

Comunidad, miedo y violencia. La víctima sacrificial como inmunización preventiva

Community, Fear, and Violence. The Sacrificial Victim as Preventive Immunization

Graciela Pozzi*

Fecha de Recepción: 14/03/2022

Fecha de Aceptación: 13/12/2023

Resumen: *A la luz de los eventos que se registran en el mundo actual ya no podemos ignorar que en nombre de la comunidad, las sociedades occidentales pusieron en acto una capacidad excepcional de autodestrucción. Desde el momento mismo en que se desligan del vínculo religioso fundante e inician el proceso de autoproducción, este modo de producir la vida conlleva en sus pliegues formas de destrucción cada vez más eficaces. En nombre de la sangre, la esencia, la raza o alguna otra identidad mística, los hombres han aniquilado parte de la comunidad que los reunía. Frente al miedo eterno ante lo extraño, siempre asimilado a lo violento, es que parece ponerse en acto un artilugio que preserva destruyendo, pero que a la vez debilita el cuerpo social aislándolo de lo común y encerrándolo en lo propio. Ese artilugio que Esposito llama *immunitas*, reconoce dentro de sí un mecanismo de selección de un grupo víctima. En el presente trabajo, vamos a utilizar la caja de herramientas que nos brinda nuestro autor para analizar como la comunidad canaliza el miedo a todo aquello que representa una forma de vida no deseada o una diferencia que se torna inaceptable a través de ciertas formas de violencia que incluyen a un grupo víctima.*

Palabras

clave:

comunidad – violencia – grupo víctima – inmunización

Abstract:

In light of the events that are taking place in today's world, we can no longer ignore that on behalf of the community, Western societies put into action an exceptional capacity for self-destruction. From the very

* Licenciada en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Docente del Ciclo Básico Común (UBA). Correo electrónico: grapozzi@gmail.com

*moment in which they detach themselves from the founding religious bond and begin the process of self-production, this way of producing life entails increasingly effective forms of destruction in its folds. In the name of blood, essence, race, or some other mystical identity, men have annihilated part of the community that brought them together. Faced with the eternal fear of the strange, always assimilated to the violent, it is that a device seems to be put into action that preserves by destroying, but at the same time weakens the social body by isolating it from the common and enclosing it in its own. The device that Esposito calls *immunitas* recognizes within itself a mechanism for selecting a victim group. In this work, we are going to use the toolbox provided by our author to analyze how the community channels fear of everything that represents an unwanted way of life or a difference that becomes unacceptable through certain forms of violence, that include a victim group.*

Keywords: Community – Violence – Victim group – Immunization

El 13 de septiembre de 2016, la televisión nos regaló el dudoso espectáculo de un ladrón aplastado por un auto contra una columna de alumbrado, el que lo aplastó fue su víctima mientras una horda de “indignados vecinos” insultaba al moribundo y lo golpeaba. El atentado contra la propiedad privada se pagaba con la vida. De un solo golpe teníamos a un delincuente convertido en víctima y a una víctima de robo convertido en victimario. A las pocas horas, el entonces presidente declaraba: “el carnicero es un ciudadano sano, querido, reconocido por la comunidad, él debería estar con su familia tranquilo”. La elección de los términos no resultaba casual ya que generaba empatía con aquel que “hizo justicia por mano propia” o cometió un homicidio en nombre de la defensa de lo propio.

A principio de noviembre del mismo año, un senador de la nación perteneciente a un partido popular declaraba: que había que terminar con la inmigración “resaca” es

decir con la inmigración de pobres.¹ Sin sonrojarse, aseguraba que esa inmigración era la causante de los problemas de “inseguridad”. Curioso término este último que suele confundirse con la referencia al delito contra la propiedad o contra la vida cuando, en verdad, la inseguridad es una forma de percepción de la realidad mientras que la criminalidad es un dato cuantificable de esa misma realidad.

En los primeros días de enero de 2017, el entonces presidente del Banco Nación decía, palabras más, palabras menos, que las madres adolescentes, pertenecientes a sectores pobres, tenían más interés en ir a bailar que en amamantar a sus hijos, cuestión que hacía que estos pequeños pasaran hambre, lo que dejaba una huella indeleble en sus cerebros y los convertía en “animalitos” imposibles de educar e integrar a la sociedad.

