"[4]. La

4 Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, préambulo, https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2004-21760.

percepción en el agresor de la posesión legitima a sus ojos, y en muchas latitudes del planeta también a ojos del resto de la sociedad, la violencia ejercida sobre el individuo subordinado, ya sea una mujer o un niño. Como en el caso de la subordinación, la complementariedad de roles del agresor y del agredido es algo que se encuentra frecuentemente cuando se da esta violencia. Es frecuente que un hombre espere de la mujer con la que instala relaciones de objeto, además de un servicio doméstico, que preserve por su conformidad a la norma el capital simbólico social de que él dispone; que valide su identidad viril con una sumisión que corresponda a la relación de pertenencia que instala; que le procure una validación ontológica, compensando las heridas que haya podido producir en su autoestima el imperativo de conformidad al modelo de virilidad.

Estos tres principios rectores de la organización social en la mayoría de las sociedades patriarcales resumen prácticamente por sí solos todas las violencias relacionales: la subordinación sobre la que descansan todas las jerarquías; la normalización que asegura entre otras cosas la conformidad al imperativo de heteronormatividad que delimita el campo de lo que pensamos como humano; la pertenencia a un colectivo o la pertenencia a un individuo. Son estos saberes producidos por la violencia los que nuestro sistema se esmera en ignorar, por la sencilla razón de que una pequeña dosis de violencia es necesaria a su perpetuación, y porque los muertos producidos como patología del sistema son simple y llanamente contemplados como daños colaterales necesarios a la preeminencia de los grupos dominantes. Sin embargo, tener una extrema conciencia de los mecanismos más fundamentales de la violencia social interrelacional es la condición *sine qua non* para desactivar dichas violencias que, como se ha dicho, pueden ir desde la simple burla hasta la coacción explícita y llegar incluso hasta el homicidio o la inducción del suicidio. La puesta en marcha de ese tipo de violencia requiere la complementariedad de los roles, de ahí que su desactivación requiera que se modifiquen las construcciones identitarias de los individuos pertenecientes a los grupos dominantes, pero también las de las identidades de los individuos de los grupos dominados. Dicho cambio debe concernir el aspecto performativo, de las actitudes y los comportamientos sociales, y el aspecto ontológico y

existencial, de la manera en que un individuo percibe para sí su propio yo, en su intimidad.

Si la violencia relacional constituye un concepto englobante de análisis del mundo, tomar en cuenta las categorías que emergen de su estudio –subordinación, normalización, pertenencia- y del tipo de relación en que se da –jerárquicas, de inclusión o exterioridad a una comunidad o al imperativo de heteronormatividad, de posesión- pueden proporcionar un marco de análisis susceptible de ser la base para asentar una ideología generadora de una construcción social que desactive las relaciones de poder, quedando establecido que respondemos "no", de momento, a la vista del estado del mundo, a la pregunta de si es posible una completa ausencia de relaciones de poder en el ser humano. Es difícil decir, de hecho, si después de cientos de años de hipotéticas sociedades no violentas eso sería posible.

De la pertinencia de confeccionar nuevos marcos de análisis

Las ideologías de izquierda son numerosas, los marcos de análisis de lo real lo son menos. Se resumen, nos parece, al que proporciona el marxismo y al que proporciona el feminismo. Evidentemente, el que proponemos le debe mucho al del feminismo y, si omitimos la historización, engloba en sincronía el que proporciona el marxismo.

Consideremos los límites del feminismo y del marxismo para analizar el fenómeno violento relacional. ¿Por qué dedicarle un nuevo marco de análisis? Los límites del marxismo son más fáciles de decir, empezaremos por ellos. El marxismo piensa el mundo y la historia en función de los ciclos económicos; lo social en función de las relaciones dadas por el trabajo y por el capital. Concretamente, ello quiere decir que piensa sobre todo al sujeto hegemónico y que deja fuera de campo a todos los otros sujetos. Asimismo, deja fuera de campo todas las problemáticas sociales que no tienen vínculo con el capital. Deja fuera de campo la cuestión identitaria. Deja fuera de campo los sujetos que no se ven afectados por los ciclos económicos más que en la medida en que evolucionan en una sociedad dada, pero que no pueden ser pensados en sincronía con relación al capital, por la sencilla razón de que no se vinculan al él más que a través

de un individuo mediador, por llamarlo así: el sujeto hegemónico. Las problemáticas que afectan a las mujeres que plantea el feminismo radical y que el marxismo no cubre son así numerosas: ¿en qué clase social incluir a las mujeres que no trabajan, sin ir más lejos? (Pérez Orozco, 2014: 85) ¿En la de su marido? Sin embargo, aunque se encuentren en clases sociales totalmente distintas dos mujeres pueden confrontar problemáticas similares: una mujer de la alta burguesía y una obrera pueden confrontar la misma situación vital de dependencia económica absoluta hacia su marido o en la de violencia física ejercida por él contra ellas. Pueden perfectamente confrontar problemáticas que atraviesan las clases sociales. ¿Habría que incluirlas en una clase social aparte que sería la de las mujeres que no trabajan y cuya remuneración depende de la voluntad del marido? Tampoco se puede negar que su situación no sería exactamente la misma si la mujer perteneciera a la alta burguesía o a la clase obrera: se puede suponer que un hombre de la alta burguesía vestirá adecuadamente a su mujer, aunque sólo sea para que él pueda brillar en sociedad, por ejemplo. Como puede verse, considerando lo social en sincronía, el marxismo no basta para evaluar las opresiones de todos los sujetos que lo integran.

Los límites del feminismo también son fáciles de expresar: evalúa, en principio, la opresión de los individuos marcados como femeninos. Según las tendencias ideológicas, ese límite puede volverse realmente visible: es bien conocido el escepticismo de algunas teóricas y militantes feministas hacia el concepto de género; también es sabido el escepticismo de una parte todavía más importante hacia lo que se ha autodenominado transfeminismo. Sin embargo, como se ha visto, todo sistema de dominación se forma en realidad sobre el modelo de dominación impuesto a las mujeres, lo que explica que es el feminismo quien nos va a proporcionar una parte importante de las herramientas conceptuales. Un nuevo marco resulta necesario, en la medida en que los sistemas de dominación son múltiples e integran todos ellos una violencia estructural en el dispositivo de subordinación del sujeto dominado.

El marco que proporcionamos nos parece por tanto englobar en sincronía el del marxismo, y diferenciarse de el del feminismo porque está concebido para evaluar el fenómeno social violento, sea cual sea la categoría del sujeto dominado.

La violencia estructural es un fenómeno contra el que se lucha eficazmente ahora en algunos países como España, pero que permanece muy invisibilizado en la mayoría de

los países europeos. Además, actualmente las prácticas capitalistas de empresa sólo parecen hacer que esta crezca: el bullying profesional lleva camino también de convertirse en un problema de salud pública. Encontrar un pensamiento y unas herramientas de análisis que permitan combatir ese tipo de violencia de raíz sólo puede ser positivo para nuestras sociedades futuras.

Trataremos por tanto de examinar a continuación las modificaciones de lo social susceptibles de desactivar las dinámicas que presiden las violencias relacionales, así como de esbozar un mundo que sería, a nuestro parecer, infinitamente menos violento.

La No-Violencia política, una política del ser

La violencia estructural suele vincularse, como se ha visto, a la manera en que los individuos definen su identidad. Es dada por lo social como medio legítimo de represión cuando un individuo no se conforma a las identidades normalizadas. Estructura lo social en fuertes y débiles, ya sea que esos roles estén predefinidos o que resulten de una competición. La No-Violencia política es, por consiguiente, necesariamente, en primer lugar una política encaminada al desarrollo del ser. Esta se declina en conocimiento del ser y en relación con el/la otr@ y con el mundo. Lleva a cuestionarse los fundamentos mismos de nuestra cultura, para redefinir el sentido que se le puede dar a nuestras vidas.

Para un conocimiento pleno del ser en el mundo

Desde los años 1970, el pensamiento decolonial ha determinado que la descolonización efectiva pasa por una descolonización de la subjetividad. La estructura compleja que es la matriz colonial del poder le da igualmente un marco, en efecto, dentro del cual el conocimiento y el sentir están regulados para mantener un sistema de dominación. Esta matriz controla las categorías de pensamiento con las que los colonizados se piensan a sí mismos y piensan el mundo; controla la manera en que ellos sienten su ser y el mundo. Es esta operación epistémica la responsable, entre otras cosas, de que un colonialismo interno permanezca en casi todos los países latinoamericanos, que determina todavía en gran medida la estructura social. Esta operación epistémica ha sido elaborada para que el yugo colonial pueda prolongarse en el tiempo, delimitando un interior y un exterior de la categoría de universal cuyos contornos siguen casi intactos hoy en día.

Como se ha dicho, el feminismo radical considera que todas las dominaciones han sido calcadas sobre la dominación originaria de los hombres sobre las mujeres, que les ha dado a ellos un papel preeminente en la sociedad. La operación epistémica que ha sido evocada se verifica también para las construcciones de género: la cultura ha hecho

corresponder en la práctica lo masculino y lo femenino con un centro y una periferia informadas por dicotomías como público-privado o cultura-naturaleza…

Los imaginarios sociales determinan las identidades, en los horizontes coloniales como en otros lados. Las conforman métodos poco visibles, como la reducción de los posibles que contempla cada uno, o métodos más visibles, que van de la segregación a las sanciones sociales más diversas. Además, los individuos que han interiorizado la represión se encuentran a menudo entre los que más se esfuerzan en que los demás los imiten, incluso si ellos han sufrido con ello.

La represión que cada uno ejerce sobre sí mismo es necesaria hasta cierto punto para la vida en sociedad. Sin embargo, durante siglos, ésta ha servido también para perpetuar la preeminencia social de algunos grupos. Una importante dosis de frustración innecesaria para la construcción social se da así en todas las sociedades: la de las masculinidades y la de las feminidades no hegemónicas; la de las sexualidades disidentes; simplemente, la de los gustos que no se conforman a cierta clase o grupo social. El sistema de valores de nuestras sociedades empuja al individuo a elaborar y modificar su apariencia y su esencia para conformarse a lo social; nos corresponde ahora modificar la sociedad para que le dé su lugar a cada individuo, tal y como es. Aún más: tenemos que educar al individuo a ser. Tal afirmación puede parecer absurda, en la era del individualismo desenfrenado que es el del capitalismo tardío. Sin embargo, por más que no pensemos más que en nuestras necesidades, sin siquiera contemplar lo que implica el satisfacerlas para los habitantes del otro extremo del planeta, ello no nos convierte más en individuos en el pleno sentido de la palabra.

En efecto, quizá habría que ponerse de acuerdo sobre lo que entendemos por individuo y sobre cómo comprender el individualismo. Uno puede comprender ese concepto en su sentido más común, una persona, o bien puede comprenderlo en un sentido más pleno: una individualidad que ha crecido, que se ha desarrollado y que ha alcanzado su plena realización. Por poco que se considere el segundo sentido, se da un@ cuenta de que el capitalismo es un sistema socioeconómico que mantiene una relación con la individualidad bastante más compleja de lo que se puede creer. Por un lado, el capitalismo empuja a cada un@ a preocuparse por sus propias necesidades, y por oposición a la colectividad que organiza una sociedad en los horizontes ideológicos

socialistas o comunistas, se le dice individualista. Sin embargo, por otro lado, es en una doble medida en la que empuja a cada uno a no desarrollarse en tanto que individuo.

Para mantenerse, el capitalismo empuja a cada un@ a tratar de satisfacer plenamente sus necesidades más inmediatas: es la adquisición de un suplemento de ser lo que nos promete cada publicidad. Sin embargo, el existir plenamente no puede venir de una mayor conformidad a los modelos sociales, sino de una búsqueda íntima de sentido que desemboque en una respuesta personal, sea cual sea su naturaleza. Esforzarse por conformarse a un modelo exterior lleva exactamente, en realidad, a no ser un@ mism@, sino otr@. El existir plenamente no puede construirse con relación a otr@s, a su mirada, su juicio, debe construirse con relación a un@ mism@, a su verdad íntima, en armonía con ella. El existir plenamente puede construirse con l@s otr@s, o a través de l@s otr@s, resultar parcialmente de la interacción constructiva y enriquecedora que se tenga con alguien. No puede sin embargo derivar de una adhesión a un juicio emitido por otr@s que se encuentre en contradicción con el ser íntimo de un@ mism@, la verdad que hay que elucidar. En estos tiempos de poca reflexión, ser es dado, en efecto, como algo evidente. Nada más falso: ser plenamente exige arrojar sobre sí mism@ una mirada muy precisa; una mirada sin miedo y sin concesiones; una mirada honesta y reflexiva. Una vez arroja un@ sobre sí esa mirada específica, ardua, lleva todavía mucho tiempo conocerse a sí mism@, en sus cualidades y sus defectos, para optimizar unos y perdonar otros, para tomar decisiones vitales que le hagan crecer a un@ intelectual, espiritual y emocionalmente. Nada en nuestras sociedades nos prepara, institucional o culturalmente, para realizar sobre nosotr@s mism@s ese arduo trabajo, por lo que es difícil conseguirlo. Además, lo poco que nuestras sociedades nos inducen a pensarnos a nosotr@s mism@s ni siquiera va en el sentido adecuado. En efecto, es a nuestro cuerpo a lo que somos reducid@s muy a menudo, tanto hombres como mujeres. Hemos entrado en una auténtica carrera de exhibición de apariencia corporal. El cuerpo se convierte en el terreno privilegiado de un ejercicio performativo: cada vez más joven, más bello, más delgado o más fuerte. El cuerpo no es el enemigo del espíritu, pero es sólo en la medida en que se llegue a una armonía del cuerpo con el espíritu, a una suerte de sentimiento de unidad y de plenitud, como el cuerpo podrá participar en la emergencia de una existencia plena y autoconsciente. Curiosamente, ese sentimiento de unidad no se obtiene trabajando la apariencia del cuerpo para conformarlo a un modelo, sino

trabajando la forma en que me siento en mi cuerpo, que está poco vinculada a su apariencia y que no necesita más que un cuerpo en buena salud física.

Creemos que nuestras sociedades son individualistas porque asimilamos egoísmo e individualismo. Sin embargo, no son asimilables y, mirándolo bien, casi se excluyen. El verdadero individualismo se da cuando existe una individualidad desarrollada; una individualidad desarrollada no es forzosamente altruista, pero pocas veces es puramente egoísta puesto que, cuando alcanza su plenitud, se interesa plenamente por el mundo y por los demás. Se interesa por ellos en tanto que iguales, en tanto que otras individualidades que descubrir.

Nuestras sociedades sólo producen individualidades atrofiadas, individualidades raquíticas de personas que no se conocen a sí mismas, que no aprecian en su justa medida todas sus cualidades, que niegan sus defectos, que incluso tienen, a menudo, miedo de una soledad que les obligue a confrontarse consigo mismas. Sin duda el concepto de individuo emerge a partir de la Ilustración, es el sujeto de los derechos humanos, el hombre universal que no existía antes. Todavía no es la mónada burguesa del siglo XIX y del romanticismo, pero ya es un hombre universal. Dos corrientes de pensamiento van a apropiarse de ese concepto a nivel político para convertirlo en el centro de sus teorizaciones: el liberalismo y el anarquismo individualista. La manera en que los dos se apropian del concepto y lo trabajan resulta prácticamente de los objetivos que se fijan estas dos ideologías. El liberalismo contempla al individuo por lo que puede hacer, como ser afanándose por su prosperidad y afanándose por consiguiente por la prosperidad de la Nación. El anarquismo contempla al individuo en su desarrollo intelectual, moral, espiritual, ganando sabiduría y autocontrol hasta convertirse en el ser desarrollado que pudiera prescindir de Estado para vivir en armonía con los demás y con el mundo. Es de una forma bastante natural como la evolución de dos corrientes de pensamiento lleva a una concepción del individualismo hacia la alienación y la otra hacia la plena conciencia. Si el concepto de individuo que desarrolla el anarquismo nos es de mucha más utilidad a la hora de pensar el individuo que sería el de la no-violencia política, señalemos que, como lo subraya el feminismo, todas las teorías políticas androcéntricas reposan, sin excepción, sobre una falsa visión del ser humano. Todas lo piensan como un adulto válido, condición que no va a conocer durante toda su vida.

Para ir hacia un pensamiento del individuo susceptible de servir a una no-violencia política, conviene tomar por tanto el concepto de individuo que emana del anarquismo y matizarlo teniendo en cuenta el hecho de que no se puede contemplar la condición de adulto válido como generalidad en el momento de elaborar una teoría política. Al contrario, hay que adoptar una idea variable del individuo, como lo hace el feminismo. Una idea del individuo que tenga en cuenta la infancia, la vejez, la enfermedad, todos los periodos de dependencia en los que el individuo no tenga las capacidades de cubrir sólo sus necesidades, pero en los que no por ello no tenga los mismos derechos y no pueda seguir creciendo a nivel humano.

Antes de abordar esa cuestión, digamos un par de palabras sobre la relación que establecen las organizaciones sociales de tipo socialista o comunista con el desarrollo individual. Ese tipo de corriente de pensamiento ha señalado, con razón, la alienación que se da en las sociedades capitalistas. No obstante, no consideramos que ese tipo de sociedad deje su lugar a un desarrollo sano de las individualidades. Si una organización colectiva nos parece deseable, no puede sin embargo tratarse de una colectividad que reprima las individualidades, que no deje todo el espacio necesario a su desarrollo. Es el caso a menudo en ese tipo de sociedades, en las que el individuo está llamado a sacrificar sus intereses por los de la comunidad. Consideramos que una organización colectiva deseable es flexible, le da a cada uno el lugar que merece, integra a cada individuo al término de su desarrollo personal, aun cuando eso suponga no dotarse de contornos fijos, sino pensarlos en constante evolución. Volveremos sobre ello en el capítulo siguiente.

