

TRÁNSITOS ALTERADOS. VIAJE A LA CIUDAD DE DIOS

Por Mario Carlos Zerbino

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

En este artículo se ponen en discusión algunas ideas cotidianas y naturalizadas sobre la pobreza, la educación y la violencia escolar, habitualmente asociadas entre sí sin que los fundamentos de esa asociación sean claramente explicitados. Las transformaciones en la subjetividad, junto con los nuevos procesos segregativos y los niveles crecientes de violencia y de fracaso que se producen en las escuelas necesitan de una discusión acerca de sus fundamentos que pueda ir más allá de las buenas intenciones y de las declaraciones de principios. Vivimos en tiempos de tránsitos alterados y atravesar las discusiones que provocan tanto los libros como la película Ciudad de Dios, de San Agustín uno y de Paulo Lins el otro, pueden ser un modo de aproximarnos a comprender la magnitud y las características de esas alteraciones.

Palabras clave: Educación; Pobreza; Violencia escolar; Fracaso escolar; Segregación; Subjetividad; Biopolítica.

ALTERED TRANSITS. A TRIP TO THE CITY OF GOD

ABSTRACT

In this article some daily and naturalized ideas about poverty, education and school violence are put in discussion, ideas which are commonly associated to each other without the foundations of that association clearly specified. The transformations in the subjectivity, along with the new segregating processes and the increasing levels of violence and failure that take place at schools, need a discussion about their foundations that can go beyond good intentions and the declarations of principles. We live in times of altered transits and to get through the discussions caused by both the books and the film City of God, by San Agustín one and Paulo Lins the other, can be a way to come closer to understanding the magnitude and characteristics of those alterations.

Key words: Education; Poverty; School violence; School failure; Segregation; Subjectivity; Biopolitics; Biopower.

Nunca se vio un espectáculo más repugnante que una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia. En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad, a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir -provisoriamente- una defensa legítima. Incluso la actual toxicomanía de masas debe ser vista en la perspectiva de esa destrucción de la experiencia.

Giorgio Agamben

Hace unos meses, en un artículo publicado en una revista educativa¹, recordaba una discusión que se dio en algún momento en una escuela de Brasilia, en donde aparentemente se proponía como consigna de trabajo para una reunión con docentes y padres lo siguiente: ***“¿Debemos educar para pobres pero honrados o debemos educar para exitosos aunque corruptos?”***

Quisiera retomar en este artículo esa reflexión y extenderla más allá, apoyándonos, para ello, en el análisis de una novela que posteriormente ha dado lugar a una película, ciertamente exitosa y muy relacionada con estos problemas. Me refiero a la novela de Paulo Lins titulada *Ciudad de Dios*, que ha dado origen a la película del mismo nombre. Tanto la consigna mencionada, como la existencia misma de una novela y de una película de las características de la mencionada nos confrontan con algo que es sabido: no cualquier cosa puede ser dicha en cualquier momento histórico, y entre el enunciado y la enunciación es importante ubicar, también, tanto las condiciones de enunciación como los lugares desde donde la enunciación se produce. En la relación entre estos cuatro elementos se juegan tanto las coordenadas que definen a una época como los significados que los enunciados tienen, así como su verdadero poder, tanto como su eficacia.

Cuando en un viejo reglamento escolar de 1923 leemos algo así como que *“la señorita maestra tiene prohibido pasearse por las heladerías del centro de la ciudad y si así lo hiciera será inmediatamente dejada cesante”*. O cuando leemos que La Salle advierte minuciosamente sobre cómo deben ser los movimientos y las posturas de cada una de las partes del cuerpo para ser una persona honesta, desde la cabeza y los músculos de las orejas y de la nariz, que deben mantenerse rectas e inmóviles (nada peor que mover las orejas o la nariz para una persona honorable), hasta los esfínteres (que también merecen toda una serie de minuciosas regulaciones y recomendaciones), pasando por los ojos y las cejas², no podremos comprenderlos si no tenemos en cuenta, entre otras

¹ *El Monitor de la Educación*. Número 12. 5ta Época. Mayo-Julio 2007.