En el contexto internacional las cosas no pintaban mejor. A inicios de noviembre de 2016, diversas formas de racismo, xenofobia, machismo y odio hacia lo diferente, que durante los últimos años se enseñorearon en Occidente, dieron en encarnar en la figura del nuevo presidente de los norteamericanos: el señor Donald Trump. Su base de sustentación fueron hombres y mujeres blancas, afroamericanas y latinos, víctimas de las transformaciones sociales y económicas de los últimos treinta años. El Tea Party y el Ku Klux Klan festejaron por todo lo alto. La comunidad que lo llevó a la Casa Blanca tenía su chivo expiatorio: los “ilegales” y los “musulmanes”. Tanto la globalización como su régimen político el neoliberalismo produjeron la reformulación de los diversos estados nacionales y sus políticas internas, las transformaciones en el mundo del trabajo implicaron la movilización de grupos humanos hacia nuevos territorios en busca de oportunidades de supervivencia. Desde el este de Europa, el norte de África y el cercano oriente miles y miles se trasladaron a sus antiguas metrópolis para ocupar el lugar más bajo en la pirámide laboral, la mas de las veces en condiciones de ilegalidad. Simultáneamente, nuevas formas de nacionalismo extremo hicieron su aparición en diversos territorios europeos (la Liga del Norte en Italia, Amanecer Dorado en Grecia,

¹ Como si fuera posible que personas acomodadas en su país de origen sintieran una impostergable necesidad de emigrar.

el lepenismo en Francia por citar sólo algunos). Todas éstas son formas políticas que comparten la idea de que el otro diferente es un enemigo al que hay que derrotar y si es posible exterminar.

Podríamos preguntarnos si los ejemplos citados son meras notas de color o síntomas de una sociedad que delineaba sus nuevos chivos expiatorios, sus nuevas víctimas sacrificiales. En el caso de nuestro país, ya no se trataba de gauchos descarriados, inmigrantes locos, cabecitas negras o delincuentes subversivos ahora los “pobres” se constituían en ese lugar.

Vamos a articular nuestra exposición en dos momentos. En el primero vamos a desarrollar algunas de las construcciones teóricas de Roberto Esposito acerca de la comunidad y la inmunidad a la vez que analizaremos la constitución de una víctima sacrificial. En un segundo momento pondremos en contexto esas cuestiones en nuestro país.

Comunidad: el deslizamiento de lo común a lo propio

Podemos pensar que, en nombre de la salvación de la “comunidad”, se ha puesto en acto un mecanismo que busca permanentemente constituir “un chivo expiatorio”, un portador de todos los males al que hay que castigar para alejar el mal de la comunidad que lo aloja.

Estamos en condiciones de afirmar que en nombre de la salvación de esa “comunidad”, las sociedades occidentales pusieron en acto una capacidad excepcional de autodestrucción. Desde el momento mismo en que se desligaron del vínculo religioso fundante e iniciaron el proceso de autoproducción, este modo de producir la vida conllevó formas de destrucción cada vez más eficaces. En nombre de la sangre, la esencia, la raza o alguna otra identidad mística, los hombres han aniquilado parte de la comunidad que los reunía. Frente al miedo eterno ante lo extraño, siempre asimilado a lo violento, es que parece ponerse en acto un artilugio que preserva destruyendo, pero que a la vez debilita el cuerpo social aislándolo de lo común y encerrándolo en lo propio.

Ese artilugio que Esposito llama *immunitas*, reconoce dentro de sí un mecanismo de selección de un grupo víctima: “La comunidad está obligada a separar de sí un punto de su interior sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto” (Esposito, 2005, p. 59).

Para entender mejor la potencia de un mecanismo como el de la *immunitas*, es necesario analizar primero cómo se ha dado la relación entre comunidad y violencia a través de rituales que incluyen a la víctima sacrificial. Rituales que intentan funcionar como formas de aplacamiento de la ira entre los hombres y que se reconocen como tales en las sociedades más antiguas.

Suele definirse comunidad como un atributo, una determinación, un cierto predicado que encuadra a los sujetos como pertenecientes a un mismo conjunto. O si se quiere, como una sustancia producida por esta asociación. Se es sujeto de una entidad mayor que la simple identidad individual, pero ambas se configuran en forma especular. Comunidad puede entenderse como todo, pero a la vez se la puede designar como un valor o una esencia y, por supuesto, como un origen. En su acepción más elemental, adquiere sentido por oposición a lo propio tal y como lo expresa Esposito:

La *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro a su identidad individual. La *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores. La *immunitas* restablece los límites de lo propio puesto en riesgo por lo común. (Esposito, 2006, p. 15).

Si seguimos estos desarrollos acerca del término comunidad, podemos establecer que el término *munus* conlleva tanto la idea de deber como la de don. Es un tributo que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se contrae con otro y que exige una nueva donación, el que recibe queda a merced del otro. Expresado de esta manera, lo que en común tienen los miembros de la comunidad es que comparten una carga, un deber o una tarea, pero no una sustancia: “*Communitas* es un conjunto de personas

unidas no por una propiedad común sino por una deuda o un deber” (Esposito, 2003, p. 25).

Si lo que funda lo común es este compartir con (*cum*) otros la obligatoriedad del don, entonces el sujeto queda extrañado de lo propio; en la comunidad no hay lugar para el *homo clausus*, ya que éste se encuentra vuelto hacia el exterior. La *communitas* está ligada a un movimiento de compensación permanente entre sus miembros. Pero si el hombre de la modernidad, que es el *homo oeconomicus* del capitalismo, asigna un precio específico a cada servicio, ya no puede sostener la gratuidad que requiere el don. La modernidad entonces deberá encontrar un mecanismo que permita a los hombres liberarse de la deuda que los vincula mutuamente. Si la *communitas* estaba ligada a la *compensatio*, el paradigma de la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*, tal y como afirma Esposito.