Señalemos, de momento, que necesitamos llegar a una sociedad mayoritariamente compuesta de individualidades plenas y autoconscientes. Una sociedad de individualidades, también, liberadas de sus actuales moldes de género y de clase, construida sobre la aceptación de una naturaleza profunda y compleja, que no puede ser limitada a los pocos modelos que proponen esos esquemas.

Un primer elemento evidente a considerar es la cuestión corporal, que ya hemos esbozado. Tomamos distancia con algunas de las teorizaciones que emanan de la perspectiva *queer*: no se trata, en nuestra perspectiva, de que cada quien entre en un maratón de transgresiones voluntarias del esquema binario, sino simplemente de dejar tanto como sea posible existir lo real. De aceptar que éste va mucho más allá del

esquema binario. Ello tiene que ver con cuestiones como la intersexualidad y la transexualidad, pero también con los marcadores corporales de género de los heterosexuales cisgénero. El cuerpo debe ser un lugar de libertad en el que se exprese el ser profundo. Lo que prevalece para un crecimiento individual es el sentimiento de armonía, por decirlo así, entre el cuerpo y la manera en que cada quien define su identidad. Si ésta evoluciona, el cuerpo debe poder evolucionar. Sin embargo, dicha evolución no es una necesidad. Las transgresiones pueden crear otras normas. En nuestra perspectiva, la norma debe poder existir, si existe, pero no le corresponde predominar sobre la libertad individual, ni sobre lo real que emerge del recorrido de cada individuo.

Con la identidad de género, un segundo elemento, sucede lo mismo que con el cuerpo, a nuestro modo de ver. Es la vivencia de cada un@ lo que debe poder incidir en la norma binaria, sin que ello sea sancionado socialmente. Ello implica quizá que la norma social se reduzca a la tolerancia y el respeto hacia lo que emerge espontáneamente de lo real. Por supuesto, lo real emerge de la norma vigente hoy por hoy. La sociedad no violenta evolucionará hacia una incidencia sobre ese real que se hará al filo de las modificaciones que emerjan.

Las individualidades que compongan esa sociedad no violenta estarán más a la escucha de sí mismas y de los demás que las de hoy. La toma en consideración de modelos externos se hará como se ha evocado anteriormente: ya no se buscará adherir a un modelo mayoritario y de moda, sino que se adherirá a aspectos de modelos, después de consideración, por real adhesión a los valores o cualidades que encarnen. Cada individuo estará por tanto sujeto a especificidades visibles; la sociedad que resulte de ese tipo de construcción individual dará necesariamente cabida a una mayor escala de diferencias.

¿Qué aportaría obtener sociedades mayoritariamente compuestas por ese tipo de individualidad? A decir verdad, mucho. La cantidad de impulsiones violentas que cada individuo pueda sentir será mucho más débil por la sencilla razón de que el grado general de frustración será automáticamente menor, incluso si las desigualdades económicas subsistiesen. Precisemos que, como lo veremos más adelante, las desigualdades serán sin embargo menores. Cada individuo tendrá la posibilidad de tomar las decisiones vitales que mejor le convengan, en el límite de sus posibilidades,

después de haber sopesado las consecuencias reales de esas decisiones con relación a sus verdaderas necesidades profundas. Parece algo evidente, y sin embargo no es el caso en las sociedades de hoy en día. Con un menor descontento, la agresividad general sería menor, lo que disminuiría de forma inmediata las respuestas violentas a las fricciones sociales.

Por otra parte, ese tipo de individuo tendría, de todos modos, mayor posibilidad de controlar las eventuales respuestas que las que tenemos hoy. En efecto, ese tipo de individuo sería, según toda probabilidad, más capaz de medir los efectos destructores de la violencia ejercida; más empático. Por ello, sería probablemente menos proclive a dar una salida de catarsis por la violencia a su descontento y a su frustración vital, tendería a preferir otras soluciones como la sublimación. En efecto, la sublimación exige un mayor esfuerzo que la catarsis, puesto que no proporciona un alivio inmediato. Sin embargo, aporta mucho mayor beneficio a largo plazo: no sólo la fuente de dolor desaparece, sino que este dolor es transformado en algo productivo y benéfico, susceptible de curar la herida producida en la autoestima del individuo. Por otra parte, el hecho de no haber destruido nada para que desaparezca ese dolor, y de haber construido algo incluso, para sí y para los demás, procura en el largo plazo una tranquilidad de ánimo, o incluso una satisfacción, que va también en el sentido de un beneficio a largo plazo. Aunque la catarsis por la violencia procura un beneficio instantáneo, conlleva a largo plazo un mal estar, o incluso un remordimiento. Al contrario, la sublimación cuesta un esfuerzo, que viene a añadirse al dolor, pero que en el largo plazo puede hacer desaparecer por completo la fuente de malestar. El número de individuos que optan hoy en nuestras sociedades por una catarsis por la violencia es importante, en una sociedad donde dominase otro tipo de individualidades, este número sería sin duda menor. Puesto que la violencia engendra violencia, es crucial, para una sociedad que quiera preservar la paz, disponer de individuos que tengan la capacidad de romper la espiral de la violencia recíproca, para retomar los términos de René Girard. En efecto, una vez que se desencadena, ésta sólo puede aumentar si la dinámica no es rota por alguien.

La capacidad de los sujetos que integran una sociedad para construir individualidades autoconscientes, capaces de desarrollarse en armonía con su yo profundo y de romper la espiral de la violencia recíproca, lleva de forma automática a un mundo menos violento. Los medios para lograr obtener que una sociedad se componga

de una mayoría de individuos que correspondan a esas características son en realidad simples, pero contrarios a muchos postulados, valores y características de la cultura actualmente mayoritaria.

En primer lugar, implican situar lo humano, y de forma más amplia la vida, en el corazón de la preocupación principal del Estado. No es el caso en nuestras sociedades capitalistas, donde la principal preocupación es la acumulación. Volveremos sobre este punto.

Suponiendo que un@ se decida a situar el desarrollo humano en el centro de las preocupaciones políticas institucionales, queda por saber de qué humano hablamos. Como ya se ha dicho, partimos aquí de una idea ampliada de lo humano: ese concepto no corresponde ya al hombre adulto válido; corresponde a la realidad variable que es la de los seres humanos en su transitar desde el nacimiento a la vejez; corresponde a los hombres y a las mujeres; a las diferentes orientaciones sexuales; a todas las morfologías presentes en la naturaleza; a todas las culturas; a toda la diversidad de los seres humanos en el planeta. En realidad, se trata de adoptar el funcionamiento inverso al que adopta la cultura actualmente: no se trata de construir una noción de humano a partir de exclusiones, de "autorizar" o no a un individuo a ser humano, sino al contrario de considerar que todo lo que existe contribuye a definir lo que es humano.

Una vez precisado lo que entendemos por "humano", podemos dedicarnos a pensar cómo formaría individualidades autoconscientes y desarrolladas una sociedad que situase en su centro el desarrollo de lo humano.

La homogeneización es el principio constructor en la mayoría de las sociedades, y de los grupos dentro de las sociedades. La comunidad es definida tanto desde el interior, por los rasgos que ésta se da a sí misma para formarse, como desde el exterior, por lo que es designado como exterior a la comunidad. Es algo que pensadores emanados de horizontes del género, como Judith Butler, han mostrado bien. Los individuos de un grupo deben tener una serie de rasgos comunes. Dentro de las comunidades, las posiciones dominantes y las subordinadas son perpetuadas por la definición de roles que son complementarios y constitutivos de las individualidades que las integran, como lo había enunciado Castoriadis. Si hay individuos considerados como fuertes, y construidos como tales, es porque también hay individuos dados como débiles, y construidos como tales.

Hay que detenerse a especificar qué pensamos como fuerte. En efecto, el concepto de fuerza es dado como evidente, pero a poco que se examine la cuestión se constata que esa evidencia no es tal. La fuerza es, de momento, más voluntariamente asociada a lo masculino y determinada por características que producen lo masculino a la vez que son producidas por él. La fuerza física es una primera característica que se asocia a la fuerza. La impenetrabilidad, la desconexión emocional, la toma de iniciativa, la capacidad de decisión, la seguridad en sí mismo son otras. Sin embargo, todo ello es menos evidente de lo que parece. La fuerza física no lo soluciona todo. La desconexión emocional puede ser un punto débil importante si un@ no logra gestionar sus emociones frente a un acontecimiento demasiado desestabilizante. El exceso de seguridad ha acarreado muchas caídas. La fuerza tal y como la entendemos hoy no es algo para nada evidente. Tener acceso a sus emociones significa también conseguir gestionarlas. Una falta de seguridad correctamente gestionada desemboca en la prudencia, una cualidad. De ahí el interés de no instituir como norma la fuerza, tal y como ha sido definida para perpetuar los grupos dominantes, y de proceder a la inversa, valorizando las cualidades que cada individuo posee, para encontrar en ellas su fuerza.

Hace mucho que hemos instituido la competición como norma cultural dominante. Es el principio constructor de las sociedades patriarcales, y con mayor motivo el de las sociedades capitalistas. Es un principio constructor que no es forzosamente eficaz y que engendra muchas violencias estructurales: las de la lucha y las de la frustración. Tanto más cuanto que se trata de competiciones trucadas, algo indiscutible, pues los individuos no se afrontan en condiciones iguales de salida, ni en las sociedades patriarcales, ni en las sociedades capitalistas. Uno de los primeros elementos que aparece por tanto, en el momento de pensar en construir individualidades que integren sociedades no violentas es la necesidad de que sobrepasarse a sí mism@ remplace a la competición como norma cultural dominante. El objetivo de las acciones y de la vida de cada un@ no debe ser ya hacerlo mejor que otr@, sino hacerlo mejor que un@ mismo en el pasado. Sin embargo, no se trata de convertir el sobrepasarse a sí mism@ en una regla inflexible, pues el error y los momentos de debilidad forman parte de la vida y tener plena conciencia de ello constituye una fuerza, no una debilidad. Lograr sobrepasarse a sí mismo, al igual que tolerar sus propias debilidades, sólo puede venir de un conocimiento de sí mismo, de la plena conciencia de su ser, de sus puntos

débiles y de sus puntos fuertes; en sus aspiraciones reales; en su yo íntimo; en los resortes de que dispone para que el individuo consiga llegar a cierto sentimiento de armonía con el mundo. El conocimiento de sí es naturalmente fuente de bienestar, porque es fuente de sabiduría. Sobrepasarse a sí mism@ constituye por lo demás una progresión natural en el desarrollo de la individualidad.

Otro factor para lograr que la sociedad genere otro tipo de individualidades sería sin duda reemplazar el propio hábito social de comparar los individuos, que de momento son todos medidos por las mismas pautas, por la valorización de sus distintas competencias. Hemos visto en efecto que la noción de fuerza, que constituye actualmente el punto de anclaje de las posiciones dominantes, no es ya algo evidente. Actualmente, las cualidades y las características de los individuos se clasifican en nuestras sociedades en deseables y en no significativas. Sin embargo, esta concepción es falsa desde todos los puntos de vista: existencial, pero también puramente pragmática. Si se considera el diferencial por el que se evalúa a las profesiones, por ejemplo, se constata rápidamente que un mundo sin personas dedicadas al cuidado, por citar una sola categoría profesional poco valorizada, no es concebible. Sucede lo mismo con el resto: a poco que se considere lo social, se da un@ rápidamente cuenta de que, en realidad, cada quien tiene su lugar en su seno y que todos los lugares son indispensables para la constitución de un mundo viable para tod@s.

Se trata de buscar cómo elaborar un mundo viable para todos, en el que haya una dosis mínima de violencia estructural, si bien ésta seguramente no se pueda eliminar del todo, pues es también inherente a lo humano. No buscamos ya un mundo en el que la principal preocupación sea mantener en el poder a un grupo dominante, en este caso el de los hombres blancos heterosexuales, y la misma élite burguesa, sino un mundo en el que cada quien pueda alcanzar la plenitud de su ser.

El principio constructor de ese mundo debe ser la valorización de las cualidades de cada un@. Ya no se tratará de adaptar el individuo a lo social, sino de construir lo social partiendo del individuo. El individuo debe adquirir la conciencia de sus cualidades y de sus defectos, a través del conocimiento y la aceptación de sí mism@. L@s otr@s deben aceptarlos también, por la conciencia de que un mundo viable necesita individuos diferentes para funcionar. Puede parecer evidente, y sin embargo no es el caso hoy.

El concepto de fuerza, por tomar el ejemplo de una de nuestras significaciones centrales, en términos de Castoriadis, es en realidad variable: depende de situaciones y de coyunturas. La conexión con las emociones, dada como debilidad, es lo que permitirá a alguien que tiene que confrontar una situación extrema sobrevivir a ella, pues conseguirá gestionarlas en lugar de verse desbordad@ por ellas. Asimismo, la fuente de la empatía es la conexión con las emociones, ya que así es como un@ consigue imaginar las emociones de otr@, aunque sea de forma parcial. Como puede verse, uno de los elementos dados por la norma cultural como debilidad constituye en realidad una fuerza en muchas coyunturas.

Un mundo no violento generará individualidades que traten de conocerse a sí mismas, sin medirse por ningún rasero, de aceptarse en su naturaleza, y confrontar el mundo desde la plenitud de su ser. Individualidades que sepan que son diferentes unas de otras, pero no superiores o inferiores unas a otras; que poseen simplemente cualidades diferentes y deben confrontarse a un mismo mundo desde posiciones diferentes. Una buena dosis de la actual frustración será eliminada. Asimismo, el resto de la sociedad debe reconocerle a cada individuo sus cualidades, consciente de que éstas se requieren para algunas coyunturas, para algunos contextos. Muchas agresiones serán eliminadas ya sólo con este nuevo enfoque del ser.

Nuestras sociedades generan de momento individualidades atrofiadas, individualidades que no tratan de ser por sí mismas, que se conforman a modelos preestablecidos. La disminución de la violencia estructural exige individualidades plenas, para una disminución de las impulsiones violentas de cada un@, y socialmente aceptadas, para una disminución de las agresiones. La preocupación por conformarse a un modelo preestablecido debe ser sustituida por la de vivir con el/la otr@. Dedicaremos a ello el capítulo siguiente.

Podemos concluir de momento diciendo que la sociedad no violenta estará compuesta de individuos que lleven una existencia plena. De individuos que habrán desarrollado su individualidad tanto como les sea posible, no en una perspectiva egoísta, sino en la perspectiva de existir con el/la otr@, en sus diferencias. Esto hará objeto de un trabajo y de un camino de conocimiento y de aceptación del yo; y a través del conocimiento y de la aceptación de otros. Las impulsiones violentas de cada un@ debidas a la frustración disminuirán; las que son debidas a la agresión legítima de que es

objeto hoy la alteridad absoluta, ya sea que su percepción provenga de la situación liminar del individuo o de su no conformidad a la norma dominante, también. En todo esto la cultura tendrá también un papel fundamental, pues es el saber de los siglos pasados y del mundo el que permitirá a cada un@ realizar su camino.

Lo individual y lo relacional: una sociedad de vínculos verdaderos

Si en lo que respecta al individuo se trata de remplazar las individualidades atrofiadas por individualidades plenas, la sociedad no violenta será, como ya ha quedado claro, muy distinta de la nuestra. En efecto, ese tipo de sociedades debe llevar a cabo justo el trabajo opuesto a las nuestras. No debe conformar al individuo a sus entramados, sino darle su lugar a cada uno, modificando sus entramados si es necesario.

Como se ha visto, la manera en que se construyen las identidades en un sistema de dominación confiere un marco y unos parámetros a las relaciones que se instalan entre individuos, ya sea en el seno del grupo de los dominados, de los dominantes, o entre individuos de ambos grupos. Las construcciones identitarias se realizan así en este contexto en complementariedad entre los que son dados y marcados como fuertes y los que son dados y marcados como débiles. Sin embargo, esa fuerza y esa debilidad no son una realidad, sino una convención: es el propio sistema de dominación el que las instala con sus mecanismos. Puesto que se trata de ir a la raíz de las problemáticas abordadas, es a una sociedad que tenga en cuenta que la construcción identitaria de un individuo dura toda su vida y que ésta debe realizarse con l@s otr@s, en tanta libertad como sea posible obtener para cada un@, hacia donde se encamina lo social según la no-violencia política.

Se les dedicará a los años de formación del individuo todo el cuidado que merecen. La manera en que se aborda la infancia se encuentra atrapada actualmente dentro de la esquizofrenia que también toca a lo femenino: se la alaba y se la desprecia a la vez. Como lo femenino, pero de forma diferente, la infancia es valorizada en tanto que objeto por el sujeto dominante. Se trata pues de enfocarla como lo que es: la etapa de formación de un individuo en devenir, que ocupará su lugar en la sociedad. En

coherencia con esta perspectiva, se trata de concederle a la educación la importancia que tiene: la de formar individuos que serán adultos desarrollados o bien en dificultad; la de proveer a la sociedad de elementos que lo construyan o bien que lo destruyan.

El patriarcado ha orientado tradicionalmente la educación de los niños a obtener su obediencia, la conformidad al modelo y a la cadena jerárquica, la homogeneización. En importantes sectores de las sociedades occidentales se ha impuesto en el siglo XX la cultura del niño-rey, que tampoco es mucho más beneficiosa para el desarrollo de una individualidad en el sentido pleno del término, pues nada en las prácticas que implica induce al individuo a confrontarse a sí mismo, a explorarse, a conocerse y reconocerse en cierto contenido. Las sociedades no violentas no optarán por ninguna de estas dos opciones. La educación de las sociedades no violentas está destinada a formar individualidades plenas pero conscientes del vivir junt@s, por tanto buscará dotar al individuo de la capacidad de pensar libremente, de responsabilizarse por el colectivo y de la consciencia de ser, en el pleno sentido de la palabra.

