

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTE



¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Is it Possible to Continue Approaching Violence without Clarifying the Place that Subjectivity Occupies in It?

Edith Calderón Rivera

Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, México

Resumen

En este trabajo propongo que para entender la violencia hace falta comprender el lugar que ocupa la subjetividad en la construcción de los sujetos violentos. Parto de la premisa de que la subjetividad y las emociones que ella implica constituyen instrumentos de suma relevancia en el análisis social, ya que no se pueden explicar los procesos de transformaciones política, económica o social sin ellas. Los actos violentos de los sujetos han sido analizados desde la política, la moral y la ética, pero no se ha puesto suficiente atención en las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, que también conforman la subjetividad de las personas. Sugiero que la violencia es actuada por individuos que poseen y están inmersos en universos emocionales asimilados en su experiencia particular en una sociedad específica. Este texto tiene la intención de señalar que, antes de implementar intervenciones que tengan la finalidad de incidir en los comportamientos para disminuir la violencia, se debería privilegiar la investigación de la subjetividad y, por ende, de la dimensión afectiva de los sujetos.

Palabras clave: violencia, subjetividad, emociones, política, intervención.

Recibido: 7-10-2022. Aceptado: 12-12-2022



Edith Calderón Rivera es Doctora en Ciencias Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Psicoanalista del Circulo Psicoanalítico Mexicano, Ciudad de México. Se desempeña como profesora en el Posgrado de Antropología Social del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, y es investigadora del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesora visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ambas en México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2611-0307>

Contacto: cr_edith@yahoo.com.mx

Cómo citar: Calderón Rivera, E. (2023). ¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad? *Revista Stultifera*, 6(1), 161-186. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-07.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

Abstract

In this work I propose that, in order to understand violence, it is needed to comprehend the place of subjectivity in the making of violent subjects. This is based on the premise that subjectivity, and the emotions that it implies, create quite a relevant instrument for social analysis since it is not possible to explain any of the political, economical or social processes without them. The subject's violent acts have been thoroughly analyzed from politics, morality and ethics. But there has been a lack of attention to the emotions, passions, sentiments and affection that also make up the subjectivity of the people. I suggest that violence is an act of individuals who possess emotional universes that have been assimilated by the subjects according to particular experiences in a specific society. This text has the intention of pointing out that we should favor the research of subjectivity, and therefore the research of the affective dimension, before trying to implement interventions that attempt to lead the behavior in order to decrease violence.

Key words: violence, subjectivity, emotions, politics, intervention.

A mi cardióloga
Sandra Rosales Uvera
A mi hermano
Daniel Calderón Rivera
Por su benevolencia

Este trabajo forma parte de una reflexión que inició antaño y que tiene que ver con el lugar que ocupa la dimensión afectiva en la cultura y en la sociedad. En ese contexto podía decir que para problematizar la subjetividad he requerido de la deducción y, posteriormente, de la inducción, ya que los estudios de las emociones me han llevado al sujeto. Este artículo consta de cinco apartados. En el primero, presento un recorrido fugaz que me permite plantear lo que entiendo por subjetividad. Posteriormente, intento dilucidar brevemente cómo se concibe la violencia; la finalidad es develar, de manera particular, su cualidad de ambivalencia. Más adelante mostraré que las dimensiones políticas, éticas y morales comparten ciertos universos emocionales que resultan relevantes para el análisis de la violencia. Después reseñare brevemente algunas formas de intervención; inicio con la psicosocial para después proponer lo que considero que son los mínimos requerimientos que tiene cualquier tipo de intervención para convertirse en un mejor instrumento capaz de dotar de insumos que permitan replantear la problemática de la violencia desde la subjetividad. Finalmente, presento unas breves conclusiones. Cabe señalar que, como se podrá apreciar en el texto, metodológicamente también he requerido de la inducción para repensar la

violencia desde la subjetividad y enfocarme en el conocimiento de la dimensión afectiva. Propongo que esta aproximación metodológica da luces para postular formas para abordar la violencia.

Asomándonos a la subjetividad

Reflexionar sobre el significado de la subjetividad puede resultar una tarea inconmensurable y, en ese marco, la sola intención rebasa con mucho los objetivos de este trabajo, pues la propia acepción del término implica un amplio debate. De hecho, podríamos ubicar en textos de innumerables teóricos sociales una descripción implícita de la subjetividad en las sociedades que estudian, sin encontrar en sus análisis una definición explícita. Lo que encontramos en sus reflexiones son diversas descripciones de los sujetos que han sido elaboradas a partir de parámetros diferentes tanto económicos, políticos, culturales y psicológicos, por mencionar algunos. Por ejemplo, las reflexiones se han ocupado de los *sujetos* y de lo *humano*; también se han concentrado en sus *maneras de ser*, en su *personalidad*, en el conocimiento o el cuidado del *sí mismo*, en su *ethos*, en sus *prácticas sociales*, en su *autocoacción*, en el *habitus*, en sus *mundos de vida*, en su *socialización*, en los *vínculos líquidos*, en sus *representaciones sociales* y en el *psiquismo*, tan solo por hacer mención de algunas, (Véanse, tan solo por dar una pequeña muestra: Bauman, 2017; Berger y Luckmann, 2003; Bourdieu, 1979/1988; de Certeau, 2000; Elias, 1994; Foucault, 1994; Freud, 1905/1995; Jodelet, 2007; Marx, 1857/2009; Mead, 1990; 1994; Schütz y Luckmann, 1977).

En este contexto, si estudiamos lo humano, la subjetividad puede ser vista como una arena de discusión de la cual difícilmente podemos escapar y en la que no hay un consenso respecto a su significado. Uno de los impedimentos de su concepción, desde mi punto de vista, es que ha sido abordada desde los ámbitos individual y el social, que, sin una mediación, son difíciles de conectar y de explicar en gran parte de la reflexión. Por ejemplo, desde la sociología, para Wieviorka, la subjetividad es uno de los elementos que forman parte de los individuos; es una capacidad o una virtualidad que se puede transformar en una acción concreta (Wieviorka, 2001). Por otra parte, desde la antropología, para Otner (2005), la subjetividad es el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes, pero que también puede ser vista como una especie de conciencia cultural e histórica que modela la cultura, que organiza y genera ciertas estructuras de sentimiento.

En otros trabajos he propuesto a lo subjetivo como una categoría

analítica que hace posible entender la dimensión afectiva. He postulado que la cultura no podría existir sin esta última. Para que un ser humano se convierta en sujeto social capaz de establecer vínculos sociales, requiere de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, que para fines analíticos he denominado como símbolos (Calderón, 2006 y 2012). He propuesto que la interacción que existe entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad —que nos permite develar la subjetividad— no solo torna plausible asomarnos a las experiencias emocionales, sino que nos abre una dimensión que explica su origen, desarrollo y transformación. Lo subjetivo, visto como una categoría analítica, no solo contiene, sino que atraviesa y vincula tres niveles. El intrasubjetivo se encuentra dentro del sujeto en su psiquismo, donde los signos de los universos emocionales resultan accesibles a su conocimiento y simbolización mediante dispositivos autorreflexivos. El nivel intersubjetivo es aquel en el que, durante la infancia y la niñez, los procesos emocionales y las vivencias de los seres humanos adquieren significados, dotándose de valores positivos o negativos; en ese lapso los símbolos pueden ser intercambiados y compartidos con otro sujeto significativo que cumpla los roles de cuidado. Finalmente, el nivel transubjetivo se ubica en el proceso donde el sujeto puede establecer otros intercambios de universos emocionales con otros sujetos en la sociedad. La dimensión afectiva nos permite ver que lo subjetivo no solo pertenece al sujeto y a los fenómenos psíquicos privativos de su conciencia; se constituye como una estructura inconsciente en el universo emocional con el que el sujeto se hará funcional en la cultura. La subjetividad circula articula y configura al sujeto con la sociedad, y es en esta travesía en donde se construye, se constituye, se instituye, se produce, se reproduce, se forma y finalmente se transforma (Calderón, 2006; 2012; 2014).