Partiendo de esta forma de definir comunidad, corresponde ahora tratar de explicitar porqué funciona como un espacio que a la vez que protege y conserva la vida: lo hace negándola. Trabajaremos esta cuestión a través de los planteos hobbesianos sobre la sociedad caínica, donde miedo y muerte o el miedo a la muerte fundan política. Hobbes hará explícito que aquello que los hombres tienen en común, aquello que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera para obtener aquello que desea. Cuestión que podría establecerse siguiendo la línea de pensamiento de René Girard (1995) en este terreno. Su propuesta implica explorar cómo en el deseo aparece no sólo el sujeto que desea y el objeto deseado, sino además la figura del rival, ese otro que también desea el mismo objeto. Podríamos suponer que se desea el objeto porque el propio rival lo desea. Girard afirma que el rival se constituye en el modelo del sujeto en el plano más esencial del deseo. Así formulado, el deseo aparece en la modalidad de lo mimético; en otras palabras, se forma a partir de un deseo modelo. Lo que lleva a la situación en que dos deseos convergen sobre el mismo objeto y se obstaculizan mutuamente dando lugar a un enfrentamiento violento que no es otra cosa que el conflicto que deviene en la

posibilidad de ser muerto por el otro, tal y como Hobbes planteaba.²

Si este deseo común es lo que amenaza la integridad de los sujetos, la única alternativa es romper con lo común a partir de un dispositivo tal que permita generar un vínculo de origen artificial, que coincidirá con la figura privada y privativa del contrato. Esto es lo que habilitará al Estado hobbesiano a ejercer la abolición de toda relación social que no responda al intercambio vertical protección-obediencia. Los hombres renunciarán a convivir y de este renunciamiento se compondrá la autorización soberana que permite preservar la vida. Lo propio toma el lugar de lo común en una sociedad en la que todo gesto tiene precio y donde los hombres quedan extrañados entre sí. Esta forma de renuncia funda un cierto orden social que consiste en evitar aterrorizar a los demás para no ser aterrorizado por los más fuertes. Se huye de un miedo y una violencia iniciales para terminar aceptando un miedo seguro y acotado por el pacto, que a la vez implica el monopolio de la violencia. Queda establecido que el Estado no debe eliminar el miedo ni la violencia, sino hacerlos seguros, conservarlos porque funcionarán como resguardo de su propio devenir a la vez que serán potencia productiva de política. En tal sentido dirá Esposito: “[la modernidad] lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y violencia” (2003, p. 61). Este es su arcano imperio, se pone fin al estado de naturaleza conservando sus principios: la capacidad de matar.

Conservar el miedo a la muerte, mantenerlo siempre presente es la garantía del pacto que aliena a los hombres entre sí. En este sentido, la comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa sólo desplazándola a un enemigo que la atraiga sobre sí. Y lo hará a partir de un dispositivo inmunitario donde ésta no se suprime, sino que se manifiesta en dosis no letales tal y como en los ritos en los que se inyecta un poco de violencia para que no se desate en su totalidad. La víctima sacrificial, entonces, ha de atraer sobre sí la violencia dirigida en un principio al conjunto de la comunidad de forma tal que se desvíe de su curso natural. El sacrificio protegerá a la comunidad y volverá a las víctimas externas a ella. En este punto, la comunidad está obligada a

2 Sobre este tema, véase Girard (1995).

separar de sí un grupo sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto.

La víctima sacrificial como forma de alejamiento de la violencia

En un artículo publicado en 1998 sobre el olvido de la violencia cometida, Nicole Loraux (1998) recupera el siguiente relato: a fines del siglo V a. C., Atenas, que había padecido el enfrentamiento fratricida en la lucha contra la tiranía de los Treinta, prohíbe la rememoración de lo acontecido bajo la forma de *mé mnesikakeîn* (“está prohibido recordar las desgracias”). Esta prohibición política recibe el reforzamiento de un juramento prestado por cada ciudadano *ou mnesikakéso* (“no recordaré las desgracias”). Se deduce que más allá de su eficacia, lo que se intenta es una forma de reconciliación dentro de la comunidad. Un alejamiento de la violencia, que la venganza atraería sobre la polis, a través de un mandato: no recordaré las hostilidades que opusieron a los atenienses entre sí, no recordaré la violencia desatada. Cada ciudadano renuncia a su legítimo *álastor páthos*³ obedeciendo lo prescrito por la autoridad de la ciudad con la intención de restituir una cierta continuidad como si nada hubiera ocurrido. Dicho de otra manera, se trata de librar a la polis del conflicto y de la división desde la política, bajo la modalidad de repudiar la violencia que de este modo se cobija en los pliegues de esa misma política. Más adelante, Loraux refiere que habiendo un ciudadano que reclama venganza, la respuesta del Consejo fue una condena a muerte sin juicio como advertencia para aquellos que no respetaran lo prescrito. Casi una víctima expiatoria que permitió restituir el intercambio entre ciudadanos que se habían enfrentado en el campo de batalla.