Puesto que l@s niñ@s de hoy son los adultos de mañana, se cuidará particularmente su educación. Será impensable, en una sociedad no violenta, no encontrar escuelas en los pueblos o encontrar clases de más de veinte alumn@s. El método de evaluación ya no será un examen, un ejercicio que privilegia la sanción y la memoria a corto plazo, tanto más inútil cuanto que es poco frecuente que hoy se le dedique tiempo a corregir los errores. La evaluación del conocimiento se hará, como lo hacían antaño los compañeros del deber[5] mediante la realización de proyectos, abocados a cumplir su objetivo. Evidentemente, los proyectos se determinarán de común acuerdo con el profesor y tendrán que movilizar los conocimientos transmitidos. Habrá proyectos individuales, pero también proyectos colectivos que exijan la puesta en marcha de un diálogo y una coordinación de los implicados. Una educación orientada al hacer en común confrontará a cada uno al otro, en lo que éste tiene de enriquecedor como en lo que tiene de limitador. Se evaluará por tanto mediante proyectos que permitan comenzar a la vez un aprendizaje de lo social no violento tal y como este será, proyectos

[5] Los compañeros del deber son una comunidad laica para artesanos de Francia que existe desde la Edad Media. Su organización entronca con el sistema iniciático de las cofradías de trabajadores de la época. Aún hoy la formación comprende completar un viaje por toda Francia, para aprender de diferentes maestros, y terminar con el confeccionamiento de una obra maestra, que validará el aprendizaje. Toda la comunidad viene vertebrada por valores próximos de los de las cofradías y de la masonería : amor y respeto del trabajo cotidiano, creencia en las posibilidades del individuo etc.

que iniciarán al niño en la tarea de conocer al otro, de vivir con él/ella y de construir con él/ella.

Los ejercicios de la infancia irán orientados a desarrollar el sentido crítico, la cultura general, la capacidad de formarse a sí mism@ después sin profesor, el conocimiento y la aceptación de un@ mism@, la capacidad de conocer y aceptar al otro así como el medio natural y de civilización en el que se inserta el individuo.

Si el principio constructor de la mayoría de nuestras sociedades es la homogeneización - la comunidad se construye sobre el principio de identidad entre sus integrantes con relación a lo dado como exterior-, la sociedad no violenta, caracterizada por la existencia y la inclusión de diferencias notorias y marcadas se edificará sobre el principio de construir con el/la otr@. Desde la infancia la sociedad no violenta iniciará a los individuos que la componen al aprendizaje de cómo construir con el/la otr@, de hacer con el/la otr@. Como se ha visto, la homogeneización engendra una doble violencia: la ejercida para que el individuo se conforme a la norma, y la ejercida para delimitar los contornos de una comunidad regida por ese principio hacia los seres que se encuentran en el exterior. La homogeneización no puede, por tanto, fundar el vínculo social de una sociedad no violenta y se la debe incluso erradicar, pues actúa cohibiendo las individualidades. La sociedad no violenta acepta la diferencia, ya que adapta lo social a lo real, y no al revés. Adapta lo social a los individuos que lo integran, y no al revés. Se trata por tanto de contar con que esa sociedad no violenta esté compuesta de personas muy diferentes y con que, por ese motivo, el vínculo entre ellas no vaya dado por adelantado. En efecto, el grado de empatía que una persona puede sentir por otra se acentúa con el parecido. Ese es el motivo por el que los sistemas de dominación se esfuerzan en crear diferencias que luego jerarquizan. Sin embargo, las dificultades que la integración de las diferencias puede introducir en una sociedad serán fácilmente eliminadas en las sociedades no violentas haciendo del principio de construcción con el/la otr@ el principio fundamental.

La percepción de la diferencia instala una distancia entre los individuos, ésta puede ser parcialmente eliminada por el conocimiento del/la otr@: es así como hoy se trata de combatir el racismo o la homofobia. Construir con el/la otr@ es un medio para eliminar de forma aún más eficaz la distancia que instala la diferencia. En primer lugar, ello obliga a una interacción, más o menos laboriosa según la distancia inicial existente,

pero posible en todo caso, y a menudo muy enriquecedora si existen grandes diferencias entre los individuos. Lo social ya no será construido sobre la identificación con lo igual, sino sobre el conocimiento de la diferencia y la creación de un vínculo con ella, dado por las vivencias compartidas. Se tratará de establecer con la diferencia una relación de familiaridad, no asimilable a la identidad, susceptible de constituir un punto de apoyo para que nazcan la empatía y la estima por el/la otr@, así como un sentimiento de pertenencia al colectivo no dado de entrada, sino construido en el tiempo.

No hay interacción posible sin un grado más o menos extenso de conocimiento recíproco. Además, producir algo implica un esfuerzo común a la vez que constituye, de hecho, una vivencia común, lo producido materializa así ambas cosas. En la medida en que construir juntos genera experiencia humana compartida, puede remplazar eficazmente la homogeneidad que hoy hace las veces de cohesión social.

Si construir juntos es el principio constructor de las sociedades no violentas, se trata ahora de pensar las formas en que se puede articular. Se ha mencionado ya que durante el periodo de formación, puede materializarse en proyectos comunes que pueden referirse al ámbito intelectual o a la vida cotidiana de la comunidad, o incluso hibridarlos. En efecto, las actividades pueden ir desde los tradicionales trabajos de grupo hasta el rodaje de cortometrajes, la elaboración de aplicaciones informáticas, la gestión de huertas o de colmenas en los establecimientos escolares, la producción de objetos destinados a usos prácticos, etc. Las actividades comunes tejen vínculos entre los individuos, que después permanecen tanto más por cuanto que de ellas quedan objetos concretos que sirven a todos.

En la edad adulta, el principio de construir con el/la otr@ también puede darse fácilmente de diversas maneras en la vida cotidiana si se instala una sociabilidad comunitaria flexible. La vida de barrio puede ser primordial para ello. Es posible pensar en rehabilitar las asociaciones de vecinos y las comunidades de barrio. Los vecinos de un mismo inmueble pueden reunirse con una periodicidad establecida, como se hace con las comunidades de vecinos, pero para desarrollar una actividad más extensa y diversificada. Es posible pensar en colectivizaciones que excedan lo que se da en la actualidad: para el cuidado del espacio común, pero también para organizar el aprovisionamiento y para desarrollar en cierta medida la vida común (proyecciones, juegos, etc). Cada barrio debe estar provisto de un centro de sociabilidad donde puedan

reunirse jóvenes, personas mayores y cualquier otro grupo de personas que deseen verse. Las actividades comunes pueden ser del tipo de las que ya se dan –visionado de películas, salidas…- o bien vincularse al mantenimiento del barrio: instalar bibliotecas de calle, cultivar huertas urbanas, hacer *street art*, decorar el mobiliario urbano (farolas, bancos…). En la medida en la que hace más agradable el lugar de vida, la tarea de cuidar del barrio presenta la doble ventaja de permitir apropiarse el espacio común y cuidar del colectivo a la vez que, en un plano de vivencias humanas, permite construir con el/la otr@.

Toda una corriente que emerge del pensamiento feminista ha hecho del trabajo de cuidado un pilar de la manera en que se piensa lo social. Aunque el trabajo de cuidado sea importante, y lograr que el pensamiento mayoritario contemple la vulnerabilidad como estado fluctuante que potencialmente puede tocar a cualquiera sea un imperativo, nos parece peligroso pensar en instituir los cuidados como principio constructor de lo social. En efecto, el trabajo de cuidados contiene una parte de sombra en la medida en que forzosamente es dispensado por parte de un adulto válido hacia alguien que, de forma coyuntural o permanente, es vulnerable. Precisamente por ello, da cabida a que se instalen relaciones de poder. Joan Tronto señala que uno de los peligros del *care* es que la persona que dispensa los cuidados llegue a considerarse más competente que aquella a la que cuida a la hora de identificar sus necesidades, y en consecuencia infantilizarla, sobre todo si la imagen que tiene de sí misma se vincula a su función de repartir cuidados (2009: 181-182). La *Historia de la locura* (1972) de Foucault muestra bien por lo demás hasta qué punto la posición de cuidador/a puede dar lugar a que se ejerza una toma de poder sobre otro.

Si la idea de que todos los individuos tienen que poder dispensar cuidados nos parece justa, instituirlos en concepto constructor nos parece peligroso por prestarse a derivas subordinantes. El principio de construir juntos nos parece presentar la ventaja de no prestarse tanto a que se instalen relaciones de poder: todos los implicados en la actividad están activos y son igualmente necesarios. Además, esta actividad se presta naturalmente a que las diferencias sean integradas de forma natural: para construir algo se necesitan competencias distintas en los individuos implicados. De este modo, los equipos suelen estar integrados por individuos diferentes. Construir juntos es un principio propicio para que se valoricen las competencias de cada individuo. Cuidar

del/la otr@ y del entorno, será por tanto un rasgo cultural de las sociedades no violentas, pero no un principio de construcción de lo social.

La composición y las modalidades de las familias también deben volver a pensarse en las sociedades no violentas. Hace mucho que el modelo rígido de familia mononuclear ha sido identificado como instrumento de subordinación de las mujeres y de control social. Aunque cuestionarlo no debe llevar a imponer otro modelo, sí que se trata de cuestionar ese modelo como única posibilidad. La coexistencia armoniosa de todos los tipos de familias es una realidad de las sociedades no violentas: las familias mononucleares, pero también las familias que reúnen hijos de anteriores parejas, las familias monoparentales, las familias homoparentales… e incluso las opciones de vida de tipo comunitario deben ser pensadas como opciones posibles, sin que haya diferencias jerárquicas entre dichas opciones.

Además, siguiendo el principio ya evocado de construir juntos, una parte de la vida familiar puede ser colectivizada, incluso en el caso de las familias mononucleares. Puesto que la sociedad no violenta le concede la mayor importancia al periodo de formación del individuo, dispondrá de dispositivos de acogida suficientes para l@s niñ@s. Habrá instalado también permisos de paternidad y de maternidad iguales e intransferibles, con el propósito de eliminar la excesiva diferenciación que actualmente se da entre hombres y mujeres con relación a la procreación, y todos los perjuicios que de ella derivan (discriminación de cara al empleo, diferencias salariales entre mujeres y hombres, menor implicación de los hombres en el cuidado…). Estas medidas no excluyen que los vecinos del barrio puedan llegar a acuerdos puntuales para coeducar a los hijos con motivo de momentos excepcionales de indisponibilidad de los padres. Sin llegar a constituirse en organización fija, estas dinámicas organizativas surgen al hilo de las circunstancias, con un objetivo de coeducación consciente, de cooperación y de liberación del tiempo de l@s demás.

Habida cuenta de la nueva vida colectiva de la que se habrán dotado, todos los barrios dispondrán de más jardines, de espacios de juego y de al menos un centro de barrio que permita reunirse y mantener actos públicos. El principio de construir con el/la otr@ no puede limitarse sin embargo a informar el día a día en la vida cotidiana: debe tocar también al ámbito profesional. Antes de abordar ese tema, hay que precisar

que una sociedad no violenta contemplará el trabajo de forma radicalmente distinta a como lo contemplan las sociedades patriarcales y capitalistas.

El trabajo ya no debe ser contemplado, como en el pensamiento liberal y neoliberal, por la riqueza que produce desde un punto de vista económico, ni como en el pensamiento marxista, por las diferencias sociales que instala y los ciclos económicos que determina. Es contemplado por lo que puede aportar al desarrollo del individuo, por la parte de humanidad que contribuye a construir. El trabajo es considerado como una herramienta de desarrollo, aunque esto no excluya que genere también riqueza económica.

Si una individualidad desarrollada necesita seguir desarrollándose, el trabajo es un vector ideal para ello, pues permite a la persona que lo lleva a cabo construirse, sola o con los demás, a través de una tarea cuyo buen desempeño es en sí una gratificación. En sí este enfoque del trabajo dista mucho del que está en vigor en nuestras sociedades. En ellas el trabajo ha sido contemplado a menudo como medio de producción o bien de obtener un salario. Para grandes sectores de nuestras sociedades el trabajo es el medio de ganarse la vida. Se trata, para edificar sociedades no violentas, de contemplar el trabajo bajo una doble perspectiva: como fin y como medio. En una sociedad no violenta se trabajará para trabajar, por amor al trabajo, por la satisfacción que genera la tarea bien hecha. Además, se trabajará también para que lo que se realiza le sirva al colectivo.

Este enfoque del trabajo no tiene nada de irreal, ni tan siquiera de idealista. Es uno de los aspectos de la perspectiva que también se encuentra en las comunidades de artesanos como la de los Compañeros del deber. Un enfoque del trabajo que se encontraba en las corporaciones de la Edad Media, de las que los Compañeros del deber son herederos. También se da en ciertos pueblos indígenas latinoamericanos, donde producir para la comunidad se valoriza tradicionalmente porque es comprendido como cuidado para los otros.

En sociedades no violentas se tratará de trabajar tanto como sea posible por amor al trabajo o por el del hacer colectivo. Sin embargo, la idea de sacrificarse a sí mism@ en la tarea, que se puede encontrar en el pensamiento católico o en el pensamiento comunista del trabajo, se encuentra en las antípodas del trabajo según la No-Violencia política: las sociedades no violentas no son sociedades del sacrificio cotidiano, sino sociedades del bienestar cotidiano. Se trata, para obtener esto, de cultivar el amor por lo

que se hace, y de encontrar cómo cada individuo pueda trabajar en la mayor armonía posible con sus intereses y los de la comunidad. Se trata de cultivar el amor por el trabajo y por la tarea bien hecha.

Nuestras sociedades han convertido el trabajo sólo en una manera de obtener dinero hasta tal punto que la idea de trabajar por placer puede llegar a parecerle extraña a muchos de los individuos que las componen. Y sin embargo los artesanos, los intelectuales, y algunos profesores se encuentran sin duda entre los cuerpos profesionales en los que más individuos pueden vanagloriarse de trabajar por encontrar satisfacción en ello, o al menos encontrando en ello cierta satisfacción.

¿Qué posibilidades de realizarse a sí mism@ hay que encontrar en el trabajo para ir hacia una no-violencia? En primer lugar, la sensación de realizarse a sí mism@ que procura la tarea en sí: tener la atención movilizada, las capacidades y la inteligencia en funcionamiento procura una sensación estimulante de estar en vida. En segundo lugar, la que deriva de ver la producción terminada: saberse creador/a, constatar la belleza del objeto, la utilidad que tiene, para sí y para la comunidad.

Más allá de que en una sociedad no violenta se trabaje por amor al trabajo y para desarrollarse en tanto que individuo, también se trabajará menos. De acuerdo con su análisis, según el cual el reparto y el culto al trabajo se encontrarían en el origen de toda la miseria social, porque éste aliena a los trabajadores y empuja a la burguesía al ocio y al consumo, Paul Lafargue había hecho de su crítica al trabajo una *boutade* en el *Derecho a la pereza* (2006). La visión del trabajo de sociedades no violentas está emparentada con la que propone Lafargue, en el sentido en que las horas ganadas al trabajo se dedican en gran medida al desarrollo personal, siendo la otra actividad evidente la de llevar una vida comunitaria más plena.

No es ya necesario demostrar que el ser humano no necesita trabajar las ocho horas contempladas por la ley en muchos países occidentales para mantener un nivel de riqueza similar. La experiencia de intentar reducir el tiempo de trabajo ya ha sido puesta en marcha con éxito en algunos países nórdicos. Por basar sus civilizaciones en mayor medida sobre el desarrollo humano, dichos países han sido en efecto pioneros en muchos ámbitos que serán indispensables para ir hacia sociedades futuras: la ecología, la igualdad entre mujeres y hombres… y la reducción del tiempo de trabajo. Suecia ha lanzado así con cierto éxito la experiencia de una jornada de seis horas, esto es, una

semana de 30 horas. La idea era aumentar la productividad de l@s asalariad@s aumentando su bienestar. Las empresas han constatado el aumento real de los beneficios, y han sido beneficiarias incluso cuando ha habido que contratar para colmar vacíos en la plantilla. Han constatado que l@s asalariad@s estaban más alertas y eran más eficaces, y que el ausentismo había disminuido. Curiosamente, aplicar esta experiencia habría resultado más difícil en el sector público que en el privado, pues la relación entre costes y beneficios es más difícil de calcular. Sin embargo, la experiencia ha resultado positiva en el ámbito de la empresa (Gapenne, 2017; Janneke, 2015). Es por tanto una realidad: un mayor bienestar lleva al individuo a trabajar mejor. La idea no debe aplicarse únicamente al tiempo de trabajo, en sociedades no violentas se aplicará también a la naturaleza de la tarea desempeñada.

La experiencia sueca lo demuestra: liberar horas de trabajo ya es posible sin que ello afecte a nuestro desarrollo técnico y material o a nuestro confort de vida. Puesto que una sociedad no violenta está forzosamente integrada por individualidades desarrolladas, una parte del tiempo liberado se dedicará a la lectura de obras literarias, filosóficas o científicas; a la actividad artística y a contemplar obras de arte; a pasar tiempo en la naturaleza, con plena conciencia de nuestra necesaria simbiosis con ella. La otra parte del tiempo, consagrada a desarrollar y reforzar los vínculos comunitarios, se empleará, como se ha dicho, dentro del marco de vínculos personales extendidos, más allá del círculo familiar, en el vecindario, en el barrio y en el marco profesional.

La posibilidad de adoptar y generalizar semejante actitud de reflexión y de vivencia compartida frente a la vida constituye ya un logro del recorrido de formación. Nuestras sociedades han establecido un culto hacia el materialismo y el pragmatismo. Paradójicamente, éste va a veces hasta la inoperancia. Un buen ejemplo es el destino que se les da a la literatura, la filosofía y las ciencias humanas y sociales. Hoy en día algunos hombres de negocios, economistas, o incluso algun@s científic@s dad@s a las ciencias llamadas “duras” llegan a enfocar el arte y las ciencias humanas como algo que es casi un capricho. Aunque el culto de la economía y de las tecnologías se ha extendido a la mayoría de la sociedad, ello deriva no pocas veces en inoperancia porque las ciencias sociales permiten conocer al ser humano, a la vez que permiten a éste confrontar su existencia. En un mundo tan duro como lo es el nuestro, dicho cometido es en sí significativo.