² En Juan Bautista de la Salle. *Reglas de cortesía y urbanidad cristiana*. Troyes 1703. Puede consultarse en <http://www.geocities.com/Athens/Olympus/7043/delasalle/urbanidad.htm> Consultada el 1/04/2008 No es fácil encontrar en la bibliografía de época demasiados escritos que expresen con tanta precisión estas cuestiones, creo que solamente la lectura de las palabras del mismo La Salle puede mostrar en sus verdaderas dimensiones la distancia entre esta época y la nuestra, pero también su cercanía y su eficacia actual, así como la naturaleza de estos procesos y los modos concretos en que se fueron poniendo en marcha, constituyendo la producción de lo que algunos consideran no sin razón la “creación de una segunda naturaleza”: “Dice el Sabio que a menudo se conoce por los ojos lo que uno lleva en el fondo del alma, su bondad o su mala disposición (Eclo 19, 29); y si bien no es enteramente seguro, sí suele ser una señal bastante corriente. Por esto, uno de los primeros cuidados que hay que tener en cuanto a lo exterior, es el de componer los ojos y regular el modo de mirar. La persona que quiere hacer profesión de humildad y modestia y tener un exterior formal y sereno, tiene que conseguir que sus ojos sean dulces, pacíficos y comedidos. Aquellos a quienes la naturaleza les ha negado esta ventaja y no gozan, por tanto, de dicho atractivo, deben esforzarse por corregir tal carencia mediante cierta compostura risueña y modesta, cuidando que sus ojos no resulten más desagradables [aún] por su negligencia. Los hay con ojos terribles, que revelan un hombre encolerizado o violento; otros los tienen excesivamente abiertos y miran con osadía: es señal de espíritus insolentes, que no respetan a

cosas, las relaciones mencionadas entre enunciado, enunciación, condiciones y lugares de enunciación. Quedarse solamente en los enunciados nos puede provocar sorpresa o gracia, pero no nos ayuda a comprender de qué se trata. Y esto no vale solamente para el pasado, sino que es una recomendación especialmente válida para tiempos como los nuestros, donde no siempre lo que decimos es lo que creemos que decimos, y donde no está muy claro, sobre todo, hacia dónde vamos, al menos desde el punto de vista temporal.

Partiendo de la propuesta realizada en la escuela de Brasilia, y que tomamos prestada para que nos acompañe en nuestras reflexiones, no se puede dejar de señalar que un enunciado como el que citamos hubiera sido absolutamente impensable hasta hace pocos años atrás. Sin embargo, es posible confirmar que hoy es un enunciado de absoluta actualidad, y que de un modo u otro gira alrededor de las aspiraciones, los temores y las fantasías de los habitantes de la escuela. También podemos preguntarnos si el dilema formulado en la escuela de Brasil excluye otras posibilidades, posibilidades propias de nuestro tiempo. En esa dirección podemos arriesgar, entonces, las siguientes variaciones:

Pobre-honrado-exitoso-corrupto, enlazados por el verbo educar, lo que indicaría, en principio, que se podría ser:

- educado *pero* pobre;
- educado *y* corrupto,
- educado *y/o/pero* honrado,
- y educado *o* exitoso.

• También, por supuesto, educado, corrupto y exitoso, junto con una cantidad importante de combinaciones que dejamos a la imaginación del lector. Pero lo que pareciera estar por fuera de las posibilidades de la época es la opción de ser:

- educado, pobre y exitoso; o bien,
- educado, exitoso, rico y honrado.

Pero sobre todo, es interesante señalar que nadie se sorprende al encontrar numerosos ejemplos de personajes que son:

- exitosamente corruptos,
- pobremente honrados,
- exitosamente pobres y, sobre todo,
- *honradamente corruptos*.