Restaurada en su integridad por virtud del acuerdo, la comunidad se reinstituye y resuelve. Proscribe toda recordación de un pasado litigioso, inoportuno por

3 Loraux lleva a cabo un cuidadoso análisis filológico que le permite definir esta expresión como el sufrimiento inolvidable que conduce al reclamo de venganza y, por tanto, al conflicto.

conflictivo. A cada ateniense le tocará olvidar lo que fue la *stásis* obedecer a la ciudad edificando para sí mismo una máquina contra el vértigo lúcido del *álaston*. Y la política recobrará sus derechos, versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males. (Esposito, 2003, p. 50).

Volvamos ahora al ciudadano sacrificado para salvar la polis. Hay aquí un intento de reconstitución de la comunidad desde el “todos menos uno”.

En sus indagaciones sobre la relación entre la violencia y lo sagrado publicada bajo el título de *La violencia y lo sagrado* (1972), René Girard establece que el sacrificio contiene una cierta ambivalencia, una suerte de oscilación entre lo sagrado y el crimen, como si el homicidio revistiera el carácter de algo santo. Toma como referentes tanto al *phármakos* griego como al *homo sacer* romano. En un juego de permutaciones recíprocas, el acto sacrificial aparece ligado a la violencia criminal.

En las sociedades premodernas, el sacrificio conformó una operación donde se verificaba una transferencia colectiva que se efectuaba a expensas de la víctima y que funcionaba aplacando las tensiones internas de la comunidad. De este modo, el sacrificio cumplía una función social, ya que era la comunidad entera a la que el sacrificio protegía de su propia violencia. Dicho de otra forma, la eficacia del sacrificio estaba en relación directa con la necesidad de restituir la unidad social.

Por otra parte, Girard señala, sin desarrollarlo en toda su potencialidad, que existía una asimilación entre la enfermedad contagiosa y la violencia, donde la catarsis sacrificial cumplía la función de impedir su propagación desordenada, como si se tratara de alguna forma de contagio. Queda entonces establecido que para curar la ciudad se hace necesario identificar y expulsar al ser impuro, portador del virus contaminante, expulsando la violencia fuera de la comunidad. Esta asimilación entre enfermedad y violencia reconoce un nexo que es la imagen de la sangre derramada.

Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible, comienza a correr, es imposible detenerla, se introduce en todas partes, su

fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia, su presencia denuncia el crimen, por eso se dice que clama venganza. (Girard, 1995, p. 40).

Pero la sangre se convertirá en una sustancia tal que funcionará, a través de la víctima sacrificial, en la modalidad del *phármakon* platónico que ensucia y limpia, envenena y cura, muestra el crimen y lo redime mediante el ritual. La mediación de la sangre sacrificial implica no mirar de frente la violencia, no rastrear su origen, buscando una solución de recambio. Ahora bien, ese recambio debe tener algunas cualidades que resultan insoslayables. La víctima de recambio debe ser vulnerable, debe resultar superflua para la vida de la comunidad o bien se debe construir tal lugar. Lo importante, dirá Girard, es que no incite a la venganza; o dicho de otro modo, debe ser tan perjudicial que su eliminación concite la adhesión de todos. Lo realmente importante es tratar de desviar hacia la víctima una violencia que amenaza con herir a los miembros de la comunidad. Si el *phármakos* griego estaba constituido por los prisioneros de guerra o los esclavos, en las sociedades modernas esta categoría se reemplaza por las diferencias religiosas o bien étnicas, y de no mediar esta posibilidad, se construye como ocurrió en el caso de la dictadura argentina 1976-1983 con el concepto de “delincuente subversivo”. Se trata de categorías que revisten el carácter de exteriores o bien se las construye como tales. Hemos visto durante el siglo XX que lo extranjero o lo extraño se transforma rápidamente en grupos víctima y desencadena una violencia unánime. La víctima sacrificial funciona en el imaginario como único responsable de los males y su eliminación disipa las querellas. En las sociedades modernas, es posible reconocer vestigios del ritual en los linchamientos, en los pogromos o en la justicia expeditiva, dejando en evidencia el modo en que ha sido una ilusión tremendamente eficaz pues permitió y permite disimular la violencia incorporada en la comunidad de los hombres. Como afirma Girard: “Para defender la ciudad contra la subversión hay que purgar a los espíritus subversivos, hay que mandar a Sófocles al exilio, hay que hacer del poeta otro *katharma* u otro *phármakos*” (1995, p. 305).

El paradigma de la inmunización

La noción de biopolítica pone en relación la vida con la forma que asume su gestión a través de la política. Esta forma de gestionar la vida reconoce dos modalidades: una afirmativa, de carácter productivo, y otra negativa, de carácter letal. Considera Esposito (2006, p. 72) que tal y como Foucault dejó planteada la cuestión, ambas constituirían formas alternativas sin puntos claros de contacto o transiciones visibles. Es por ello que el filósofo italiano introduce el paradigma inmunitario que constituye a su juicio, el nexo faltante en los desarrollos foucaultianos.

La ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que estas dos modalidades –positivo y negativo, conservativo y destructivo– hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica que los pone en relación causal de índole negativa. (Esposito, 2006, p. 74).

Retomaremos en principio el análisis que hace Esposito del modelo hobbesiano. Según Esposito, Hobbes establece que la conservación de la vida está ligada a su sumisión a un poder exterior que la constriñe y la limita. Esto es así en la medida en que los hombres poseen un impulso ilimitado de poseerlo todo, por lo que el conflicto resulta inevitable; conflicto que se manifiesta bajo la modalidad de la inseguridad, ya que cualquiera puede ser muerto por otro. La soberanía, que funciona a partir de un momento instituyente que sujeta a los individuos a su voluntad, se constituye en un dispositivo inmunitario inducido. Al hacer esto, queda fuera del control de aquellos que la hicieron posible, porque sólo de esta manera puede cumplir su función inmunitaria. Pero ¿por qué la necesidad de un aparato inmunitario? Esposito deduce que el conflicto entre hombres iguales se da en una relación horizontal que los vincula en una dimensión que les es común:

[...] justamente aquello en común –el peligro que se deriva para la vida de todos

y cada uno— debe ser abolido mediante esa individualización artificial constituida por el dispositivo soberano. (Esposito, 2006, p. 98).

Lo que se constituye es un individuo desligado de lo común, y esta cuestión aparece garantizada por la soberanía. La soberanía queda entonces instituida como una garantía preventiva ante la posibilidad de la lucha intestina. Pero neutralizar el conflicto no implica eliminarlo, sino incorporarlo en la modalidad del anticuerpo; esto constituye esa doble posibilidad de conservar la vida y a la vez de quitarla, lo que por otra parte normaliza la excepción.

Ahora bien, si el dispositivo inmunitario funciona no sólo separando lo común de lo propio, sino también permitiendo incluir lo irreductible una vez domesticado, tendremos entonces que en ciertas circunstancias la *immunitas* es capaz de conducir a la eliminación de aquello que no puede incluirse en la comunidad. Para ello deberemos pensar la inmunización desde la metáfora biológica cuando se manifiesta como anticuerpo.

Centraremos nuestra mirada en su funcionamiento como dispositivo, ese artilugio que evita el contagio, que impide el advenimiento de lo destructivo. Si bien, en el estricto ámbito de la medicina, lo inmune hace referencia a la condición reluctante de un organismo vivo respecto de una enfermedad, hay algo más que determina su especificidad en relación con la noción de biopolítica. Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen esta última. Dirá Esposito:

[...] antes que superpuestos de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario vida y política resultan constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder sino el poder de conservación de la vida. (Esposito, 2006, pp. 73-74).

Conservación y destrucción constituyen las dos modalidades predominantes en el

modelo inmunitario, una suerte de articulación interna que pone a ambas en relación. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Tal como la vacunación, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. Por eso, Esposito recurre a la metáfora del *phármakon* entendido en el doble sentido de medicina y veneno o, más bien, antídoto que defiende la vida. Si aquello que se combate puede ser incorporado en pequeñas dosis, entonces el cuerpo podrá asimilarlo y tendrá tiempo de generar los anticuerpos necesarios para que la asimilación sea de forma paulatina y ordenada. Ese combate político aparece como benéfico para el sistema en su conjunto, porque es capaz de eliminar o transformar los elementos considerados indeseables.

Veamos ahora qué implica proteger a la comunidad frente a un peligro real o supuesto. Lo primero que debemos preguntarnos es: ¿qué forma reviste ese peligro? La forma de la intrusión como una irrupción violenta en el cuerpo social. Una irrupción que se ubica en la frontera entre lo interior y lo exterior, y que asume el carácter de un enfrentamiento entre lo propio y lo extraño. La cuestión es que algo penetra el cuerpo individual o colectivo e intenta cambiarlo, subvertirlo o corromperlo. Lo idéntico a sí mismo –por lo tanto, sano y normal– es ahora amenazado por algo diferente y revulsivo. Cuando el modelo inmunitario se aplica a los sistemas sociales, adquiere el léxico epidemiológico de la terminología médica y lo combina con el vocabulario militar. La comunidad va a la guerra contra lo extraño. Y lo hace a partir de una reacción, o dicho de otro modo: “de una contrafuerza que impide que otra fuerza se manifieste” (Esposito, 2005, p. 17).

No es entonces una batalla convencional, sino un enfrentamiento que se expresa como en la metáfora del *katékhon* “que frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí” (Esposito, 2005, p. 18) sin derrotarlo definitivamente. Y funciona en esta modalidad porque –como muchos de los pensadores de las ciencias sociales habían establecido, entre ellos, Émile Durkheim– lo que se opone a lo normado resulta ser el motor necesario que impulsa la transformación en las configuraciones

sociales. Esto podría traducirse diciendo que los sistemas no funcionan sino produciendo sus propias contradicciones, las que dan lugar a cambios controlados. Un impulso productivo que resulta funcional pero que debe dosificarse, administrarse en pequeñas dosis para poder ser tolerado por el sistema en su conjunto. Esta es una de las claves del funcionamiento del paradigma inmunitario: mientras pueda ser capaz de impedir el advenimiento inmediato de lo nuevo, su funcionamiento no se hace exasperado.