Los vínculos sociales que se distienden, o incluso desaparecen, son hoy el día a día de los sectores sociales poco politizados –entendiendo la politización en el sentido amplio que concierne a la ecología y al feminismo… Sin embargo, los vínculos sociales distendidos fragilizan a la sociedad y al individuo. Nuestras sociedades se encuentran así confrontadas a un sinnúmero de problemas que ya no es posible estudiar por falta de medios, e integradas por individuos que ya no pueden hacerles frente por falta de recursos para ello. Los problemas sociales van desde la violencia relacional hasta la radicalización; los problemas individuales desde la soledad hasta las diferentes posibilidades de exclusión social que pueden salpicar nuestra existencia.

El remedio a todo ello es relativamente simple, y es el mismo: el arte y las ciencias humanas y sociales. Las segundas permiten identificar las causas de los problemas, para proponer soluciones que se dirijan a su raíz. El conjunto le permite al ser humano pensarse en el mundo y, por consiguiente, hacerles frente a él y a la incertidumbre inherente a su condición. Una sociedad no violenta les concede por tanto a estas disciplinas el sitio que merecen, sin por ello convertirse en el nicho de poetas y filósofos desconectados de la realidad en que hoy sus detractores pretenden que derivaría de ser adoptada tal iniciativa. Una sociedad no violenta no es contraria a la técnica, la economía y el pragmatismo. Una sociedad no violenta es favorable a la visión de un ser humano que vaya más allá de su simple corporeidad: obra y aboga por la plena conciencia de un ser humano dotado de cuerpo, pero también de espíritu y de afectividad.

Esta visión más completa del individuo explica por qué mecanismos todo individuo tendría cabida en una sociedad no violenta, sean cuales sean sus características. Nuestras sociedades rechazan hoy a las personas dependientes, a aquellas afectadas por una minusvalía, a las personas mayores… y a muchos otros individuos. Una sociedad no violenta no puede tener esa relación con la dependencia. Por una parte, todos los individuos que la integran tienen plena conciencia de que ésta no es sino un estado coyuntural que nos afecta a tod@s en algunos periodos de nuestra vida, y que puede afectarnos en much@s otr@s. Por otra parte, es la propia persona dependiente la que es contemplada bajo otro prisma, pues la sociedad ha sido educada para percibirla en su globalidad. A menudo las personas dependientes son reducidas hoy a su dependencia, ésta se convierte en una identidad. En la medida en que ha convertido

en regla contemplar a los individuos en sus diferencias, sin medirlos con la misma vara, una sociedad no violenta ve necesariamente las demás características de las personas dependientes. Va por tanto, sin falta, más allá de su dependencia. Ve la experiencia y la memoria en las personas mayores; la fuerza del futuro en l@s niñ@s ; todas sus cualidades humanas, que van desde la inteligencia hasta el sentido del humor, en las personas afectadas por una minusvalía. El *care* es una evidencia en sociedades no violentas, en las que todo individuo tiene la capacidad de ver el aspecto humano de otr@, de sentir empatía por él/ella. En sociedades no violentas las personas dependientes ya no son más frecuentemente víctimas de violencias estructurales, puesto que las jerarquías que determinan dichas violencias habrán desaparecido. Las personas dependientes son integradas en su diferencia, lo que para la comunidad supone hacerse cargo de ellas en algunos aspectos, pero constituye un aporte real en otros, que en ese tipo de sociedad podrá ser percibido y desarrollado.

En lo que se refiere a los seres vivos no humanos, los animales, conviene quizá señalar, antes de cerrar esta reflexión sobre el vínculo social, que toda relación con lo vivo es significativa en el plano de la violencia relacional. Como se ha visto, ésta se estratifica en niveles y se concentra en los seres que son percibidos como diferentes o como inferiores. Sin embargo, las categorías que determinan al ser marcado como objeto legítimo de violencia, dentro del marco de una definición identitaria orientada a percibirse fuerte desde su subjetividad, son variables. Es este el principio que informa todos los genocidios y etnocidios que se han dado desde la noche de los tiempos: los pueblos y las personas concernidas son previamente deshumanizad@s. Por consiguiente, el ejercicio de la violencia hacia otro ser vivo supone siempre franquear un nivel en la ausencia de empatía que vuelve posible ese ejercicio. Es importante, para obtener una verdadera sociedad no violenta, que la violencia arbitraria, o aquella encaminada hacia la explotación más absoluta sea evacuada. Esto supone que sean eliminadas las festividades donde la violencia hacia los animales sea magnificada –corridas, peleas de gallos, de perros…-; que los laboratorios farmacéuticos no vuelvan a hacer test con ellos; que las explotaciones agrícolas industriales desaparezcan. El ser humano también es un animal. Ello supone que, como los leones, puede alimentarse también de carne, pero también que ello no debe hacerse a expensas del sufrimiento arbitrario de otros seres vivos, esto es, que no debe hacerse a través del desarrollo de

ganaderías industriales, cuando sabemos ya ampliamente que comemos demasiada carne y que nuestro ecosistema no podrá asimilar la contaminación generada por ese tipo de criaderos. La sociedad no violenta adapta el consumo de carne al que es posible obtener a partir de una producción tradicional al aire libre.

Por constituir la relación con los animales un contacto previo a la socialización, y un verdadero apoyo para los individuos situados al margen de la comunidad –personas mayores…-, una sociedad no violenta tenderá a proporcionar de forma más natural a los animales una entrada en todos sus lugares de sociabilidad.

Lo social no violento se caracteriza por una posición de reflexión y de vivencia compartida. Se trata de un social ampliado, que integra plenamente a tod@s l@s hoy excluid@s, por ser percibidos como situad@s por debajo del umbral de lo humano. Lo social no violento instala plenamente a estos individuos en un concepto de lo humano que ya no está tallado a la medida de sistemas de dominación preexistentes. Cada uno de los individuos de lo social habrá desarrollado su individualidad, para minimizar su frustración y a desactivar, o volver inofensivas, sus respuestas de catarsis. Dicha individualidad se halla construida además fuera de los esquemas de complementariedad fuerte-débil que hoy subyacen en la sociedad, por lo que, para existir, no necesita posicionarse con relación a un punto exterior dado como inferior; existe en relación a un interior constituido de bagajes culturales y de vivencias, susceptible de existir en sí mismo, sin punto de referencia exterior.

La vivencia sexual y el marco heteronormativo

Durante siglos el patriarcado se ha esmerado en separar lo privado de lo público. Hoy lo sabemos: esa separación no es sino el enésimo resorte, bien pensado, del mecanismo de dominación que instala. Los hogares son cajas negras donde se juegan, en condiciones falseadas desde el inicio, relaciones de fuerza sobre las que nadie puede intervenir. La sexualidad, una relación enmarcada por pautas culturales pensadas para subordinar a las mujeres: tabú del deseo femenino, imposición a la mujer del papel de objeto, condicionamiento del placer femenino a través de los imaginarios sociales. A ello

se añade, en la época en que la pornografía es vehiculada por medios de masa, la difusión masiva de un imaginario del placer femenino que se superpone al de la fantasía masculina y que es falso: ya no se cuentan las alertas lanzadas por el feminismo a propósito de la pornografía y del papel que desempeña tanto en el desarrollo del sistema prostituyente como en la puesta en marcha de dinámicas violentas dirigidas a las mujeres. Las prácticas difundidas por películas pornográficas son cada vez más degradantes y humillantes: penetraciones con objetos y por animales, violaciones individuales y colectivas, humillaciones de todo tipo. Esas prácticas son invariablemente presentadas como placenteras para la mujer. La construcción cultural del masoquismo femenino adquiere un desarrollo insospechado. Se dan problemas hasta ahora inéditos, como que las adolescentes con pocas referencias sobre lo que cabe esperar de una relación sexual se encuentren desarmadas frente a los requerimientos de sus novios, informados por el visionado de ficciones pornográficas, y sufran vivencias traumáticas. La sexualidad siempre ha sido política. Por el papel que tienen los medios de masa, hoy lo es quizá un poco más.

Los juicios por violación dicen hasta qué punto la sexualidad es política: el peso del estereotipo de la tentadora y el de la irreprimible libido femenina, que la mujer sería luego moralmente incapaz de asumir, causan estragos. Con bastante frecuencia la víctima se encuentra en posición de acusada, cuando tiene una verdadera fractura psicológica que superar, escrutada por la institución y por el colectivo, sujeta a sospecha. Su vida es examinada de forma recurrente con todo detalle, ni siquiera se buscan hechos, se busca una naturaleza: la de la mujer disoluta o la de la mujer tentadora. Mujeres que han sufrido una efracción corporal y psíquica se ven obligadas a sufrir efracciones a repetición. En varios países, entre los cuales está Suecia, se ha obtenido ya que le corresponda al acusado probar que su compañera había manifestado que deseaba esa relación sexual. Sin embargo, queda camino por recorrer, y en los países donde esas evoluciones legales son más recientes ni la magistratura ni la opinión piensa todavía a la mujer como sujeto de deseo que actúa, sino como objeto de deseo que consiente.

Es una evidencia: el marco que se le da a la vivencia sexual, en su desarrollo como en sus roles, va parejo con las identidades de género que formula el esquema binario. Por lo tanto es de prever que en una sociedad no violenta dicha vivencia sexual se vea modificada en la misma medida en que lo habrán sido las identidades. Tanto más por

cuanto que la cuestión de la sexualidad es uno de los puntos neurálgicos de la sujeción de las mujeres, junto con la de la reproducción.

Con el consentimiento tocamos el primer nudo a explorar en lo que respecta a la cuestión de la vivencia sexual. Esta noción está íntimamente vinculada a la cuestión de la representación de las mujeres en tanto objeto o sujeto. Geneviève Fraisse había explorado el concepto de consentimiento en su ensayo homónimo. En efecto, dicha noción es mucho más compleja de lo que se puede imaginar a simple vista. Acto íntimo que compromete a dos personas, el consentimiento implica una relación: se trata en primer lugar de una relación consigo mismo y también de una relación con el otro (Fraisse, 2007: 17). Su naturaleza encierra sin embargo cierta duplicidad, lo que lleva a Fraisse a preguntarse si el consentimiento denota libertad o bien una inevitable relación de fuerza (Fraisse, 2007: 25). Subyace en el consentimiento toda una gama de afectos, que oscilan entre la elección y la obligación. Además, la propia noción de consentimiento renueva los imaginarios sociales que se movilizan en los juicios por violación: Fraisse explica que, en sus estudios, Marcela Iacub ha deconstruido la noción para mostrar cómo la forma en que se penaliza la violación sobredetermina el sexo en su ficción a la vez que vincula la violencia a un afecto (Fraisse, 2007 : 107). Como ahora se sabe, y Rita Segato lo ha demostrado ampliamente (2003), la violación es una cuestión de poder, y la violencia una herramienta de definición identitaria dada por lo social.

La noción de consentimiento está inextricablemente vinculada a las relaciones de objeto: mientras que el sujeto actúa, el objeto consiente. Es un poco lo que expresa Fraisse cuando se pregunta si el consentimiento es signo de libertad o de inevitable relación de fuerza. Toda una serie de herramientas conceptuales han sido elaboradas por el patriarcado para canalizar la sexualidad. La noción de conquista, que sirve de metáfora a la relación amorosa en sociedades heteronormadas forma parte de ellas y dice bien el papel de objeto que le corresponde a la mujer en la relación amorosa y la relación sexual. No sólo el hombre actúa mientras la mujer adopta una posición de receptora pasiva, sino que además ella debe resistirse a la acción del hombre. El conjunto sella en el imaginario una relación de fuerza que inversa la verdadera relación de fuerza: es porque los hombres dominan a las mujeres por lo que a ellas les corresponde hacerse objeto.

En una sociedad no violenta, los individuos serán iguales diferentes. En su búsqueda de comunicación con el ser marcado como otr@, Octavio Paz había escrito un magnífico capítulo final a su ensayo *El laberinto de la soledad*, evocando en él la relación amorosa (1995). Con su precisión de poeta identificaba el amor como acto antisocial. Paz prefiguraba, con esa sola imagen, toda la realidad del género en materia amorosa. Porque constriñe las identidades, el género vuelve imposible toda comunicación. Paz hablaba de las construcciones identitarias de género como de máscaras. Resulta en efecto imposible si un@ lleva una máscara ver la cara del/la otr@, y por tanto resulta imposible comunicar con él/ella. Para Paz el amor es antisocial porque no es posible en lo social comunicar con el/la otr@: éste no es sino el papel que reviste.

La imagen de Paz es evocadora, y muy exacta. Ni el amor ni la sexualidad implican en nuestras sociedades a verdaderas individualidades. Ambos responden a códigos sociales. Ello no quiere decir que jamás haya ninguna ocurrencia de amor o de sexualidad "verdaderos", sino que estos responden a tantas pautas que esas ocurrencias no son la norma, sino la excepción.

En una sociedad no violenta el amor y la sexualidad se establecen entre iguales, incumben a dos sujetos. El placer y el deseo femenino ya no serán un tabú porque todo individuo es sujeto de placer y de deseo, son dos elementos de lo humano. Por eso el placer es pensado como lo que es: algo parcialmente vinculado a la subjetividad, no como algo universal. Si la pornografía es hoy una verdadera plaga para las mujeres es porque la mayoría de las ficciones pornográficas son, de hecho, una incitación al odio hacia las mujeres. Hacen más que normalizar la violencia: describen la violencia como fuente de placer. La censura nunca será bienvenida. La diferenciación entre lo real y lo ficcional en cambio lo es ampliamente, sobre todo cuando en ella se juegan vidas.

Amor y sexualidad reúnen en sociedades no violentas a dos individuos que, a la vez que distintos son, también, iguales. Las diferentes orientaciones sexuales sólo constituyen, por lo demás, los rasgos distintivos de cada individuo, a igual título que el color de pelo o de piel. No sufren jerarquías.

Amor y sexualidad son pensados, en sociedades no violentas, como el encuentro de dos individualidades. En tanto que encuentro de dos individualidades son siempre únicas y están por descubrir, puesto que cada individuo es único. Amor y sexualidad son,

antes que nada, una de las formas de comunicación que se establecen entre dos individuos iguales y diferentes.

Producir: ¿qué lugar para la economía?

El sistema mundo que hemos instalado nos da a ver su realidad como si fuera una evidencia; como si fuera ineluctable; como si nada más pudiera existir. Esto es tanto más cierto por cuanto que el capitalismo que preside en su organización ha absorbido ya muchos pensamientos divergentes: los elementos que dan fe de ello van desde las camisetas de Levi's con la efigie de Che Guevara hasta los productos ecológicos que se venden en las cadenas de supermercados. El capitalismo no puede sino ser. Sin embargo, el capitalismo se inserta en la historia, es algo que empezó y que podría terminar, o cuanto menos transformarse.

Capitalismo y patriarcado están vinculados. Como el patriarcado, el capitalismo posee una inevitable violencia estructural, pues no funciona sin la explotación de mano de obra y de recursos. Como él, está habitado por una lógica de depredación. Además, desde varias corrientes ideológicas, la violencia hacia un grupo de seres humanos es dada como fundadora del sistema en sí mismo. En *Calibán y la bruja*, Sylvia Federici (2004) analiza el fenómeno de la caza de brujas que se dio en Europa en los siglos XVI y XVII como parte integrante del mecanismo que iba a someter de forma duradera a las mujeres para propiciar que se diera la acumulación primitiva. Esta se inscribe en el marco de un conjunto de dispositivos coherentes destinados a destruir formas de socialización precedentes, fundadas en otros valores y que daban mayor lugar en la sociedad a las mujeres. Al terminar ese proceso, las mujeres aparecen alienadas a sus cuerpos que, por ser obligados a reproducir para el Estado y la sociedad la fuerza de trabajo, se han convertido en lugares de explotación y de resistencia. Estrategias que permiten disminuir el coste de la mano de obra e invisibilizar el trabajo de los subalternos se ponen en marcha en esa época, analiza Federici, y vuelven a emerger en cada crisis del capitalismo.

Para el pensamiento decolonial, dentro del cual se inserta el camino intelectual de Walter Mignolo, la emergencia del capitalismo está vinculada a la partición que se establece en el mundo en el siglo XV y que está culturalmente construida. Tras el mito y la retórica de la modernidad se esconde la lógica de la colonialidad. Dicha construcción histórica sirve de fundamento a la propia Europa: puede definirse a sí misma como centro porque marca otros territorios con el signo de la alteridad. Aunque el pensamiento decolonial se conceptualiza como tal de forma relativamente tardía, surge en los hechos casi desde el inicio de la colonización, a través de autores autóctonos de los territorios colonizados:

> La modernidad, que es el lado visible de la historia contada desde el punto de vista europeo, es a la vez la mitad de la historia. La otra mitad escondida es la historia de la colonialidad. Pero la expansión de la idea de modernidad (redención, progreso, desarrollo, democracia, derechos etc) que vehicula la colonialidad (expropiación, explotación, pobreza, marginalización y guerras en nombre de los ideales de la modernidad) engendra el pensamiento decolonial y el de la decolonialidad en tanto que voluntad de desprendimiento[6].

El desarrollo de los países centrales se ha hecho al precio de saquear los países colonizados, lo cual ha sido posible gracias a una estructura compleja que comprende dimensiones políticas, económicas, culturales y de representación: la matriz colonial del poder:

> En suma, la « colonialidad » se vincula a una matriz compleja, es decir al modelo colonial del poder. Reposa sobre dos fundamentos: por un lado, el conocimiento (epistemología) con la voluntad de entender (hermenéutica) y, por otro, el sentir (aesthesis). (…) trabajan juntos para controlar el hacer, el ser, los sentimientos y el

[6] La modernité, qui est le côté visible de l'histoire raconté du point de vue européen, est en même temps la moitié de l'histoire. L'autre moitié cachée est l'histoire de la colonialité. Mais, l'expansion de l'idée de modernité (rédemption, progrès, développement, démocratie, droits, etc) qui amène la colonialité (expropriation, exploitation, pauvreté, marginalisation et guerres au nom des idéaux de la modernité) engendre la pensée décoloniale et celle de la décolonialité en tant que volonté de détachement (Mignolo, 2015 : 62). Traducimos nosotros.