Lo intrincado de la violencia

En la actualidad existe un interés generalizado por dar cuenta del acelerado incremento de los actos violentos en parte importante de los grupos y las sociedades del mundo. Los actos violentos llegan al extremo de privar de la vida a otros seres humanos. Recientemente, el domingo 2 de octubre de 2022, se presume que al menos 125 personas murieron después de que estalló el caos y la violencia durante un partido de fútbol de la liga de Indonesia en uno de los desastres de estadios más mortíferos de todos los tiempos. Los seguidores de los equipos se enfrentaron en las gradas después de que el equipo local fue derrotado. La policía lanzó gases lacrimógenos; esa acción, también violenta, fue la que provocó una estampida que causó casos de asfixia, así como de aplastamiento de las personas, y ocurrió cuando los

fanáticos huían hacia una puerta de salida del estadio (Chen et al., 2022). Otros ejemplos de asesinatos son las guerras que infortunadamente están sucediendo en Ucrania, en Siria, en Afganistán; los conflictos de Yemen y de La República Democrática del Congo son solo otras muestras. América Latina, lamentablemente, también se encuentra inmersa en esta atmósfera violenta. Un informe de la Iniciativa Global contra el Crimen Organizado Transnacional pone a México en el cuarto lugar de las naciones con mayor crimen organizado (Ruiz, 2022). Un ominoso caso que ilustra esta violencia es el denominado “jueves negro” sufrido por la población de Ciudad Juárez en México. El once de agosto de 2022, once personas fueron asesinadas y catorce más resultaron heridas; se presume que la responsabilidad fue de la “delincuencia organizada” y, de los asesinados, la mitad de las víctimas era población civil inocente (Mayorga, 2022). De los innumerables cuestionamientos que se desprenden de todos estos actos deseo resaltar uno: ¿Qué es lo que ocurre emocional y subjetivamente en las personas, en las culturas y en las sociedades a nivel mundial para que la violencia llegue a esos niveles?

Me gustaría iniciar haciendo evidente una especie de sentido común que justifica la existencia de los sujetos violentos. Los motivos son diversos. Lo cierto es que son conocidos los prejuicios que acompañan a algunas de las concepciones más ordinarias; así, los seres violentos se explican por razones biológicas o hereditarias, por origen racial, étnico o por xenofobia, o por algún tipo de fundamentalismo, incluso por razones políticas y económicas. También la existencia y el comportamiento de los sujetos violentos se intenta esclarecer con adjetivos calificativos. Posiblemente el más común es que los sujetos violentos, en general, no tienen sentimientos, no sienten, o no sienten igual que los demás, son indiferentes o son diferentes, o sienten y piensan distinto; son como animales, son inhumanos, o desalmados, son malos por naturaleza; son guiados por la pasión y no por la razón, son irascibles, inconscientes, son perversos o locos; son tontos, pobres, indígenas o migrantes, son negros, son de mafias extranjeras, así que son japoneses, chinos, rusos, italianos, salvadoreños, colombianos o mexicanos. Estos son tan solo algunos de los calificativos que acompañan a ciertas representaciones sociales más comunes de la violencia que actúan los *otros*. Me gustaría hacer notar que algo que comparten todas estas representaciones sociales es que su justificación inmediata se fundamenta en la mirada de *alteridad* de quienes los descalifican y clasifican a los *diferentes*, es decir, a los otros. Entonces, aunque podemos explicar los actos violentos por esa extrañeza que experimentamos con esos sujetos con los que no nos identificamos, debemos tener claro que, al igual que nosotros, ningún sujeto violento, dentro y fuera

de Occidente, carece de cultura ni de una dimensión afectiva que modula su comportamiento (Calderón, 2020; 2022).

Para continuar, nos remontaremos a pensar brevemente en el significado del término “violento” en Occidente porque esto nos conduce al problema o la dificultad de encontrar una única definición. La primera acepción presenta a un sujeto violento como aquel que actúa con ímpetu y fuerza y se deja llevar por la ira. Esta definición nos permite entender que la palabra “violencia”, cuando es producto del acto de un sujeto, está cargada o investida de emociones que lo ubican en el dominio de la naturaleza, de lo irracional, de lo animal. Es decir, coloca al actor o al sujeto o a la persona fuera de la cultura, de lo racional y lo humano. Sin embargo, otra de las acepciones señala que la violencia implica el uso de la fuerza, física o moral, lo que inevitablemente nos introduce en el ámbito de lo social y de la cultura, ya que la remite al uso del poder y a la política (RAE, 2001).

Resulta sugerente tener en mente que el alto rechazo a la violencia y su desprecio en Occidente ha sido registrado desde el siglo XVIII con el surgimiento del *hombre sentimental*; es entonces cuando la benevolencia deviene un mandato moral (Pérez, 1994). En la actualidad, la benevolencia tiene un valor positivo y está acompañada de sentimientos occidentales calificados como buenos; sucede lo opuesto con la violencia que posee un universo-simbólico emocional cargado de valores negativos. Sin embargo, en el nivel de la realidad, una parte representativa de los sujetos que conforman la sociedad, ejercen la violencia. Esto, en principio, se puede explicar —a decir de Azaola (2012b)— porque la violencia es ante todo parte de la condición humana de forma similar a la locura, la enfermedad y la muerte.

Sin embargo, aun cuando la violencia forme parte de lo humano, el rechazo a la violencia ha sido una constante tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas, ya que se comparte la idea de que la renuncia al ejercicio individual de la violencia es lo que permite la vida en sociedad (Elias, 1994; Freud, 1994b; Weber, 2002b). También es cierto que la renuncia de los sujetos individuales al ejercicio de la violencia no desaparece del todo, sino que una parte importante de este ejercicio es delegado a la sociedad en donde su práctica es regulada e impregnada de universos emocionales cargados de valores negativos, pero es justificada y legitimada por los fines que persiguen el bien común. De esa manera, si la sociedad se ve obligada a ejercer la violencia, por ejemplo, en los países donde existe la pena de muerte, el acto de matar “se ve rodeado de toda clase de barreras físicas y temporales, indicativas de un oscuro sentimiento de culpabilidad y

