Francisco Salinas Paz

Prácticas políticas de Estado, representación y violencia

Universidad de Guadalajara

Prácticas políticas de Estado, representación y violencia

Francisco Salinas Paz

Prácticas políticas de Estado, representación y violencia

Universidad de Guadalajara
2018

Este libro fue financiado gracias al apoyo del programa (PROSNI-2018): Programa de Apoyo a la Mejora en las Condiciones de Producción de los Miembros del SNI y SNCA del CUCSH, registrado con el número: 11723479

Primera edición, 2018
D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel 130
Zona Centro
Guadalajara, Jalisco, México

ISBN E-Book : 978-607-547-266-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Índice

Presentación 9
- El Estado y la representación 10
- El problema del régimen binario 14

Leer a Marx en el siglo xxi 29
- Leer a Marx desde Latinoamérica 30
- Violencia epistémica y simbólica 31
- Marx y la violencia 33
- Enajenación 33
- Teoría del plusvalor 34
- La actualidad de Marx hoy en día 35

Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia 39
- Benjamin y la violencia 40
- Desde la cuestión judía, derecho y violencia 48
- Episteme política de la experiencia erótica 53
  - *Supuesto de comunidad* *53*
  - *Genitalización en* Eros *y* civilización *de Marcuse* *54*
  - *Pornografía e internet* *58*
  - *Placer en la construcción del sentido de justicia, belleza y bienestar* *60*

Bibliografía 65

Presentación

El problema de "hipertrofia", de muchos Estados-naciones actuales (Castro-Gómez, 1996), es que en la búsqueda de la justicia para sus habitantes resultan en dinámicas discursivas vinculadas a prácticas sociales que privilegian a algunos pocos, quienes se constituyen en un grupo que concentrando poder y dinero conforman intersecciones dinámicas económicas, políticas y sociales que usan el poder público para sus intereses de grupo. Dinámicas que constituyen grupos privilegiados cuyas decisiones se toman bajo la protección academicista de principios de la doctrina[1] neoliberal, diseñando, diseminando y operando políticas públicas con efectos benéficos para el mismo grupo en el poder y de exclusión para la gran mayoría. En el centro de dicho contexto es que el presente documento expone elementos del campo semántico propio de la teoría general de la representación (Hall, 1997; Foucault, 1996), desde donde puede hacerse una crítica a dichas prácticas políticas de Estado, que conduzca tanto a reconocer el encubrimiento discursivo bajo el que se operan de modo privilegiado los asuntos de la res-publica como a la necesidad de emancipación y justicia hacia los grupos, clases, culturas actualmente en rol político de subalternos y excluidos, desposeídos y explotados, desplazados y desaparecidos, todos ellos, los condenados de la tierra diría Fanon (2010); cuerpos y sujetos sociales que, paradójicamente resultan ser la condición de existencia de los mismos privilegiados, convertidos en movimientos sociales que buscan recuperar su soberanía, la capacidad de participar y tomar decisiones en aquellas

[1] "Doctrina fundamentalista" como dice Hobsbawm (2011), refiriéndose al neoliberalismo.

prácticas políticas que los afectan. La crítica aportada en el presente documento contiene elementos para reconocer las prácticas políticas de Estado con prácticas de gobierno de democracia representativa que se constituyen en un acto de violencia simbólica (Bourdieu, 2011; Bourdieu & Passeron, 2009) o violencia epistémica (Spivak, 2010).

El Estado y la representación

El acto de representar refiere la relación entre lo representado y su representación, entre la presencia plena[2] de las cosas, personas o circunstancias y su re-presentación, es decir, representar es la presencia de la ausencia. La representación misma puede llevarse a cabo mediante señales, símbolos, códigos, íconos, palabras, discursos y otros elementos que podríamos conjuntar bajo el nombre de signo. El análisis de todos estos elementos y sus relaciones podemos llamarlo teoría general de la representación (Foucault, 1996; Hall, 1997; Lefebvre, 1983), que repito, establece la relación entre la presencia plena y la representación.

El asunto de la representación se constituye como la herramienta principal de toda cultura (Hall, 1997), pues los signos (para fines introductorios diremos que representación y signo son sinónimos), son los elementos que compartimos y con los que personificamos vínculos sociales. La creación, presencia y decodificación se constituye como el elemento fundamental de vinculación social en las comunidades humanas, por lo que prácticamente tiene vinculación con todo lo humano.

La cultura occidental, a la que pertenezco y que reconozco como una de las múltiples y diferentes formas de cultura humana, ha creado representaciones

[2] Para efectos de este documento consideraré presencia plena o lo representado a los actores políticos "cuerpo individual", "cuerpo social" y "movimiento social". Los primeros dos conceptos lo he tomado de *Defender la sociedad* de Foucault (2006) y refiere a aquellos que son disciplinados y regularizados mediante el saber-poder. Con "movimiento social" refiero al "cuerpo social" que a pesar de ser regularizado está en proceso de recuperar su soberanía, la capacidad de participar en la toma de decisiones con efectos de empoderamiento hacia el grupo en cuestión. Podemos afirmar que la lucha de estos movimientos sociales es por la "producción de presencia" (Gumbrecht, 2005).

con pretensión de validez universal (para todas las culturas), que llama "valores", entre otros verdad, belleza, bienestar, placer y justicia, que se constituyen en el centro de espacios macro o meta narrativos culturales (Lyotard, 2000), bajo la denominación disciplinar de epistemología, ética, estética, política y erótica. Esta pretensión de universalidad y necesidad, en muchas ocasiones ha operado a lo largo de la historia entre las culturas como una forma de violencia simbólica[3] (Bourdieu & Passeron, 2009).

En el presente apartado se analizarán elementos generales de la teoría general de la representación y su vinculación con la episteme política, es decir, el saber y sus efectos sobre la construcción de comunidades que pretenden justicia a través de prácticas que involucra la relación entre verdad/justicia, saber/poder,[4] sentido/legitimación;[5] también se expondrán elementos para comprender como en el diseño y operación de políticas públicas en ocasiones resulta más importante el proceso de representación y la representación misma que la presencia plena de los cuerpos individuales y sociales, resultando cuerpos usados para fines hegemónicos y de reproducción, simulando legitimación de las prácticas políticas de Estado que resultan en beneficio de un reducido grupo en el poder.

El marco de referencia de este documento es México que como nación conforma un Estado con forma de gobierno la "república representativa",[6] sin embargo, los elementos planteados pueden ser pensados para la mayoría de los Estados que operan gobiernos bajo la misma denominación o en favor de grupos específicos que finalmente, y gracias a las prácticas políticas de representación, simulan tomar en cuenta a otros grupos para legitimar sus acciones pero

---

[3] "Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica a estas relaciones de fuerza" (Bourdieu & Passeron, 2009: 25).

[4] Aquí me refiero al reconocido trabajo que sobre el tema expuso Foucault a lo largo de su obra, particularmente en *La arqueología del saber* (2007).

[5] Entre otros, retomo el tema que Habermas expone en su obra *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1989), donde afirma que legitimación es a la política lo que verdad es a la epistemología.

[6] Artículo 40 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

realmente hacen a un lado a los representados (cuerpos individuales y sociales, movimientos sociales, presencias plenas), generando dinámicas que convierten a grupos específicos en grupos de privilegio, y a otros grupos en condición de posibilidad de los privilegiados. ¿Cómo es posible la democracia con efectos de privilegio para grupos específicos? ¿Qué elementos de la teoría general de la representación nos pueden ayudar para comprender el asunto? Veamos.

Más allá de ciertos Estados-naciones específicos, el reto en general es el análisis crítico de la democracia como forma política en el marco de lo que se ha llamado "democracia representativa" y que ha servido en los últimos 40 años como espacio político para implementar las reformas estructurales de corte neoliberal en muchos de los países alineados a la globalización unidimensionalizada[7] que padecemos, cuyos efectos han sido profundamente violentos para la mayoría de la población. La intención académica es desafiar la hegemonía[8] del neoliberalismo disfrazado de democracia.

Mi postura personal al respecto está en la necesidad de aportar académicamente a las comunidades en favor de respeto a la diferencia, que dejan de ser comparsas de la simulación del progreso, beneficio social y justicia para todos, evitando los efectos de unidimensionalización y homogeneización que resultan en grupos hegemónicos. Estamos ante la necesidad de alternativas económicas y políticas que resuelvan la devastación humana y ecológica que presenciamos, pues en caso de no llevar a cabo alternativas la vida y cultura humana está destinada a la extinción.

La alternativa inicial es buscar respeto a la diferencia más allá del uso de las figuras políticas representativas al modo como han venido operando para imponer bajo el noble y legítimo ropaje de democracia una serie de reformas que profundizan las diferencias políticas, económicas y sociales, creando una sociedad polarizada y violenta en muchos países que ejercen aparentemente la democracia, pero operan realmente un gobierno hegemónico.

Finalmente, mi intención se centra en la búsqueda de una democracia que logre la construcción de comunidades donde se respete la diferencia, en el que la democracia sea un instrumento para la emancipación y no el disfraz de una

---

[7] Refiriendo el concepto de Marcuse (1981).

[8] Hegemonía desde Gramsci (1975: 37) y desde Ernesto Laclau (Laclau & Mouffe, 1985).

forma de dominación, opresión y exclusión que simule justicia en el marco de la esperanza que para la vida de una generación se convierte finalmente en desesperanza y, al parecer por la devastación ecológica, amenaza real para la vida en general, señal del llamado final para resolver el problema.

La democracia al modo como se opera para simular legitimación a las reformas estructurales es una forma de aplicación del saber experto mediante políticas públicas que se presenta y fabrica como deseable y superior a través de un complejo de mecanismos; por ejemplo, la ley como instrumento de control para el posterior uso legítimo de la violencia y así someter, asimilar a los grupos que, al no ser tomados en cuenta para la deliberación y toma de decisiones, manifiestan su descontento y oposición. La práctica política hegemónica usa la ley y la violencia legítima[9] (Benjamin, 2001), para controlar la resistencia de cuerpos sociales, sujetarlos a ciertas políticas públicas y así simular legitimación e inclusión a cuerpos individuales y sociales pero realmente sometiendo y asimilando, tanto mediante la violencia simbólica y epistémica como la violencia legítima o mediante la violencia manifiesta, asignándoles a los cuerpos sociales sujetos una función subalterna con todas sus consecuencias para la vida cotidiana de sus miembros como anomia, desesperanza, incredulidad, apatía política, aislamiento, individualismo, etc. Todo el proceso se logra, entre otros elementos, mediante la diseminación mediática que configura una política virtual a partir de una hiperrealidad simbólica (Castro-Gómez, 1996: 64), para finalmente producir efectos de beneficio para la clase privilegiada, concentración de riqueza y poder para el grupo de privilegio, y el grupo hegemónico.

En correspondencia con ese uso de la democracia hegemónica que simula legitimación, la vida democrática mediante la participación de todos se percibe como una amenaza (Ranciere, 2007), de que el "subalterno" pueblo empiece a tomar decisiones que, de acuerdo con el saber diseminado como "verdadero" por el grupo en el poder, resultan en contra del progreso y la calidad de vida aunque realmente están en favor de recuperar su soberanía como grupo, lo cual resulta en contra de los intereses del grupo político-económico de élite, cuyo

[9] Véase el apartado Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia, p. 39. expongo desde Marx y Benjamin el proceso de injusticia encubierta de justicia que se lleva a cabo con el uso de la violencia legítima.

principal interés es seguir reproduciendo el sistema simulando legitimación en las prácticas políticas.

Todo este proceso de prácticas políticas se basa en el uso político de la representación para aplicar los saberes que se presentan y diseminan como si fueran verdaderos y que resultan en privilegiar no sólo el conocimiento sino sus vinculadas posturas políticas, clases sociales, ideología empresarial sobre los intereses del pueblo y del mosaico cultural en que muchos de los Estados-naciones iberoamericanos estamos compuestos desde hace cientos, miles de años, y que no obstante todos los embates genocidas que hemos padecido a lo largo de la historia, la diversidad cultural aún se sostiene dando prueba de sus virtudes.

El tema puede ser analizado desde múltiples herramientas conceptuales como el concepto de hegemonía de Gramsci, la interpretación por parte de Dussel (2015: 51-54), y Laclau (Laclau & Mouffe, 1985); el concepto de legitimación analizado por Estlund (2011), sentido-legitimación analizado por Habermas (1989), violencia legítima por Benjamin (2001), emancipación por Marx (1983, 2012), violencia simbólica de Bourdieu y Passeron (2009) y violencia epistémica de Spivak (2010); arqueología y genealogía de Foucault (2007), deconstrucción de Derrida (1989). Por supuesto son de destacar los maestros de la sospecha Marx, Nietzsche y Freud (Ricoeur, 1990: 33), que en el centro de la misma cultura occidental aportaron elementos para hacer una crítica. En el presente libro se exponen algunas de las ideas mencionadas.

El problema del régimen binario

Siguiendo la estrategia expositiva que lleva a cabo Foucault en *Las palabras y las cosas* en donde refiere la obra de *El Quijote de la Mancha* (1996: 53-56), como exposición metafórica para dar cuenta del problema del régimen binario de la acción de representar (problema presente en la relación entre "las palabras y las cosas"), en el presente documento retomo la exposición para figurar, en rasgos generales, el complejo episteme sobre la que descansa la representación en lo político y sus consecuencias hacia (1) la constitución del tejido social, (2) la constitución de identidad de cuerpos sociales y cuerpos individuales, (3) sus prácticas políticas, (4) su relación con las prácticas políticas propuestas por (5) el Estado con forma de gobierno de democracia representativa. En un

primer momento expondré la episteme presente en *El Quijote* para después, en otros apartados del presente libro, exponer las consecuencias referidas.

La relación entre las novelas de caballería y el cuerpo del Quijote supone la relación entre la presencia plena (los caballeros andantes), la representación (la novela), y lo representado (el Quijote), es decir, entre las novelas de caballería y el cuerpo del Quijote, la presencia plena se mantiene excluida y los discursos son una promesa[10] que inspira al Quijote para interpretar el papel en cuerpo propio, de modo similar sucede la anhelada y prometida justicia de las políticas públicas.

Don Quijote es el personaje que convierte, induce, asimila su cuerpo individual como el espacio donde se llevan a cabo las aventuras de caballería que tanto le gusta leer, su cuerpo individual en relación con su contexto, personajes, objetos y circunstancias es el espacio donde, a partir de su in-corporación, se realizan lo escrito en las novelas (cuerpos sociales). Considero la relación de **in-corporación**, usando el prefijo "in" en el doble sentido como negación y como pertenencia, es decir, al in-corporarse se forma parte, pero a la vez se niega.[11]

Las novelas de caballería se in-corporan al cuerpo del Quijote porque por un lado forman parte de su cuerpo, le pertenecen pero, por otro lado y al mismo tiempo, se asigna una identidad que limita las posibilidades de crítica y creación, tan sólo reproducción de lo ya existente y fijado por voluntad propia, un acto de mismidad (Foucault, 1997: 10; Dussel, 2012), un acto de interioridad de la orden de la autoridad cultural, expresada como deseo por lo que finalmente es una forma de negar la búsqueda de su originalidad, identidad dinámica o identidad híbrida (Garcia Canclini, 1997). Con las prácticas de identidad llevadas a cabo por el Quijote su genuina existencia queda postergada, limitada, para convertirse en una irónica caricatura del que, sin darse cuenta plena, se convierte en un actor que lleva a cabo las aventuras de caballería, mismas que

---

[10] Promesa en el sentido expuesto por John Austin (1962).