Además, *pobre y fracasado* aparecen, aun cuando nadie lo formule así, como una idea subyacente fuertemente establecida en el imaginario colectivo, sobre todo en tanto pobre siempre aparece en oposición a exitoso, en las diversas ecuaciones propuestas desde las mismas instituciones modernas, y no parece posible imaginarse que también se podría ser:

- pobremente exitoso,
- o con más precisión: *lamentablemente exitoso*.

¿Pobre pero exitoso?

nadie. A veces algunos tienen ojos extraviados, que nunca se detienen y miran sin parar a un lado y a otro: es típico de espíritus ligeros. Otros, en alguna ocasión, tienen los ojos tan fijos en un objeto que parece que quieren devorarlo con la mirada; y, no obstante, sucede a menudo que tales individuos no prestan la mínima atención al objeto que tienen delante: de ordinario son personas que están pensando intensamente en algún negocio que les interesa mucho más; o bien divagan sin detener su mente en cosa concreta. Hay otros que miran al suelo fijamente, y a veces incluso alternativamente, a los lados como quien busca algo que acaba de perder: son espíritus inquietos y desconcertados, que no saben qué hacer para salir de su desazón. Estas diversas maneras de fijar los ojos y de mirar son enteramente opuestas a la cortesía y a la distinción, y no se las puede corregir sino manteniendo el cuerpo y la cabeza derechos, con los ojos modestamente bajos, y procurando conservar un exterior natural y simpático. Si es impropio llevar la vista muy elevada, también lo es, para los que viven en el mundo, llevarla muy baja: eso tiene más pinta de religioso que de seglar [...] No se debe fijar la vista sobre nadie, particularmente sobre las personas de sexo diferente o que sean superiores.” (El resaltado es nuestro).

¿Honrado pero exitoso?

Y cómo estamos si probamos con: ¿Corrupto y pobre?

Pero tal vez las figuras más interesantes para pensar las relaciones entre educación y pobreza, sobre todo con respecto a los problemas que hoy se nos presentan al discutir sobre esta cuestión, son las siguientes:

- los *honradamente corruptos*, con su reverso aparente,
- los *corruptamente honrados*,

Dos figuras que nos permiten ubicar aquellas situaciones sin salida, encarnadas en personajes que sostienen sistemáticamente, dentro y fuera del campo educativo, las peores prácticas de corrupción, de exclusión social y de exterminio, pero sin violar ninguna ley formal, o al menos conservando las apariencias al respecto, y sin que las *cortinas legales sufran* demasiado.

EL CÍNICO Y DEL CANALLA

Las figuras del cínico y del canalla, en tanto figuras subjetivas que aparecen con la posmodernidad, ofreciéndose muchas veces como salvadores de las víctimas, pueden ser buenos puntos de referencia para pensar algunas de las formas que asume, en nuestra época, las relaciones entre pobreza y educación.³

Ahora bien, cómo decíamos en el artículo publicado en *El monitor*, y siguiendo en esto una antigua afirmación de Marx, la humanidad no se propone más que aquellos problemas que puede resolver, en tanto, para él, los problemas mismos no se presentan más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Es decir que no solamente no se puede decir cualquier cosa en cualquier momento o en cualquier lugar, sino que, según lo que sostenía Marx, ni siquiera se nos podría ocurrir formular algunos problemas hasta que no están dadas ciertas condiciones históricas, lo que quiere decir que existe un horizonte tanto para lo que puede ser dicho como para lo que puede ser pensado, cuestión abordada luego de Marx por numerosos autores de diversas maneras. Pero es importante tener en cuenta que aunque las condiciones para formular un problema, y aún para enunciarlo, estén dadas, eso no significa que también estén dadas, del mismo modo, las condiciones para su solución. Esto no significa que formular un problema no tenga importancia, todo lo contrario, la elaboración de preguntas y su puesta en forma como problemas a resolver son pasos previos indispensables para avanzar en la solución aquellas cuestiones que nos preocupan. En este punto es donde cobra una relevancia diferente la pregunta que nos hacíamos en el artículo mencionado:

- ¿Por qué deberíamos ocuparnos de algo así como de las relaciones entre pobreza y educación?
- ¿Habría atributos especiales que tienen los pobres, y no otros sectores sociales, por lo que educarlos supondría alguna clase de *especialidad* a considerar?
- ¿Es más “traumático” o más “complejo” educar a los pobres que educar a los ricos?
- ¿Lo mejor de todo es educar en escuelas de “clase media”, porque los pobres no pueden y los ricos son maleducados e insoportables?

Actualmente, no es la ecuación pobreza y educación la que supone un problema, y no porque la pobreza no sea un problema social grave y que debe ser resuelto, sino porque desde su fundación la escuela se orientó a educar a amplios sectores sociales, y aun en condiciones de pobreza la escuela argentina logró alfabetizar a la inmensa mayoría de la población, incluidos a los pobres entre ellos.

³ Al introducir las figuras del cínico posmoderno (que no es lo mismo que la figura del cínico antiguo), y la figura del canalla, no estamos haciendo referencia a modos de insultar a alguien sino que estamos haciendo referencia a dos configuraciones subjetivas que el psicoanálisis trabaja ampliamente a partir tanto de la clínica como de su crítica de la cultura contemporánea.

Los orígenes de la escuela pública no tuvieron que ver especialmente con educar solamente a los ricos, y progresivamente casi la totalidad de los niños de nuestro país han sido educados por nuestras escuelas, pobres o ricos. En este sentido, los objetivos alcanzados por la escuela en nuestro país, gracias al esfuerzo y al sacrificio de miles de docentes, han sido, en muchos aspectos, indiscutibles.

Sin embargo, no todo está bien, y sobre todo, parafraseando a un autor conocido, “*no todo lo que termina bien está bien*”⁴, y si bien la educación argentina puede mostrar una serie de logros indiscutibles, tal como señalábamos en el artículo ya mencionado, no puede dejar de formularse lo que sí constituye un problema hoy, y un problema de gravedad, un problema que no es estrictamente educativo, y del que no podría decirse, sin exagerar, que es un problema del que la educación sea responsable. Pero se trata de un problema que no pide permiso, ni pregunta por quien es el culpable, el responsable, el padre, el tutor o el encargado: estalla dentro de las aulas, exigiendo respuestas cotidianas por parte de los docentes.

Ya no es, solamente, aquello que tiene que ver, inclusive, con situaciones de extrema pobreza o indigencia, sino que a estas situaciones, ya de por sí graves, se les suman las que tienen que ver con modos de expulsión social inéditos, aunque con significativos antecedentes históricos. Inéditos tanto en sus formas como en sus resultados y en sus efectos sobre el conjunto del lazo social. Formas que no pueden comprenderse mediante el concepto de pobreza, tal como ha sido formulado habitualmente. Éste es un primer problema que es necesario abordar. Sin embargo no es el único que nos complica, intentemos entonces formular las preguntas necesarias para empezar a pensarlo:

- ¿Hay alguna esencia que defina “lo pobre”?
- ¿Deberíamos hablar de algo así como “la pobritud”?
- ¿Cómo se define la pobreza?
- Y sobre todo: ¿Quién y para qué la define?

Supongamos que ya tenemos respuestas para las preguntas anteriores, que es indudable que las hay y muchas, confirmaremos sin embargo que esas primeras respuestas nos conducen a otros interrogantes que circulan cotidianamente en el imaginario social y escolar:

- ¿Se es pobre por vocación o por elección?
- ¿Es pobre el que quiere o el que puede?
- ¿Todos somos pobres aunque de diferentes maneras?
- ¿A los pobres los obligan a ser pobres?
- ¿Un pobre educado, dejará de ser pobre cuando sea grande?
- Y su reverso: ¿Un mal educado siempre será pobre?
- ¿Y si fuera cierto que siempre habrá pobres entre ustedes, sería lo mismo un pobre alumno que un alumno pobre?, como pregunta en forma análoga Estanislao Antelo.