vergüenza” (Pérez, 1994). Con lo anterior, podemos hacer evidente que los actos violentos —aun cuando conforman acciones de crueldad que son siempre rechazadas—, la violencia o el ser violento implican o se encuentran contaminadas de cierta ambivalencia y ambigüedad; así, la sociedad puede ejercer la violencia y matar. Tal decisión ha sido delegada a las instituciones sociales por los sujetos, pero tal acto debe sostenerse en universos emocionales con valencias positivas de culpa y vergüenza. En cambio, la ira que propicia la violencia de un sujeto particular que asesina a otro tiene una valencia negativa, ya que no se ha sometido a la cultura y, por lo tanto, debe ser castigada (Calderón, 2020). En ese sentido, podemos encontrar también una dimensión ritual que justifica y legitima la violencia tanto dentro como fuera de Occidente; es decir que, tanto en el caso de la pena de muerte como en el caso de cazar cabezas que practicaban los Ilongotes en Filipinas, el acto de matar es acompañado de cierta dimensión ceremonial o ritual que torna como legítimo y permitido el hecho de dar fin a una vida en aras de la distinción y la honorabilidad. En ambos contextos culturales, la práctica de matar es justificada con el argumento contradictorio, ya que procura la sobrevivencia y el bien común. En una cultura, se apoya en su noción de justicia y, en la otra, en el *liget* que puede ser traducido como prestigio y honor (Calderón, 2022). Lo anterior complica aún más el escenario, ya que a partir de ello se puede dar cuenta de los casos de violencia ritual o simbólica donde los ejecutores de los actos de agresión física suelen negar su carácter violento en función de criterios culturales (Ferrándiz y Feixa, 2004).

Las emociones que acompañan la conmiseración y la piedad pueden formar las barreras, internas y externas a los sujetos, que impiden la violencia gracias al conjunto de deberes hacia los demás y hacia sí mismo destinados al rechazo de la crueldad (Pérez, 1994). No obstante, cabe tener en mente que la crueldad que nos atrae y nos horroriza, a decir de Azaola (2012a), constituye un enigma. Norbert Elias, quien también entendía la violencia como inherente a la condición humana, ha señalado que hasta ahora:

Ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar los impulsos y las acciones individuales, sin una regulación muy concreta del comportamiento individual. Estas regulaciones son posibles debido a que los seres humanos ejercen coacciones recíprocas, y cada una de estas coacciones se transforma en miedo de uno u otro tipo en el espíritu del hombre coaccionado. (1994, pp. 528-529)

Los actos violentos, para Elias, producen placer y alegría. En la sociedad

guerrera, la violencia era actuada cuando las personas poseían poder y fuerza; para el autor, esto es una muestra de que el hombre era esclavo de sus pasiones. Con el paso del tiempo, al depender más de las personas, el ser humano se encuentra más constreñido para satisfacer sus impulsos, la vida tiene menos riesgos, pero proporciona menos placeres y alegrías (Elias, 1994).

El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre los individuos. Las coacciones pacíficas que ejercen sobre él sus relaciones con los demás forman parte de su personalidad. De ese modo se cristaliza un aparato de costumbres específico, que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social (Elias, 1994, p. 459). Sin embargo, en muchos países estas coacciones y represiones no siempre han tenido éxito. En México, por ejemplo, Azaola ha mostrado que las políticas de Estado que intentan disminuir la violencia criminal han propiciado un incremento de la misma; también nos deja ver que existe una correlación entre pobreza y desigualdad, ya que los países más igualitarios tienen menor tasa de violencia (Azaola, 2012b).

El carácter intrincado de la violencia convierte su abordaje en una tarea titánica, pues se ha incrementado significativamente su clasificación y calificación en los análisis sociales en los que se hace referencia a muy diversos tipos de violencias, así que describirlas y analizarlas en su totalidad rebasaría los límites de este texto. Pareciera que las clasificaciones de la violencia no tuvieran límite; algunos ejemplos o tipos de violencia son: violencia económica, política, ritual, hacia las mujeres, hacia adultos mayores, infantil, vicaria, juvenil, de género, sexual, étnica, racista, intrafamiliar, ancestral, endémica, terrorista, discursiva, abierta, corporal, psíquica, cotidiana, estructural, de alta o baja intensidad, legítima, criminal, etcétera. Sin embargo, coincido con Ferrándiz y Feixa, cuando afirman que las categorías, aun cuando pueden tener un alto valor diagnóstico e interpretativo para el análisis, también pueden resultar limitadas, estigmatizantes, oscuras o incluso equívocas (2004).

La violencia ha sido tratada por diversas disciplinas y, en ese sentido, ha sido definida de diversas formas (Héritier, 2003). Por su parte, Wieviorka elabora una reflexión sobre la violencia a partir de los sujetos violentos y de sus víctimas. En su texto, la violencia es visualizada como una negación de la subjetividad y colocada como un conflicto o como un medio para salir del mismo. El autor señala que la violencia puede ser vista como un exceso de sentido o como una completa ausencia de sentido (2001). Por otro lado,

también se ha afirmado la idea de que el concepto de violencia es relativo y se explica por las reglas que definen lo legítimo y lo ilegítimo en cada cultura (Giménez, 2016); Ferrándiz y Feixa señalan que la violencia invariablemente remite a relaciones de poder y a relaciones políticas asimétricas y culturales (2004). Françoise Héritier denomina a la violencia como “toda coacción de naturaleza física o psíquica que es susceptible de despertar el terror, el desplazamiento, la desgracia o la muerte de un ser dotado de vida” (1996, p. 17). Entonces, la violencia no es un estado instintivo consustancial al ser humano sino una reacción al estado de sociabilidad (Heritier, 2003). En ese contexto, toda la violencia humana puede ser vista como simbólica (Bourdieu, 1999).

A partir de lo dicho hasta ahora, podemos formularnos algunas preguntas: ¿Es el miedo y la coacción lo que podría frenar la violencia en el siglo XXI? ¿Podemos construir nuevas estrategias que contemplen emociones diferentes al miedo para frenar estos impulsos humanos? ¿Se pueden pensar alternativas para disminuir la violencia desde una perspectiva ética, política y moral que tenga en el centro la subjetividad?

La propuesta consiste en sugerir que la intervención puede ser uno de los instrumentos eficientes en la construcción de las alternativas para disminuir la violencia. Sin embargo, existen diversas formas de intervención, y esta no se puede practicar en un vacío de instituciones sociales y culturales; ella está inmersa en coordenadas tanto éticas como morales, pero sobre todo políticas. No obstante, el campo de la intervención no se agota en lo social porque implica a los sujetos de manera particular. A continuación, me gustaría mostrar que las dimensiones política, ética y moral comparten con la intervención psicosocial un universo emocional positivo y bueno para la vida en sociedad.

Indicios emocionales en la ética la moral y la política.