[11] El tema del proceso de in-corporación supone un capítulo diferente, sin embargo, para ilustrar el asunto pensemos en la sublimación al modo expuesto por Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental* (1973), o en la "sutura" de la identidad expuesta por Laclau (1985: 47) y refiriendo a un psicólogo lacaniano.

nunca logra cumplir por completo haciendo de sus aventuras una representación trágico-cómica.

Finalmente, la existencia del Quijote es la realización de lo que ya está previamente escrito, su existencia es la realización de "lo otro" en el sentido de un modo de imposición o realización de la mismidad, reproducción del estado de cosas actual.

Proceso similar sucede con las prácticas de Estado que reproducen sus dinámicas y con ello sus resultados o asignación de roles político, económicos y sociales, por lo que siendo una sociedad injusta en proceso de reproducción entonces estamos ante un "Estado hipertrofiado" (Castro-Gómez, 1996: 30-33). ¿Cómo conciliar esa voluntad personal de asumir una identidad que lo niega a uno mismo en su originalidad? Su identidad es la realización de un guión que pre-existe al propio cuerpo del Quijote haciendo de su existencia un apéndice, un instrumento de las novelas de caballería que operan como fundamento, fin último o esencia.[12]

Desde la perspectiva de Foucault entendemos que la relación entre el Quijote y las novelas de caballería puede ser ejemplo de una relación genérica entre los "seres visibles" y "signos legibles" (1996: 53), en donde este último mantiene condición de fundamento, primacía, fin último, en el doble sentido del término, como principio no sólo en términos temporales sino también esenciales; las novelas, lo escrito, el fundamento y el cuerpo del individuo, el Quijote, la apariencia, el fenómeno de aquella esencia. Finalmente, por más esfuerzos del Quijote por incorporar a su existencia los signos legibles, su misión está destinada al fracaso pues entre unos y otros siempre hay una relación binaria y de fractura. Esta es la característica del régimen binario de la representación, siempre en fractura, siempre en diferencia. El problema se presenta cuando, ignorando esta fractura, espacio intersticial diría Bhabha (1994), se le da valor de verdad a los signos legible sobre los seres visibles.

En términos de prácticas políticas de representación se presenta como violencia simbólica el acto a través del cual el cuerpo social o individual se ve asimilado, sometido a la realización de prácticas políticas de representación

[12] Esquema de la violencia epistémica, asimilación y sometimiento de cuerpos individuales a discursos que operan como guía de la práctica social regularizando cuerpos sociales.

bajo la forma de normas, leyes, políticas públicas, perfiles de desempeño, indicadores, índices, criterios de calidad y demás aparatos de violencias simbólica con efectos sociales, políticos y económicos; por un lado en contra de los intereses de ciertas clases, grupos, preferencias sexuales y/o culturas, y a favor de otros. La relación recíproca entre los excluidos o subalternos y los exclusivos o privilegiados necesaria, vinculante y recíproca, establece la complejidad y paradoja donde el subalterno o excluido es condición de posibilidad de existencia del privilegiado o exclusivo, análogo a la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Prácticas políticas en las que un grupo es sujeto[13] de prácticas políticas y otro es actor, es decir, subalterno y privilegiado.

El cuadro, condición de posibilidad, marco de referencia, episteme (consultar lo que dice el glosario de Foucault (1996), que hace posible las análogas relaciones entre (1) las palabras y las cosas, (2) las novelas de caballería y el cuerpo del Quijote, (3) los signos legibles y los seres visibles, y (4) las políticas de representación y los cuerpos individuales y sociales, podríamos decir que se instituye como matriz de "violencia simbólica" (Bourdieu & Passeron, 2009), cuando establece como primario, fundamental y fin último los signos legibles y como secundario anexo, en lo ajeno, enajenado a los seres visibles, que funciona sólo como el espacio donde se realiza el guión previamente escrito para dichos efectos.

> Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza (*ibid*.: 44).

El discurso, novela de caballería, política pública, etc. se establece como violencia simbólica porque mediante la dinámica de un complejo aparato institucional se impone como legítima, pero disimula las relaciones de fuerza sobre

---

[13] Sujeto en el doble sentido de la palabra, como participio pasado del acto de sujetar y como correlativo de objeto en el proceso de conocimiento, sujeto de la acción política de otros; sujeto de aprendizaje por haber sido objeto de conocimiento, en el caso del Quijote, objeto de narración de la novela.

las que se instituye y a las que reproduce con efectos que fortalecen al grupo de privilegio y que debilitan al grupo subalterno.

Violencia simbólica además porque, por un lado, todos los casos son ejemplos de la clásica relación fetichista o enajenada donde un elemento de la relación aparece como apéndice, anexo o dependiente del otro; por otro lado, se rompe con la dignidad humana desde la perspectiva de la ética kantiana en donde ningún ser humano puede ser tomado como medio, sino que todos son fines. Por último y como elemento central analizado en este libro, los efectos políticos, sociales y económicos caracterizan una relación de poder donde un grupo, clase, cultura, género o raza se fortalece sobre otro.

Hay un proceso cultural de instrumentalización donde el cuerpo individual o social ocupa el lugar complementario y la representación o discurso el de fundamento que guía las acciones que resultan en violencia simbólica, el discurso o representación en cuestión es creado, instrumentalizada por el grupo de privilegio para generar dinámicas de fortalecimiento de su propio grupo a la vez que debilita a otro, el cuerpo subalterno es el lugar donde se realizan los signos legibles creados por el cuerpo en privilegio.

Es un hecho constante la diferencia (Derrida, 1989), fractura (Foucault, 2007), espacio intersticial (Bhabha, 1994), entre signos legibles y seres visibles, lograr la unidad entre ambos es una labor destinada al fracaso pues siempre subsiste la diferencia a pesar de la más honesta y esforzada práctica social, política o económica que pretenda lograr la igualdad, unidad o acuerdo en términos políticos. Sin embargo, el esfuerzo por armonizar los signos visibles y signos legibles no es posible abandonarlo, pero sí cambiar su sentido. Principalmente no ver la diferencia como un daño, como un fracaso, sino como una condición necesaria que debe ser reconocida y por lo mismo valorada como parte constitutiva de todo lo humano, haciendo así de la comunidad el permanente esfuerzo de construcción de unidad sobre la base y realidad permanente de la diferencia; en términos de la teoría de la representación, los seres visibles y los signos legibles deben seguir coexistiendo, pero aceptando la diferencia. Dicho en términos políticos, permitiendo, cultivando, y conviviendo con la diferencia, con grupos sociales, movimientos sociales, preferencias sexuales, culturas, en la diferencia; estableciendo dinámicas de empoderamiento sobre los grupos subalternos no de empobrecimiento.

Desde la perspectiva de la unidad, armonía como única posibilidad, la existencia del Quijote entendida como un esfuerzo por emular las novelas de caballería, se convierte en un absurdo con frontera en lo cómico y trágico. La vida del Quijote al adquirir sentido en la realización de lo otro, se convierte en apéndice de los signos legibles, una vida que no importa sino es en la medida que emula, imita, se asemeja, logra imagen y semejanza a lo escrito. Así el discurso se instituye como primacía ontológica y su práctica como una violencia que somete, asimila, encubre en la realización de la identidad de lo otro que el discurso.

De modo similar, a imagen y semejanza, el Estado con prácticas políticas de representación, lleva a cabo un ejercicio de (1) violencia simbólica (ocultando el carácter de clase), (2) violencia epistémica[14] (complejo de discursos que operan como guía de prácticas sociales, políticas y económicas), y (3) violencia en la legitimación (proceso político que al carecer del componente ético en sus procesos simula legitimación para imponer intereses de grupo).

En términos generales la violencia simbólica y epistémica se lleva acabo al hacer de los **seres visibles**, **signos visibles** a través de los **signos legibles**, es decir, algunas democracias, propias de Estados que practican la globalización en términos unidimensionales, alienadas a los organismos internacionales (36 que dominan el mundo (Colomer, 2015), establecen políticas públicas realizadas por los gobiernos correspondientes y que se presentan como discursos que contienen los **signos legibles** que al no corresponderse con los **seres visibles**, cuerpos sociales e individuales existentes que conforman dicho Estado-nación, hacen operar dichas políticas públicas, mediante imposición de indicadores, perfiles, variables, y demás instrumentos como un modo de invisibilizar (Foucault, 1996: 3), a los cuerpos sociales e individuales, convirtiéndolos en **signos visibles** de aquellos signos legibles con primacía ontológica o esencial en que se constituyen las políticas públicas.

El punto donde descansa la violencia simbólica es hacer cumplir a ciertos seres sensibles (clases sociales, géneros, razas o culturas), la promesa de los "signos legibles" como legítimos cuando están vinculados a los intereses de la clase en el poder (disfrazados de la realización del progreso, desarrollo y de-

[14] Ver el apartado Violencia epistémica y simbólica de este mismo libro, p. 31.

más deseos de "toda la nación"), haciendo posible e imponiendo este proceso a través del uso de la violencia legítima,[15] desarrollada por el Estado. Poblar la realidad de discursos, "signos legibles" y proponerlos para que el pueblo los tome como contenido a realizar en sus propios cuerpos es una forma de dominar los cuerpos individuales y regularizar los cuerpos sociales. La tarea que este proceso supone para el pueblo en el contexto de la puesta en marcha u operación de las políticas públicas en cuestión es descifrar el mundo desde los signos legibles que pueblan y colman la realidad a través de todos los medios que permiten hacer diseminar dichos discursos, entre otros, los medios de comunicación masiva y sus técnicas mercadológicas, y recientemente las redes sociales.

Así el mundo se convierte en el espacio a ser leído desde el manual de las representaciones,[16] tener control sobre él, imponerlo, diseminarlo bajo el disfraz de la legitimación es violencia simbólica. Aprender a leer el mundo bajo ese código, cultura en el sentido general de la palabra según Hall (1997), entre otros casos, para demostrar que las políticas públicas están en lo correcto, es la violencia epistémica.[17] Así es como desde el Estado disfrazado de democracia representativa con efectos de violencia simbólica, violencia epistémica, y violencia legítima, aplica las reformas estructurales de los últimos 40 años que, dictadas en su origen desde los organismos internacionales, adquieren su forma tropicalizada y se convierten en guión teatral a ser representado por todos los miembros de la nación. Dado que la construcción del discurso que sobre políticas públicas domina y regulariza los cuerpos, descansa en la simulada legitimación, entonces aquel que no atienda la orden puede ser criminalizado y objeto de violencia legítima por parte de los cuerpos policiacos o ejército en caso de que se muestre en resistencia a dicha orden.

El Congreso de la Unión, cámaras de diputados y senadores, jefes de gobierno, en general aparatos de gobierno, se convierten en creadores e intérpretes

---

[15] Véase el apartado Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia, p. 39.

[16] Planes y programas gubernamentales, misión visión y valores, perfiles de ingreso, permanencia, promoción, criterios de calidad, "recomendaciones" de organismos internacionales, firmas de intenciones, vinculaciones institucionales, cartas de intención, etcétera.

[17] Véase el apartado Violencia epistémica y simbólica, p. 31.

de discursos que simulan progreso bienestar y justicia, matriz de discursos que regulan la vida cotidiana de la nación. Bajo el nombre de "reformas estructurales", como parte nuclear de ese discurso, en muchos países de Iberoamérica se han implementado reformas educativas que evalúan a los maestros quienes hacen grandes esfuerzos por escribir sobre sus cuerpos los guiones previamente escritos; la reforma energética lanza subastas de lo que en otros tiempos eran bienes de la nación, privatizando y haciendo del petróleo un jugoso negocio de empresas privadas; la reforma laboral establece como legal prácticas laborales precarias en contra de los intereses de los trabajadores, pero a favor de los intereses empresariales. Todas ellas reformas legales a todas luces, pero con efectos de injusticia para la mayoría de la población. Legales en lo procedimental y en su proclamación, pero diseñadas a favor del grupo hegemónico y deliberadamente excluyendo los intereses de los cuerpos sociales afectados, pero incluyéndolos como instrumentos para efectos de beneficio y fortalecimiento de los grupos privilegiados, en general políticas públicas carentes de ética y, por lo tanto, con una legitimidad simulada, de ahí que estos cuerpos se están convirtiendo en movimientos sociales en búsqueda de recuperar su soberanía. Así el neoliberalismo como doctrina se convierte en tiranía de la idea, violencia simbólica y epistémica.

Cumpliendo los signos legibles que salen adormecidos de los aparatos de gobierno, los cuerpos sociales tienen la misión de hacerlos vivir, para ello se acentúa con todo el aparato de gobierno que incluye los aparatos de control, entre otros los granaderos y al ejército para hacer cumplir los signos legibles, uso legítimo de la violencia.[18]

En este cuadro que armoniza, hace a imagen y semejanza los signos legibles y los seres visibles al convertirlos en signos visibles, hay cuerpos sociales que, al no aceptar el código o lenguaje propuesto para armonizar y cerrar la brecha entre las palabras y las cosas, se convierten en movimientos sociales que buscan acompañar lo impensado, lo que no está en el guión de teatro que adormecido sale de los libros de caballería y se escribe en el cuerpo del Quijote, o bien que sale de los "representantes" del pueblo para hacer al pueblo "in-corporar" (en el sentido explicado previamente), las políticas públicas,

[18] Véase el apartado Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia, p. 39.

planes, programas, indicadores, perfiles de desempeño, evaluaciones y demás aparato conceptual.

La lucha de los movimientos sociales por recuperar su soberanía se ubica más allá de la propuesta de los perfiles de ingreso, promoción y permanencia, indicadores, variables y demás aparatos que operan las políticas públicas como una forma de gobernar a los cuerpos, más allá del Quijote que era gobernado por las novelas de caballería cuya búsqueda de semejanzas en sus propias aventuras, in-corporándolas, metiéndolas en su cuerpo, siempre está destinada al fracaso, a la frustración, ubicando su cuerpo como precario, violentado, separado pero en búsqueda de ser de los cuerpos que importan (Butler, 2002), frustrado intento de alejarse de la cultura de la escasez. Más allá de la episteme quijotesca, ahí es el espacio de los movimientos sociales, de los seres visibles con su propia palabra no tomada en cuenta por el sistema, usada para simular legitimación, en ocasiones esa palabra al sistema le parece ruido.