> pensamiento. El control de la economía y de la autoridad –la teoría económica y política- depende de la base sobre la que reposan el conocimiento, la comprensión y el sentir. En última instancia, la matriz colonial del poder es una red de creencias, de categorías filosóficas y de argumentos a partir de los cuales se actúa y se propone una interpretación racional de la acción, sean cuales sean las consecuencias: que un@ saque partido de ello o bien salga perjudicado[7].

El capitalismo es un sistema que sólo ha podido asentar su dominación gracias a la previa subordinación de dos tipos de sujetos, las mujeres y el sujeto colonial, cuya fuerza de producción y de reproducción ha permitido la acumulación y la expansión capitalista. Es un sistema que, como el patriarcado, integra una importante dosis de violencia estructural normalizada y cuyo origen está vinculado al sometimiento de esos dos colectivos.

Los mecanismos de explotación de algunos grupos, necesarios para que se produzca la acumulación, emergen de nuevo en coyunturas de crisis. Además, la matriz colonial del poder apenas si ha sufrido hoy algunas inflexiones: no sólo las representaciones elaboradas se siguen renovando, sino que los epistemicidios llevados a cabo durante siglos sólo pueden ser parcialmente revertidos. Las herramientas conceptuales, culturales y epistémicas de la colonialidad siguen en pie.

La subordinación de algunos grupos a través del ejercicio de la violencia está en los orígenes mismos del capitalismo, y la violencia estructural en su ADN. Para el feminismo, la evolución hoy constatada del sistema capitalista, en la que el centro económico explota a la periferia, dando lugar a las realidades que son el Norte global y el Sur global, se inserta en un fenómeno aún más profundo: el conflicto capital-vida. Como se ha dicho, para el feminismo el capitalismo ha instalado una forma de pensar el mundo que reproduce la del orden patriarcal en muchos aspectos. Sigue, de hecho, para

---

[7] En somme, la « colonialité » renvoie à la matrice complexe, c'est-à-dire au modèle colonial du pouvoir. Elle repose sur deux fondements : d'un côté, la connaissance (épistémologie) avec la volonté de comprendre (herméneutique) et, de l'autre, le sentir (aesthesis). (…) ils travaillent ensemble pour contrôler le faire, l'être, les sentiments et la pensée. Le contrôle de l'économie et de l'autorité –la théorie économique et politique- dépend du socle sur lequel reposent la connaissance, la compréhension et le sentir. En dernière instance, la matrice coloniale du pouvoir est un réseau de croyances, de catégories philosophiques et d'arguments à partir desquels on agit et on propose une interprétation rationnelle de l'action, quelles qu'en soient les conséquences : que l'on puisse en tirer parti ou que l'on en pâtisse. (Mignolo, 2015 : 33). Traducimos nosotros.

estructurar su forma de entender el mundo, las particiones dadas por la matriz heterosexual, particiones que son una prolongación de las divisiones que ésta instala en los cuerpos, las identidades, la sociedad… y que se encuentran también en el ámbito económico.

Para Amaia Pérez de Orozco (2014), la matriz heterosexual afecta a la esfera socio-económica principalmente de varias maneras: la divide en dos esferas, efectúa un reparto de profesiones marcado por los roles de género, da lugar a una epistemología que refuerza los roles de cada quien y feminiza algunas profesiones durante las crisis del capitalismo.

Las dos esferas en que la matriz heterosexual divide la esfera socio-económica se encuentran bien diferenciadas: una se asocia a la construcción de la masculinidad y la otra a la de la feminidad. La primera se asocia así a lo público, la producción de lo que se denomina riquezas, el trabajo asalariado, la ficción de la pretendida autosuficiencia de individuos que salen a afrontar la competencia del mercado a la que corresponde la dependencia orquestada de toda una serie de otros individuos con escaso o ningún salario. Pérez Orozco da como paradigma de ese sujeto a Robinson Crusoé (2014: 205): un hombre solo, racional, que se basta a sí mismo para dominar la naturaleza, construir a partir de nada y que no dependen de nada, puesto que sólo enfoca la isla como materia prima y a Viernes como fuerza de trabajo. La segunda esfera se refiere a lo privado, la reproducción de lo social, el trabajo no remunerado, la doble realidad de una dependencia impuesta y la invisibilización de un trabajo de cuidado que constituye la piedra angular del sistema, puesto que son ese trabajo y su invisibilización los que permiten ocultar el conflicto capital-vida. En efecto, la ficción de la autosuficiencia del sujeto masculino reposa sobre ese cuidado, que la ética reaccionaria del cuidado instalada por la matriz heterosexual en el horizonte de expectativa social y en la subjetividad de las mujeres, obliga a llevar a cabo. Esta esfera permite paliar las deficiencias del capitalismo: son las mujeres las que palian los efectos de sus crisis de las formas diversas que Pérez Orozco enumera y que van desde la economía de retales hasta la creación de redes de solidaridad (2014: 143-150).

En coherencia con esa estructura binaria, un reparto marcado por los roles de género afecta a las distintas profesiones. El sistema de atribución de valor está ideológicamente marcado por concepciones antropocéntricas, heteropatriarcales,

capitalistas y neocoloniales. La escisión constatada en el ámbito económico y profesional viene reforzada por una epistemología en la que se integran una serie de binarismos que participan del sistema de atribución de valores: desarrollarse/mantener; vivir/subsistir… Estos binarismos permiten que subsista el conflicto capital-vida, ya que le dan un sentido y una manera de renovarse en el tiempo: mientras que todo lo que se refiere a la lógica de acumulación es androcéntrico, lo que se vincula a los procesos destinados a asegurar la permanencia de la vida está feminizado. Lo referido a los negocios y a las finanzas figura así entre las profesiones más valoradas mientras que, fuera de los médicos y los cirujanos, lo referido al trabajo de cuidado y a que se reúnan las condiciones de posibilidad de la vida figura entre las menos estimadas.

Finalmente, otra incidencia es que algunas profesiones se feminizan durante las crisis recurrentes inherentes al sistema capitalista. Adoptan las características culturales de lo femenino: precariedad, bajas remuneraciones etc.

Sin embargo, lo evocado no es sino la consecuencia lógica de la necesidad que tiene el capitalismo para poder renovarse de ocultar la contradicción perversa que está en su origen mismo, el conflicto capital-vida. Como se ha visto, la lógica de la acumulación reposa sobre el sometimiento de múltiples fuerzas, no sólo el de la clase obrera subrayado por las perspectivas marxistas. La sujeción de las mujeres y la del sujeto colonial se encuentran en los orígenes mismos del sistema, y siguen siendo necesarias para que éste se renueve. La lógica de la acumulación reposa además sobre la sobreexplotación del planeta, que es enfocado como simple materia prima. La sobreexplotación ha alcanzado tales extremos que, dados la población mundial y el modo de vida mayoritario en el Norte global, se ha terminado traduciendo en una deuda ecológica contraída hacia las generaciones futuras.

El capitalismo ataca la vida, pues impide que se reúnan las condiciones para que pueda renovarse. Su renovación es permitida por las esferas invisibilizadas que son los hogares y por el trabajo no remunerado de las mujeres. Es en los hogares donde se dan los cuidados que permiten mantener la ficción del sujeto político autosuficiente, sobre la que reposa más particularmente el liberalismo. Es en ellos donde se renueva la fuerza de trabajo. Es también en ellos donde se palian los efectos más indeseables del sistema: las violencias de género sirven de compensación narcisista a las identidades masculinas afectadas por la jerarquización exterior; la falta de recursos generada por las crisis del

capitalismo se gestionan mediante una modulación interna del gasto. Existe, pues, toda una esfera invisibilizada, sin la que se haría dramáticamente visible que la lógica de acumulación que subyace a todo el capitalismo ataca la vida y que llevarla a su extremo sólo puede destruirnos y destruir el planeta.

Al hacer visible el conflicto capital-vida sobre el que reposa el sistema, el feminismo deja ver en qué medida es más subversivo –y más radical- que el marxismo. Si no es seguro que la abolición del sistema de clases termine completamente con la lógica de acumulación que es, en definitiva, la piedra angular del sistema capitalista, instalar un sistema en el que el capital se subordine al imperativo de renovar la vida sí lo haría. El marxismo posee en efecto los límites de su enfoque patriarcal: el conflicto capital-trabajo sólo contempla la condición asalariada. Por otra parte, como lo señala Pérez Orozco, el feminismo enfoca el Estado del bienestar como una conciliación imperfecta del conflicto capital-vida: una fórmula en la que ese conflicto disminuye, sin en absoluto desaparecer. Tanto para el feminismo como para una No-Violencia política hay que ir hacia fórmulas más subversivas si se quiere terminar con la violencia estructural que se encuentra en la esfera socio-económica. Es necesario construir lógicas que rompan el binarismo instalado por la matriz heterosexual y por el conflicto capital-vida, cuya ocultación viene a superponerse a las estructuras de conceptualización ya existentes. Es importante, por tanto, que la esfera socio-económica deje atrás la partición entre trabajo remunerado y trabajo no remunerado, ya que este último contribuye a producir riqueza. Además, algunas categorías de pensamiento utilizadas para analizar y organizar lo real también deben ser revisadas, por ejemplo lo que se entiende por riqueza y por desarrollo.

Pérez Orozco propone abordar los cambios que habría que hacer en la esfera socio-económica desde la noción de "tránsito" (2014: 263), evitando así dividir y erosionar las fuerzas vivas en el debate, y la dicotomía entre reforma y revolución. Se trataría de reforzar una evolución que ya está en marcha en realidad en las prácticas de las nuevas tendencias políticas y de los movimientos sociales, desde la ecología hasta la economía social y solidaria pasando, por supuesto, por el feminismo: monedas locales, remunerar en tiempo antes que en dinero, creación de redes de intercambio, prácticas para generar cero residuos… La evolución tendría que federarlas y dotarlas de coherencia para seguir una lógica unitaria que debe, en última instancia, eliminar el

conflicto capital-vida para poner el capital al servicio de la vida: asegurar la reproducción social, pero también preservar el planeta y la vida no humana.

En un mundo no violento la economía se convierte en un medio para asegurar que se reúnan las condiciones de la vida, no es un fin. Las pistas esbozadas por Pérez Orozco permiten sentar las bases para una transformación más profunda del sistema. En primer lugar, se trata de defender lo público, yendo mucho más allá de lo que lo hace el Estado del bienestar que, como se ha dicho, permite sobre todo aliviar el conflicto capital-vida sin erradicarlo. Se trata, pues, de volver a definir en primer lugar lo que se entiende por público. Lo público para la No-Violencia, como para el feminismo, debe respetar los dos principios éticos que señala Pérez Orozco, la universalidad y la singularidad: a la vez que debe asegurarle a todos los sujetos de una sociedad la universalidad de derechos, debe también respetar la singularidad de cada uno, preservando la diversidad de lo social. Con este objetivo, Pérez Orozco propone aumentar las prestaciones sociales y transformar los derechos contributivos en derechos universales, así como establecer un marco común de responsabilidades que garantice la autonomía de los sujetos no hegemónicos. Para evolucionar hacia esa noción de lo público también habría que cuestionar el propio sujeto de derechos. Habría que ir más allá de la actual división familia/individuo para pensar al sujeto de derechos como un individuo relacional. Se trata de garantizar su autonomía a la vez que se reconocen sus redes de cohabitación y de corresponsabilidad. Del mismo modo, se trata de reconocer su ecodependencia y de contemplar la posibilidad de convertir en sujeto de derechos a la tierra y a las colectividades que impliquen relaciones de interdependencia simétrica –dejando así de tomar como única referencia la tradicional estructura asimétrica hombre-mujer de la pareja heteronormada. La gestión de esa noción ampliada de lo público también debe desprenderse de lo simple y llanamente administrativo para probar fórmulas de participación ciudadana y de democracia directa. Es un proceso que abre cuestionamientos sobre los que volveremos a propósito del modelo de vida que estimamos deseable.

Pérez Orozco emite una crítica de fondo al sistema en vigor, la cuestión de la temporalidad. La gestión de los recursos públicos sigue los mismos ritmos que los ciclos de valorización del capital. Sin embargo, el capitalismo financiero funciona en base a cortísimos plazos. Al contrario, la vida humana, y con mayor motivo la vida natural, lo

hacen en base a largos plazos, o incluso larguísimos plazos en el caso de la vida natural. En esa perspectiva, se vuelve por ejemplo aberrante prever presupuestos anuales, y sobre todo fijarse como objetivo un déficit cero anual. La idea de que los gastos puedan ser más o menos extensos según los años, sus imprevistos y sus coyunturas debe integrar el propio sistema. Además, como para la ecología y el decrecimiento, ya no se trataría de buscar recursos para satisfacer nuestras necesidades, sino de adaptar nuestro consumo a los recursos disponibles, esto es, a las capacidades de renovación del planeta. Para que el cambio pueda repercutir en todo el sistema habría que sustraer recursos a la lógica de acumulación; democratizar los hogares y construir espacios liberadores ya encaminados a construir otro modelo.

Desde el punto de vista de la fiscalidad, Pérez Orozco propone priorizar los impuestos directos sobre los indirectos; evitar todo mecanismo que incentive un modelo de cohabitación en detrimento de otro; reorganizar el gasto público para que cubra actividades que aseguren una responsabilidad colectiva en la sostenibilidad de la vida humana.

Pérez Orozco propone encaminarse hacia un modelo global que vaya más allá de los flujos monetarios para tomar en cuenta el trabajo no remunerado de cuidados y los recursos que tomamos del planeta. De forma general, propone que se tenga en cuenta la dimensión inmaterial de la vida. Si una de las cuestiones económicas más apremiantes para cada vez más países del planeta es la de la deuda externa, Pérez Orozco propone enfocar esa cuestión tomando en cuenta la dimensión inmaterial de la deuda, como lo llevan haciendo desde hace tiempo los países del Sur global. Propone por tanto someter las deudas nacionales a consultorías que determinen qué parte podría ser ilegítima, ya porque ésta haya sido contraída sin respetar los imperativos de la democracia, ya porque haya generado beneficios privados a costa de beneficios públicos, ya porque saldarla tendría consecuencias sociales y/o ecológicas indeseables. Las sumas así obtenidas estarían destinadas a financiar estructuras socioeconómicas horizontales que colectivicen la responsabilidad de renovar la vida, para poder encaminarse de veras hacia otro modelo.

Como el feminismo, la No-Violencia política propone encaminarse hacia una concepción ampliada de la economía, que contemple aspectos no monetarios de los intercambios y del trabajo. Contemplará por tanto la dimensión ecológica y la del

cuidado. Con ese propósito, Pérez Orozco señala que, aunque nuestro sistema no la vea porque no tiene en cuenta esos aspectos, posee una triple deuda invisible: una inmensa deuda ecológica, hacia las generaciones futuras y hacia el Sur global; una enorme deuda de cuidados, principalmente concentrada en los hombres y las élites sociales y una deuda colonial del Norte global hacia el Sur global.

El nuevo marco económico se caracterizaría así fundamentalmente por eliminar dos particiones conceptuales: la que establece el intercambio monetario y la que establece la concepción binaria heteronormativa del mundo, y de la esfera socioeconómica. Ya se ha visto en qué medida el binarismo heteronormativo que instala la matriz heterosexual e informa toda nuestra cultura afecta también a la esfera socioeconómica. Se podría añadir que construye sujetos disminuidos. La identidad masculina está informada por la ficción de la autosuficiencia, girada hacia sí misma y vinculada a una ética productivista. Esto sólo es posible gracias a la subordinación femenina, que permite que se mantenga esta ficción. La identidad femenina está en efecto volcada hacia los demás y vinculada a una ética reaccionaria del trabajo de cuidado. La tarea de garantizar la durabilidad de la vida le incumbe, se encuentra relegada a la dependencia financiera, vital e incluso a veces corporal y ocupa un lugar subalterno, lo que no le resta la posibilidad de tener la capacidad de ejercer, desde esa posición, cierta forma de violencia. Pero estas identidades son en realidad incompletas, se encuentran disminuidas. La construcción de una auténtica política liberadora exige que evolucionen hacia sujetos a la vez autónomos y vinculados por una interdependencia recíproca, simétrica.

La estructura heteronormativa produce una epistemología patriarcal que informa y oculta la contradicción capital-vida con pares conceptuales como desarrollarse/mantenerse; vivir/sobrevivir: la lógica de la acumulación se encuentra androcentrada mientras que el proceso de garantizar la sostenibilidad de la vida se encuentra feminizado. La estructura heteronormativa produce, por lo demás, subjetividades que corresponden a ambas esferas. Para que estalle ese corsé es necesario producir una economía y una política liberadoras; construir otras maneras de ser y de apropiarse el mundo; otras maneras de establecer una relación con el/la otr@.

La interdependencia de todos los seres humanos y no humanos es una realidad ineludible: no hay sujetos autosuficientes y sujetos dependientes, sino una

interdependencia asimétrica, informada por relaciones de poder que impone el marco patriarcal. Se trata pues de llegar a una interdependencia simétrica, establecida en el marco de relaciones conscientes de igualdad. Las prácticas de disidencia sexual y de género que ya se pueden observar en nuestras civilizaciones han incidido en algunos ámbitos de la matriz, pero todavía no han tocado a la esfera socioeconómica. Otras prácticas, sin embargo, empiezan a incidir en otro punto esencial del binarismo heteronormativo de esa esfera: el de la familia nuclear concebida como unidad productiva. Algunas situaciones vitales –familias monoparentales…- y algunas convicciones ideológicas –feminismo, decrecimiento- han llevado a que se formen redes de afinidad y de mutua ayuda, que terminan por conformar estructuras que no se ajustan a la unidad asociada al marco heteronomativo. Esas son las vías que, para Pérez Orozco, se deben explorar y estabilizar, a la vez que se trabaja en paralelo sobre la cuestión de los sujetos autónomos capaces de elaborar interdependencias simétricas y autoconscientes.