Repensar los actos violentos a partir de las dimensiones éticas, morales y políticas inevitablemente despierta interrogantes que podríamos formular de la siguiente manera: ¿Lo ético, lo moral y lo político son universales? ¿Pueden ser conceptos particulares de cada cultura? También podemos cuestionarnos si existen diversas éticas y políticas en una misma cultura. Los términos de “ética” y “moral” muchas veces son empleados como sinónimos; ambos derivan del *mos*, que significa costumbre (Ferrater, 2000, p. 2460), y nos remiten comúnmente a lo normativo que ha estado presente a lo largo de la historia del ser humano. Prácticamente no existe registro de alguna sociedad

que carezca de algo similar o que se traduzca en lo moral; de hecho, la historia de las ideas morales de la humanidad comprende el estudio de todas las normas que han regulado la conducta humana desde los registros prehistóricos hasta la actualidad. Algo que resulta importante señalar es la relevancia de los estados anímicos que se requieren para lograr las normas sociales. Durkheim, señala que la característica de las normas morales es que enuncian las condiciones de la solidaridad social; para el autor, tanto el derecho como la moral son el conjunto de lazos que nos unen, que producen la sociedad. El autor abunda:

Moral, podemos decir, es todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al individuo a contar con su prójimo, a regular sus movimientos en base a otra cosa que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos. Vemos cuán inexacto es definirla, como a menudo se hizo, con la libertad: más bien consiste en un estado de dependencia. Por el contrario, lejos de servir para emancipar al individuo, para desprenderlo del medio que lo envuelve, tiene por función esencial hacer del individuo, la parte integrante de un todo y, por consiguiente, quitarle algo de la libertad de sus movimientos. (Durkheim, 1973, p. 338)

La sociedad es condición necesaria de la moral; la división del trabajo tiende, como la moral, a volverse la condición esencial de la solidaridad social, ya que el individuo se sabe no solo parte de la sociedad, sino que esta consciente de que su vida depende de ella (Durkheim, 1973, p. 340). A partir de los planteamientos de Durkheim, podemos apreciar los vínculos que mantienen los conceptos de lo ético, la moral y lo político; para que existan las sociedades se requiere de un universo de reglas que prescriben, proscriben, regulan, modulan y controlan el comportamiento y las emociones individuales en un entorno social, lo que posibilita la vida en sociedad. En este contexto se ha encontrado como una constante el predominio de la defensa por la vida como algo positivo. Un ejemplo es la palabra *tlamaniliztli*, que era para los antiguos nahuas un término usado como el supremo criterio para juzgar la bondad o la maldad de un acto; Silva y Galicia, por su parte y apoyados en datos de este tipo, señalan que los antiguos mexicas tenían una concepción similar y traducible a lo que en la actualidad se entiende por ética y abundan:

Los antiguos mexicas pensaron que era necesario mostrar a los nuevos seres humanos (los que nacían) una regla de vida: *in ouh nemizque*, “como han de vivir” o sea una serie de normas de conducta, para que entregándose a lo “conveniente y a lo recto”,

lograran orientarse librándose así de la peor de las desgracias: “la de perder el propio corazón”. (Silva y Galicia, 2000, p. 214)

La ética también ha sido postulada como la ciencia de la conducta y existen dos concepciones fundamentales de ética. La primera la piensa como la ciencia de los fines a los que debe dirigir la conducta de los hombres y de los medios para lograr tales fines. Esta concepción se refiere al bien y la felicidad como el ideal del hombre por naturaleza; el bien es concebido como realidad perfecta o como perfección. La felicidad, producto racional, es el fin de la conducta humana. La otra concepción de ética es la que la considera como el impulso de la conducta humana; es decir, se refiere a los motivos, fuerzas y causas que determinan, dirigen y disciplinan la conducta. En esta concepción, el bien es objeto de apetencia; por ejemplo, el placer es el móvil de la conducta (Abbagnano, 2003, pp. 466-67). De lo anterior se puede desprender que tanto ética como moral suelen estar emparentadas y que ambas implican un control de las emociones y del comportamiento, comparten el principio básico de vida y bienestar como fundamento de su existencia. Elias, muy en concordancia con Durkheim, añade que lo que nosotros llamamos mecanismos morales o razones morales tienen la función de modelar a los humanos; por medio de estos mecanismos se trata de transformar el comportamiento socialmente deseado, en un automatismo y en una especie de autoacción, con la finalidad de hacerlo emerger como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio que lo favorece y lo dignifica como ser humano (Elias, 1994, p. 191).

Por su parte, lo político ha sido abordado, entre otras disciplinas, por la filosofía y por la ciencia política. Ferrater recuerda que existen numerosas obras ubicadas en la filosofía que han estudiado cuestiones calificadas como políticas. No obstante, en la multitud de temas que se pueden considerar como de carácter político y que inevitablemente se entrecruzan con cuestiones morales o éticas o de antropología filosófica. Es posible observar similitudes al analizar la organización de los seres humanos en sociedad. Estas recurrencias tienen que ver con un interés por entender las ataduras entre el sujeto y la sociedad. La concepción de Abbagnano sobre la política es un claro ejemplo, el autor señala que ella se ha visto desde cuatro perspectivas: (a) la doctrina del derecho y de la moral, (b) la teoría del Estado, (c) el arte o la ciencia de gobernar y (d) el estudio de los comportamientos intersubjetivos (2003, p. 927).

Por otra parte, y desde una perspectiva antropológica, Swartz et al.

conciben a la política como todo hecho que tiene las siguientes características: En primer lugar, lo político debe ser un proceso público más que privado. La segunda cualidad de la política es que tiene que ver con metas; es decir, que la política siempre implica metas públicas que se desean para el grupo como un todo. Finalmente, este proceso público involucra un poder diferenciado en el sentido del control entre los individuos del grupo en cuestión (1966, pp. 101-104).

La imposibilidad de separar la política, la ética y la moral ha propiciado que numerosos análisis los traten como conjunto. Lo cierto es que dichos conceptos poseen y comparten universos emocionales que los fundamentan, así que principios como el respeto, la solidaridad, la legitimidad, la lealtad, el bienestar, etc., son construidos reflexivamente por la sociedad y defienden el principio básico de la permanencia de la vida social, el bien común y la felicidad, tan solo por mencionar algunos. Aranguren, por su parte, señala que la ética es primeramente personal y, también, añade que las normas y modelos de comportamiento con las que decidimos vivir deben ser aceptadas con libertad para que el acto y la vida sean morales; es decir, el hombre es socioculturalmente determinado en su conducta. La sociedad conforma la mentalidad de sus miembros. La ética no es un orden dado, sino que está siendo constantemente buscado, y su objetivo es responder cómo debería ser una sociedad; por el contrario, la política es una realidad que está temáticamente descubierta, es dinámicamente construida por un juego de fuerzas que son el poder político y sus condicionamientos sociales. El autor ve una contraposición y una tensión de estos planos: la ética como advenimiento moral que es sometido de manera constante a la auto-revisión y la política como resultado de una exigencia o demanda de la realidad fáctica (Aranguren, 1985, pp. 11-13).

Podemos ver que conceptos como política, ética y moral son utilizados de forma cotidiana; sin embargo, cada cultura posee su ética, su moral y sus propias políticas, así como sus universos emocionales con valores positivos que las fundamentan. Hemos visto la dificultad de encontrar una definición precisa de ellas; no obstante, me gustaría hacer notar que en todos los casos se abordan las reglas y normas que deben guiar las acciones de los sujetos y que se sustentan o comparten como principio básico la permanencia de la vida social y el bien común. En ese sentido, podemos averiguar a continuación si existe un común denominador entre la ética, la política y la moral y la intervención psicosocial, así como con otros tipos de intervención. La finalidad es reflexionar hasta qué punto la forma de concebir culturalmente

estas dimensiones políticas, éticas y morales tiene consecuencias en cualquier tipo de intervención.