Finalmente, ante la representación y sus efectos políticos lo importante no es la representación misma como modelo a seguir, sino reconocer la fractura que existe entre la representación y el propio cuerpo del representado que ante el fracaso de representar en ocasiones su interés es llevado a ser movimiento social. Poner el acento en sí mismo como espectador, cuya práctica política en ocasiones es reducida a las prácticas de "*espectar*"[19] la representación, reconocer si la presencia plena del cuerpo social al que uno pertenece está presente en los decires, "signos legibles" efectuados en el marco de la práctica política del representador o diputado respectivo del Congreso de la Unión, porque de no estar presentes entonces inicia la práctica quijotesca de in-corporar los signos legibles al propio cuerpo como "signo visibles" sobre el que se escribe, inscribe ("in" como "no" y "en") en el cuerpo, negando el cuerpo mismo y protagonizando el papel social, político y económico que le tocó realizar, violencia simbólica en plenitud, violencia epistemológica y colonización.

Más allá de esta descripción es donde habitan los movimientos sociales, di-

[19] Permítaseme el invento y uso del verbo "espectar" como aquella práctica política del espectador que asiste al espectáculo público de las prácticas políticas, cuya participación es pasiva y complementaria del "protagonista" que simula dirigir pero realmente domina, usando al "público" para legitimar.

gamos, los cuerpos que buscan recuperar la soberanía sobre las decisiones que los afectan. Entendiendo como soberanía del cuerpo, la capacidad de autodeterminarse y llevar a cabo prácticas políticas, como miembros de la nación, estado, región o ciudad donde se reconoce la personalidad del cuerpo en cuestión.

Así mujeres, maestros, trabajadores, preferencias sexuales alternativas, culturas originarias, y demás cuerpos están en búsqueda de su propia identidad, alejada de la episteme que gobierna y establece el discurso con un estatus epistémico y ontológico de privilegio sobre los cuerpos, construyéndoles e imponiéndoles identidades a la medida de los intereses de los grupos privilegiados. Ahí caben las prácticas por una identidad dinámica (Foucault, 1997) identidades híbridas, culturas híbridas (Garcia Canclini, 1997), locus enunciativo alterno (Mignolo, 2009), y ahí mismo se reconoce el carácter de la violencia simbólica (Bourdieu & Passeron, 2009), o violencia epistémica (Spivak, 2010), la deconstrucción de Derrida y, por supuesto, la ruptura epistemológica de Foucault. Y ahí es donde cabe mi labor como profesor investigador.

Habrá que des-armar la prosa del mundo, el lenguaje-código que hace de este Estado un lugar de violencia disfrazada de legitimidad y respeto a las instituciones. Habrá que hacer de mi propia existencia una compañía para aquellos que se niegan a ser un signo incorporado a su ser, des-armar los códigos-lenguajes, que hacen del cuerpo un instrumento, por lo tanto, un objeto a ser moldeado.

La figura del Quijote como un loco frustrado, destinado a deambular en busca de su verdad es la misma figura de los cuerpos dóciles, regularizados, temerosos de ser criminalizados, anormalizados y, por lo mismo, cuerpos sin importancia.

La misma figura del Quijote nos lleva a cuerpos sociales que toman unas personas por otras, así los altos funcionarios del Estado viven en el privilegio, reclamando obediencias y en caso de no obtenerla cuentan con los hilos de la represión en la mano, pero disfrazados con discursos por el progreso y respeto a las instituciones, conservación de la paz y esperanza. El mismo privilegiado impone máscaras, invierte valores, así los detenidos, asesinados son gente que andaba en malos pasos y crea ejércitos de sujetos[20] en búsqueda de descifrar

[20] Sujetos en el doble sentido del término, productos del proceso de sujeción y sujetos de aprendizaje del código que los somete y manipula.

el código, pero para nada partícipes de la construcción de dicho lenguaje. Por ejemplo, millones de maestros evaluados, en congresos y seminarios para descifrar el código que les permita competir unos con otros y llevar una vida medianamente digna; trabajadores precarizados, niños desamparados, preferencias sexuales violentadas, mujeres dominadas, excluidos y pobres, en general, los condenados de la tierra (Fanon, 2010). Los movimientos sociales buscan ser partícipes y creadores de su propio código, des-armar y no descifrar el código impuesto como legítimo por el Estado.

En términos lingüísticos el que busca asemejarse a las palabras y discursos vive el homosemantismo, se aleja de la polisemia y ambigüedad del lenguaje, justamente el que escribe sobre los movimientos sociales, en compañía de los cuerpos en busca de recuperar su soberanía perdida está en la polisemia y la ambigüedad del lenguaje, en lo inefable.

El poeta es el que, usando un código común, hace del lenguaje un nuevo código, hace llegar un nuevo código desde la similitud de los signos, palabras y discursos, desde lo cotidiano constituye una nueva perspectiva, en la que muchos viven como seres visibles sin **signos decibles** pero en el esfuerzo de su construcción, el poeta encuentra palabras para decirlo y evocar, despertar en el interlocutor, en el dialogante, en el que se comparten las diferencias, motivos para seguir buscando. El poeta vive en los bordes del lenguaje, y desde ahí apunta hacia el abismo, el famoso abismarse del Zaratustra de Nietzsche, abismarse como lanzarse al espacio vacío. Aquí evoco la famosa foto del primer cohete Apolo que dio la vuelta a la luna y descubrió la tierra misma, viviendo en la tierra no descubre al humano, alejado de la tierra descubre el hogar del humano, siendo que lo humano siempre está en él mismo espectador que buscaba más allá de sí.

Pensar lo impensado es inaugurar un nuevo pensamiento, hablar desde el borde apuntando a la discontinuidad, no al encadenamiento a la serie de enunciados preexistentes. No a la definición, al acuerdo total que, para el cuerpo social usado, excluido, instrumentalizado significa violencia simbólica, proceso cerrado. La metáfora es el espacio poético por excelencia, decir lo impensado, para empezar, es decirlo en metáforas. Aquellos que han escrito así en filosofía, han asegurado la constante y renovada necesidad de ser leídos, Platón y Nietzsche, por ejemplo.

Foucault llama “ídolos de la tribu” (1996: 58), a los discursos que crean ficciones de armonía, a las comunidades cuyas construcciones de unidad, acuerdo total, se imponen sobre la soberanía de los cuerpos, la labor crítica y creativa es disipar a los “ídolos de la tribu”. Los movimientos sociales son vistos desde el centro, desde la mismidad, desde la ficción de armonía como algo aislado, como suspendidos en el abismo y sin sentido, en búsqueda de ser incluidos y asimilados, pero como instrumento del grupo de privilegio.

En esa ficción de armonía cada cuerpo es asimilado, sometido a una forma de expresión específica. En conclusión, el Estado violento, con su disfraz de democracia representativa, opera violencia simbólica y epistémica y, los cuerpos sociales como movimientos sociales, se mueven para recuperar esa misma soberanía perdida en manos de otros. Aunque muchas de nuestras constituciones dicen por definición que la soberanía radica en el pueblo y es inalienable, y que se ejerce por el mismo pueblo mediante sus respectivos aparatos de representación en muchos de los casos sabemos que esa soberanía está secuestrada –¡un cuerpo más secuestrado!–, habrá que recuperar dicha soberanía secuestrada. Ese puede ser el sentido de los movimientos sociales.

En esta nueva situación, el lenguaje, expertos, políticas públicas y demás ya no debe ser fundamento sino instrumento en el que los cuerpos sociales son los que dictan, el intelectual acompaña y dice hacia el abismo; de las palabras vacías a los cuerpos que no importan y de ahí al reconocimiento de que todos los cuerpos importan y a la palabra que dice lo impensado, que vive en la fractura, que dice metáforas ni definiciones, ni métodos, ni teorías, la palabra sólo es una herramienta de provocación en sentido libertario, palabras que se abisman, metáfora que se dispersan de lo esencial; presencias que no están ausentes y alejadas del discurso, presencias que construyen su propia canción, metáfora y discurso.

Los signos y palabras son convenciones, los discursos e instituciones son sólo momentos en el constante abismarse necesario para resignificar y buscar la heterotopía (Foucault, 1996; Lefebvre, 1983). Si las palabras vacías se imponen como cálculo general para lograr el progreso, la ley y respeto a instituciones, entonces hay violencias simbólicas y epistemológicas; ese hacer es el de la arbitrariedad y vacuidad, virtualidad de un Estado hipertrofiado, que homogeniza, estandariza, hace funcionales las instituciones para la producción de los cuerpos desechables.

Criticar la episteme violenta es mostrar cómo la palabra está disociada del cuerpo, mostrar las consecuencias en los cuerpos y ver cómo han sido robados de su soberanía, aunque el discurso constitucional dice conservarles el poder sobre ella. Mostrando la arbitrariedad del signo, de la palabra, del discurso entonces el orden de las palabras y las cosas, su armonía está en cuestión, está des-armada, desarmemos la palabra violenta y así los cuerpos desechables empezarán a ser importantes.

Esta diferencia entre lo que se dice representar y lo que se opera en la representación es justamente el problema epistemológico de la "representación", tratado como tal, epistemológicamente por múltiples autores Gramsci, Foucault, Derrida, Zemmelman, entre otros antes citados.

El concepto hegemonía de Gramsci nos lleva a entender el modo como el grupo hegemónico logra consenso a través del dominio o uso de la violencia legítima. La violencia legítima es analizada por Benjamin (2001) y expuesta en relación con Marx y la violencia actual en este mismo libro.[21]

Desde Gramsci el asunto del poder en los sistemas capitalistas es un asunto de persuadir y consensuar, el asunto del grupo dominante es lograr el consenso, haciendo la voz de los grupos marginalizados, dominados, oprimidos, haciendo de su voz la simulación de ser parte de su propio consenso, manipulación de la representación.

Desde Spivak vinculo esa violencia legítima a la violencia epistémica, que según este autor se desarrolla fundamentalmente en la educación y la ley.[22] Veamos esos elementos como sustantivos del problema de las prácticas políticas de Estado y la representación.

Desde la interpretación que hago de Foucault (1979), encuentro elementos para criticar el esfuerzo por controlar, oprimir, dominar generando una explosión de discursos. Además de la estrategia de poder que el grupo dominante ejerce, hay un sinnúmero de circuitos, mecanismos y espacios donde explotan esos discursos sobre el poder, sobre la relación entre grupos y movimientos, la "microfísica" del poder, que opera en conductas, cuerpos y relaciones de poder

---

[21] Véase el apartado Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia, p. 39.

[22] Véase el apartado Violencia epistémica y simbólica, p. 31.

que no son sólo proyecciones del poder central sino que adquieren fisonomía propia vinculados de modo complejo con el poder central. La microfísica del poder se aplica primariamente en el cuerpo individual, centro de lucha entre diversas formaciones de poder/saber, así el cuerpo está convertido en el espacio de poder, de disciplina y regulación.

Pertenecer a la misma cultura es interpretar los signos de modo semejante, desde donde se busca darle sentido a la acción política del mismo modo. Los signos son organizados en lenguajes, desde este espacio entiendo el giro lingüístico (Rorty, 1990), o el giro pragmático (Austin, 1962). Pertenecer a la misma cultura en prácticas de justicia es interpretar los signos, representar y actuar bajo espacios similares, no homogéneos, en respeto a la diferencia. Discurso desde la perspectiva de Foucault (2007: 33-49), es la forma de referir a un conocimiento en construcción sobre un tópico específico. Formación discursiva (*ibid*.: 50-64), define lo que es apropiado o no sobre ciertas prácticas con relación a un tema particular y a una actividad social, lo que es considerado como "verdad" en ese contexto, qué tipo de conocimiento y qué tipo de personas constituyen ese conocimiento.

Conocemos las cosas a partir de su significado y es en el contexto de un discurso en que se produce conocimiento y sentido, desde esta perspectiva es que la intención de este libro es generar espacios de reflexión sobre (1) soberanía, (2) interpretar a Marx desde Iberoamérica en el siglo XXI, (3) el derecho como instrumento para el uso hegemónico de la violencia disfrazado de legitimidad, (4) genitalización en tensión con experiencia erótica en la búsqueda de justicia pueden ser aparatos de control, todos ellos espacios de disputa de la microfísica del poder y entendidos en el contexto de los movimientos sociales que buscan justicia, soberanía y desarmar el discurso hegemónico que los violenta.

La aproximación discursiva se relaciona con las consecuencias y efectos de determinado uso discursivo, consecuencias de poder, regulación de conductas de cuerpos sociales, construcción de identidades y subjetividades. Todo este asunto está vinculado con discursos, instituciones, arquitectónica conceptual, reglamentos, leyes, medidas administrativas, afirmaciones científicas, posiciones filosóficas, moralidades, posturas políticas, etc., aunque la perspectiva central del libro está en relación con conocimiento-poder-cuerpo en la sociedad moderna.

Para los países marginalizados y usados por el sistema globalizado neoliberal el referente teórico es la teoría poscolonial con sus efectos en las ciencias sociales, sobre todo sus efectos de interdisciplinariedad. En particular, en términos del pensamiento latinoamericano, los referentes académicos pueden ser, entre otros, Garcia Canclini, Mignolo, Castro-Gómez; en cuestión de prácticas políticas tenemos todos los movimientos sociales, de manera destacada el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y muchos más.

El punto clave para la crítica alternativa a la violencia del Estado es que opere como un espacio de respeto a la diferencia y en espacios que permitan la deliberación y toma de decisión por parte de todos los cuerpos sociales con lo que el reto es cambiar la relación de poder, y junto con ella las relaciones de clase, género, etnia y raza.

Una vez planteado el complejo espacio donde conviven los procesos político-hegemónicos, patriarcales y corporativos ante los cuerpos sociales que convertidos en movimientos sociales buscan recuperar la soberanía, la capacidad de autodeterminarse, participar y tomar decisiones en las políticas públicas del Estado-nación al que pertenecen, pero surgen estas interrogantes: ¿Qué tipo de prácticas políticas habrá que cultivar? ¿Qué papel jugará el Estado en dichas prácticas políticas? ¿Qué epistemología se encuentra a la base de todo este proceso? Veamos los siguientes apartados del presente libro.

Leer a Marx en el siglo xxi

"… el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad".
Marx

La obra de Carlos Marx ha sobrevivido a la prueba del tiempo en un constante proceso de resignificación y recategorización, formando parte de tejidos semánticos, espacios sociales, prácticas académicas, políticas y económicas de la más variada índole, perspectivas disciplinares y posturas políticas, vinculada a regiones específicas del mundo con sus peculiares contradicciones sociales, políticas y económicas. En términos académicos escribir y pensar, interpretar y concluir desde la obra de Marx exige el establecimiento de posturas para reconocer desde qué coordenadas se realiza su lectura, y qué se pretende con la interpretación que de la obra de Marx se lleva a cabo. La intención del presente artículo es establecer las coordenadas desde donde leo la obra de Marx, nunca con la intención de proponerlas como "El" modo correcto, más bien con la intención de establecer puntos de referencia para una hermenéutica y fomentar el compartir las diferencias y construir comunidad, único modo en el que prácticas de tolerancia y democracia pueden suceder en circunstancias tan violentas (simbólicas, epistémicas, políticas, ecológicas y manifiestas) como las que padecemos en nuestro país y región.