Sin embargo, si la comunidad va a la guerra contra una parte de sí misma, y lo hace en nombre de un reforzamiento de la vida, deberá establecer una cesura en el continuum social, ese movimiento que separa lo que debe vivir de lo que debe morir. Al hacerlo, iniciará el itinerario que va de la biopolítica hacia la tanatopolítica, constituyendo así la aporía de conservar la vida al precio de destruir una parte de ella. Tal como en la operación de vacunar, la inmunización del cuerpo social funciona introduciendo dentro de él una cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. El enemigo social o político es convertido en enemigo biológico, porque no aparece como el portador de un virus contagioso, sino como el virus en sí. Esta operatoria contiene un doble propósito, ya que estigmatiza y aísla simultáneamente, lo cual facilita el desencadenamiento represivo. El discurso del “contagio” circula en la sociedad civil generando formas de distanciamiento con el grupo-víctima o, en el mejor de los casos, indiferencia por la suerte de los otros. Apela a la obsesión de las sociedades modernas por la salud y la higiene emparentando a los diferentes con los bacilos, los virus y los parásitos.

Cada vez que lo propio aparezca amenazado por una vuelta a “lo común”, el dispositivo inmunitario entrará en escena para evitarlo; o en palabras de Esposito:

[...] cada vez que prevalece la “libertad popular” [...] regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. De allí la necesidad de un freno –religioso, jurídico o moral– capaz de contener con un impulso inmunizante en contra del impulso

disolutivo de la *communitas*. (Esposito, 2005, p. 65).

El caso argentino. Algunas reflexiones sobre la cristalización de nuevas subjetividades y la construcción de un otro como enemigo.

Cuando en 2015, la nueva derecha llegó al gobierno en nuestro país lo que primó entre los que no lo habían votado y temían sus políticas fue el desconcierto. De a poco se fue entendiendo que el voto que la había encumbrado estaba teñido de fuertes emociones más que de decisiones racionales. Resguardados en el relato del gobierno kirchnerista, no se prestó suficiente atención a la cristalización de las transformaciones en el sentido común que se venían dando desde la dictadura 76-83. Transformaciones que se acentuaron y se asentaron durante el gobierno menemista y que no fueron cabalmente comprendidas. Se minimizó el alcance del discurso de la nueva derecha porque se consideró que esas promesas banales no podían ser tomadas en serio. Grave error.

La derecha, representada por la alianza Cambiemos, se consideraba un nuevo animal en el zoológico político. Cierto y no tan cierto. Eran un nuevo animal si se lo piensa como la síntesis de distintos momentos de la derecha argentina. Ese animal guardaba aires de familia con los ejecutores de la Revolución Libertadora, el menemismo y ciertas formas de la dictadura 76-83. Bajo los ropajes de las buenas maneras y las sonrisas coucheadas se escondía la misma ambición de siempre de nuestras clases dirigentes: depredar económicamente el país, arrasar y destruir todo aquello que tuviera que ver con los derechos populares. Esto se explica, en parte, porque esas clases dirigentes se consideraron a sí mismas como argentinos por casualidad. Tuvieron, históricamente, el comportamiento de un grupo colonizador que se apropia de un territorio, extrae de él todo lo que necesita y trata a la población nativa como subhumanos, como vidas que sólo tienen sentido si se les puede extraer la mayor plusvalía posible. Bajos salarios, condiciones de trabajo fijadas unilateralmente, total ausencia de sindicalización, ningún tipo de derechos que pueda amparar a los

trabajadores; ese ha sido el sueño húmedo de los dueños de la Argentina. Explotación sin fisuras ni concesiones, precarización laboral o desempleo como disciplinadores sociales. Para los grupos informales, que viven de trabajos esporádicos, comedores sociales en los que pelear para entrar porque no alcanza para todos, en el mejor de los casos un pago mensual para la subsistencia o simplemente la vida en la calle.

Para los sectores medios, una vida cada vez más restringida disfrazada de elecciones personales, emprendimientos la más de las veces destinados al fracaso, incertidumbre con respecto a logros futuros, “empresarios de sí mismos” reluctantes a las trabas y rigideces que el Estado pudiera imprimir al mercado. Al ser tributarios de una concepción individualista cada uno debía ocupar el lugar que merecía en la sociedad, crecer desde ese lugar, esmerarse, usar la propia imaginación y creatividad. No perder el tiempo cuestionando el modelo económico o el sistema de poder o el modo en que se distribuye la riqueza. Eventualmente, si las cosas no salían bien la culpa se podía depositar en aquellos que, con sus cuestionamientos o reclamos impedían el buen funcionamiento social.