Miradas de la intervención

La intervención psicosocial

La psicología es la ciencia de la mente, y la psicología social estudia los aspectos sociales de la vida mental; es una perspectiva que considera los procesos y los actos en donde lo individual y lo social se entremezclan (Fernández, 2003, p. 249). En la actualidad la psicología, desde una perspectiva tanto teórica como aplicada, también es definida por algunos autores como una ciencia al servicio del bienestar de los sujetos, de sus grupos y de sus comunidades. La intervención psicosocial se origina y se sostiene en esta acepción. Se puede ver al bienestar como un principio ético que se encuentra en el origen de la intervención psicosocial, así como en la totalidad de las intervenciones de las ciencias sociales. El bienestar como marco de la intervención psicosocial, a diferencia de la psicología tradicional, propone un sujeto activo, socio-histórico, cuya salud no consiste solo en no estar enfermo, sino en la búsqueda de niveles de bienestar. Por su parte, Blanco y Varela señalan:

Intervenir es planificar con los participantes acciones para prevenir o reducir el impacto de algo que entendemos perjudicial para su bienestar; intervenir es buscar el impacto de un determinado programa sobre personas grupos o comunidades; intervenir es buscar el compromiso activo y convencido de las personas; intervenir es alterar un determinado orden de cosas a fin de que ocurra aquello que pretendemos; intervenir es modificar el decurso de un acontecimiento para reconducirlo en un determinada dirección. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

Resulta evidente que esta forma de definir la intervención psicosocial posee un principio ético y moral claro, que se sustenta en la concepción de que la conducta del ser humano debe ser dirigida para lograr la felicidad como objetivo ideal del hombre:

[...] la Psicología como parte de la ciencia social no puede conformarse con un mero análisis de las cosas tal como son sin hacer una decidida apuesta por las cosas tal y como deberían ser, hacerlo, además, con la mirada fija en un objetivo muy concreto: el bienestar de las personas, de los grupos, de las organizaciones, y de las instituciones. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

La intervención, en esta acepción, está guiada por los principios de la emancipación, el bienestar, la liberación y el cambio social. Con el fin de dar cuenta del proceso de desarrollo de la intervención psicosocial, Blanco y Varela nos recuerdan que el punto de partida para la intervención psicosocial es la aplicación y enumeran tres aspectos que trazan la línea de continuidad argumental:

a) necesidad de dar respuesta (no permanecer impasible) a lo que acontece a nuestro alrededor (seguimos preocupados por las urgencias morales) especialmente si lo que acontece coloca frente al abismo de la humillación, de la pobreza, de la exclusión, de la violencia, del sufrimiento, de la indefensión a personas, a grupos, a comunidades, o a sociedades enteras; b) la incuestionable importancia de la teoría y el rigor metodológico, más allá de la metodología concreta de la que nos podemos servir, y c) la necesidad de seguir teniendo a los hombres y mujeres corrientes como protagonistas. Compartimos, pues, el marco de las necesidades y de los problemas sociales, y del saber como parte del hacer, pero necesitamos un paso más: el cambio; pero el cambio con dirección (el bienestar) protagonizado por un sujeto que se implica en él como protagonista activo y no como mero receptor o participante. (Blanco y Varela, 2007, pp. 28-29)

Así, los defensores de la intervención psicosocial intentan cambiar una determinada realidad, prevenir situaciones de riesgo social y personal, como lo es la violencia; para ello esta procurará desarrollar acciones con el fin de mejorar la calidad de vida, de fomentar y lograr un cambio en la cultura, todo con principios éticos, morales y políticos. Algo que me parece digno de destacar es que el cambio que la intervención psicosocial profesa incluye a un sujeto activo y protagónico y no a un sujeto que es solo receptor. Existe una diferencia significativa entre la psicología y la intervención psicosocial: para la psicología los problemas de las personas tienen sus raíces en factores o variables de naturaleza individual y, en cambio, para la intervención psicosocial lo importante es reconocer no solo los factores psicológicos sino también los sociales:

[...] el sujeto de la intervención psicosocial no es un ente suspendido en el vacío, sino alguien inserto dentro de un contexto. Hay que evaluar los problemas sociales en el contexto en el que se encuentran y esta evaluación se debe realizar con los procedimientos psicosociales adecuados. Esto construye una herramienta diferenciadora con respecto a otros/as profesiones que trabajen en la comunidad. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

Los autores recuerdan que existe un debate que incentiva la iniciativa por definir una serie de “necesidades básicas universales” más allá de un mínimo de buena salud física, que deben ser satisfechas y que deberían ser condición para el desarrollo de una vida digna para los seres humanos. Por ejemplo, “la autonomía como necesidad básica se refiere a la capacidad de la persona para formular estrategias consistentes, de acuerdo con sus intereses, y a sus contextos para ponerlos en práctica en su contexto cultural” (Blanco y Varela, 2007, p. 39). Así, la intervención psicosocial debe seguir las siguientes fases: la identificación del problema, el análisis de las necesidades que son el resultado de una evaluación de la población o grupos sujetos a la intervención, el diseño del programa que contenga los objetivos, la planificación de acciones y estrategias de intervención (Rodríguez y Cañadas, 2007, p. 86). Es decir, la intervención psicosocial no solo requiere, sino que aspira a convertirse en investigación (López y Scandroglio, 2007, pp. 558-269).

Desde mi punto de vista, la intervención psicosocial comparte rasgos importantes con el análisis psicosociológico y el de la psicología social “posmoderna”; ambas tienen en común un compromiso político y una dirección emancipatoria, contemplan una visión crítica respecto de aspectos fundamentales y problemáticos de la vida social. La psicología social posmoderna, por su conexión con un movimiento posmoderno mayor ubicado durante las últimas décadas en las ciencias sociales, se guía por presupuestos epistemológicos y políticos semejantes. El giro lingüístico consiste en el reconocimiento del estatus del lenguaje como condicionante y estructurante de la memoria y organizador de los recuerdos e, incluso, de las acciones tanto individuales como sociales. La retórica adquiere un lugar importante por sus características, el pensamiento común, próximo a la creencia, contextualizado y en ese sentido alejado de lo universal y de la lógica formal (Fernández, 2003, pp. 182-189). Otras características del pensamiento posmoderno, que se observan en la psicología social contemporánea, así como en la intervención psicosocial, son la interdisciplinariedad, la emergencia de nuevas metodologías y la preocupación por la ética de la investigación, y lo más importante para nuestros fines en este texto, la inclusión de la subjetividad:

El carácter abierto proclamado por los nuevos psicólogos sociales les permite así mismo incluir datos científicos tradicionales, todo lo cual remite a la importancia de la relación entre todas las disciplinas que abordan los problemas humanos.[...] Finalmente, la perspectiva ética, la preocupación por la adecuación de las metodologías y las dinámicas de la investigación tiene como resultado el intento de dar voz a las

minorías y a las voces silenciadas y desvelar los mecanismos de la represión y los procesos de socialización. [...] En resumen, el pensamiento posmoderno, y en particular la Psicología Social se vuelven a conectar con el psicoanálisis. (Fernández, 2003, p. 191)

El objetivo de la psicología social “posmoderna” ha sido mostrar las desigualdades y la dominación tal como se construyen y se sostienen a través de las prácticas discursivas. Los principales debates han sido la implicación política de los investigadores, el método, la recopilación de la información y su análisis. Tales preocupaciones pueden ser asumidas también por la intervención psicosocial. Un problema al que nos enfrentamos todo el tiempo como analistas sociales es que, desde una sola disciplina o propuesta teórica, es difícil dar cuenta de la complejidad de lo social en su totalidad. Epistemológicamente, debemos estar conscientes de ese límite y, en estos contextos recortados, es donde trabajamos muestras pequeñas de esa totalidad, pero también trabajamos a partir de nuestra propia subjetividad y nuestra propia experiencia.