Leer a Marx desde Latinoamérica

Me reconozco como un pensador latinoamericano formado en el ámbito de la filosofía occidental,[23] misma que en ocasiones ha sido usada para justificar prácticas de exclusión, explotación, despojo y violencia simbólica. Establecer coordenadas "desde" las cuales leo, pienso e interpreto la obra de Marx, en mi caso, es proponer un modo particular y específico de leer a Marx desde América Latina. ¿Cómo leo a Marx desde al ámbito latinoamericano en general, desde la filosofía latinoamericana en particular?

(1) Considero **dogmático** adoptar la agenda académica, política, económica o social que se vincula a la obra de Marx, desde otras latitudes de ahí que siempre pienso en mi lectura de Marx no como transferencia sino como elemento a interpretar desde lo nuestro, lo auténtico , no sólo desde el "nosotros" geográfico, espacial y gramatical (Zea, 1987; Miró Quezada, 1974). (2) Me reconozco académico de una profesión con origen en la cultura occidental en la que a lo largo de su historia y hasta mediados del siglo XIX sus cultivadores suponían realizar una actividad con carácter universal y que desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX muchos de los propios filósofos (Marx, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Levinas, por ejemplo) y autores de otras disciplinas (Saussure, Freud, entre otros) aportan elementos para por un lado dudar del carácter universal de las disciplina filosofía y, por otro lado, entender su uso como del **principio de violencia** que puede operar a través de uso estratégico del conocimiento construido bajo principios epistemológicos propios de la modernidad filosófica, autores que dan cuenta de ellos son Benjamin, Foucault, Bourdieu, Spivak, entre otros, de manera que el uso académico que de las interpretaciones de la obra Marx realizo con intención de **respeto al conocimiento del "otro"** sin proponer su uso "universal" como "entelequia" que se convierta en la "tiranía de la idea" y partiendo de una "episteme" (Foucault, 1996), que considera la diferencia, fractura o espacios en donde aparecen los excluidos, marginados, explotados, condenados, subalternos, es decir, como

[23] Producto cultural europeo que ha acompañado la historia de esa región del mundo y que recientemente en Latinoamérica ha tomado conciencia de su condición marginal, periférica o exterior.

una experiencia periférica, de exterioridad (Dussel, 2012), en la encrucijada de la **diversidad cultural** (Fonet-Betancourt, 2007), en el respeto de preferencia de género, raza y clase. (3) En ese mismo marco de respeto del otro, su saber, encuentro procesos de construcción de **identidades híbridas** y **culturas híbridas** (Garcia Canclini, 1997), en favor de la territorialización, que en el marco de la **genealogía** de inspiración foucaultiana (Foucault, 1980, 2006) da sentido a las prácticas que a través de micro-historia dan voz al otro y rompe el círculo vicioso de la **hipertrofia del aparato estatal**-nación montada en una episteme moderna cuya democracia representativa no es más que el disfraz del hegemónico manejo del aparato estatal en beneficio de grupos específicos para para manipular la opinión pública, es que leo a Marx. (4) Pienso que sus posibles interpretaciones pueden aportar a la construcción de la **democracia participativa** (De Souza, 2000), el respeto al saber del otro y sus **identidades híbridas** (Garcia Canclini, 1997), y el reconocimiento del otro desde la construcción de su propia identidad, no desde cualquier mecanismo que nos lleva al **epistemicidio** la asignación, asimilación internalización de identidades. Por último, (5) Lea a Marx en función del rescate de actividades que eviten el ecocidio a partir de prácticas políticas de compartir diferencia entre los grupos o movimientos sociales, actores de nuestros contextos. Desde todo este marco interpretativo leo a Marx, por el momento sólo abordaré el punto de la violencia epistémica y simbólica en relación con la obra de Marx.

Violencia epistémica y simbólica

Vinculada con la "violencia simbólica" planteada por Bourdieu (Bourdieu & Passeron, 2009), ubico la "violencia epistémica" desarrollada por Spivak (2010), que se caracteriza por subsumir las heterogeneidades y diferencias en una sola matriz metafísica que encubre un proyecto cultural hegemónico de la cultura europea, lenguaje homogéneo que encubre las diferencias bajo adjetivos como "universal", entre otros.

De acuerdo con Spivak parte de la violencia epistémica propia del imperialismo es la constitución de un "sujeto colonial"[24] para que la misión del colonizador

[24] Entiendo el concepto "sujeto" en el triple sentido del término: (1) como correlato de objeto en la epistemología; (2) como participio pasado del verbo sujetar, es decir como producto

quede "glorificada", vista como una noble misión civilizadora (2010: 133). De esa manera un proyecto extranjero que resulta en apropiación de recursos, desplazamiento de poblaciones y epistemicidio como aniquilación del saber del otro (De Souza, 2000), de la región colonizada se "instaura como verdad única" (Spivak, 2010: 207), apoyada en las "ciencias sociales" configuran al sujeto colonial como el "otro que consolida al sí mismo" (*idem*), al colonizador.

Es en este contexto en que se inscribe como "alta cultura" (*ibid*.: 229), y "verdadera historia" (*ibid*.: 233), el elemento de conocimiento "extranjero" que coloniza el pensamiento y saber del colonizado. Los "campos educativos y legislativos" (*ibid*.: 299), se convierten en los espacios de planificación de la "violencia epistémica" "las explicaciones culturales generadas por los especialistas autorizados se ajustaban a la violencia epistémica del proyecto legal" (*ibid*.: 265).

La episteme caracterizada por Foucault (1996), es el *a priori* histórico y social desde donde el saber colonial se instaura como jerarquía superior respecto a otros saberes que ocupan el lugar "inferior" en la escala del conocimiento. Inspirado explícitamente por la arqueología de Foucault, Walter Mignolo (2009: 176-177) desarrolla el concepto "locus enunciativo", el espacio desde donde sucede la constitución del saber como un modo de violencia epistémica, de ahí la intención de "identificar los espacios del medio producidos por la colonización como la locación y la energía de nuevos modos de pensar, cuya fuerza reside en la transformación y en la crítica de las «autenticidades», tanto de las herencias occidentales como indígenas" (*ibid*.: 174).

Así como hay un "locus enunciativo" origen y matriz de sentido de los saberes que operan como "violencia epistémica" hay un "locus enunciativo alternativo" (*ibid*.: 183-184), que puede ser construido con el uso de la "analéctica" dusseliana (Dussel, 1974), o la arqueología y genealogía de Foucault (1980, 2006, 2007).

La construcción de una hermenéutica política que permita dar lugar en el debate al saber proveniente del "locus enunciativo alternativo" lo veo como parte del proceso para "desarmar" teóricamente el locus enunciativo desde donde se

---

de la acción de sujetar; y (3) como parte de la oración. El sujeto colonial queda invisibilizado al sistema al ocupar simultáneamente los tres sentidos referidos.

constituye con sentido de superioridad, alta cultura, verdad histórica el conocimiento que el colonizador, explotador, opresor o cualquier otra figura o sujeto social desarrolla usando la "violencia epistémica".

Esta hermenéutica político-filosófica es el espacio crítico desde donde se reconoce como valioso el "locus enunciativo alternativo" en compleja relación con el "locus enunciativo propio de la violencia epistémica". Des-armar, quitar el arma de la violencia epistémica es desarticular el espacio en y desde donde adquiere sentido el discurso que se instituye como verdad, legalidad, legitimidad sobre otras formas de conocimiento que se consideran inferiores y que sólo encubren o simulan un discurso que legitima ejercicios de prácticas económicas, sociales y políticas de violencia epistémica.

Hoy en día si preguntamos ¿cuál es el locus de enunciación desde donde se ejerce la violencia epistémica? La respuesta contiene como componentes la crítica que hacia las prácticas políticas, económicas y sociales son sustentadas por prácticas discursivas provenientes del locus enunciativo moderno en lo filosófico y neoliberal en lo político-económico. ¿Qué aporta Marx para ese proceso de resignificación y des-arme de las prácticas discursivas basadas en la violencia epistémica?

Marx y la violencia

Marx no contempló el asunto intercultural, de hecho, puede ser criticado por su postura eurocéntrica (Spivak, 2010), pero su obra nos aporta elementos conceptuales para reconocer el locus enunciativo propio de la violencia epistémica. En el centro de este "des-armar" propio de la hermenéutica histórica del locus enunciativo alternativo que muestra la violencia epistémica es que la obra de Marx aporta elementos. Conceptos como "enajenación", "trabajo vivo", "plus trabajo", "explotación", "valorizar el valor", "salario" y muchos más nos pueden ayudar a construir el espacio crítico desde donde des-armar las prácticas discursivas que producen efectos de deshumanización, degradación y aniquilación de la vida. De esos muchos elementos tan sólo mencionaré dos.

Enajenación

Marx (1983) analiza la enajenación del trabajo, y la refiere a tres manifestaciones, al objeto producto de dicha actividad, a la actividad misma y a la constitu-

ción de la vida genérica, constituida con esa actividad y los productos de ella, a este último le llama enajenación del "ser esencial" del hombre. Para fines de darle un referente cercano y darle vuelta al manejo conceptual filosófico y hegeliano que en muchas ocasiones resulta difícil de entender, vinculo ese "ser esencial" al concepto "comunidad" que hace Feuerbach (1976), y que resulta análogo al de Marx. Comunidad como ser esencial del hombre, como vida genérica humana, es el espacio social en donde nos reconocemos como pertenecientes y dignos miembros. La comunidad se constituye con los objetos y actividades producto del trabajo humano, por lo tanto, ser ajeno a la comunidad Marx lo constituyó como la vida genérica enajenada. Vivir en una comunidad de la que nos sentimos extraños, en donde nos encontramos como elementos para reproducir y no dignificar la vida misma es justamente la enajenación.

Manifestaciones de esas comunidades, regiones, naciones en donde un grupo específico se apropia de los recursos, acumula riqueza y usa, instrumentaliza el trabajo de los otros como partes intercambiables de una comunidad donde algunos son desechables y otros imprescindibles, donde hay "cuerpos que importan" (Butler, 2002), y como consecuencias otros no, en medio de una vida precaria (Butler, 2006), es la expresión actual del proceso de enajenación que en casos de grupos como comunidad, estado, nación o región adquiere formas específicas. Los conceptos que Marx aportó al asunto hoy siguen estando a la base de los análisis e interpretaciones críticas que se pueden hacer desde un locus enunciativo alternativo. Hoy en día, construir, criticar las condiciones de vida desde una hermenéutica política del locus enunciativo alterno es considerar el concepto de enajenación desde y más allá de Marx.

Teoría del plusvalor

¿Cómo entender de modo crítico la polarización económica, política y social de los Estados que guían sus políticas públicas a partir de principios neoliberales? El neoliberalismo que como una doctrina fundamentalista (Hobsbawn, 2011: 21) es aplicado bajo el nombre de globalización de un modo unidimensional por gran parte de los Estados "comprometidos con el progreso, libertad y democracia" y que produce efectos de hegemonía y aniquilación de la vida, requiere ser des-armado argumentativamente desde un locus enunciativo alterno, por lo tanto crítico, que muestre la verdadera cara de exclusión y pobreza,

desplazamiento y violencia que despliega a su paso. En ese contexto es que la idea de Marx de develar el "jeroglífico de la mercancía" en su teoría del valor (Marx, 2001), establece los elementos para entender más allá del locus enunciativo de la economía neoliberal "… como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad" (Marx, 1977: 8). De acuerdo con la hermenéutica política que se puede construir desde Marx es posible establecer el disfraz del locus enunciativo neoliberal que genera prácticas culturales (económicas, políticas y sociales), en beneficio de un reducido grupo e instrumentalizando, utilizando como elemento de desecho a la mayoría de la población mundial.

La actualidad de Marx hoy en día

En América Latina enfrentamos un mundo globalizado con una fuerte inclinación hacia una versión neoliberal que se sustenta en "estado hipertrofiado" (Castro-Gómez, 1996: 31), cuyas prácticas políticas de hiperrealidad virtual (*ibid*.: 28), han generado dinámicas en favor de grupos de privilegio en todos los ámbitos de la cultura.

La expresión inmediata de esa "hiperrealidad virtual" que impera en lo político es la nube semántica que mediante un círculo vicioso de diseminación da fundamento epistémico y legitimación simulada a medios de comunicación, líderes de opinión, instituciones internacionales, organismos no gubernamentales, gobierno y Estado mismo. La forma inmediata de aparecer de esa nube semántica son conceptos como "atraer inversiones", "progreso", "libertad" "democracia" "empleo", "empresarios", "hombres de negocios", "consejo coordinador empresarial" "ahuyentar inversiones" "mercado financiero saludable", y muchos otros más, que son parte del "imaginario social" (Castoriadis, 1975), que internalizando en el individuo se expresa como deseo personal (Horkheimer, 1973), y sirven para construir identidades personales, grupales, institucionales e impregna prácticas sociales, económicas y políticas que sostienen el sistema de privilegio, hegemónico, clasista, patriarcal, corporativo y ecocida que padecemos.

La frase "atraer inversiones para generar empleo" sostiene su sentido con base en la construcción de una comunidad de comunicación basada en la rea-

lidad virtual y un Estado hipertrofiado y hegemónico a su servicio. La misma frase pensada desde el "locus enunciativo alterno" (Mignolo, 2009), usando categorías de Marx puede ser entendida como un proceso de acumulación de capital que intensifica la explotación y genera contradicciones sociales al grado de deshumanizar a la sociedad y enajenar a los individuos. O bien en palabras cotidianas podríamos pensar que "atraer inversiones" supone la existencia de "procesos previos de explotación, manipulación mediática y tráfico de influencias del que algunos se apropiaron de "x" cantidad de dinero y la hacen su propiedad privada-capital que ahora quieren invertir para seguir explotando, manipulando y traficando influencias y así acumular aún más riqueza, polarizando la sociedad y excluyendo al grado de la inanición".

Llegar a entender esa "hermenéutica crítica", traducción crítica (*ibid*.: 187), supone comprender categorías como "trabajo enajenado", "plusvalor", "plus trabajo" "dinero como capital", "trabajo útil", "capital variable", "capital constante", "trabajo vivo" y un sinnúmero de categorías que desde Marx y a través de cerca de 200 años de historia, la cultura occidental ha venido constituyendo y que hoy más que nunca es necesario constituir en una comunidad de comunicación que lleve a cabo una hermenéutica crítica desde la alteridad que muestre el carácter inhumano y asesino del modelo cultura neoliberal, fundamentalismo. Los pensadores latinoamericanos tenemos mucho que decir al respecto. Digámoslo.

Los discursos que dan cuenta de estas prácticas políticas, económicas y sociales que nos mantienen al margen, como colonizado "patio interior" de la cultura colonial (Castro-Gómez, 1996: 23), del mundo desarrollado, occidental, pos-industrial, primer mundo, etc., deben ser leídos, interpretados desde el locus enunciativo que da cuenta de una postura hermenéutica política crítica de la condición de marginalidad en la que estamos, mostrado en obras de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel o Francisco Miró Quezada. De ese modo estaremos en el camino de construir discursos de identidad híbrida (Garcia Canclini, 1997), más allá de las prácticas institucionales de control y dominio, prácticas institucionales que en ocasiones involucran al mismo Marx como doctrina, que por lo mismo resulta tan peligrosa como la doctrina fundamentalista del neoliberalismo que recorre el mundo.