Finalmente, como en las otras disciplinas, son las categorías establecidas para pensar la economía lo que habría que transformar para ir hacia una organización económica que transcienda lo monetario para tomar en cuenta el trabajo de cuidado y la ecodependencia. Riqueza y desarrollo son dos de las categorías que estructuran el sistema. La riqueza no debe ser sólo monetaria, se puede ser rico de muchas maneras: rico en experiencia de vida; rico en vínculos humanos; rico en sabiduría. El desarrollo tampoco debe ceñirse sólo a un horizonte técnico y financiero; debe concernir el desarrollo de una vida armoniosa y accesible para todos.

Otro concepto clave a definir de nuevo sería el del modelo de vida que se considera un éxito. Hoy es definido por la acumulación de dinero y propiedades, el ejercicio de una profesión socialmente valorizada por los criterios evocados, la fantasía de un consumo potencialmente infinito, la existencia de una familia nuclear. El buen vivir debe ir más allá. Debe ser definido fuera de la cuestión monetaria que, como se ha visto, deja fuera de campo toda una serie de aspectos de la vida. Es de esperar que el marco heteronormativo se halle en un futuro muy distendido, se tratará, por tanto, de que cada un@ ejerza una profesión en función de su armonía personal, fuera de los criterios de género que dividen hoy la atribución de profesiones. La riqueza ya no se concebirá únicamente en términos monetarios, sino también en términos espirituales,

afectivos y humanos, cabe por tanto esperar que la propia noción de consumo ya no sea erigida en valor, sino en simple necesidad entre tantas, como mucho. Finalmente, la familia mononuclear no tiene por qué desaparecer, pero debe cohabitar con toda una serie de posibilidades organizativas de la interdependencia vital, principalmente las redes de solidaridad. También debe democratizarse, esto es, dejar de estructurarse como gestión asimétrica de la interdependencia: los sujetos que componen esa unidad deben ser más iguales y lo más autónomos posibles, o incluso completamente autónomos, en el caso de los adultos.

La propia noción de trabajo debe evolucionar. Como se dijo anteriormente, este debe ser enfocado por lo que pueda aportar al desarrollo del individuo y a la colectividad. La actual división sexual del trabajo debe dejar de participar en la producción de subjetividades disminuidas y de una interdependencia asimétrica. Ya existen concepciones muy positivas del trabajo en las tradiciones amerindias de América Latina, Pérez Orozco hace alusión a la "Vida Dulce" (2014: 272): el trabajo es pensado como centro mismo del vivir bien puesto que es indispensable para garantizar las condiciones de posibilidad de la vida y responsabilizarse de su vulnerabilidad.

Para una organización de la esfera profesional que corresponda a un mundo liberador y no violento Pérez Orozco propone reducir la jornada de trabajo, reducir la edad de jubilación y asegurarse de que el trabajo de cuidado es asumido por el colectivo. Las experiencias de jornadas laborales de seis horas de los países nórdicos han dado resultados muy positivos, puesto que ha sido constatado que, incluso manteniendo los parámetros de evaluación de lo que esperamos sea pronto el Viejo Mundo, los trabajadores se han mostrado más productivos a medio plazo. Aumentar el bienestar y la relajación de los trabajadores es positivo incluso dentro del marco de nuestro actual sistema. Como ya se ha dicho, habría que ir mucho más allá en un mundo no violento, adoptar perspectivas decrecientes, fijar el consumo con relación a los recursos disponibles y valorizar el tiempo de vida como riqueza en sí.

De más está decir que el trabajo doméstico, tal y como ha sido concebido para definir la identidad de los sujetos femeninos, desaparece. En primer lugar, las nuevas formas de interdependencia simétrica llevarán a que las tareas se repartan espontáneamente de otra manera. Además, una parte significativa de ese trabajo se hará fuera de los hogares: será remplazado por servicios públicos, por tiempo de trabajo

liberado, por redes de solidaridad, cooperativas y otras fórmulas colectivizadas de trabajo de cuidado.

La esfera socioeconómica participa plenamente en el mantenimiento de las estructuras de la violencia relacional. No sólo la lógica de acumulación reposa sobre la depredación y constituye, junto con la propiedad privada y la empresa, uno de los pilares del sistema capitalista, sino que la composición de las dos esferas a las que da lugar la matriz heteronormativa engendra violencias. Ya hemos visto el papel preponderante que tienen en su gestación las jerarquías y las relaciones de objeto. El tándem sujeto autosuficiente-sujeto dependiente no puede sino ser potencialmente propenso a que se instalen violencias relacionales. Por otra parte, en la esfera pública, reservada a la producción, las identidades masculinas se conforman en gran parte en relación a profesiones de nuevo ejercidas en el marco de pautas jerárquicas. No sólo la competición para hacerse con esos empleos genera espontáneamente violencias sino que una vez completado el reparto desemboca en una nueva jerarquía que subyace al conjunto. Forzosamente contendrá un potencial de violencia estructural, como lo muestran los acosos que se dan en el mundo de la empresa.

Como lo subraya Pérez Orozco, los cambios que puedan llevar en última instancia a que se instale otro tipo de esfera socioeconómica ya están en marcha, basta en realidad con que la institución se apropie de ellos para elaborar una progresión coherente. La esfera socioeconómica de una civilización liberadora debe ser consciente de la interdependencia y de la ecodependencia. No debe reposar sobre un concepto portador en sí de la idea de depredación, sino sobre un consumo de los recursos adaptados a las posibilidades reales del planeta y a que se pueda preservar un buen vivir para todos. Tampoco debe encontrarse dividida en dos esferas cuya estructura invisibiliza el conflicto capital-vida, puesto que dicho conflicto, además, ya no existirá. Debe prever una gestión simétrica de la interdependencia, ser integrada por sujetos autónomos y prever una gestión colectiva de la dependencia. Por último, debe hacerse portadora de otros valores y ser pensada mediante otros conceptos. Riqueza material, afectiva y espiritual. Desarrollo del buen vivir de todos. Trabajo cuyo cometido sea asegurar las condiciones de posibilidad de la vida. Dicha esfera socioeconómica ya no será el escenario de absurdas batallas orquestadas por y para una abstracción, sino el lugar

donde asegurar la reproducción de lo social, el asentamiento de las condiciones de posibilidad de la vida y la cohabitación de todos y todas en un buen vivir.

Entornos vitales: la ciudad y el medio ambiente

Las dicotomías de género se vinculan a toda una serie de dicotomías que conforman un conjunto de valores asociados a lo masculino y a lo femenino y que estructuran el mundo. Las tres dicotomías principales son: masculino-femenino; público-privado; cultura-naturaleza. Conforman una red de valores que contribuyen a determinar nuestra relación con nuestros entornos vitales, la ciudad y la naturaleza.

Paula Pérez Sanz plasma en un artículo la emergencia de la noción de "derecho de ciudad" (2013). Henri Lefebvre fue el primero en pensar, en 1968, la disposición de la ciudad como hecho político. Hace alusión por primera vez al derecho de cada ciudadano a disponer de la ciudad, de sus lugares de intercambio y lugares colectivos, y a tener tiempo para hacerlo. Sus reflexiones entran dentro del marco de la crítica del Estado del bienestar en lo que respecta al alojamiento y las condiciones de vida de las grandes ciudades. Introduce así la idea de subjetividad y de experiencia de la ciudad que el feminismo retomará más adelante. David Harvey vincula el nacimiento y el desarrollo de la ciudad a la actividad de la economía capitalista: identifica las ciudades como concentraciones geográficas y sociales de un excedente. Jordi Borja analiza la ciudad como ciudad construida y por tanto susceptible de ser reconstruida para formar una nueva ciudadanía.

Desde hace al menos cuatro décadas, los estudios de urbanismo feminista piensan la ciudad y han retomado esos postulados. La ciudad ha sido pensada desde la experiencia vital del sujeto hegemónico. En tanto que producto de las asignaciones de género y de los otros imaginarios sociales que conforman el mundo contribuyen a renovarlos. La división público-privado que se superpone a las divisiones de género ha relegado tradicionalmente a las mujeres al hogar. En la ciudad, esa división se materializa en signos diversos que emanan de ella, a la vez que contribuyen a renovarla haciéndoles más difícil el acceso a ese espacio a las mujeres. La ciudad, como el resto de

la cultura, emana de las experiencias del sujeto hegemónico y de sus valores. Además, el desarrollo que el capitalismo ha adquirido a lo largo del siglo XX redobla y diversifica las exclusiones trazadas por el patriarcado: la especulación las ha hecho más profundas. Las ciudades se han desarrollado, por lo demás, no en relación a las necesidades de sus habitantes, sino en relación a las actividades económicas que tienen lugar en ellas: separación de los barrios de negocios y de los barrios residenciales; sectores de la población pauperizados reducidos a las periferias; construcción de comunicaciones muy contaminantes para unir el conjunto, que dificultan el acceso a las personas que no disponen de los medios necesarios para servirse de ellas.

Un primer elemento que señalar que se desprende de la experiencia de las mujeres es el número de dispositivos que confluyen para volver más difícil una apropiación de la calle igual a la de los hombres. Durante mucho tiempo, desde la Antigüedad en que las mujeres no disponían de derecho a ciudad, ésta ha sido simple y llanamente vedada a las mujeres. Aunque se quiere pensar hoy en día que circulan en condiciones de relativa igualdad con los hombres, nada es menos cierto. Toda mujer ha experimentado alguna vez el miedo a ser agredida, que los hombres experimentan pocas veces. Ese miedo no se limita a la noche, también tiene vigor en ciertos espacios que, por ese motivo, están en la práctica casi vedados a las mujeres. Muchos elementos determinan esas restricciones: distribución de las farolas, disponibilidad de transportes urbanos, existencia de lugares donde refugiarse o pedir ayuda…

Un segundo elemento que señalar es el hecho de que la distribución de las ciudades contribuye a hacer más difícil que las mujeres puedan conciliar maternidad y actividad. Las mujeres han sido relegadas tradicionalmente al trabajo de cuidados. Aún hoy se constatan muchas desigualdades en el reparto de esos cuidados y de las tareas del hogar dentro de las parejas, y numerosas son las mujeres que realizan poco menos que dobles jornadas. La ciudad contribuye a que eso se mantenga: alejamiento del lugar de trabajo y de los centros donde se cuida a los niños; imposibilidad de hacer que éstos sean cuidados durante el tiempo de trabajo… Una ciudad pensada desde la experiencia de los sujetos no hegemónicos tendría una incidencia directa y muy rápida sobre los roles de género, disminuyendo su contraste, e incidiría por tanto en las violencias estructurales.

Las mujeres no son el único sujeto no hegemónico, ni son tampoco el único sujeto cuya subordinación y exclusión se mantiene, entre otras muchas cosas, gracias a la

distribución del espacio urbano. La ciudad tiene un impacto sobre la inserción de los sujetos racializados: concentración de esas poblaciones en algunos barrios a causa de las migraciones más masivas, impacto sobre las condiciones de trabajo de su inserción en la ciudad… Por supuesto, la ciudad tiene un impacto sobre otros sujetos víctimas de exclusión: uno de los ejemplos recientes más polémicos son los famosos dispositivos contra la mendicidad urbana, que vuelven imposible el acceso al centro urbano de los más desfavorecidos.

La ciudad es política, y es por tanto desde la política desde donde hay que pensarla, a ella también. A la vez que es el producto de los esquemas mentales que originan las exclusiones y las subordinaciones que informan el mundo, actúa a modo de mecanismo que, junto con el resto, los profundiza y los fija. Es necesario pensar la ciudad desde la No-Violencia. Se trata pues de pensar la ciudad desde lo humano, y más particularmente desde la experiencia del mundo que tienen los sujetos no hegemónicos. ¿Cómo sería esa ciudad? Sería una ciudad pensada, no ya para la actividad económica, sino para el desarrollo óptimo del factor humano. Una ciudad pensada para todos sus habitantes, en el sentido más inclusivo. Incorporaría muchos de los avances que ya han realizado el urbanismo feminista y las experiencias municipalistas. Se alejaría no obstante de estas últimas en que, como ya se dijo en *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?* (2017), la noción de común no nos parece poder ser adoptada sin matices para construir una sociedad no violenta. En efecto, lo común abordado sin perspectiva crítica sólo puede reproducir casi de forma idéntica las relaciones de poder vigentes en sociedades patriarcales, y dejar por tanto intacto el problema de las violencias estructurales. Es hacia un común consciente de las desigualdades invisibilizadas hacia donde hay que caminar, por tanto hacia un común que tenga en cuenta la diferencia y se funde sobre la noción de equidad, lo que no sucede siempre con las experiencias municipalistas. Aún con eso, hay mucho que aprender de ellas, habida cuenta del punto de partida que es el sistema capitalista: tienen muchas enseñanzas que ofrecer.

En una ciudad no violenta, los barrios serían rehabilitados como lugar de vida. Cada uno de ellos dispondría de un centro de aprovisionamiento de proximidad; de centros de sociabilidad; de espacios verdes más o menos extensos. El embellecimiento del barrio y el aprovisionamiento pueden además dar lugar a una autogestión parcial por

parte de los vecinos: huertos urbanos cuya producción se destine al propio vecindario, bibliotecas de calle, puesta en marcha de iniciativas de *street-art*... Puesto que la familia mononuclear tradicional puede extenderse a diversas redes siguiendo las circunstancias de cada uno, el barrio será también uno de los lugares privilegiados para el desarrollo de dichas redes.

En lo que respecta a la experiencia de la ciudad por parte de la de las mujeres, se tomará en cuenta como parámetro la necesaria proximidad del lugar de trabajo de uno de los dos padres –no forzosamente el de la mujer- y del lugar donde los niños sean cuidados o escolarizados. La proximidad disminuirá, en efecto, el tiempo empleado en tareas del hogar y la carga mental, mientras que la opción de que sea uno de los dos padres disminuirá las posibilidades de que la tarea de recoger a los niños sea siempre asumida por las mujeres.

Los barrios que se han dado en llamar sensibles serán objeto de una particular reapropiación por parte de la sociabilidad colectiva, puesto que son las zonas más descuidadas y esto tiene también un impacto sobre la afectividad de sus habitantes.

Es asimismo desde los barrios desde donde se podrán empezar a desplegar políticas que preserven el medio ambiente. Los edificios podrán ser rehabilitados de forma a disminuir la contaminación que producen, entre otras cosas con las calefacciones y las climatizaciones: mejorar el aislamiento, instalar sistemas que permitan una mejor ventilación y un frescor natural en verano. En función del clima los edificios también podrán producir energías renovables destinadas a suministrarles energía –paneles solares etc-, de forma a no tener que procurarse más que el diferencial entre producción y consumo.

La distribución y la naturaleza de los transportes será revisada. En las zonas urbanas se disminuirá el trazado de carretera a favor de una mejora de la oferta de transportes colectivos o verdes, de tipo tranvía, carril bici, etc. Los centros de aprovisionamiento de proximidad obrarán, por otra parte, para que se produzcan menos deshechos. Se privilegiará la distribución a granel, al igual que la rehabilitación de sistemas de retorno de envases reutilizables.

Siguiendo lo que se ha podido hacer en algunas experiencias municipalistas, el reparto de los recursos más elementales –agua, electricidad- se hará con menos costes y en función de las desigualdades existentes. Será deseable que se realice una estimación

del volumen de consumo usual por habitante con el fin de asegurarse de que todo el mundo dispone de él. L@s que vivan en mayores condiciones de precariedad podrán disponer de él gratuitamente, mientras que para l@s demás el precio, moderado, puede ser degresivo en función de las situaciones de cada individuo.

La autogestión alimentaria puesta en marcha en las ciudades debe exceder los barrios: se dispondrán huertas urbanas más consecuentes en la periferia de las ciudades. La posibilidad de disponer de la producción se hará en función de la implicación de cada un@, para los que no tengan la posibilidad de implicarse en ella –personas mayores, minusválidos…-, siguiendo el principio del umbral de consumo usual, del que podrán disponer.

El medio ambiente constituye otro entorno de vida humano. La problemática de la relación entre el ser humano y el medio ambiente difiere de la de su relación con la ciudad. Tenemos hoy una relación con el medio ambiente muy marcada por el sistema capitalista: éste es sobre todo pensado como recurso. Es poco frecuente que sea pensado como marco de vida, huelga decir que son minoritarios los individuos que lo piensan como conjunto viviente con el que tenemos, además de la necesidad, la obligación moral de vivir en simbiosis. Sin embargo, la relación que hoy tenemos hacia la naturaleza no existe desde siempre.

Como se ha dicho, para el feminismo el capitalismo es un sistema afín al patriarcado, si no directamente calcado sobre él. Los dos reposan sobre una lógica de depredación y un sistema de subordinación que pone a disposición de sujetos hegemónicos cierta serie de sujetos que le son subordinados. Ambos sistemas ponen también la naturaleza a disposición del sujeto hegemónico.

Las sociedades precapitalistas no han tenido siempre una relación de objeto hacia la naturaleza, son muchas las que han establecido con ella una relación de simbiosis. De forma general, las cosmovisiones próximas del animismo le dan a la naturaleza un papel a la vez de marco de vida y de compañera. El ser humano es una criatura entre tantas, que participa en el gigantesco ciclo de la vida. En ese sentido, aunque utilice los recursos que el planeta le ofrece para vivir en él, lo hace con plena conciencia de ello y con gratitud. La tierra es la madre nutricia. Esa visión, que las corrientes de pensamiento herederas del racionalismo han despreciado, en el marco de los epistemicidios evocados

por el pensamiento decolonial, entre otras cosas, es sin duda la que hay que retomar para una No-Violencia política.