López y Scandroglio, preocupados por las bases epistemológicas de la metodología que se usa en los programas de intervención psicosocial, señalan que la relación que establecemos con el mundo está mediada; nuestro pensamiento, por ejemplo, depende en cierta medida del lenguaje que hemos aprendido; este es un ejemplo de los filtros que median nuestra experiencia. Lo anterior supone que lo que percibimos o captamos es construido a partir de filtros; así que nuestro estar en el mundo supone una actividad continua de interpretación. Eso tiene que ver con la epistemología, con las condiciones que posibilitan el conocimiento que inevitablemente en el caso de los profesionales de las ciencias sociales, implica establecer un modelo de relación entre el investigador y el investigado. La metodología se funda en las preguntas que formulamos y en los modos con que podemos obtener conocimiento de la realidad (López y Scandroglio, 2007, p. 559).

Otras intervenciones

Algo que podemos vincular con la intervención psicosocial es lo que se ha planteado para la intervención de forma general. Esta coincide en que la intervención es una investigación, una acción que produce conocimiento, pero considera de suma importancia, antes que establecer un modelo de relación entre el investigador y el investigado, el conocimiento que el propio investigador tiene de sí mismo y de la institución que representa (Schejter, 2005. p. 261). Previamente y en otro contexto disciplinar (la etnopsiquiatría),

Devereux ha planteado que nadie tiene derecho de conocer a otros si no se conoce a sí mismo (1967/1994; véase también Calderón, 2018). Cabe señalar que el término *intervenir*—por mencionar tan solo algunas de sus definiciones comunes— significa tomar parte de un asunto, interponer la autoridad de uno sobre otro, o interponerse entre dos o más que riñen. De lo anterior resulta simple el deducir que la intervención implica la existencia de la alteridad y de la diferencia y que el reconocimiento de estos aspectos nos sumerge en todas las experiencias que implica el de trabajo de campo en las ciencias sociales (Calderón, 2018).

En este momento es posible asumir que una inevitable dimensión política está presente en toda intervención; implica la presencia de un juego de fuerzas que disputan de forma manifiesta los modos de pensar. Schejter propone que el aporte que se puede hacer para el análisis de esta dimensión política consiste en crear condiciones para que las distintas lógicas se pongan en escena y entren en confrontación; la posición ética que ella propone consiste en reconocer que:

nuestro rol es dar lugar a la polifonía de las distintas voces. La ética llama a esto deliberar. Se dice que una decisión es ética cuando es producto de la deliberación conjunta de personas, con distinta formación, que enfocan el tema desde distintas perspectivas. (Schejter, 2005, p. 261)

A esta altura del trabajo podemos concluir que intervención, ética, moral y política comparten, como uno de sus fundamentos, universos simbólicos emocionales positivos. En este contexto podemos preguntarnos si en el momento de intervenir pueden existir premisas básicas y universales de la ética, la moral y la política. Considero que el concepto de cultura de Freud nos permite pensar la política y la ética dotadas de universos emocionales que poseen principios básicos universales. Freud, antecediendo a Elias, nos dice que la cultura aparece con el primer intento de regular los vínculos sociales; si careciéramos de ello, los vínculos estarían sometidos a la arbitrariedad, a las pulsiones y a las emociones del individuo más fuerte. Contrariamente a ello, se delega el poder individual a una comunidad, y ese es el paso cultural crucial en donde los miembros de la comunidad limitan su satisfacción (1930/1994b, p. 94). La cultura exige sacrificios; los seres humanos deben abstenerse de la satisfacción sexual y de la agresividad. El siguiente requisito cultural es la justicia: el orden no se quebrantará para favorecer a un individuo. Es en ese movimiento en el que, en el nivel de lo social, se cristalizan los sentimientos que sustentan el respeto por la alteridad y la diferencia.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

Resulta importante remarcar que, para Freud, el paso hacia la cultura se da cuando los individuos renuncian a emplear la violencia. La aportación freudiana a la teorización política reside en dar su visión de un hombre no como una criatura gentil por naturaleza; contrariamente, tiene inclinaciones agresivas. Por ello, para vivir en sociedad se requiere la represión de las pasiones que impone la cultura (Gay, 1996, pp. 608-611). En su texto “El porvenir de una ilusión”, Freud señala:

[...] la cultura [...] Por un lado abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles [...] toda cultura debe fundarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional. (Freud, 1927/1994c, pp. 6-7)

Con lo anterior, estamos en condiciones de recordar que, como hemos visto antes, la cultura ha condicionado la ética. Jaidar y Alvarado buscan en la mitología de los antepasados una dimensión de la ética que permanezca en el presente y que también dé cuenta de las reglas de la existencia humana; han corroborado, desde mi punto de vista, la hipótesis que Freud ha dado en “El malestar en la cultura”, quien señala que las construcciones éticas se derivan de la vida en común. Se paga un precio en cuanto a las libertades individuales, pero los beneficios son mayores ya que dotan de la posibilidad de vivir en sociedad. Las autoras nos muestran también que existen diversos tipos de ética. En el caso de la intrusiva intervención europea de las sociedades y culturas mesoamericanas —y de otra— que han sido sometidas y en las que la colonización impuso nuevas reglas, nuevas formas de relaciones entre los hombres sobre los principios de poder, se impone una nueva ética que no correspondía a la historia y a la cultura de los colonizados (Jaidar y Alvarado, 2004, pp. 94-104). Este es, en el extremo, el temor que subyace a cualquier forma de intervención: la imposición de una ética y de una política ajenas.

En este momento podemos cuestionarnos si es posible que cualquier tipo de intervención pueda colaborar en la difusión de una ética que sea universal y de una moral que, respetando los derechos humanos, dé lugar a la multiplicidad de valores y fines de las diversas culturas. Por su parte, Villoro señala que, ya desde Kant, la universalidad fue un criterio básico que servía para determinar las normas y lo ético. Esta posibilidad se ha puesto en tela de juicio al reconocer que cada sociedad tiene una moral diferente y es difícil

juzgar los principios éticos y morales de una sociedad con los de otra. Sin embargo, este cuestionamiento encierra una paradoja: el relativismo radical nos llevaría a aceptar el nazismo como un valor ético (Villoro, 2000).

Actualmente se sigue trabajando por la construcción de una ética universal. Es importante reconocer que la ética es condicionada por la cultura, así que la cultura puede cambiar y su ética también. Hay que tener en cuenta que las culturas cada vez son más el resultado de su mutua interacción; esto muestra que existe un consenso en ciertos valores, y que estos son transculturales. Finalmente, si es posible esta interculturalidad, también lo es la creación de una ética universal que se sustente en valores básicos (Villoro, 2000). Esta abriría la posibilidad de un diálogo que haga respetar la justicia, la autonomía y el manejo de los recursos de cada cultura, y sería también la diferencia entre una intervención hecha por instituciones que no tienen en cuenta la subjetividad de los sujetos a intervenir —y que comúnmente fracasan— y la intervención hecha por las instituciones que prioricen la subjetividad antes de implementar la intervención. Entonces, proponemos que las alternativas para disminuir la violencia deben enfocarse en un tipo de intervención que esté sustentada en una ética universal fundada en el principio básico de vida en sociedad y bienestar. Y lo más importante es que el cambio de la intervención incluya a personas activas y protagónicas y no a sujetos receptores.