Reconfigurando los signos se pueden encontrar las fisuras (Zemelman, 2005), espacios intersticiales (Bhabha, 1994), ruptura epistémica (Foucault, 2007), donde está presente, plena de vida y sentido la voz del otro, del subalterno (Spivak 2003), del condenado (Fanon, 2010), en países y regiones como México y América Latina en donde vive la pobreza, la violencia, la explotación.

Marx-Benjamin, crítica al derecho, legitimación y violencia

El verdadero salto consiste en
introducir la invención en la existencia.
Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas.*

Desde la voz de Marx, *Sobre la cuestión judía* (2012) y la voz de Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (2001) encuentro categorías como "*emancipación del Estado*", "*violencia legítima*". "*violencia fundadora*", o "*violencia conservadora*" entre otras, todas ellas nos permiten confrontar críticamente, des-armar en las prácticas discursivas (Foucault, 2007: 91-104),[25] el saber que como continuidad progresiva, acumulativa y en etapas sucesivas y necesarias utilizan muchos Estados actuales para "sujetar"[26] a los cuerpos individuales y sociales a un saber poder que regulariza a los cuerpos sociales y hace dócil el cuerpo del individuo y construir así el disfraz bajo el que se presentan muchas "democracias representativas", condición de posibilidad o

[25] "Estos esquemas permiten describir, no las leyes de construcción interna de los conceptos, no su génesis progresiva e individual en el espíritu de un hombre sino su dispersión anónima…formas de deducción, derivación, de coherencia, pero también de incompatibilidad, de entrecruzamiento, de sustitución, de exclusión, de alteración recíproca, de desplazamiento, etc." (Foucault, 2007: 98).

[26] En el doble sentido del término "sujeto", como participio pasado del verbo sujetar, producto de la acción de sujetar, y como correlativo del objeto en el proceso de conocimiento.

episteme desde la que el mismo Estado despliega el aparato de poder, represión y violencia bajo la bandera de "defensa de los intereses de la nación", "porque la nación lo necesita", "para el progreso del pueblo" y muchas otras retóricas, eufemismos, en general prácticas discursivas que logra anular las diferencias sociales, homogeneizar mediante la nulificación de las voces subalternas (Spivak, 2003), someter, asimilar, reprimir, criminalizar, violentar, desplazar, desaparecer y, finalmente, asesinar y cometer genocidio en nombre de la justicia, las leyes, el Estado y los intereses de la nación.

El presente documento aporta elementos para establecer dicho diálogo-crítico y des-armar las prácticas discursivas que hacen de prácticas culturales[27] (discursivas y no discursivas) en general un instrumento de violencia simbólica (Bourdieu & Passeron, 2009: 44). Des-armemos el cuerpo del lenguaje, encontremos la palabra imprevisible, la palabra que libera.

> ¿Hacer imprevisible la palabra no es un aprendizaje de la libertad? ¡Qué hechizo tiene para la imaginación poética el evadirse de las censuras! Antaño, las artes poéticas codificaban las licencias. Pero la poesía contemporánea ha puesto la libertad en el cuerpo mismo del lenguaje. La poesía aparece entonces como un fenómeno de la libertad… (Bachelard, 2000: 15).

Benjamin y la violencia

Walter Benjamin establece la relación entre violencia justificada y justicia, es decir, el uso de la violencia permitida para conservar un estado de justicia previamente acordado por todos los miembros de una comunidad, de modo

---

[27] Desde Foucault, cultura como "experiencia", correlación entre saber o práctica discursiva y regularidad o normalidad, práctica no discursiva. "Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una "experiencia" por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una "sexualidad", abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (Foucault, 2009, t. 2: 10).

simple, permitir legítimamente el uso de la violencia cuando es un medio para logar un fin justo.

> Aun asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que sirven (2001: 24).

De modo análogo con el darwinismo social[28] (Darwin, 1909), podríamos pensar que la violencia en la naturaleza es el medio de selección natural, así opera el uso legítimo de la violencia no establece principio ético o interpersonal alguno. La legitimación que de la violencia hace el derecho en búsqueda de su positividad, de su respeto por parte de la población que pretende normarse o regularse a sí mismo mediante la institución del Estado y sus aparatos de control, es sólo el ámbito del derecho, más allá está el espacio desde donde esa violencia legitimada de los aparatos del poder en búsqueda de justicia, está el espacio histórico-filosófico, genealógico (Foucault, 2000: 15-31), el de la historia no oficial, el del saber subalterno (Spivak, 2003), que da cuenta de la simulación de los procesos de establecimiento de la justicia, haciendo de la legitimación tanto del derecho como de la violencia legítima una práctica injusta en favor de cierto grupo (Bourdieu & Passeron, 2009), y del uso corporativo de derecho en el ámbito público simulando justicia.

En los últimos años de neoliberalismo en la cultura occidental lo público, los derechos sociales han sufrido un proceso de destrucción en favor de la privatización, todo ello mediante los procesos de simulación de legitimación de violencia que no toman en cuenta los espacios genealógicos, narraciones, discursos y existencia no oficiales, voces no tomadas en cuenta, pero asimiladas

---

[28] "La extinción resulta principalmente de la competencia que reina entre las tribus y las razas" (184); "Uno de los elementos más importantes para el triunfo de las naciones que entran en competencia es el grado a que alcanza su civilización" (185-186).

e incluidas mediante procesos de simulación. Instituyendo así la privatización de lo público, entre muchos otros espacios públicos, y legitimando (Habermas, 1989), buscando y simulando sentido y consenso mediante mecanismos que lo falsean y que carecen de autoridad ética o moral (Estlund, 2011), finalmente usando la "violencia legítima", física y simbólica de los aparatos de represión del Estado (Althusser, 2003), para hacer valer las políticas públicas privatizadoras de lo público, como la seguridad social en general, la educación, las pensiones, los servicios de salud y en algunos países los bienes de la nación, como en el caso de México, el petróleo y la electricidad.

El problema del asunto no está en las estructuras formal o lógica del derecho, centrarse en ello es un distractor en favor de los intereses del poder estatal neoliberal que impone intereses de clases disfrazados de intereses nacionales. El problema está en las condiciones o contextos sociales, políticos y económicos dentro y a partir de los cuales se constituye la idea de "reforma", "cambios estructurales" y demás retórica que legitima la entrega de lo público a la iniciativa privada para despojar, desplazar, usar, excluir en favor de la "valorización del valor", como diría Marx en *El capital*, en favor de lograr ganancias, como se diría de manera coloquial.

Repito, tomado de la mano de Foucault y su genealogía (2000: 15-31), los saberes que entran en juego y dan sentido de legitimidad a los contenidos de "calidad", "necesidad nacional" "satisfacer las demandas sociales", y demás elementos conceptuales y semánticos son las prácticas discursivas que dan condición de legitimidad al uso de la injusticia disfrazada, en-cubierta de legítima, valor fundamental de todo Estado, en donde radica el sentido (Habermas, 1989) del Estado de derecho.

El criterio establecido por el derecho positivo como legitimación de la violencia sólo será susceptible de análisis exclusivamente a partir de su sentido, si la crítica de la esfera de su aplicación se hace a partir de su valor.

> Por lo tanto, esta crítica permite localizar su punto de mira fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida es deducible a partir de una consideración histórico-filosófica del derecho (Benjamin, 2001: 25).

Más allá del derecho y su sistematización lógica como práctica discursiva está el espacio histórico de los cuerpos sometidos y asimilados, dominados y reprimidos, violentados por los aparatos de poder para aceptar condiciones legales e institucionales que atentan contra sus propias existencias y la existencia del cuerpo social en general. No es lo mismo el uso de la violencia para defender nuestros fines de grupo que el uso de la violencia para defender los fines impuestos de manera simulada por el Estado hegemónico. El punto clave es el establecimiento de un aparato estatal hegemónico que, de dirigir los intereses de la nación, pasa a dominar, reprimir, asimilar y violentar para imponer los fines del grupo como fines de la nación.

Uno es el uso de la violencia legítima por parte del aparato del Estado para conservar la justicia, "violencia conservadora" (Benjamin, 2001), y otro es el uso de la violencia para sustentar, defender, argumentar y pretender practicar otros fines distintos, o bien para demostrar que la voz del grupo no ha sido tomada en cuenta, que los intereses del grupo están siendo ignorados. Demostrar que ha habido colonización (Spivak, 2010), del aparato estatal no para dirigir sino para dominar y reprimir simulando legitimidad es demostrar el uso hegemónico del poder estatal.

Desde este espacio de lucha, des-armando el aparato de simulación de legitimación es que las diferencias de género, cultura, raza y clase se hacen evidentes, estableciendo fines distintos, modo de ser más allá que la esencia, (Levinas, 1987), que permiten hacer valer la "heterotopía" de Foucault (1996: 9), reconocer la necesidad de la deconstrucción (Derrida, 1989; Caputo, 1997), la genealogía de los valores (Nietzsche, 1987, 2009). Inclusive desde el ámbito académico del derecho hay un reconocimiento explícito de la legitimación de las leyes más allá de la lógica argumentativa de la representación de las leyes, en las "narrativas" que acompañan los procesos de constitución e interpretación de la

> No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. 3 For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture. 4 Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed, but a world in which we live (Cover, 2018).

Benjamin afirma que siendo la paz un correlativo de la guerra, la búsqueda de paz perpetua de Kant (2001: 29) va más allá de este uso represor de la violencia disfrazada de legitimidad por la búsqueda de la falsa justicia.

Desde esta perspectiva crítica de Benjamin, el Estado se convierte en el gran criminal fundador de derecho que sirve para imponer fines de grupo, simulando dirigir, pero dominando[29] (Gramsci, 1981; Buci-Glucksmann, 1986), reprimiendo, criminalizando y ejerciendo la violencia; Estado hegemónico que en-cubre los fines de clase bajo el disfraz de interés y fin, necesidad y progreso de la nación, mecanismo de imposición.

Dialogando desde Gramsci, y la simulada legitimación, dominado simulando dirigir, convertida en violencia represiva y criminal de muchos Estado neoliberales que usan la democracia representativa como máscara de nobleza, "falsa benevolencia" (Freire, 1994), desde ese espacio, podríamos decir que Estado hegemónico es aquel que de dirigir a través de procesos de legitimación pasa a simular la legitimación y por lo tanto domina en lugar de dirigir.

Desde los argumentos de Benjamin las dos funciones de la violencia en el Estado hegemónico son: (1) la violencia fundadora y (2) la violencia conservadora (Benjamin, 2001: 30). Desde esta perspectiva la crítica al Estado hegemónico y su violencia fundadora y conservadora sólo es posible desde una reflexión ético-histórica que da cuenta del "sentido" (Habermas, 1989), como base de los procesos de legitimación, des-armar la palabra ilegítima, disfrazada de legítima.

---

[29] Por el rumbo argumentativo del presente documento se hace necesario recordar e interpretar la categoría de "Estado hegemónico" que desarrolla Buci-Glucksmann (1986), a partir de la filosofía de Gramsci: "el italiano estudia cómo 'dominar', cómo ser más fuerte, más hábil, más astuto; el francés cómo 'dirigir' y por lo tanto cómo 'comprender' para influir y obtener un 'consenso espontáneo y activo'" (Gramsci, 1981: 191); "El dirigente presupone al 'dirigido', ¿y quién era dirigido por estos núcleos? Estos núcleos no querían 'dirigir' a nadie, o sea, no querían poner de acuerdo sus intereses y aspiraciones con los intereses y aspiraciones de otros grupos. Querían 'dominar', no 'dirigir', y aún más: querían que dominasen sus intereses, no sus personas, o sea querían que una fuerza nueva, independiente de todo compromiso y condición, se convirtiese en árbitro de la Nación: esta fuerza fue el Piamonte y de ahí la función de la monarquía" (Gramsci, 1981: 232).

Demostrada la legitimación, lo que está en juego es la VALIDEZ DEL ORDEN DE DERECHO de un Estado, por lo tanto, la crítica al uso del derecho como instrumento de represión no se des-arma al interior del debate jurídico, sino en el proceso previo de constitución de la ley en donde la lucha de saberes, saber oficial y saber excluido o subalterno, voz subalterna es excluida o forma parte del proceso.

Justamente la Ley cuyo proceso de legitimación es simulado al excluir voces no oficiales, disonantes, es lo que le da a la ley su sentido de intimidación, paso previo a la criminalización del diferente o subalterno,

El sentido de intimidación de la ley, aquella que sus condiciones de validez y orden no son construidas sino simuladas por un grupo para hacer valer sus intereses como los de lección o estado, el sentido de intimidación está en íntima relación con la sensación es amenaza (Benjamin, 2001: 31). La amenaza de intimidación se desprende del sentido de destino no compartido con la nación que impone el orden legal. Esta violencia conservadora de derecho vinculada a la intimidación y amenaza va socavando la legitimidad en el proceso de fundación del derecho y lo hace ver como un acto de "violencia fundadora".

Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria, y del derecho conservador que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exime de ambas condiciones.

> Es fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes, sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines. Pero la afirmación de que los fines de la violencia policial son idénticos, o están siquiera relacionados con los restantes fines del derecho, es totalmente falsa (*ibid*.: 32).

La ig-nominia, los sin nombre, los sub (inferiores en el orden jerárquico, por lo tanto sub-ordinados, los que obedecen), -alternos, los exteriores, otros más allá de la esencia (Levinas, 1987), necesitados de un humanismo otro (Levinas, E., 1993), los sub-alternos son los sin voz, los que el sistema no reconoce, siguen teniendo intereses y sentido de dignidad y destino, muy seguramente en exceso de sentido al sistema, por lo tanto, no para ser asimilados a él, pero ante los ojos de la ley que simula legitimidad son las voces disonantes que no tienen

derecho a opinar, por lo que las condiciones de posibilidad para la asimilación, normalización, represión, criminalización están dadas.

El uso, por parte del Estado, de la policía y todo aparato represivo, física e ideológicamente es un efecto de las condiciones de imposibilidad de participar por parte del subalterno y, a su vez, de la imposición de un colonialismo, imposición y represión disfrazado de orden, progreso, respeto a la ley y a las instituciones a través de la pasividad ilegítima del orden legal. El Estado represor recurre en nombre de la seguridad al uso de la fuerza para aplicar la ley, de ahí la necesidad de minimizar las manifestaciones de descontento ante la vigencia y legitimidad de la ley que sólo es simulada en su justicia y legitimación.