Pareciera que, al menos desde lo que nos cuentan algunos historiadores, siempre, en tiempos históricos, hubo pobres (limitándonos en esto a las llamadas sociedades de clases) Nada parece indicar además que, en el corto plazo, deje de haberlos. Lo que no significa ni determina nada con respecto al futuro, si es que esa dimensión temporal sigue existiendo, más allá del corto plazo. También podríamos anticipar que seguirá habiendo mejor o peor educación.

¿QUÉ HACER, ENTONCES, CON LA EDUCACIÓN Y LOS POBRES, CON LA EDUCACIÓN DE LOS POBRES Y CON LA POBRE EDUCACIÓN?

En este punto es necesario poner en consideración un problema fundamental, derivado del modo en que la categoría de pobreza ha sido introducida en el campo educativo y pedagógico,

⁴En Zizek, Slavoj *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Argentina. Paidós.1998.

presentando las mismas dificultades que se han dado y se dan con otras categorías, como la de “violencia escolar”, ya que muchas veces violencia y pobreza aparecen incorrectamente emparentadas en el imaginario social, y sin duda aparecen todo el tiempo puestas en relación en el lenguaje mediático, al menos en nuestro país. *La categoría de pobreza, tal como se la usa habitualmente en la vida cotidiana escolar*⁵, es una producción teórica importada principalmente del campo de la economía y de la sociología, sin ningún esfuerzo específico que permita entender si se trata de lo mismo o de otra cosa, cuando esto se pone en relación con la educación.

Su extrapolación acrítica se ha convertido en uno de los más formidables obstáculos epistemológicos existentes dentro de nuestro campo, habilitando a todo tipo de “errores”, “malos entendidos” y “equivocaciones”, siendo el punto de anclaje de buena parte de los desvaríos ideológicos que se han producido sobre el tema. Esto no significa que la alternativa válida sea considerar, entonces, que debemos producir un tipo de pobre para cada disciplina, de modo tal que tendríamos un pobre económico, un pobre social, un pobre antropológico, uno psicológico, otro biológico, tal vez uno médico y, finalmente, uno propio, el pobre pedagógico. Tampoco de la suma y de la síntesis de todos estos “fragmentos de pobres”, y de otros que podríamos imaginar, surgiría un **pobre total**, una especie de pobre construido con los pedazos de cada uno de los pobres producidos por cada disciplina particular, un pobre a lo Frankenstein.

¿QUÉ ES LA POBREZA?

Una categoría como la de pobreza es paradigmática de lo que Wallerstein propone cuando pone en discusión la división de las disciplinas que hemos heredado de la Modernidad. Sobre todo la pobreza, en sus formas actuales, cuestiona la separación interdisciplinaria heredada, y convoca fuertemente a repensar el estatuto y la configuración de los saberes sobre el hombre y la sociedad. Este es un aspecto sobre el que habría que volver porque en pocos campos como en este se pone en tensión los desarrollos críticos de Wallerstein.⁶

Desde el punto de vista de lo que importa para las relaciones entre educación y pobreza, en el breve espacio que nos permite este artículo, tal vez la pregunta fundamental no sea tanto por *¿qué es la pobreza?*, ya que *provisoriamente*, y sólo como un *supuesto* que nos permita continuar desarrollando lo que queremos decir acá, podríamos seguir tomando prestadas algunas de las definiciones elaboradas desde otros campos. Por supuesto, las posibilidades de avanzar en una formulación correcta de los problemas que existirían entre educación y pobreza y, sobre todo, las posibilidades de producir respuestas **operativas** para el campo pedagógico y educativo, dependerán, en todo caso, de cómo rediscutamos esta categoría a su interior, sabiendo, con Wallerstein, que “su interior”, como el “interior” de todas las demás disciplinas (y tal vez no solamente su “interior”), ya no es sin atravesamientos, si es que alguna vez lo fuera.