Un ejemplo de ese tipo de visión, entre todas las que Occidente ha opacado, es la de la Pachamama, la diosa tierra de los Andes. Céline Geoffroy Komadina explica en su tesis a propósito de la embriaguez ritual vinculada al culto de la Pachamama que "se trata de una personalidad compleja difícil de vislumbrar. A veces se la describe como entidad femenina, masculina o masculina y femenina a la vez"[8]. Precisa:

> Algunas descripciones la presentan como un todo, otras como una personalidad fragmentada que agrupa diversos demonios y elementos de la naturaleza. De este modo, se habla a menudo de la Pachamama como de un todo en equilibrio; a veces se menciona a la Pachamama, otras veces se evocan los demonios que son la Pachamama o incluso los demonios que la habitan9.

La Pachamama se encarna así en múltiples seres, adopta a menudo la forma de un sapo, es también la montaña y los tesoros de sus entrañas, las criaturas benéficas y maléficas que viven en ella; las fuentes y las lagunas, a veces llenas de peligros; las piedras. La Pachamama es una divinidad ambivalente, a la vez benéfica y depredadora. Los habitantes de los Andes multiplican los sacrificios rituales destinados a apaciguarla. Como lo resume Geoffroy Komandina:

> En suma, la Pachamama nos rodea, nos encierra, influencia nuestro cuerpo y nuestra alma, tiene el poder de curar o de atrapar. Algunas son "sagradas" para el encuentro, como mediodía o medianoche, pero la *saqra hora*, la hora de los diablos, durante el crepúsculo, es particularmente peligrosa, es el momento que escogen toda suerte de demonios para atacar; si alguien se topa con uno de esos demonios a esa hora, se pondrá enfermo. Los

8 "il s'agit d'une personnalité complexe bien difficile à cerner. Parfois, on la brosse comme une entité féminine, masculine, ou masculine et féminine à la fois " (Geoffroy Komandina, 2013 : 464). Traducimos.

9 "Certaines descriptions la présentent comme un tout, d'autres comme une personnalité fragmentée regroupant divers démons et éléments de la nature. Ainsi, souvent on parle de la Pachamama comme d'un tout en équilibre ; parfois, on mentionne la Pachamama, en d'autres occasions on évoque les démons qui sont la Pachamama ou encore les démons qui l'habitent" (Geoffroy Komandina, 2013 : 464). Traducimos.

> árboles, las piedras, todo lo que tiene vida, quiere atacarnos: "Son como fantasmas que nos hacen daño"[10]

Porque es un conjunto, la Pachamama vive como en simbiosis con los seres humanos, los acompaña y los rodea. Es benéfica, pero también hay que temer su cólera. Es susceptible de todas las emociones e inclinaciones humanas, incluido el vicio. Es una presencia.

Sin heredar el temor a los elementos que escapan a todo control, que impregna las creencias nacidas antes de la aparición de la técnica que nos ayuda a pensar sin excesivo temor la naturaleza, ésa es la visión a la que es afín la forma en que la No-Violencia política piensa a esta última. Presencia, compañera, marco de vida, nos nutre, pero le debemos todo. Está fuera de todo lugar agotarla y saquearla, se trata de vivir con ella en simbiosis.

En sintonía con postulados decrecentistas, se trata por tanto de adaptar nuestro consumo al necesario para vivir con los recursos del planeta. De algún modo, de repartir los recursos disponibles entre todos, y no de tomar en función de nuestros deseos. Se utiliza la palabra "deseo" voluntariamente. En efecto, ni siquiera se puede considerar ya, en el marco de nuestra sociedad de consumo, que consumamos en función de nuestras necesidades reales, sino que consumimos más bien en función de necesidades fantaseadas. El trabajo espiritual y existencial evocado al principio de esta reflexión servirá por tanto para cambiar la relación con la naturaleza, puesto que los individuos no violentos habrán tomado conciencia de sus necesidades reales y se habrán liberado de las necesidades fantaseadas artificialmente creadas por el capitalismo.

Distribución de la ciudad y relación a la naturaleza serán muy distintas en las sociedades no violentas. La ciudad, tal y como ha sido pensada por el sujeto hegemónico, actualmente partícipe de la fijación y del mantenimiento de su sistema de dominación,

---

10 "En somme, la Pachamama nous entoure, elle nous renferme, elle a prise sur notre corps et sur notre âme, elle a le pouvoir de guérir ou d'attraper. Certaines heures pour la rencontre sont « sacrées » comme midi ou minuit ; mais la saqra hora, l'heure des diables, au crépuscule, est particulièrement dangereuse, c'est le moment que choisissent toutes sortes de démons pour attaquer ; si une personne rencontre l'un de ces démons à cette heure-là, elle tombera malade. Les arbres, les pierres, tout ce qui a de la vie veut nous attaquer : "C'est comme des fantômes qui nous font peur" (Geoffroy Komandina, 2013 : 480). Traducimos.

se verá transformada. Corresponderá, al contrario, a la experiencia entrecruzada de todos los sujetos de la sociedad, entre los que se incluyen los antiguos subordinados. La línea dominante en la construcción será lo humano, sus necesidades individuales y colectivas, su sociabilidad.

La relación a la naturaleza evolucionará en un sentido que irá hacia el que tenía en algunas sociedades precapitalistas. Se pensará en ella como en un simbiote. En ese sentido, las actitudes y las políticas adoptadas serán afines a las del decrecimiento. Es en efecto una actitud similar, de dependencia consciente del medio ambiente, y de gratitud, la que se puede observar en esa corriente ideológica.

Como se dijo a propósito de los animales, toda lógica de depredación, inclusive si atañe a la naturaleza, ya es un umbral franqueado en la actitud violenta, puesto que la violencia es ante todo una posición frente al mundo: la de la destrucción, ya sea una destrucción voluntaria o una destrucción por omisión, por llamarla así, esto es, una destrucción engendrada por el hecho de que el individuo violento sólo ve al blanco de su violencia como objeto.

Geopolítica: por una política de lo humano

La geopolítica estudia los efectos de la geografía sobre la política internacional y sobre las relaciones internacionales, estudia las relaciones de poder tal y como las determinan parámetros como la demografía o los recursos naturales. El término se extiende a las relaciones de poder que se establecen entre distintos países como consecuencia de coyunturas internacionales de particular impacto, como la Guerra Fría.

Hoy en día el principal factor que determina la geopolítica es, sin duda, el reparto de los recursos naturales. Otro factor, milenario, siguen constituyéndolo las religiones. Por supuesto, los conflictos vinculados a los recursos naturales también son conflictos económicos. Son innumerables las guerras engendradas por el petróleo, o el número de veces que la posesión de ese recurso ha determinado la posición adoptada por los poderosos con relación a algún país. Los minerales necesarios para confeccionar móviles y ordenadores han venido recientemente a añadirse a la lista de recursos naturales

teñidos de sangre que se pueden contar. La selva amazónica también constituye un terreno en el que los pueblos locales se encuentran en guerra con compañías internacionales eléctricas o mineras, a menudo recibiendo escaso apoyo de sus gobiernos. Puesto que la economía ocupa el centro de nuestro mundo, no es muy sorprendente que también se encuentre en la raíz de toda geopolítica.

Como ha sucedido en otros ámbitos, la No-Violencia política sitúa en su centro la vida y las condiciones de posibilidad de la vida. Esa vida concierne a los seres humanos, pero también concierne la preservación de la biodiversidad, del equilibrio ecológico y de los recursos naturales.

Los ejemplos de coyunturas y de cuestiones que habrían sido abordadas de forma diferente en ese tipo de mundo son numerosos. Se puede comenzar por la actitud adoptada por Europa respecto de la Turquía de Erdogan. Hace ya más de quince años que el personaje de Recip Tarik Erdogan está en el gobierno turco. Entre 2003 y 2004 ocupó el cargo de primer ministro y después ha sido presidente del gobierno. Su presidencia viene marcada por una deriva autoritaria del poder, y por un retroceso de la laicidad kemalista, ambas ya esbozadas durante su ejercicio como primer ministro. La tentativa de golpe de Estado en 2016 ha dado lugar, además, a que esa deriva se vuelva explícita y más amplia. Tras ese acontecimiento se han llevado a cabo en el país verdaderas purgas: decenas de miles de personas han sido arrestadas mientras que la función pública ha sido purgada de toda oposición política.

Durante todo su ejercicio en el gobierno, Erdogan se ha beneficiado de la mayoría parlamentaria. Eso le ha dado la posibilidad de emprender modificaciones progresivas pero reales. Su política se ancla en un conservadurismo religioso que ha ido creciendo. La deriva autoritaria también ha ido en aumento. Además de las purgas, la tentativa de golpe de Estado le ha dado ocasión de emprender reformas institucionales: el régimen parlamentario se vuelve presidencial en 2017; la justicia pierde la independencia que tenía, el presidente y el Parlamento pueden ahora intervenir en el nombramiento de los miembros del Alto Consejo de jueces y de fiscales (HYSK), encargado de nombrar a los ministros. La UE y las instancias internacionales han denunciado una campaña electoral en 2018 marcada por las desigualdades existentes en la atribución de ayudas públicas y el trato mediático dado a las diferentes fuerzas políticas en juego.

La libertad de prensa también se ha reducido mucho. Reporteros sin Fronteras señala que la mayoría de los medios se encuentran concentrados en las manos de unos pocos propietarios próximos al poder[11]. Los medios críticos con el régimen han sido objeto de múltiples denuncias y han tenido que pagar fuertes multas o incluso han sido embargados. El juicio contra el periódico Ergenekon es una ilustración de ese movimiento de fondo.

En política internacional, Turquía también se ha girado hacia el mundo árabe. Un giro que sigue al rechazo de su candidatura por la UE. Ha tomado así posición con relación al desarrollo del programa nuclear iraní en 2009 y reforzado sus vínculos con Arabia Saudí.

Erdogan adhiere a una visión extremadamente conservadora de las mujeres: ha declarado varias veces que su papel debería reducirse a la maternidad. También ha intentado limitar el derecho al aborto, autorizado en Turquía por razones médicas, pero se ha encontrado confrontado a la resistencia de las mujeres turcas que, después de una herencia de laicidad, no desean ver disminuir sus derechos. Sin embargo, como en otros lugares, ese derecho es atacado en la práctica por la disminución de posibilidades de los hospitales públicos de practicar abortos. Llevar velo ha sido autorizado en las universidades desde 2009. Y el gobierno ha tentado sin éxito de que se promulgue una ley que criminaliza el adulterio.

La tentativa de hacer que las mujeres regresen a una condición subordinada y el avance religioso van de la mano. En 2014 y en 2015 Erdogan ha hecho que se voten leyes que autorizan a los funcionarios a llevar signos religiosos. En 2017 se han modificado los programas escolares: se ha introducido la noción de djihad y se ha suprimido toda alusión a la teoría de Darwin.

Suficientes personas lo han dicho ya para que no sea necesario desarrollarlo: los acuerdos firmados por la UE con Turquía a propósito de los migrantes sin duda han contribuido a que ésta se esfuerce en cerrar los ojos sobre una deriva evidente. Desde el punto de vista de la violencia relacional estructural, se traduce sin duda en cifras: la

11 Según un estudio de Reporteros Sin Fronteras, el 51% de los medios están controlados por accionarios que vienen del sector de las finanzas y de los seguros. Los accionarios que vienen del sector de la información y la comunicación sólo poseen el 18% del sector. El lugar del Estado en el capital de los medios es sólo del 1% (2017).

plataforma Halte Féminicides ha contado 237 feminicidios en 2013 y 409 en 2017 (Jego, 2018). Ya hemos demostrado el carácter estructural de la violencia relacional en *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?* (2017). Las razones de una evolución tan marcada en tan sólo cuatro años, inclusive si las cifras no fuesen del todo exactas, sólo puede atribuirse a un motivo: el giro conservador orquestado por el gobierno desde 2003.

La violencia relacional emana de las representaciones, y la manera en que los distintos individuos definen su identidad en acorde a estas. Que una sociedad laica haya evolucionado hacia una mayor incidencia del fenómeno religioso sobre lo social, con su corolario, que es avanzar desde una cierta igualdad entre mujeres y hombres hacia una mayor subordinación, sólo puede repercutir sobre una mayor dosis de violencia estructural.

Estamos en una fase de avance civilizatorio en el que los sujetos no hegemónicos, entre los cuales se encuentran las mujeres, pueden albergar legítimamente la expectativa de que el reconocimiento de sus derechos no esté sujeto a variables supuestamente culturales. Dejar aumentar la violencia estructural hacia las mujeres confina, simple y llanamente, con el sexicidio. Son numerosos los genocidios para los que la escena internacional ha reaccionado tarde, o mal, o incluso no ha reaccionado. Justamente, eso debe cambiar: los derechos de las mujeres occidentales son muy precarios si nuestr@s dirigentes pueden concebir contemplar ese tipo de fenómeno como particularismo.

Otro ejemplo de cómo la geopolítica de este mundo sacrifica sin escrúpulos lo humano es ofrecido por una institución internacional de primer orden: la ONU. Sabido es que Arabia Saudí ha integrado la comisión de derechos de las mujeres en 2018. Recordemos que un sistema de tutela que impide a las mujeres estudiar, salir e incluso ir al médico sin el acuerdo de un hombre sigue vigente en ese país, así como la imposición de llevar el habaya, un gran trozo de tela negra que las cubre completamente, cuya disposición puede ser revisada en todo momento por la policía religiosa. Si las mujeres han obtenido recientemente conquistas históricas en el país, con el derecho a voto en 2015 y el de conducir en 2018, no obsta para que el carácter cosmético de esas medidas haya sido ampliamente puesto en evidencia por la feroz represión ejercida hacia las militantes que han obtenido esos derechos. Se ha producido una oleada de arrestos entre los militantes de los derechos de las mujeres a partir de mayo de 2018, cuando el decreto

que autoriza a conducir fue promulgado en junio, pero muchas de ellas eran acosadas por las autoridades desde mucho antes y habían sido objeto de medidas disciplinarias. Así Samar Badaoui, hermana de Raef el Badaoui, premiada en 2012 por el premio internacional a las mujeres coraje, había visto cómo le prohibían los desplazamientos, mientras que otras activistas habrían visto rechazar sus candidaturas a las elecciones. Esas detenciones han venido a añadirse a otras más antiguas.

Decenas de activistas de los derechos de las mujeres todavía están hoy a la espera de juicio, aún cuando se solicitan para ellas penas extremadamente duras que van hasta 20 años de cárcel. Se solicita incluso para una de ellas, Istaa Al-Ghomgham, la pena de muerte, así como para otros cuatro militantes de los derechos humanos. Frente a tales contradicciones, no es necesario tener talento de estratega para ver que el país parece estar tomando disposiciones para integrar los organismos occidentales a la vez que preserva el *statu quo* de un control absoluto de las mujeres.

Otros países que integran dicha comisión de la ONU, que elige a sus miembros por cuatro años, hacen frente a contradicciones similares: Irán, que ha participado en ella hasta este año, acaba de condenar a la abogada Nasrine Sotoudeh a 38 años de cárcel y 148 latigazos por haber defendido a las mujeres y activistas que han protestado contra el velo, tras un juicio al que no pudo asistir y en el que no pudo ser defendida.

Los ejemplos podrían ser multiplicados hasta el infinito. Vivimos en un mundo en el que lo humano, y de manera más amplia los seres vivos, son lo accesorio, lo secundario. En un mundo no violento lo vivo, y lo humano en su seno, constituyen la prioridad absoluta. En ese sentido, será inconcebible que se pueda descender por debajo de cierto umbral en la degradación de lo humano. Ningún país que no respete ese umbral podrá integrar las instituciones internacionales, sobre todo si se supone que éstas deben obrar a favor del progreso y de la paz, a favor del desarrollo civilizatorio y el rechazo radical de toda barbarie, como es el caso de la ONU. Así, ningún acuerdo podrá ser establecido con los países que estén por debajo de ese umbral.

¿Dónde fijar el umbral de lo que es éticamente posible hacerle a un ser humano? Amplia pregunta que podría sin duda ser objeto de tratados filosóficos. Por desgracia este no es el lugar para hacerlo. Digamos, pues, simplemente que la No-Violencia se fija como tabú absoluto la destrucción gratuita de otro ser vivo. Asume que, en el caso de los animales, el ser humano es un animal sometido a la fatalidad de una cadena alimenticia,

y de la predación, pero no de la depredación. La depredación es un tabú absoluto de la No-Violencia política. La tortura, el sadismo e incluso la indiferencia hacia el prójimo son completamente descartados.

En el caso de los seres humanos, no se aceptará que se deje morir a seres humanos de manera individual, o que se los destruya adrede. Se aceptará aún menos que se deje morir a categorías enteras de individuos: los homosexuales, los individuos que pertenezcan a una etnia o religión, los que posean un marcador de raza; aquellos afectados por una minusvalía o una afección que los distinga… Será deseable además que todos dispongan de un umbral mínimo de recursos que permita existir de forma digna. Ya lo hemos dicho: el mundo de mañana adaptará el consumo a los recursos disponibles, los distintos Estados se verán por tanto obligados a obrar en consecuencia.

El umbral mínimo se materializará en Cartas a las que adherirán los Estados que deseen participar, y que serán respetadas.

Conclusión

Los saberes que procura la posición de objeto de la violencia estructural son ricos y numerosos: situados en la exacta articulación de uno de los mecanismos de dominación de los sistemas de subordinación, proveen de una visión única de conjunto sobre cada uno de los que informan lo social. El análisis del fenómeno violento permite así identificar lo que convierte a un individuo en blanco particular de violencia. Ello pasa por la dimensión simbólica: el objeto de violencia estructural se encuentra en cierto momento despojado a ojos de sus congéneres de lo que define el estatus de ser humano. Ello responde a las necesidades internas del funcionamiento del sistema de dominación y se hace gracias a la codificación que éste ha puesto en marcha: los marcadores de sexo, de raza, de clase son los principales elementos semánticos.