El respeto al Estado de derecho no se logra mediante la intimidación, amenaza, represión y violencia (Benjamin, 2001: 31), sino mediante la construcción de unidad sobre la base de la diferencia, siendo ésta, la diferencia, la única realidad y base que se conserva siempre, bajo cualquier circunstancia es justamente con el Otro (Levinas, E., 1993), por la subsistencia de la diferencia como única realidad permanente, es que la legitimidad y la justicia no es un estado "utópico" (Lefebvre, 1983)[30] del Estado, no es una permanencia de equilibrio, sino el incesante e infinito, proceso de búsqueda, una "heterotopía" (Foucault, M., 1996). En ese espacio está la justicia, búsqueda que, al saberse, no en el equilibrio sin en la búsqueda del infinito-otro (Levinas, E., 2012), cuya voz será necesario acompañar y dialogar con, nunca asimilar, siempre en un acto de respeto por su saber, en compromiso político y autonomía ética.

La violencia fundadora planteada por Benjamin (2001: 42) es el proceso en el que para diseñar, promulgar y operar una ley se recurre a compromisos ajenos al sentido de comunidad (unidad sobre la diferencia, siendo que esta es la permanente realidad propia de toda comunidad),[31] y suprimen la diferencia en favor de la unidad imponiendo fines, visiones e intereses de un grupo sobre el otro, triunfo de la mismidad, razón instrumental (Horkheimer, 1973).

---

[30] Lefebvre hace referencia implícita a la heterotopía como lo "otro", "ajeno" o "extraño", similar al concepto "heterotopía" de Foucault.

[31] En este mismo documento más abajo profundizo en este concepto de comunidad en relación con "vida esencial" o "ser esencial".

Ante la intimidación del derecho que disfraza como legítimo el uso de la violencia del Estado para imponer el interés de clase en-cubierto de "justicia" a cuerpos individuales y sociales asilados, debilitado que al enfrentar al aparato de control y disciplinar del Estado, y disolver el cuerpo social al no tomarlo como parte distinta de la comunidad sino como individuo, al cuerpo individual le queda su mera existencia: "*la nuda vida*" (Agamben, 2006: 18-19).[32] Agamben establece el sentido de la "nuda vida" no como asimilada sino que están realmente en la alteridad del orden jurídico, en diálogo con Benjamin diría que la alteridad se simula como participación para cerrar el violento círculo dialéctico de fundación y conservación del derecho en una simulada legitimación y así poder argumentar el uso legítimo del aparato de represión en contra del diferente.

En contraste con la "nuda vida" está "la vida como algo sagrado" (2001: 43), es decir que más elevado que la felicidad y la justicia es la existencia en sí misma, subjetividad, existencia o presencial real de la subjetividad al que bien puede decírsele feliz o justo en pleno contraste con el sujeto de conocimiento y experiencia de Foucault (2009, t. 2). Pero aquí hay algo profundo. No es sólo la mera existencia, sino el defender la mera existencia ante los actos de injusticia disfrazados de justicia, derecho y progreso; ser capaz de no sólo estar en la mera existencia, sino hacer de ésta, de la existencia subjetiva, no un sujeto instrumento de un modo de encubrir la injusticia y opresión, explotación y sujeción con modos simulados de progreso, calidad y demás, sino desenmascarar, quitar el velo, develar, eliminar la enajenación.

En conclusión, no es la existencia como la mera vida la propia de la dignidad humana, no es una existencia en la injusticia por temor a perderla, un acto de indignidad es la reducción de la vida humana sólo a la vida, eliminándole su esperanza por lo humano. En contraste tenemos la "vida como algo sagrado" (Benjamin, 2001: 43), existencia en plenitud y dignidad. La nuda vida producto de la falsa legitimación, hace de la comunidad, del grupo algo precario, algo en

---

[32] "el espacio de la *nuda vida* que estaba situado originariamente al margen del orden jurídico va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos y zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación".

la ig-nominia (sin nombre ni voz), instrumento de uso para otro grupo, no en la dignidad.

Concluye Benjamin que "ley de oscilación dialéctica" (*ibid*.: 44), establece que toda violencia conservadora de derecho debilita la violencia fundadora de derecho al reprimir violencias opuestas y hostiles. Es decir, que simular legitimidad en las leyes a través de (1) dinámicas "violencia fundadora", simular la participación de todas las voces, y (2) dinámicas de "violencia conservadora", uso de los aparatos represivos del Estado para en nombre de la "justicia" (simulada), aplicar la ley, respetar las instituciones y buscar el progreso, finalmente lleva a reprimir, establecer cultura del miedo para orillar a la "nuda vida". Situación que perdura hasta que las violencias previamente reprimidas se manifiestan de manera aún más poderosa que el poder mostrado por las violencias fundadoras previamente triunfantes.

Desde esta construcción, ¿qué papel juega en la arquitectónica de este marco la voz de Marx?, ¿cómo alimentar el discurso en favor de la justicia, la inclusión del Otro, oprimido, reprimido, asesinado en genocidio desde los planteamientos de Marx?

Desde la cuestión judía, derecho y violencia

En el libro *Sobre la cuestión judía* (2012), Marx crítica al planteamiento de Bruno Bauer sobre el mismo asunto, en donde Bauer exalta lo humano, abstracto o universal sobre lo particular. Marx critica como al amparo de esa abstracción se encuentra ideas de "Estado", "ciudadano" y "universalidad" ocultando los intereses de clase, pero justamente ese proceso de en-cubrimiento (que hay que des-armar, según planteé más arriba), da pasos a favor de constituirse en la clase dominante, digamos que está oculta, en-cubierta la injusticia de la falsa legitimidad.

El punto en cuestión entre Bauer y Marx se centra en la petición del judío de emanciparse del Estado cristiano; Bruno sugiere que se convierta en ciudadano, "superando" su religión, eufemismo para decir que renuncie a su existencia concreta, que sea abstracto y adopte las reglas del Estado, quedando su particularidad de judío al margen de la política, es decir, renunciando a su particularidad, la "nuda vida" del grupo.

Esa postura de Bauer está en contraste con el principio dialéctico del hombre esencial planteado por Marx en los Manuscritos como el ser esencial o "vida genérica del hombre" (1983: 108), planteamiento similar al que hace Feuerbach.

> La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre –una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia (1976: 110).

Por accesibilidad en los términos utilizados por Feuerbach, en contraste con los conceptos filosóficos de Marx me hace acudir a aquel. Por supuesto que entre ambos conceptos "ser esencial" o "vida genérica" de Marx y "comunidad" de Feuerbach hay matices y diferencias, sin embargo, para los fines del presente documento tomaré "comunidad" como sinónimo del "ser esencial" de Marx.

La dialéctica propuesta del ser esencial o comunidad es análoga a la relación dialéctica, recíproca interdependencia entre lo particular y lo general, expresión de la categoría de la lógica hegeliana "*Wirklichkeit*", a saber, de la recíproca interdependencia entre la esencia y apariencia, dicha en términos de Feuerbach entre la comunidad y lo particular, pudiendo ser este el individuo o bien el grupo o clase. El hombre esencial de Marx, la comunidad de Feuerbach es el espacio que vincula a los individuos en relaciones recíprocas, interpersonales e intergrupales. En la ley de oscilación dialéctica, planteada por Benjamin, la violencia fundadora y conservadora se plantea como un acto de violencias, entre otras cosas, justamente porque hace uso de cuerpos sociales o individuales para legitimar como "común" cierto acuerdo o norma legal que da pie a justificar la violencia legítima, convertida ésta una injusticia social, lejos de ser violencia legítima es uso del aparato estatal de orden para reprimir.

La postura, perspectiva, cosmovisión, interés de grupo, en general, el saber que queda fuera se puede acceder, acompañar, acercarse a él a través de la genealogía de Foucault (2000), es el grupo cuya visión, intereses y voz queda excluida. Otro medio para aproximarse y acompañar puede ser "la voz del subalterno" de Spivak (2003), la deconstrucción de Derrida (1989; Caputo, 1997), o el Otro "modo de ser", siempre infinito, de Levinas (1987, 1993, 2012).

En términos legales tenemos la no presencia del destino, intereses, saber, cosmovisión de dicho grupo en la ley, lo que la hace una ley ilegítima. En contraste está la idea de soberanía que plantea Rousseau en *El contrato social* donde afirma que sólo será legítima aquella ley que sea votada por el pueblo mismo mediante plebiscito (1975: 122),[33] el "delegado" del pueblo, similar al "representante del pueblo" si toman decisiones a través de la representación que el pueblo cede entonces comete un acto de no legitimación.

En conclusión, cuando la emancipación política es pretendía como una abstracción, postura de Bauer y de la violencia fundadora y conservadora planteadas por Benjamin, repito, cuando la emancipación política es en la abstracción del Estado neutro, hegemónico, donde el ejercicio de la ciudadanía es el despojarse de su particularidad, ya sea individual o comunitaria, entonces la emancipación misma es un disfraz de la injusticia.

En el caso de la cuestión judía, la propuesta de Bauer es que la comunidad judía con su particularidad tenga como condición de emancipación la disolución de su propia comunidad al alcanzar la abstracción en el ejercicio de sus prácticas políticas. Bajo los preceptos de Bauer queda establecida el modo de eliminar el sentido multicultural e intercultural del Estado, aproximándolo a la "*unidimensionalización*" que Marcuse (1981), se encargó de criticar como una forma de operar la sociedad industrial.

La pregunta que detona el argumento de Marx es "¿tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?" (2012: 17-18).

Como ejercicio de problematización y reflexión del presente documento, la misma pregunta puede ser parafraseada en nuestro tiempo para dar luz a procesos de emancipación sobre cuestiones medulares, por ejemplo, ¿tiene derecho el feminismo a exigir a la mujer la superación?, o bien, ¿tiene derecho el individuo de preferencias de género distintas a exigir la superación de la legalidad, conservación y fundación del matrimonio?

---

[33] "Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley".

Considerando que el asunto de la emancipación cobra matices y características diferentes en cada contexto y ante cada institución o Estado, habrá que emanciparse tomando en cuenta la particularidad ¿cuál es la fisonomía del proceso de emancipación de x grupo ante x Estado? He aquí un principio de análisis necesario en todo proceso de emancipación pues dado que el asunto es emancipar en y desde el contexto concreto, es decir sin perder su particularidad, es imposible emanciparse haciéndose hombre universal, perdiendo sus particularidades, crítica de Marx a Bauer que comparto en este documento. "La cuestión de la relación entre la emancipación y la religión se convierte, para nosotros, en la cuestión de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana" (*ibid*.: 19).

Emancipación humana, del ser humano esencial, es decir, siguiendo la conceptualización de Feuerbach, de la comunidad, cualquiera que esta sea, institución familiar, política, Estado, ciudad, etc., repito, la emancipación de la comunidad no es su unidimensionalización, su homogeneización, abstracción sino su respeto en la diferencia.

Entender la emancipación de cualquier grupo o comunidad a través de la actividad política, única y exclusivamente, por ejemplo, en el acto de votar y ser ciudadano universal, abstracto repito, entender al asunto de la emancipación como un suprimir las diferencias y exponer a los miembros del cuerpo social del que se trate, de la comunidad a la abstracción universal de la ciudadanía es enajenar la particularidad. El Estado como mediador que suprime las diferencias sería el correlativo del ciudadano abstracto que suprime su particularidad, así como la pertenencia de su grupo. El "Estado hegemónico" hace valer la particularidad de un grupo, clase, raza o cultura ante el mosaico cultural de que todo Estado está compuesto, necesariamente; no hay Estado puro ni en lo cultural, racial, género o clase. La búsqueda de esa pureza ha llevado a la humanidad a experimentar el más violento de los actos sociales, el genocidio.

Vinculando en complejidad y discontinuidad a Hegel en su concepto de Estado (2005: 370-500), con Levinas y Foucault, la autoridad moral del Estado para dirigir (no dominar, oprimir, reprimir, desplazar, desaparecer o cometer genocidio), está en el respeto a la diferencia, el Otro de Levinas, el método analéctico de Dussel (1974), la genealogía-arqueología de Foucault (1997, 1980, 2006), la deconstrucción de Derrida (1989; Caputo, 1997).

Desde Hegel la relación dialéctica esencia-existencia que se supera con la realidad "*Wirklichkeit*" (2011: 591-639), y desde Marx, Hegel de pie (Marx, 2001: 19-20), la dialéctica ser humano individual-ser esencial que se supera en la comunidad, ambas dialécticas apuntan hacia conservar la sana diferencia del papel que el individuo, constituido en este documento y a partir de pensar al particular (grupo o persona) como el diferente. Ligar estas dialécticas al Otro, subalterno nos lleva a la relación dialéctica-analéctica, genealogía, deconstrucción es la construcción siempre pendiente, infinita (Levinas, 2012), la heterotopía de un organismo en donde quedan muchos mundos, parafraseando la frase que inspira al EZLN y al Concejo Indígena de Gobierno en México.

Estado hegemónico es aquel que hace valer la particularidad (clase, género, etnia o raza), como si fuera la generalidad, eliminando al diferente, al que no forma parte de este proceso. En el fondo Marx hace una crítica de este Estado Hegemónico, aunque no lo nombra así, pero desde las categorías aportadas por Gramsci, Benjamin y demás autores mencionados en este documento es fácil de identificar. El Estado hegemónico es aquel que hace valer lo particular como de interés público eliminando la diferencia.

Cuando un grupo hace uso patrimonial de los procedimientos para establecer justicia social (violencia fundadora), pero encubriendo sus intereses de grupo como intereses nacionales, por lo tanto de la mayoría, o sea, el pueblo (reforma educativa, energética, laboral, en general los últimos 50 años de políticas de Estado), entonces ahí tenemos el uso de la simulación de justicia para hacer injusticia, beneficios para un grupo específico. Prácticamente esas acciones son mafiosas.

La alternativa es no hacer uso patrimonial de los aparatos de poder, no suplantar sino representar, como el zapatismo indígena establece, no dejar voces subalternas (Spivak, 2003), sin tomar en cuenta no para simular justicia sino para formar parte de la toma de decisiones en una democratización de la democracia (De Sousa Santos, 2004), que acompañe y se aproxime al infinito Otro siempre en el espacio de la heteronomía, no en la utopía.

Episteme política de la experiencia erótica

Tres de las obras que abordan el tema de la sexualidad humana que más difusión y, por lo mismo, referencia académica han tenido desde su aparición en la

cultura occidental sin duda son *El malestar de la cultura* de Freud, publicado en 1930 (2012); *Eros y civilización* en 1955 (1983) y los tres tomos de la *Historia de la Sexualidad* de Foucault (2009): tomo 1. La voluntad de saber; tomo 2. El uso de los placeres; tomo 3. La inquietud de sí, publicados entre 1976 y 1984. El propósito del presente documento es aportar elementos referentes de nuestra cultura occidental para reflexionar con relación al proceso del construcción de justicia desde un saber y una experiencia de placer en el marco de la dignidad del "cuerpo individual" alejado de la práctica disciplinar y del respeto por la diferencia en el "cuerpo social" sin procesos de regularización (Foucault, 2006: 217-234), más allá de la normalización de los cuerpos y las instituciones.

El documento se dividirá en (1) un supuesto de comunidad de este documento; (2) el rescate del concepto "genitalización" en *Eros y civilización* de Marcuse; (3) las prácticas sociales del consumo de pornografía en internet vinculadas a la referida genitalización de nuestra cultura concluyendo con (4) una aproximación para crear un espacio de reflexión en favor de la construcción de justicia, belleza y bienestar en la realización de felicidad y placer del cuerpo, o sea una episteme política de la experiencia erótica.