Como Azaola nos deja ver, los logros más significativos para frenar la violencia en América Latina se han presentado cuando se ha logrado intervenir para aumentar la legitimidad institucional: “Ello demuestra que la violencia no es una condición irreversible. Se trata de condiciones sociales y políticas que pueden ser alteradas para bien o para mal” (Azaola, 2012b, p. 27). Con lo anterior se puede apreciar el peligro de las intervenciones hechas solo para sujetos receptores, de los que se desconoce su historia familiar. La autora también señala que “el grado en que una sociedad hace cumplir las leyes existentes sobre la violencia al detener y encausar a los delincuentes puede actuar como factor disuasivo (Azaola, 2012b, p. 27). Por otra parte, la creación de las políticas sociales y económicas necesarias para aminorar las desigualdades y propiciar un desarrollo más justo, resulta muy importante para disminuir la violencia (Azaola, 2012b, p. 30).

A manera de conclusión

Me gustaría regresar a la pregunta que formulé al inicio de este trabajo: ¿Qué es lo que ocurre emocional y subjetivamente en las personas, en las culturas

y en las sociedades a nivel mundial para que la violencia llegue a esos niveles? Resulta sugerente en este momento recordar un cuestionamiento parecido que 1933 Einstein le hizo a Freud: ¿Por qué los hombres llegan al punto de ejercer la violencia hasta matarse en la guerra? Freud le respondió: “Los conflictos de intereses entre los hombres se zanján en principio mediante la violencia” (1993c, p. 118). Y al analizar la relación que el poder tenía con la violencia en ese entonces, le señaló:

Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios; persigue los mismos fines; la diferencia solo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad [...]. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza. (Freud, 1993c, p. 189)

A lo largo de este trabajo, en un primer momento insté a entender la subjetividad como una categoría analítica que hace posible entender la dimensión afectiva que incluye esos sentimientos comunitarios a los que alude Freud. La subjetividad circula, articula y configura al sujeto con la sociedad. También expuse las dificultades con las que nos podemos topar cuando intentamos definir la violencia. Hemos develado que la violencia tiene en sus acepciones cualidades ambivalentes y situacionales. El ser violento se sustenta en universos emocionales tanto positivos como negativos, dependiendo de la comunidad, el espacio y el tiempo en el que se ejerza. También la violencia se ha colocado tanto dentro como fuera de la cultura. Se encuentra fuera si los actos son efectuados por el sujeto; por ejemplo, el estado anímico de la ira —que se ubica en una de las acepciones— nos deja entender que la palabra “violencia” en sí misma está investida de un universo emocional negativo, que se coloca en el dominio de la naturaleza, de lo irracional y de lo animal, por lo que es reprobada y castigada por la sociedad. Por otro lado, la violencia puede sustentarse en universos emocionales positivos que la justifican para socavar el miedo o el temor ante el peligro, y se hace uso de la violencia con la fuerza legítima de forma grupal, social y pública, lo que la coloca en un lugar privilegiado para el sostenimiento del orden social, justificando el uso del poder y a la política en aras de un bien mayor. Desde mi perspectiva, ningún ser violento, aun cuando se encuentre en estado alterado de conciencia, o enfermo o loco, carece o queda exento de su cultura.

Posteriormente mostramos que, en un nivel ideal, las dimensiones

política, ética, moral comparten universos emocionales que las soportan y que ello se puede apreciar en valores que son condición de su existencia, como el respeto, la lealtad, la solidaridad, el bienestar, etc. Dichos valores son contruidos reflexivamente por la sociedad y defienden un principio básico de la permanencia de la vida social, del bien común y de la felicidad en su cultura. Propongo que resulta sugerente trabajar en lo que propone Villoro: la construcción de una ética universal, ya que la manera de concebirla tiene consecuencias en la política y, por ende, en cualquier tipo de intervención.

En México, la violencia se ha explicado como resultado de la terrible situación económica que se ha agudizado en la actualidad; también se ha dicho que es propiciada por la ausencia de oportunidades laborales y que se reproduce con la creciente desigualdad social. Azaola, por otra parte, concibe a la violencia a través de los vínculos sociales que se tejen en las comunidades, y señala que esos tejidos posibilitan el aumento de los sujetos en actividades delictivas (2012b, pp. 15-29). La intención de este texto es proponer que para en el conocimiento de esos vínculos que se establecen en el nivel del tejido social debemos abordar los universos emocionales y la subjetividad; ello implica reconocer que la forma en la que aprendemos a hablar, a simbolizar y a comunicarnos incide en la forma en la interactuamos en la sociedad (Calderón, 2017).

Por lo anterior sugiero que una alternativa para disminuir la violencia debe enfocarse en el conocimiento respecto de lo que piensan y sienten los sujetos; conocer y comprender la subjetividad de las personas que forman la sociedad debe servir de guía en las políticas que se consideren en cualquier tipo de intervención. Solo la ausencia de identidad y de identificación con el otro —o los otros— permite la proliferación de la violencia. En otros trabajos he denominado a esta ausencia como un proceso de desidentificación, que es resultado de la incompatibilidad del universo emocional del sujeto que ejerce la violencia con el de sus víctimas. Justificar la violencia mediante el honor, la justicia, la moral, la ética o la política y el poder no significa desconocer lo anímico que la fundamenta: la crueldad, la furia, el enojo, la ira, la venganza, el rencor, el desprecio, los celos, tan solo por mencionar algunos de los que posibilitan la desidentificación con el otro en todo acto de violencia (Calderón, 2020).

Pienso que sería un buen inicio centrar la atención en las personas no violentas e indagar respecto de sus representaciones sociales, así como de sus universos emocionales asociados a la violencia, por medio un tipo de intervención que evite una dirección predeterminada y se sustente en la

investigación de la subjetividad. Entiendo que la subjetividad, entre otras cosas, engloba la forma en la que se realizan la introyección y la instauración de las normas; mediante ella se cristalizan los procesos de la sublimación, así como la interiorización de los deseos que posibilitan la identificación con el otro y propician el surgimiento de la identidad entre las personas que forman las familias, los grupos, las comunidades y la sociedad (Calderón, 2014). Propongo que la subjetividad y los universos emocionales dominantes que la conforman dotan de sentido la vida de las personas. Analizarlos permitiría explorar posibles respuestas a cuestionamientos inspirados en el sentido común: ¿Qué constitución subjetiva impide que sujetos sean violentos? ¿Por qué no todos los sujetos pobres, discriminados, con todo tipo de déficit en la balanza social son violentos o forman parte de la delincuencia organizada? ¿Por qué en su gran mayoría los sujetos menos favorecidos en la balanza social hacen posible y sostienen el tejido social y económico con trabajo honrado formal e informal a pesar de sus bajos ingresos y precariedad laboral, etc.?

Durante largo tiempo nos hemos preguntado por las causas que orillan a los sujetos a ejercer la violencia y las hemos buscado en el nivel de lo económico, lo político y lo social. La propuesta es desviar la mirada y preguntarnos por las causas que impiden a los sujetos ejercer la violencia, buscando las respuestas en el proceso que los ha llevado a tener una particular interacción social. Desde mi punto de vista, centrar la mirada en la subjetividad posibilita el pensar que el miedo, que está inmerso en las políticas de las coacciones sociales, es solo uno de los elementos que conforman los universos emocionales que impiden los actos, los hechos o las acciones violentas. La violencia no es el simple resultado de los límites del deseo y de la felicidad. Me parece de suma importancia señalar que la violencia no es una emoción; pero, para desplegarla y ejercerla, los sujetos requieren aprender, cultivar, poseer, y ensayar universos emocionales, estados anímicos y subjetividades violentas.