Mientras que la clase dirigente se reservaba para sí negocios rápidos en el sector financiero, especulación sin límites, fuga de capitales resguardados en guaridas fiscales. Nada de inversión, pura timba.

En síntesis, cada uno en su lugar o mejor dicho en el lugar en que los amos piensan que deben estar. Si este era el programa la cuestión era como implementarlo, ya que no se trataba, solamente, de las consabidas reformas económicas sino de la construcción de una hegemonía política a través de la cooptación de las subjetividades existentes, para ello el equipo gobernante elaboró un importante relato acerca de nuestra historia, de cómo debería ser el futuro y sobretodo identificó claramente a los enemigos de ese futuro que a la vez eran los responsables del pasado.

Para ello se apoyó en los componentes individualistas de valores como el mérito, la aspiración, el éxito y el sacrificio que conlleva conseguir los logros propuestos. Cambiemos recibió una sociedad individualizada capaz de prescindir de lo colectivo y que con tal de acceder a una posición más ventajosa llevarse puestos los principios

básicos del contrato social.

Cuando los otros son obstáculos, el individuo aspiracional es capaz de desplegar una amplia variedad de actitudes contra ellos: desde la simple queja hasta el cuestionamiento del lazo social. Piqueteros que impiden el paso para los que se demanda represión, ladronzuelos que merecen la pena de muerte, en resumen vulnerables a la horca.

Si como dijimos, de lo que se trataba era de construir una nueva hegemonía, a la que se denominó cambio cultural, la nueva derecha debía interpelar esa necesidad humana de trascender como particularidad y no simplemente como parte de un colectivo que tiene formas de vida en común. Al considerar lo individual como un valor en sí, el reconocimiento como ser particular se convierte en un mecanismo más que importante. En esas circunstancias lo que se demanda como valor central es un orden que garantice las condiciones para la realización personal y que aleje la percepción de que lo logrado es debido a otra cosa que no sea el esfuerzo personal porque el emprendedor no necesita de la protección del Estado ya que su propia creatividad garantiza el éxito. Cuanto más lejos del universo de los “planeros”, considerados vagos e inútiles, más seguro es que sea el propio esfuerzo el que garantice la vida que se tiene y que los que se consigue responde al propio esfuerzo.

Una de las maniobras más interesante que llevó a cabo el gobierno macrista fue la construcción de una crisis que resultó intolerable para la sociedad. Una crisis que necesitó de culpables y de un enemigo a ser eliminado. Se hizo explícito que la eliminación de ese enemigo era prioritaria para que la sociedad alcanzara una cierta estabilidad y las promesas de un futuro venturoso se pudieran cumplir. Sabemos que para plantear un nuevo orden se hace necesario una situación de desorden previa. Pero no cualquier desorden, sino uno en el que se termine diluyendo lo que se entendía entre lo que está bien y lo que está mal, entonces ciertos hechos graves se pueden banalizar, considerar como situaciones aisladas. Lo inaceptable es justificado en la medida en que sería el paso necesario para la propia seguridad y para continuar con la vida que nos es debida.

La nueva derecha tejió un complejo acto comunicacional apoyado en la angustia de las clases medias y medias bajas ante el desdibujamiento de las fronteras que los separaban de los sectores más vulnerables que habían ido ganando derechos pero resultaban un espejo indecoroso donde verse reflejados.

Se puede discutir si durante las presidencias kirchneristas se achicaron realmente las distancias sociales a partir de mayores consumos pero lo cierto es que así fue percibido por el imaginario social y que las desigualdades se manifestaron políticamente como enfrentamiento. Esto afectó sin dudas las jerarquías sociales y las fronteras se hicieron más difusas, las identidades se diluían frente a un cierto ascenso de los sectores populares. Se puso en duda el lugar que cada uno debía ocupar.

Como bien enuncia Canelo hubo decisiones de los gobiernos kirchneristas percibidas como arbitrarias e injustas en favor de los más vulnerables. Enunciaciones como “vagos que no trabajan y viven de planes”, “yo pago impuestos mientras otros viven de planes” y la más grave, quizás, “los derechos humanos son sólo para los delincuentes”. La cercanía de los otros generó miedo. Esos otros fueron amenazas construidas desde lo emocional y lo constituyeron todos aquellos que el gobierno macrista consideraba fuera de un orden sin conflictos: los manifestantes piqueteros, los sindicalistas de base, los inmigrantes que vivían de la venta ambulante, los movimientos sociales organizados, en resumen diversas formas de la marginalidad pero sobre todo aquellos que se permitían reclamar alguna suerte de derecho a la existencia digna. Ya que al hacerlo ponían en evidencia la falsedad del “me salvo solo” o del aceptar cualquier sacrificio actual en pos de un futuro mejor que no llega nunca. La promesa aspiracional puesta en entredicho.