Supuesto de comunidad

La idea de comunidad como sociedad emancipada a la base de este espacio argumentativo proviene de la postura del principio dialéctico del hombre o ser esencial y el individuo planteado por Marx en los *Manuscritos*, el tema de la "vida genérica del hombre" (1983: 108), planteamiento similar al que hace Feuerbach, "La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre –una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia" (1976: 110).

Para los fines de este documento y por la accesibilidad en los términos utilizados por Feuerbach, en contraste con los conceptos filosóficos de Marx me permito acudir a aquel. Por supuesto que entre ambos conceptos "ser esencial" o "vida genérica" al concepto "comunidad" como sinónimo del de "vida genérica" de Marx, sé que hay matices y diferencias, sin embargo, para los fines del presente documento tomaré "comunidad" como sinónimo del "ser esencial" de Marx.

En conjunción con dicha postura de "comunidad" este documento supone la necesidad de que la realización de justicia sólo es posible al vincular a la dialéctica de la comunidad la genealogía de Foucault (Nietzsche, 1979, 2008) y la deconstrucción de Derrida (1989; Caputo, 1997), desde donde se pueden figurar espacios de construcción de justicia al incorporar, acompañar al "subalterno" (Spivak, 2003), que en el caso de la sexualidad humana sería la construcción de la "poliforma sexualidad" y la cultura emancipada donde al libido es liberado, sublimado en palabra de Freud, para la crítica y creatividad en la cultura humana.

Genitalización en Eros *y* civilización *de Marcuse*

Siguiendo los planteamientos de Freud (2012) y Marcuse (1983) las zonas erógenas de todo el cuerpo, referidas como la sexualidad humana, son reprimidas por la cultura y reducidas a su actividad reproductiva, reducidas a relaciones genitales que centran la actividad sexual en un punto y objeto, no en el placer del cuerpo entero y hacen del individuo un sujeto de producción en la sociedad industrial.

La genitalidad es una forma de represión, diríamos con Foucault que es una forma de normalización del cuerpo (2006: 225), haciendo del cuerpo un instrumento para la reproducción tanto de mercancías como de la vida de otros en lo individual y en lo social. La actividad sexual reducida a la reproducción de la vida, por lo tanto, reducida y reprimida a las relaciones monogámicas y heterosexuales. Desde ese espacio podemos encontrar el cimiento de la valoración de perversión en las relaciones más allá de la "esencia" patriarcal, machista heterosexual. Lograr una liberación de la sexualidad va de la mano, en Marcuse, de la emancipación del modo de producción capitalista que produce culturalmente al grupo de los privilegiados y el de los excluidos, hegemónicos y subalternos, de los que experimentan y ejercen su sexualidad de modo normal y los "anormales". Con todo el abanico que se abre alrededor de estas posturas.

Dice Marcuse que la genitalización fue resultado de un proceso social "de tal manera que los impulsos parciales y sus "zonas" fueron desexualizados casi por completo para adaptarlos a las exigencias de una organización social específica de la existencia humana" (1983: 51). Este proceso es la marca del sello

del principio de realidad (*ibid*.: 52), planteado por Freud en su *Malestar de la cultura* (2010).

En el mismo espacio de la genitalidad reproductiva de la vida en términos de pareja monogámica y heterosexual, de acuerdo con Marcuse, propio del modo de producción capitalista, se comparte espacio social con la idea de "genitalidad no procreativa", como tabú y perversión, como una forma de narcisismo (1983: 52).

Marcuse apunta desde su interpretación de Freud que la "genitalización" es vista como un proceso de unificación o centralización "*de los instintos parciales en un solo objeto del sexo opuesto y en el establecimiento de la supremacía genital*" (*ibid*.: 59).

En contraste a la "genitalización" Marcuse destaca que originalmente los "*instintos sexuales*" se expresan en una "sexualidad poliforma perversa" (*idem*), es decir, se vive la sexualidad en todo el cuerpo sin reducirse a un solo objeto del sexo opuesto, sin objetiva, enajenar al otro con fines de reproducción de nuevas generaciones como de mercancías para generar ganancia en los procesos productivos capitalistas, resultando en procesos de apropiación y disfrute del grupo de privilegio

La sublimación, entendida por Freud (2018), "Pone a disposición del trabajo cultural… A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la sublimación". Si sublimación es disponer de las pulsiones sexuales para el trabajo cultural, lograr placer en el cuerpo más allá de los genitales y en funciones culturales distintas a la represión libidinal propia de la producción económica capitalista y creativa como en la búsqueda de justicia, sentido, belleza, bienestar, en general en la búsqueda de dignidad humana y, por lo tanto, dentro los fines de este documento, para conservación de la diferencia.

La emancipación de la sexualidad perversa de ninguna manera es su supresión, sino el recuperar todas las zonas erógenas del cuerpo, más allá de la genitalidad, declinando la supremacía de la genitalidad para lo cual las "instituciones han sido organizadas", específicamente "la familia monogámica y patriarcal" "liberación de la sexualidad constreñida dentro del dominio de estas instituciones" (Marcuse, 1983: 187), entre otras características institucionales como el machismo, falocentrismo, etcétera.

> El organismo en su totalidad llega a ser el sustrato de la sexualidad, y al mismo tiempo, el objeto instintivo deja de estar absorbido por una función especializada: la de poner en contacto los genitales de uno con aquellos de alguien del sexo opuesto (*ibid*.: 189).

Sólo para la reproducción. Aquí el punto de quiebre en favor de la dignificación humana es no sólo la reproducción sino la dignificación y no sólo del cuerpo individual, sino también del cuerpo social, comunidad con fines de dignificación, en donde el cuerpo social (comunidad), incluye la liberación de los procesos de regularización y del des-arme del cuerpo del lenguaje, importante cuerpo social vehículo de procesos de enajenación, normalización y disciplina. "tendencia genitofugal de la libido para el desarrollo de la cultura" (*ibid*.: 191), y junto con ella, la justicia. Desde este espacio del saber (Foucault, 1996: 9, 2009: 8), en la política (búsqueda de justicia aceptando como única realidad permanente la presencia de la diferencia, buscando su incorporación y acompañamiento), puede generar placer en el cuerpo, la erótica; espacios epistémicos que se vinculan y dan pie al título del presente apartado Episteme política de la experiencia erótica.

El placer en el cuerpo en actividades sexuales (cuerpo como totalidad), más allá de la reducción de la sexualidad a la genitalidad dentro de instituciones represoras que sólo aprueban como normal cierto tipo de placer para cierto tipo de actividad reproductiva, marginalizando la dignidad humana, la justicia, entre otras búsquedas. Espacio similar al de la "*nuda vida*" de Agamben (2006), exclusión del individuo de procesos de dignificación, tan sólo con su existencia en el borde del sin sentido.

El narcicismo, la autosatisfacción sexual genitalizada, de acuerdo con Marcuse si es aislamiento es neurótica,

> …no es constructora de cultura sino neurótica; la diferencia entre una neurosis y una sublimación es evidentemente el aspecto social del fenómeno. Una neurosis aísla; una sublimación une, en una sublimación algo nuevo es creado –una casa, una comunidad, una herramienta– y es creado en un grupo para el uso del grupo" (1983: 192).

La sublimación en el sentido freudiano produce cultura, comunidad, unión en el respeto de la diferencia, alejado de la dialéctica de la fundación y conservación del derecho, violento proceso caracterizado por Benjamin y padecido por la cultura represora, excluyente, asimiladora, etc., regularmente disfrazada de democracia representativa. El cuerpo social compuesto de cuerpos individuales en búsqueda constante de justicia, en la heterotopía, en el otro espacio de donde emerge la creación y la cultura, desde la genealogía de Nietzsche y Foucault, incluyendo la voz del subalternos, la comunidad que se construye constantemente en su unidad sobre la constante, real y permanente base de la diferencia, sólo así, como fenómeno social con esas figuras es que se recupera eros en su plenitud, placer del cuerpo entero, incluyendo los genitales pero no privilegiándolos, todo ello en la justicia "heteronómica" (propia de la heteronomía), en la justicia que emerge del subalterno, no en la justicia que cumple con la historia universal utópica.

> La reactivación de la sexualidad polimorfa y narcisista deja de ser una amenaza para la cultura y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si el organismo existe no como un instrumento del trabajo enajenado, sino como un sujeto de autorrealización… El poder constructor de cultura de Eros es la sublimación no represiva (*ibid*.: 193).

Así la genitalización deja de ser la forma privilegiada de satisfacción sexual para pasar a ser una más entre los modos de autorrealización "Bajo tales condiciones, el impulso de «obtener placer de las partes del cuerpo» puede extenderse a buscar su objetivo en relaciones libidinales duraderas y en expansión porque esta expansión aumenta e intensifica la gratificación instintiva" (*idem*).

Según Marcuse este "*poder constructor de Eros en la cultura*" "*revela su propia dialéctica*", misma que contemplamos en este documento como parte de un proceso más amplio que supone la presencia, no la inclusión, del "subalterno" (Spivak, 2017), del Otro de Levinas (1993), respetando la única realidad que permanece sobre cualquier esfuerzo unificador y totalizado de la cultura, a saber, permanece la diferencia como única realidad permanente, valga la repetición.

El trabajo reactivado en el "erotismo polimorfo" (placer en el cuerpo como totalidad), entonces dejaría su aspecto enajenante pero no para constituir una

nueva totalidad sino para permanecer atento a la diferencia. El trabajo sería, entre otras cosas, búsqueda de justicia y placer, reproducción de la vida y dignificación en respeto a la diferencia.

Pornografía e internet

Desde la presentación crítica que de la cultura capitalista hace Marcuse al establecer la genitalización como producto de un conjunto de instituciones que reprime el libido a una parte del cuerpo como objeto y con una acción determinada, que evitan la sublimación del libido y con ello normalizan y regularizan el cuerpo social al inducir los cuerpos individuales a la genitalización, finalmente una forma de represión y control social, la pregunta que desprendo es ¿acontece este fenómeno en nuestra cultura?, ¿cómo?

Parto de la idea del concepto "experiencia" y "episteme" de Foucault (2006) desde donde podemos ubicar la "represión del deseo sexual" manifestada como "genitalización". Como experiencia cultural la genitalización es inducida en la sociedad a través de instituciones que, como parte de la cultura, desarrollan prácticas discursivas y no discursivas que van normalizando la cultura mediante dos procesos que se refuerzan y complementan, regularización del cuerpo social y disciplina del cuerpo individual (*idem*).

Expresión de los procesos de genitalización en nuestra cultura los tenemos en los consumos de pornografía vía internet, fenómeno cuyos cambios recientes marcan la descomposición que, a partir de la satisfacción sexual, aislada y calificada como neurosis narcisista por Marcuse, práctica de la genitalización dan testimonio de la represión sexual en cuestión en este documento.

La relación internet-pornografía, sus relaciones de consumo, los costos sociales que supone, su crecimiento exponencial vincula los consumos de pornografía como una conducta adictiva, compulsiva que tiende a convertirse en una "revolución sexual" (Stoner & Ed, 2014: 117). El análisis del fenómeno social "*cybersex*" desde distintas perspectivas disciplinares, ópticas e instrumentos de análisis, unido a la popularidad de internet como factor que induce a experiencia sexual genitalizada a través de campos semánticos, narrativas e intercambios simbólicos ha logrado reconstituir las actividades dentro de instituciones, como la familia, transformando los fluidos simbólicos como en el caso del cibersexo (Waskul, Mark & Edgley, 2000).

Los consumos de páginas pornográficas son objeto de precisas estadísticas y dan cuenta de la genitalización referida en este documento. La estadística es una expresión de la fijación y clasificación que del fenómeno hacen las empresas que se dedican a difundir y con ello participar de la cultura del consumo de pornografía. La página Pornhub, uno de los sitios más populares como portal de pornografía en internet con sede en Montreal desde 2007 se anuncia como el sitio web de videos pornográficos más grande del mundo (Wikipedia, 2018) y clasificada como el portal número 3 en su tipo en Latinoamérica durante 2017 (Latamclick, 2018).

Pornhub (2018) provee una página con los datos estadísticos de cada uno de sus diez años de existencia clasificando a detalle sus consumos, perfilando las características de sus consumidores a detalle en muchas variables. En el año 2017 tuvo 81 millones de visitas diarias con 26 billones de búsquedas por día; especifica los términos más usados durante las búsquedas "*lesbian*", "*hentai*", "*milf*", "*step mom*" y "*step sister*" las primeras cinco de una larga lista; menciona los nombres de las estrellas porno más buscadas; la lista de los 20 países con más consumo de pornografía vía internet; el tiempo de cada visita en 9 minutos 53 segundos como promedio; días y horas de la semana de mayor consumo; las categorías de búsquedas por país; los consumos vinculados a eventos deportivos, días de asueto con relación a países. Las categorías y variables son múltiples.

Tan sólo como ejemplo refiere el consumo de pornografía el día del *Superbowl*, uno de los eventos mediáticos, más explotables comercialmente en el más grande de los mercados de consumo de Estados Unidos; registra de las 10:00 am a las 2:00 am el consumo de pornografía hora por hora tanto en la nación entera como en las ciudades cuyos equipos participan en el partido; registra disminución generalizada de las tres variables y aumento de consumo en la ciudad representante del equipo perdedor conforme se va desarrollando el partido y van disminuyendo las posibilidades de victoria de dicho equipo (*idem*). En dicha página en 2007 se habían subido videos que sumaban un total de 134 horas, durante 2017 se subieron 476 291 horas, totalizando en diez años 1 515 627 horas con 22 424 138 miembros registrados (*idem*).

Las estadísticas referidas son expresión de dos fenómenos: por un lado, los consumos ligados a la genitalización manifiestas en las narrativas y la in-

teracción simbólica que ofrecen, y; por desde la biopolítica dejan patente la clasificación y tipología de las "experiencias" de consumo de cibersexo que van moldeando las experiencias (Foucault, 2009, t. 2: 8-9), vinculado a ciertas prácticas discursivas, en este caso la interacción simbólica que se reduce a una virtualidad y simulación, experiencias alejadas de la erótica y dignidad.

Análisis específicos de los contenidos de dichos consumos, su relación con "perversiones" sexuales que se alejan o alimentan una sociedad machista, heterosexual, monogámica y regularizada en su cuerpo social para producir cuerpos dóciles que produzcan en serie, bajo condiciones de injusticia, explotación, amenaza de exclusión política o efectiva exclusión de espacios políticos y de toma de decisiones, es un trabajo que estaría por hacerse, sin embargo, este es un primer acercamiento al asunto, vinculando biopolítica, genitalización y cibersexo.

Placer en la construcción del sentido de justicia, belleza y bienestar

La erótica, más allá de la genitalización a la que se intenta reducir el placer en sociedades individualistas que pretenden debilitar a la comunidad y con ello docilizar al individuo, repito, la erótica es capaz de llegar a niveles personales de placer en medio de la construcción comunitaria en favor del sentido de justicia, la belleza y el bienestar.