La necesidad de marcar con un estatus de inferioridad a un grupo o a un individuo, el de controlarlos o el de dominarlos, el de definir una identidad con relación a un punto de referencia exterior... elementos que conducen a la puesta en marcha por uno o varios individuos de violencias estructurales, pues participan del propio sistema de dominación: la violencia cimenta las identidades y dibuja las jerarquías; su advenimiento puede exceder siempre la dosis normalizada por el sistema para hacerse más visible, en un estallido que será percibido, pero minimizado por la organización simbólica. Y podrá alcanzar la completa destrucción de su objeto, anormal, pero revestida no obstante de un papel de validación simbólica en el conjunto.

La violencia estructural tiene un vínculo profundo con lo humano, por varios motivos: se desencadena sobre lo marcado en el plano simbólico como situado por debajo de lo humano, pero constituye de hecho un mecanismo concebido por el ser humano para organizar las sociedades. La violencia relacional estructural está investida por un papel organizador en lo social, pero también por un papel catártico que permite a los sujetos hegemónicos de la base de la pirámide de los dominantes, así como a los no hegemónicos de la parte superior de la pirámide de los dominados, no romper el orden y soportar su opresión. A la vista de lo que sucede con los otros primates superiores, es

difícil decir si la impulsión violenta es inherente o no al ser humano, y no corresponde aquí elucidar esa cuestión[12]. Es evidente, sin embargo, que los sistemas sociales simbólicos que hemos puesto en marcha la validan como herramienta de definición identitaria y herramienta de estructuración de lo social. Es por ello por lo que un mundo no violento tendrá que luchar contra el principio mismo de validar el ejercicio de la violencia como herramienta de organización de lo social, más que contra su estallido contra tal o tal categoría de individuos. La construcción de un mundo no violento pasa por un análisis, y soluciones, radicales; soluciones orientadas a desactivar tanto como sea posible el recurso en sí a la violencia.

Aunque el objeto de violencias estructurales pueda revestir diferentes marcadores en función del contexto, las percepciones que resultan de él para el conjunto de lo social son estables: la alteridad absoluta, la inferioridad, la no conformidad a las identidades normalizadas por el colectivo… A partir de ahí, no nos parece fundamentalmente útil detenerse sobre las diferentes categorías de individuos a las que los marcadores simbólicos pueden vincular esas percepciones: por una parte, aunque se observa en esas categorías cierta estabilidad –mujeres, sujetos racializados- éstas siempre pueden cambiar; por otra parte, la violencia estructural es movilizada como herramienta organizativa también en el interior de los grupos. La lucha contra la violencia estructural relacional pasa, por tanto, en primer lugar, por la desactivación del mecanismo por el que ésta se encuentra instrumentalizada en la definición identitaria de un individuo o de un colectivo, así como en la organización de lo social.

---

12 Varios estudios han demostrado las diferencias organizacionales en lo que respecta a la socialización de los bonobos y de los chimpancés con respecto a la violencia. Mientras que los bonobos han alcanzado una organización casi idílica, en la que la solidaridad es bastante corriente y las hembras consiguen limitar las violencias ejercidas hacia ellas gracias a una organización de grupo, los chimpancés se distinguen por una socialización marcada por la violencia : las hembras quedan sometidas a la tiranía de la decisión del macho alfa, compiten entre ellas tanto para obtener sus favores como recursos, y las violaciones son frecuentes. A pesar de que estas diferencias son también debidas a motivos biológicos –los periodos de fertilidad son visibles en las hembras bonobos mientras que no lo son en las hembras chimpancé- no son quizá sólo debidas a algo biológico. Invalidan, a nuestro modo de ver, en todos los casos, toda posible respuesta apresurada a propósito del carácter inherente de la impulsión violenta en los primates superiores (Salas : 2014, 2016).

Puesto que constituye una herramienta de organización de lo social, la violencia relacional está vinculada a los principios constructores que rigen nuestras sociedades, son ellos los que hay que modificar en primer lugar. La mayoría de las sociedades patriarcales se organizan en torno a dos principios constructores: la homogeneización y la jerarquización. La homogeneización es la del grupo, la de la comunidad, se pone en marcha con la progresiva uniformización de los miembros del grupo y la diferenciación de éste de elementos dados como externos, que marcan los límites de la comunidad. La jerarquización es doble: dada de entrada para los grupos dados como subordinados, resulta de una lucha en los grupos dominantes. Mientras que en los dominados la jerarquización informa las identidades desde el nacimiento, en los dominantes se constituye en principio organizador flexible. Es contra la opción misma de adoptar la jerarquización y la homogeneización como principios constructores de la identidad colectiva, y de lo social, contra lo que una No-Violencia política debe luchar.

Los principios constructores que, en sociedades no violentas, podrían remplazar de forma eficaz la homogeneización y la jerarquización para forjar la identidad colectiva y dotar a lo social de un orden y de una cohesión parecen evidentes. Se trata en primer lugar de adoptar el funcionamiento inverso al que está en vigor en la mayoría de las sociedades del planeta para valorizar la diferencia, mejor que para tratar de fundirla en el molde de la normalidad. Ello implica confrontar lo real en su verdad para construir un social dotado de cierta flexibilidad y cuya evolución sea pensable, un social dotado de cierta forma de maleabilidad. El principio de jerarquización, por otra parte, podría ser eficazmente reemplazado por el principio de construcción. En efecto, el principio de construcción parece operacional y rentable por varios motivos. No sólo implica únicamente a seres activos, sino que además implica a seres que, en sus diferencias, pueden situarse en igualdad de estatus: aunque los aportes de cada un@ a lo social sean diferentes, todo aporte informa ese social. Además, toda construcción se extiende forzosamente en el tiempo y produce una vivencia compartida que actuará como factor de cohesión de lo social mucho mejor que la actual homogeneización, que no deja de ser la base de todos los comunitarismos que hoy por hoy desgarran lo social. La valorización de la diferencia y el principio de construcción remplazarán así eficazmente la homogeneización y la jerarquización en sociedades no violentas como principios constructores de lo social.

Puesto que la violencia desempeña un papel en la definición identitaria, la puesta en marcha de una débil dosis de violencia normalizada sigue siendo necesaria hoy día para muchos individuos. La No-Violencia política debe pensar también la construcción identitaria de cada individuo de ese social, con el fin de proporcionarle los medios para definirse sin recurrir a la violencia estructural: debe poner en marcha una política del ser. De más está decir que el primer paso de esa política del ser será el de prever que la construcción identitaria pueda hacerse fuera de los marcos simbólicos jerárquicos. Tratará también de dotar al individuo de medios de construirse sin recurrir a un punto de referencia identitario externo, es decir, ya no con relación a otro, inferior, superior o distinto, sino con relación a un@ mism@, sus vivencias, sus experiencias de vida, sus construcciones colectivas, sus lecturas. Por supuesto, los individuos y personalidades percibidos como modelos van a existir siempre, pero ese fenómeno no es asimilable a la construcción identitaria diferencial con la que las sociedades patriarcales moldean a los individuos que las integran.

Se trata de erigir la construcción en principio constructor de lo social no violento. Se juega a varios niveles: la construcción identitaria del individuo, que ya no se hace con relación a un punto de referencia social exterior, sino que se construye en el día a día. Esta vez se hará con la intervención mínima de la norma, que en las sociedades no violentas siempre será pensada, de todos modos, como algo flexible y evolutivo. Comienza con la adquisición de herramientas intelectuales, espirituales y sociales que permitan aprehender el mundo y a los demás, de hacer frente y de sobreponerse a los cuestionamientos que todo individuo puede encontrar en el transcurso de su vida, así como de interactuar con los otros y con el mundo. La educación será por tanto un elemento fundamental de las sociedades no violentas: irá enfocada a llevar al individuo hacia una autonomía consciente de la interdependencia de todos los seres vivos como condición existencial dada de hecho e irrevocable; educará a construir para sí y para l@s demás. Y la construcción identitaria individual se proseguirá durante toda la vida del individuo, al hilo de su vida, de las experiencias compartidas, de las nuevas adquisiciones que se irán integrando.

El principio de construcción también se aplica a la relación entre individuos y a todas las formas de organización social: concierne a la esfera profesional; concierne la esfera política. Las sociedades no violentas ya no serán sociedades del vínculo dado de

entrada por la pertenencia, sino sociedades del vínculo construido con el individuo diferente. En esas sociedades, la pertenencia siempre será un resultado dado por la vivencia compartida y los objetivos alcanzados juntos. En consecuencia, a menudo estarán estructuradas en redes flexibles y evolutivas de actividad.

Valorizar la diferencia y construir con el/la otr@ son dos principios constructores que reemplazarán la homogeneización y la jerarquización, desactivando muchas violencias relacionales que hoy comprende ese social. Otro elemento que busca desactivarlos es la eliminación de las relaciones de objeto, ello comienza desde los seres vivos no humanos, los animales. Ese principio será extendido a la eliminación de la lógica de depredación, y en ese sentido inflexionará también la relación de lo humano no violento con la naturaleza, que será contemplada como una entidad viva con la que el ser humano se encuentra en simbiosis. La rígida separación entre lo privado y lo público, que participa en originar tantas violencias, así como en su invisibilización, también se encontrará atenuada. Esto se hará con la organización de lo social en redes flexibles que servirán de prolongación a la estructura familiar. La rigidez de esa separación disminuirá asimismo en la esfera económica: el cambio de categorías conceptuales le habrá permitido tener en cuenta problemáticas en conexión inmediata con las violencias relacionales, tales como la necesidad de contemplar el trabajo no remunerado en su dimensión productiva o la de asegurar una autonomía financiera a los individuos que no ejerzan una actividad asalariada. Dicha separación se encontrará también disminuida en el espacio de nuestras ciudades, cuya organización será pensada a la medida de la nueva organización social en redes, que sitúa el desarrollo de lo humano en su centro.

El respeto de lo vivo será erigido en valor en una No-Violencia política, la idea presidirá incluso la puesta en marcha de relaciones que se establecen entre dos países. Puesto que el fenómeno violento debe pensarse en lo absoluto, en su naturaleza, en tanto que impulsión violenta que se da por objeto un ser vivo, se tratará de garantizar que un umbral de respeto al prójimo sea validado en todos los países con los que un país tiene relación. Es en efecto imposible, si queremos ir con toda honestidad ética hacia una No-Violencia política, validar sin cuestionarlos los engranajes del mecanismo violento de la dominación patriarcal, racista y colonial. Vivimos en un mundo en el que las violencias absolutas abundan: l@s migrantes que vienen de Oriente Próximo se encuentran obligad@s al exilio por guerras que contribuimos a provocar, sufren toda suerte de

violencias en el camino del viaje y a menudo se l@s deja morir sin contemplaciones a la llegada ; las jóvenes víctimas de trata en América Latina o en África son secuestradas y prostituidas a veces por la fuerza hasta la muerte, cuando su cadáver es encontrado ni siquiera se toma el tiempo de identificarlo. Como los migrantes, esos seres desaparecen de forma radical hasta en el recuerdo. No es posible ya, en el siglo XXI, pensar que lo humano también es eso. La violencia extrema es lo humano en la absoluta sinrazón de sus veleidades de poder; del fantasma de la posesión absoluta; del egocentrismo que le dice que eso no le va a suceder.

Si el fenómeno violento necesita para ponerse en marcha que se despoje a su objeto de atributos que para lo social integran lo humano, como en un efecto de espejo, ya no es tanto ese objeto quien se encuentra sumergido en la bestialidad, sino los agresores. Es el estallido de la impulsión violenta voluntariamente orientada a destruir completamente a otro individuo, u otro ser vivo, el que despoja a un individuo de la dignidad y de la impulsión generadora que hacen lo humano ontológico. Lo instala una necesidad de ser que nada puede llenar –porque la respuesta a dichos cuestionamientos se encuentra en el interior de cada un@, y no en el exterior- y que el individuo violento intenta compensar desesperadamente con la destrucción de un tercero. La violencia relacional es peligrosa para el objeto de violencias, pero también para el violento, pues ambos desaparecen en el proceso, se pierden en él, de forma distinta. Y la violencia es peligrosa para la comunidad. René Girard había acertado: la violencia es una dinámica, una espiral. No es un hecho o una acción. Siempre está ahí, agazapada en los vacíos existenciales del individuo, en sus deficiencias y en sus frustraciones, que a su vez son informadas por los sistemas de dominación que estructuran el mundo.

El mundo no violento es el de la absoluta prohibición de aniquilar al prójimo, el mundo del respeto de lo vivo y de lo real en toda su complejidad, el del rechazo de la depredación que pasa, antes que nada, por una política del ser. Un mundo de individuos desarrollados, plenos, autónomos, en relación directa con ellos. Este sólo llegará a través de una inflexión de los imaginarios sociales que presiden a la construcción identitaria de cada uno y son determinados por los diferentes sistemas de dominación. Un mundo muy distinto emergerá de esta tarea: un mundo construido por una No-Violencia política radical.

BIBLOGRAFÍA

Artículos, estudios, textos de ley:

Brogat, Alice, « Arabie Saoudite : trois militantes des droits des femmes remises en liberté », Le Monde, 28 mars 2019, http://www.lefigaro.fr/international/2019/03/28/01003-20190328ARTFIG00050-arabie-saoudite-des-militantes-des-droits-des-femmes-disent-avoir-ete-torturees-en-prison.php (dernière consultation 6 juillet 2019).

Gapenne, Baptiste, « Comment la journée de 6 heures de travail convient à tout le monde à Göteborg », Huffington Post, 07/03/2017.

Imbert, Louis, « En Iran, l'avocate Nasrine Soutoudeh condamnée à une lourde peine », Le Monde, 13 mars 2019, https://www.lemonde.fr/international/article/2019/03/13/l-avocate-iranienne-nasrin-sotoudeh-lourdement-condamnee_5435370_3210.html

Janneke, Ronse, « En Suède, la semaine de 30 heures en pratique », Solidaire, 22 septembre 2015.

Jego, Marie, « Les femmes se mobilisent contre la violence conjugale en Turquie », Le Monde, 8 mars 2018, https://www.lemonde.fr/europe/article/2018/03/08/les-femmes-se-mobilisent-contre-la-violence-conjugale-en-turquie_5267815_3214.html (dernière consultation, 6 juillet 2019).

Reporters sans frontières, « Qui possède les médias en France ? », 7 décembre 2017, https://rsf.org/fr/actualites/qui-possede-les-medias-en-france

Rivieco, Camille, « Turquie : la restriction du droit des femmes est une obsession pour Erdogan » Le monde, 8 août 2017, https://www.lemonde.fr/international/article/2017/08/08/turquie-la-restriction-des-droits-des-femmes-est-une-obsession-pour-le-president-erdogan_5170067_3210.html (dernière consultation, 6 juillet 2019).

Salas, Javier, « Las bonobas defienden su matriarcado luchando juntas », El País, 5 de agosto de 2016,

https://elpais.com/elpais/2016/07/25/ciencia/1469440582_029637.html (dernière consultation, 16 août 2019).

~ « La violencia sexista de los chimpanzés », El País, 13 de noviembre de 2014, https://elpais.com/elpais/2014/11/13/ciencia/1415871548_587166.html (dernière consultation, 16 août 2019).

Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2004-21760

Obras :

Butler, Judith, *Défaire le genre*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, ed. Amsterdam, 2006.

- *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, ed. Amsterdam, 2009.

- *Vies précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, ed. Amsterdam, 2005.

Calderon, Sara, *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?. Nouveaux Imaginaires du Féminin*, Sep 2017, Nice, France. Nouveaux Imaginaires du Féminin (1), 2018, Nouveaux Imaginaires. ⟨halshs-01740600v2⟩

https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01740600

- Heptalogue pour une Non-Violence politique/Heptalogo para una No-Violencia politica. *Nouveaux Imaginaires du Féminin*, Sara Calderon, Marc Marti, Florence Salanouve, Sep 2017, Nice, France. ⟨halshs-02138072v2⟩

Castoriadis, Cornelius, La institución imaginaria de la sociedad, traducido por Antoni Vicens y Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Tusquets, 2013 (1975).

Fraisse, Geneviève, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

Geffroy Komandina, Céline, *Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes. Anthropologie sociale et ethnologie*. Université Nice Sophia Antipolis, 2013. Français. NNT : 2013NICE2004. Tel - 00872754

Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1972.

Federici, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'anglais (E.U.) par le collectif Sanonevero et Julian Guazzini, Paris-Marseille, Entremonde-Senonevero, 2004.

Jameson, Fredric, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, traduit de l'anglais (EU) par Nicolas Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, 1981.

Lafargue, Paul, *Le droit à la paresse*, Paris, La Découverte, 2009.

Lorente Acosta, Miguel, El rompecabezas. Anatomía del maltratador, Barcelona, Ares y Mares, 2004.

Marx, Karl, Œuvres, vol. III, Philosophie, éd. et trad. Par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléïade », 1982.

Mignolo, Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Trad Yasmine Jouhari et Marc Maesschalck, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2015.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Paris, Cátedra, 1995.

Pérez Cruz, Paula, « Reformulando la noción de « Derecho a la ciudad » desde una perspectiva feminista », www.encrucijadas.org,

BIBLID [ISSN 2174-6753, nº5, 92-105]

Artículo ubicado en: www.encrucijadas.org

Fecha de recepción: febrero del 2013 || Fecha de aceptación: junio del 2013

Pérez Orozco, Amaia. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Segato, Rita Laura, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Sousa de Santos, Boaventura, Epistemologías del Sur, Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, año 16, n° 54 (Julio-Septiembre 2011), pp. 17-39.

Tronto, Joan, *Un monde vulnérable*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009.