Referencias

- Abbagnano, N. (1987). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1961).
- Aranguren, J.L. (1985). *Ética y Política*. Orbis. (Obra original publicada en 1963).

- Azaola E. (2012a). Entender la violencia. *Desacatos*, 40, 7-10.
<https://www.redalyc.org/pdf/139/13925007001.pdf>
- Azaola E. (2012b). La violencia de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos*, 40, 13-32. <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n40/n40a2.pdf>
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. (Obra original publicada en 1966)
- Blanco, A. y Varela S. (2007). Los fundamentos teóricos y axiológicos de la intervención psicosocial. En A. Blanco y S. Rodríguez, *Intervención Psicosocial* (pp. 3-44). Pearson.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. (Obra original publicada en 1979).
- Bourdieu, P. (1999) *La dominación Masculina*, Anagrama. (Obra original publicada en 1998).
- Bauman, Z. (2017). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2003).
- Calderón Rivera, E. (2006). *Hacia una antropología de la dimensión afectiva*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México].
- Calderón Rivera, E. (2012). *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Calderón Rivera, E. (2014). Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología*, 27(81), 13-26.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362014000200002
- Calderón Rivera, E. (2017). El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno. *Alteridades, Afectividad y construcción de sentido*, 27(53), 11-22.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/864/877>
- Calderón Rivera, E. (2018). La dimensión afectiva: del amor y sus valencias. En E. Calderón Rivera y A. Ziri6n (Eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropol6gicas y filos6ficas al estudio de las emociones* (pp. 141-169), UAM-I/Ediciones del Lirio.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

- Calderón Rivera, E. (2020). Develando los imaginarios míticos contemporáneos: representaciones sociales de afectividad y violencia en las letras de canciones. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 233-265. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/833/pdf>
- Calderón Rivera, E. (2022, 5 de septiembre). Violencia y desidentificación. *Revista Común*. <https://revistacomun.com/blog/violencia-y-desidentificacion/>
- Chen, H., Razek, R. y El Damanhoury, K. (2 de octubre, del 2022). Tragedia en Indonesia: al menos 125 muertos en estampida en un estadio de fútbol. *Cable News Network CNN*. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/10/02/tragedia-en-un-estadio-de-indonesia-al-menos-127-personas-muertas-despues-de-un-partido-de-futbol-trax/>
- Devereux, G. (1994). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1967).
- Durkheim, E. (1973). *La división del trabajo social*. Schapire Editores. (Obra original publicada en 1893).
- Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1939).
- Fernández, C. (2003). *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*. Fundamentos.
- Ferrándiz, F., y Feixa C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27), 159-174. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/317>
- Ferrater M. J. (2001). *Diccionario de filosofía*. Ariel Filosofía. (Obra original publicada en 1994).
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de La piqueta. (Obra original publicada en 1984-1988).
- Freud, S. (1993). ¿Por qué la guerra? En *Obras Completas* (Vol. 22, pp. 79-98). Amorrortu. (Obra original publicada en 1932).
- Freud, S. (1994a). Tótem y Tabú. En *Obras completas* (Vol. 23, pp. 1-163). Amorrortu. (Obra original publicada en 1913).
- Freud, S. (1994b). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Obra original publicada en 1930).

- Freud, S. (1994c). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas* (Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Obra original publicada en 1927).
- Freud, S. (1995). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas* (Vol. 7, pp. 109-222). Amorrortu. (Obra original publicada en 1905).
- Gay, P. (1996). *Freud. Una vida de nuevo tiempo*. Paidós. (Obra original publicada en 1966).
- Héritier, F. (1996). *De la violence* (Vol. 1). Odile Jacob.
- Héritier, F. (2003). Les fondements de la violence. Analyse anthropologique. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 115, 399-419.
<https://doi.org/10.3406/mefr.2003.10004>
- Jaidar, I. y Alvarado V. (2004). Alegorías éticas. En Lidia Vargas, (comp.) *Territorios de la Ética*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Laplanche, J. y Pontalis J. B. (1993). *Diccionario de psicoanálisis*, Labor. (Obra original publicada en 1967).
- López, J.S. y Scandroglio, B. (2007). De la investigación a la intervención psicosocial: La metodología cualitativa y su integración con la metodología cuantitativa. En A. Blanco y J. Rodríguez (comp.) *Intervención Psicosocial* (pp. 591-606). Pearson.
- Marx, K. (2001). *Introducción general a la crítica de la Economía Política*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1857).
- Mayorga, P. (21 de agosto 2022). En Juárez “la violencia no se ha ido”. *Proceso*.
<https://www.proceso.com.mx/reportajes/2022/8/28/en-juarez-la-violencia-no-se-ha-ido-292307.html>
- Mead, M. (1990). *Sexo y temperamento*. Paidós. (Obra original publicada en 1939).
- Mead, M. (1994). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós. (Obra original publicada en 1933).
- Ortner, S. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, 1, 25- 47.
- Pérez Cortés, S. (1994). Violencia y gobierno de sí mismo. *Alteridades. Violencia y gobierno de sí mismo*, 4(8), 57-66.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/589/587>

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

- Real Academia Española (RAE). (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe.
- Rodríguez, J., y Cañadas, I, García, J y Mira, J. (2007). El diseño de un programa de intervención. En A. Blanco y J. Rodríguez (comp.) *Intervención Psicosocial* (pp. 47-74). Pearson.
- Ruiz, E. (6 mayo del 2022). México es el 4to país con mayor criminalidad en el mundo: estudio. *El financiero*.
<https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2022/05/06/mexico-es-el-4to-pais-con-mayor-criminalidad-en-el-mundo-estudio/>
- Schejter, V. (2005). ¿Qué es la intervención institucional? La psicología institucional como perspectiva de conocimiento. *Tramas. Subjetividad y nuevas tecnologías*, 25, 59-68.
<https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/441>
- Schütz, A. y Luckmann T. (1977). *Las estructuras del mundo de vida*, Amorrorrtu. (Obra original publicada en 1973).
- Silva, D., y Galicia J. (2000). La ética en el mundo Náhuatl. En F. Piñon y J. Flores (comps.) *Ética y Política: entre tradición y modernidad* (pp. 213- 232). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Swartz, M. J., Turner, V. W., y Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. *Alteridades*, 8(4), 101-126.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1231>
- Villoro, L. (2000). Ética y multiculturalismo. En F. Piñon y J. Flores (comps.) *Ética y Política: entre tradición y modernidad* pp. (243-250) Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Wieviorka, M. (2001). La violencia: Destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto*, 10(3), 337-347. <https://www.redalyc.org/pdf/122/12210301.pdf>
- Wieviorka, M. (2003). Violencia y crueldad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Ciudadanía e inmigración*, 37, 155-171.
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1089/1287>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia

Juan Antonio González de Requena

La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

H. C. F. Mansilla

(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista

Estelle Ferrarese

Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización

Manuel Bermúdez Vázquez

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta

Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez

Utopía, ¿Stultifera insula? Consideraciones en torno al juicio de un detractor

Dante Klocker

¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Edith Calderón Rivera

Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher.*

Felipe Molina Cárdenas