Como ocurre con muchas categorías importadas de otros campos, no nos alcanza con que sean “verdaderas”; por el contrario, su presunto peso de “verdad”, válido tal vez, y hasta indiscutible si se quiere, se han convertido en un obstáculo cuando se las utiliza acríticamente para el análisis de procesos que tienen su propia especificidad: **No alcanza con que algo sea verdadero para que nos resulte operativo en un campo específico.**

Dentro mismo del campo de la teoría social, categorías como pobreza, exclusión, marginalidad, han tenido y tienen sus propios avatares, sus disensiones y sus puntos ciegos. Se trata de procesos de carácter activo, que lejos de ser naturales, inevitables y catastróficos, son producidos decididamente por los hombres, y con consecuencias que están siendo catastróficas. *Pero no están siendo catastróficas por sus relaciones con la pobreza, sino por su articulación con nuevos procesos sociales ligados al pasaje de lo político a lo que se ha dado en llamar biopolítica*⁷, en el tránsito de las sociedades disciplinarias a las de control. Y en este punto insistimos, y no porque lo vayamos a responder hoy.

⁵ Aunque con algunas muy buenas excepciones, del mismo modo en que, más allá de lo cotidiano, hay trabajos críticos sobre estas versiones cuantitativas de la categoría de pobreza.

⁶ Immanuel Wallerstein. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1999.

⁷ Para una definición precisa de las diferencias entre política y biopolítica, además de los trabajos de Foucault se puede consultar tanto a Agamben como, desde una perspectiva ligeramente diferente, a Roberto Esposito.

¿QUÉ ES UN POBRE PARA LA PEDAGOGÍA, EN LA ERA DE LO BIOPOLÍTICO?

Nos detendremos brevemente en la discusión de lo que podrían considerarse como **dos de los problemas** que tiene la construcción de esa categoría para la pedagogía:

1. En primer lugar, como ya se mencionó, en tanto es una categoría importada del campo de la economía, de la sociología, de la política y hasta de la biología, sin mayores trabajos críticos sobre ella, puede ocurrir (y estamos convencidos de que ocurre), que al entrar en las escuelas no nos encontremos con los niños pobres que estas disciplinas dicen que vamos a encontrar.

Por supuesto, hemos visto los esfuerzos que se hacen para que los niños de nuestras escuelas entren dentro de esas definiciones, y entonces siempre tenemos a mano un buen desnutrido al que la falta de leche no le permite aprender porque tiene destruidas sus capacidades neuronales; un desatento, un buen mal educado que aprende violencia en la TV; un niño golpeado y abusado, cuyo trauma no elaborado hace imposible que se concentre en clase; o el hijo de padre separados, con un padre ausente y una madre que trabaja todo el día y no se puede ocupar de él; sin que falte, por supuesto, el adicto a la televisión, que tiene estropeado el cerebro por tantas horas de caja boba; el hijo del alcohólico y el del adicto; el niño con ADD, HDDA, DDE, ADE, y hasta con el síndrome del “gen asesino” XXY. Y así hasta el infinito, se van desplegando todas las figuras posibles de la pobreza y de la desviación, habitantes del imaginario de ciertos sectores sociales, contruidos a partir de los discursos hegemónicos sobre los pobres, los desviados, y su “verdadera naturaleza”. Estas primeras figuras posibles habilitan, además, a presentar como razonable otra hipótesis fuertemente anclada en el imaginario social de algunos sectores: “*los niños de antes eran felices y no tenían estos problemas*”.⁸