La piedra de toque, en el discurso que validaba el ataque a los otros indeseables, la constituyó la expresión “no hay 30000 desaparecidos”. Fue la puesta en duda no sólo del número sino de lo acontecido. La nueva derecha necesitaba establecer una lectura diferente del pasado reciente y para ello recurrió a la contabilidad del exterminio. El debate sobre el número es una disputa abstracta que vacía el acontecimiento, los insepultos son apenas una cuestión numérica que se complementa con la

responsabilidad de los desaparecidos en su propio calvario. El exterminio y su posterior banalización no sólo exculpan al verdugo, sino a la sociedad que lo habilitó. Si se puede cuestionar entonces no es tan grave.

Desde su origen como comunidad, los hombres han dado, mediante variadas ceremonias, sepultura a sus muertos, o bien han exhibido el cuerpo del fallecido como forma de asimilar lo ocurrido y luego poder continuar con la vida. Exponer el cuerpo en las ceremonias fúnebres tiene el sentido de poder ver, literalmente, a la muerte y construir entonces la certeza de que no habrá un retorno del ser amado. La muerte entonces no es una simple abstracción, sino que es del orden de lo sensible. Ahora bien, cuando el fenómeno de la muerte trasciende lo privado y es una cuestión que afecta a la sociedad toda se hace necesario poder construir una imagen y un relato de lo ocurrido para evitar los fantasmas y las dudas que nunca se saldan. Las pilas de cadáveres fotografiadas o filmadas en los campos nazis o las figuras humanas bamboleantes de los sobrevivientes anclaron el horror en una imagen que permitía comenzar a delimitar justamente ese horror sin nombre. En nuestro caso, elaborar un relato es una tarea más compleja ya que carecemos hasta de esas imágenes. En torno a los desaparecidos, el tiempo adquiere un carácter circular porque las demandas para conocer su destino no han encontrado respuesta y se sostienen en tiempo presente. El vacío dejado por los cuerpos es la única señal que nos queda de lo sustraído por el horror del campo. Pero el vacío es aquello que no puede ser representado ni puesto en palabras. Resulta del orden de lo incomunicable y sume al lenguaje colectivo dentro de lo inconcebible. Esas siluetas vacías sólo pueden ser llenadas de contenido si somos capaces de reconstruirlos. La dificultad para recuperar colectivamente sus historias radica en que los desaparecidos habían estructurado sus vidas en función de un paradigma que ya no está vigente, y en el que la propuesta de vida implicaba involucrarse en un proyecto colectivo que, leído desde hoy, suena desde incomprensible hasta ingenuo. Es esta cuestión la que hace tan atractiva la teoría de los dos demonios, ya que si las responsabilidades y culpas se reparten entre víctimas y victimarios, el resto de la sociedad civil puede permanecer en estado de inocencia. El desaparecido se constituye

así en la víctima ideal para la estigmatización pero también para recordar una y otra vez que les puede ocurrir a los que se opongan al orden establecido. De ahí que la nueva derecha no tenga interés en clausurar el tema sino mantenerlo presente como advertencia para todos aquellos que cuestionen el orden de las cosas.

Reflexiones provisionarias

La comunidad supone alguna forma de lazo social, cuando un grupo de anónimos personajes atacan a un semejante estigmatizado se produce un acto criminal que queda guardado en la subjetividad y el lazo social se rompe. Buena parte de los discursos circulantes autorizan esa acción. Son discursos que nombran al “otro diferente” de cierta manera, que lo califican o lo invisten de cualidades que no necesariamente porta. Que lo construyen dotándolo de actitudes y conductas temidas, como si erigieran un monstruo al que poder culpar de todos los males. Discursos que conforman subjetividades con poca inclinación por el pensamiento crítico y la más de las veces refugiadas en un pensamiento binario capaz de simplificar la realidad. Discursos anclados en el miedo: a perder el trabajo y por ende la posición social, miedo a perder la vivienda si no se puede pagar el crédito, miedo a ser víctima de un ataque en la casa o en la calle. Miedo e inseguridad que se constituyen en el interior de sociedades cuyos lazos están severamente dañados. En las que se ha roto la idea de comunidad, de responsabilidad por el otro que es mi semejante. Justamente, porque el otro ya no es un semejante sino, por el contrario, una suerte de invasor que viene a quitarme lo que tengo o a poner en peligro mi vida. Por esta cornisa caminamos acompañados por aquellos que alguna vez fueron nuestros vecinos, que hoy sienten miedo y nos dan miedo porque los hemos transformados en nuestros “nuevos judíos”.

Referencias bibliográficas

Canelo, Paula (2019). *¿Cambiamos? La batalla cultural por el sentido común de los*

- argentinos*. Siglo XXI.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Carlos R. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (Luciano Padilla López, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. (Carlos R. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Girard, Rene (1995). *La violencia y lo sagrado*. (Joaquín Jordá, Trad.). Anagrama.
- Loroux, Nicole (1998). “De la amnistía y su contrario”. En: Yosef Hayim Yerushalmi *et al.*, *Los usos del olvido*. Nueva Visión.
- Wasserman, Fabio (2021). *En el barro de la historia. Política y temporalidad en el discurso macrista*. SB Ediciones.