Tómese como ejemplo de erótica-estética (placer-belleza en la experiencia de construcción comunitaria con respeto a la diferencia) la interpretación que de las expresiones corporales se puede hacer de un director de orquesta al momento de "abismarse" (Nietzsche), aportar (no diluir), su individualidad en la construcción común, insisto, aportando su individualidad, capacidad y creación en sentido orgánico, panteísta o sistemático.

Sugiero como ejemplo a interpretar y pensar, reflexionar y significar las expresiones corporales de Gustavo Dudamel (YouTube, 2018), dirigiendo la orquesta en la interpretación de la 5a. Sinfonía de Beethoven, un ejemplo particular sería del minuto 7.15 a 7.20, profundo placer corporal en la construcción comunitaria de la belleza, experiencia estética aportando desde las cualidades personales, acompañando como director. Cada momento lleno, desbordante de placer y belleza, sucesión de momentos, infinito. ¿¡Momento infinito?! ¡¡¡sí!!!, paradójico y complejo como la vida misma, carentes de eterno retorno (Nietzs-

che), cada momento un presente donde se anuda el pasado-presente, cargado y en equilibro (toda la formación, sensibilidad e historia de cada miembro de la comunidad-orquesta) y con un futuro abierto a la creación, en el camino sin orillas de Juan Rulfo, futuro de plácido descanso después del orgásmico (placer corporal no sólo genitalizado) proceso de construcción comunitaria de la belleza y en acecho y construcción del siguiente momento. Sin exceso de pasado (nostalgia) sin exceso de futuro (ansiedad), perfecto equilibrio en el presente, anudando pasado y futuro en un solo momento, en armonía, como la música, invento humano en que se recrea a sí mismo en lo mejor de sí. Orquesta metáfora de la comunidad. Presente puro, eternidad humana. Sucesión de momentos donde "todos se convertirán en hermanos", solidarios fraternos, colaboradores y compañeros recíprocos, mi querido Schiller.

Además del ejemplo de las expresiones corporales de Dudamel, al ver el video tómese en cuenta la pieza específica de Beethoven, personaje a la base de nuestra cultura, con su propuesta expresiva de destino (5a. Sinfonía) y teniendo siempre en la mente su 9a. sinfonía con el poema de Schiller que repite hasta el armónico cansancio, TODOS SE CONVERTIRÁN EN HERMANOS, fraternidad y respeto a la diferencia en armónica construcción de la libertad, justicia, belleza, bienestar y en placer corporal. No sólo, repito, no sólo placer genitalizado.

Construyamos comunidad con placer en la búsqueda, en el constante proceso de justicia. La música, excelente metáfora de una comunidad armónica que respeta la diferencia y permite aportar a cada uno desde su capacidad. "De cada quien según su capacidad" (Engels). El que dirige no usa a los otros, los acompaña. El que dirige no diluye a los otros, sin ellos no hay dirección, se constituyen recíprocamente en su comunidad, nadie jamás desechable o excluido, siempre indispensable durante el proceso y en el resultado final, comunidad orquesta, siempre en ensayo y construcción, a pesar de las presentaciones y los aplausos.

¿Con qué herramientas aproximarse pensar ese respeto a la diferencia? (1) La superación dialéctica (Hegel), puesta de cabeza (Feuerbach/Marx); (2) Totalidad e infinito, más allá de la esencia y humanismo de otro hombre de (Levinas); (3) Arqueología-genealogía (Nietzsche/Foucault); y (4) Deconstrucción (Derrida); todo(s) ello(s) al centro de sus aliados solidarios y fraternos que son muchos, Fanon en lugar central, Heidegger, Gadamer, Bataille, De Souza y un largo, larguísimo más y más.

Proceso concreto de construcción en trabajo de campo. ¡¡¡Que hable el sub-alterno!!! construido como tal por nuestra propia cultura occidental hegemónica. Que calle el profesional de la hegemonía; que escuche y aprenda, en humilde silencio cargando el signo de responsabilidad de la oficial historia disfrazada de no genocida y ecocida, historia que aporta la cultura en la que fuimos formados.

Que callen los profesionales de la hegemonía que dejen de ser cadena de transmisión de los discursos del grupo de poder y en lugar de ser una expresión del dominio del superior empiezan a acompañar al diferente, el director una más de esos diferentes. Que las cadenas de transmisión empiezan a hablar por sí mismas, en compañía del sub-alterno; que el profesional de la hegemonía se des-ate a sí mismo de la formación occidental hegemónica, hermenéutica del sujeto, formación de sí mismo como miembro diferente de la comunidad en placer corporal por la justicia, belleza, bienestar, sentido/verdad cuya única expresión concreta conocida es la búsqueda incansable. Compañeros todos, los que han ido quedando en el camino, los que vendrán y los que acompañan.

Dejemos de simular "diálogo" encubriendo sometimiento, asimilación, represión, opresión, criminalización, etc. Construyendo la figura metafórica de Anito en diálogo simulado con Sócrates que resulta en la ejecución del diferente. Dejar de ser un "Anito" (Platón, 1981) instrumento, profesionales de la hegemonía dejar de "dialogar" en ejercicio de construcción de lo sub (inferior) y lo alterno (exterior), el Otro (Levinas, 1993), despojar la cultura de la violenta representación del otro disfrazada de progreso, calidad, certificación y demás instrumentos para la aniquilación de, diferencia único elemento cuyo respeto garantiza la salud del tejido social (Touraine, 2011).

Respeto por la única realidad siempre constante y presente la diferencia, garantía de la salud del tejido social, político y económico, a pesar de todo esfuerzo por la unidad, siempre necesario, pero siempre en proceso de trabajo acompañando la diferencia.

Estoy seguro que así como Dudamel logra placer en la belleza, habrá matemáticos que sientan placer en la verdad, políticos placer en la justicia, comunidades placer en la pertenencia del diferente, académicos placer en la responsabilidad, personas placer en el deber cumplido con autonomía, Galileo al ver el movimiento pendular del histórico, imaginado y tal vez ya no existente

candelabro, Newton en el proceso de construcción del cálculo, Hegel escribiendo la lógica, Marx en 1843 apuntando sus reflexiones sobre la filosofía en 1844, Neruda en sus 20 poemas de amor, Smith en su riqueza de las naciones, etc. Placer en la construcción. La cultura le ha llamado inspiración a ese momento, siempre infinito y eterno, siempre el mismo y siempre diferente.

Resistir no basta, es necesario emerger en un acto de exceso de sentido, emerger más allá de la autorreferencialidad simulada (manipulación y simulación política), de la autorreferencialidad fundamentada (saber tirano que establece la idea como rectora de la presencia real de las cosas, tiranía del saber), en un acto de autorreferencialidad estética, cortando el círculo vicioso del eterno retorno, estableciéndose más allá de la esencia, en exceso de sentido (Foucault & Deleuze, 2007).

Fue un placer… y lo seguirá siendo en un "erotismo poliformo", más allá de esta esencia que disfraza la tiranía de la idea con la soberanía de la misma.

Bibliografía

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pretextos.

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Austin, J. (1962). Conferencia I. *Cómo hacer cosas con palabras* (pp. 41-81). Barcelona: Paidós.

Bachelard, G. (2000). *La pética del espacio.* Buenos Aires Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* México: Taurus.

Bhabha, H. (1994). *Location of culture.* Londres: Routledge.

Bourdieu, P. (2011). *Capital cultural, escuela y espacio social.* México: Siglo XXI Editores.

— & Passeron, J.-C. (2009). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* México: Fontamara.

Buci-Glucksmann, C. (1986). *Gramsci y el Estado.* México: Siglo XXI Editores.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que Importan.* Argentina: Paidós.

— (2006). *Vida precaria.* Argentina: Paidós.

Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a nutshell.* Nueva York: Fordham University Press.

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad.* Vol. 1. Barcelona: Tusquets Editores.

Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros, S.A.

Colomer, J. (2015). *El gobierno mundial de los expertos.* Barcelona: Anagrama.
Cover, R. M. (12 de junio de 2018). *The Supreme Court, 1982 Term-Foreword: Nomos and Narratives.* New Haven, EUA: Yale Law School. Disponible en: http: // digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705
Darwin, C. (1909). *El origen del hombre.* Valencia: F. Sempere y C. Editores.
De Sousa Santos, B. (2000). *Democratizar la democracia.* México: Fondo de Cultura Económica.
— (2004). *Democratizar la democracia.* México: Fondo de Cultura Económica.
Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos.
Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación.* Salamanca: Sígueme.
— (2012). *Filosofía de la liberación.* México: Fondo de Cultura Económica.
— (2015). *20 Tesis de política.* México: Siglo XXI Editores.
Estlund, D. (2011). *La autoridad democrática.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
Fanon, F. (2010). *Los condenados de la tierra.* México: Fondo de Cultura Económica.
Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.* Barcelona: Editorial Labor.
Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, núm. 3, año 3, pp. 23-40.
Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder.* Madrid: Ediciones de la Piqueta.
— (1980). *Language, Counter-memory, practice. Selected essays and interviews by Michel Foucault.* Nueva York: Ithaca.
— (1996). *Las palabras y las cosas.* México: Siglo XXI Editores.
— (1997). *Esto no es una pipa.* Barcelona: Editorial Anagrama.
— (2000). *Defender la sociedad.* México: Siglo XXI Editores.
— (2006). *Defender la sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.
— (2007). *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI Editores.
— (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
— (2009). *Historia de la sexualidad.* Tomo 1. La voluntad de saber. México: Siglo XXI Editores.

— (2009). *Historia de la Sexualidad.* Tomo 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI Editores.
— (2009). *Historia de la Sexualidad.* Tomo 3. La inquietud de sí. México: Editorial Siglo XXI Editores.
Foucault, M. & G. Z. Deleuze (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida.* Buenos Aires: Paidós.
Freire, P. (1994). *Pedagogía del oprimido.* México: Siglo XXI Editores.
Freud, S. (2010). *El malestar de la cultura.* México: Alianza Editorial.
— (2012). *El malestar en la cultura. El porvenir de una ilusión.* México: Grupo Editorial Tomo, S.A. de C.V.
— (15 de febrero de 2018). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna 1908. *Biblioteca Virtual Universal.* Disponible en http://www.biblioteca.org.ar/libros/211758.pdf
Garcia Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio, pp. 109-128.
Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales.* México: Editorial Grijalbo .
— (1975). *Cuadernos de la Cárcel 2.* México: Ediciones Era.
— (1981). *Cuadernos de la Cárcel.* Tomo V. México: Ediciones Era.
Gumbrecht, H. U. (2005). *Producción de presencia.* México: Universidad Iberoamericana.
Habermas, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.
Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices.* Londres: Sage Publications.
Hegel, G. (2005). *Principios de filosofía del derecho.* Barcelona: Edhasa.
— (2011). *Ciencia de la lógica.* Madrid: Abadaba.
Hobsbawn, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo.* México: Ariel.
Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental.* Buenos Aires: Editorial Sur, S.A.
Imagen Televisión (13 de febrero de 2017). Joven en Guadalajara termina en el hospital por videojuego provocador. *Imagen Televisión*. https://twitter.com/ImagenTVMex/status/832815458210308096

Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and social strategy.* Nueva York: Verso.

Latamclick (2018). ¿Cuáles son las web porno más populares en Latinoamérica? *Latamclick*. Disponible en https://www.latamclick.com/paginas-porno-mas-visitadas-2017/

Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser más allá de la esencia.* Salamanca: Sígueme.

— (1993). *Humanismo de otro hombre.* México: Siglo XXI Editores.

— (2012). *Totalidad e infinito.* Salamanca: Sígueme.

Lyotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna. Un informe sobre el saber.* Madrid: Cátedra/Teorema.

Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional.* México: Ariel.

— (1983). *Eros y civilización.* Madrid: Sarpe, S. A.

Marx, C. (1977). *Crítica al Programa de Gotha.* Moscú: Editorial Progreso.

— (1983). *Manuscritos económico-filosóficos 1844.* México: Editorial Cártago.

— (2001). *El capital.* Tomo I/vol. 1. México: Siglo XXI Editores.

— (2012). Sobre la cuestión judía, en C. Marx. *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos* (pp. 13-46). Buenos Aires, Argentina: Libros de Anarres.

Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanísticas*, núm. 67, pp. 165-203.

Miró Quezada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofía latinoamericano.* México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder. Ensayo sobre la transmutación de todos los valores.* México: Grupo Editorial Tomo S. A. de C.V.

— (1987). *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral.* México: Editorial Porrúa, S. A.

Platón (1981). Apología, en Platón. *Diálogos* (pp. 1-19). México: Editorial Porrúa, colección Sepan Cuántos.

Pornhub (10 de febrero de 2018a). *2017 Year in Review*. Disponible en: https://www.pornhub.com/insights/2017-year-in-review

Pornhub (15 de febrero de 2018b). *Pornhub's 2016 Year in Review. Porn hub Insight*. Disponible en https://www.pornhub.com/insights/2016-year-in-review

Ranciere, J. (2007). *El odio a la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ricoeur, P. (1970). *Freud, una interpretación de la cultura.* México: Siglo XXI Editores.

Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura.* México: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico.* Barcelona: Editorial Paidós.

Rousseau, J. (1975). *El contrato social.* Madrid: Austral.

Spivak, G. C. (s. f.). Can the subaltern speak? Patrick Willians y Laura Chrisman, eds. Colonial discourse and post-colonial theory. Nueva York: Columbia University Press. Disponible en: http://planetarities.web.unc.edu/files/2015/01/spivak-subaltern-speak.pdf

— (2003). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364. Disponible en http://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf

— (2010). *Crítica de la razón poscolonial.* Madrid: Akal.

Stoner, J. R. & Ed, H. D. (2014). *Los costes sociales de la pornografía*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Touraine, A. (2011). *Después de la crisis.* Barcelona: Paidós Ibérica.

Waskul, D., Mark, D. & Edgley, C. (febrero de 2000). Cybersex: Outercourse and the enselfment of the body. *Symbolic Interaction*. vol. 23, núm. 4, pp. 375-397.

Wikipedia (17 de enero de 2018). Pornhub. *Wikipedia*. Disponible en: https://en.wikipedia.org/wiki/Pornhub

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophycus.* Madrid: Alianza Editorial.

Youtube (19 de febrero de 2018). *Adagio.* Obtenido de Ludwig van Beethoven - Symphony No. 5 | Gustavo Dudamel [HD]: https://www.youtube.com/watch?v=OGnBrabqdP4&t=506s

Zea, L. (1987). *Filosofía latinoamericana*. México: Editorial Trillas.

Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer.* Barcelona: Anthropos Editorial.

Prácticas políticas de Estado,
representación y violencia
Se terminó de editar en noviembre de 2018
en Epígrafe, diseño editorial
Verónica Segovia González
Ninos Héroes 3045, interior A-1, Jardines del Bosque
Guadalajara, Jalisco, México

La edición consta de 1 ejemplar

Diseño:
Verónica Segovia González
Corrección:
Amparo Ramírez Rivera