Todo lo que se dice podría ser cierto, y hasta lo es muchas veces: falta leche, sobran genes, hay mala leche, los programas de televisión son bastante malos en general; los video-juegos son fascinantes, y para colmo más que los libros de matemáticas; los síndromes de toda clase proliferan junto con los trastornos que define cada día la psiquiatría contemporánea, ligada a la venta masiva y desregulada de psicofármacos. Pero aunque concedamos que todo esto pueda ser así, y esto tenga un alto interés sociológico, económico, y/o psicológico, no aporta demasiado desde el punto de vista de lo que tiene que hacer cada día la escuela, principalmente porque aun así los niños van a la escuela. **Esos niños** son los que van a la escuela, afortunadamente. Por supuesto, ya sabemos que hay quienes proponen con insistencia y no sin argumentos, que habría que inventar una clase (no digamos de escuela, pero si...) de aula para cada clase de desviación “objetivamente” detectada, para que los “*especialistas*” en cada una de ellas sepan qué hacer en cada caso o, al menos, que nos digan qué hacer. Sin embargo, los que deberían venir a decirnos qué hacer no terminan de convencernos, y los otros no aparecen o no dicen nada nuevo.

LAS TEORÍAS CUANTITATIVAS Y LA NECESIDAD

2. El **segundo problema** a considerar, estrechamente relacionado con el anterior, pero que lo desborda, porque podría hacerse extensivo a otras disciplinas, es que la categoría de pobreza, tal como se la usa hegemónicamente, es una categoría producida sobre la base de considerar que alguien (presuntamente un “*científico*”) puede establecer una serie de parámetros supuestamente “objetivos” para medir las **necesidades** (satisfechas o insatisfechas) de un sector de la población. Se trataría de una medición científica, científicamente corroborada, y por lo tanto objetiva y cuantitativamente estimable.

Esto implica toda una teoría implícita: una **teoría de las necesidades**, de la cual ya se ocupó críticamente hace mucho tiempo Agnes Heller⁹, con sus limitaciones y sus aciertos; y mucho

⁸ Claro que queda sin explicación aquello que nos cuentan otros historiadores, esta vez de la educación, acerca de que hubo épocas en que a los niños había que ir a buscarlos con la fuerza pública para llevarlos a la escuela, amén de todo un mundo infantil poblado de “*niños masturbadores*”, a los que había que atarles las manos para que no lo hagan en clase; junto con “*idiotas*”, “*holgazanes*”, “*retardados*”, “*débiles*”, “*graves*”, “*leves*” y “*moderados*”, y “*bravucones*” de diversa clase. Esto es sabido.

⁹ Heller, Agnes. *Para una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona. Paidós, 1986.

antes que ella, aunque desde otro campo, y también con sus limitaciones y sus aciertos, el psicoanálisis. No se trata de entrar hoy en esa discusión, pero ambas categorías: la de pobreza y la de necesidad, tienen una historia compleja y conflictiva, y esto hay que, por lo menos, mencionarlo. Sobre todo hay que poner en cuestión aquellas definiciones que ponen en el centro de las variables a considerar solamente o principalmente aquellas que son de orden cuantitativo, y también cuestionar la arrogancia de aquellos que desde el pedestal de una “ciencia” presunta creen poder dictaminar acerca de las necesidades de los demás

Las variables cuantitativas son fundamentales, pero no es posible ignorar que por esa vía rápidamente se reduce lo humano a una supuesta esencia biológica, desconociendo que el cuerpo humano no sobrevive como tal si no existe alguien que le hable, aun cuando tenga todas sus supuestas *necesidades* supuestamente *básicas* satisfechas. Y también es posible verificar lo opuesto: aún en situaciones extremas de privación y sufrimiento, es posible resistir y sobrevivir dignamente.

Desde el punto de vista de lo que nos interesa en el campo educativo, y junto con todos los indicadores estadísticos que sean necesarios, hay que considerar, también, la existencia o la producción de aquellas condiciones que permiten que un sujeto pueda habitar lo simbólico y lo imaginario. Sobre todo en un momento histórico en el que lo que se pone en juego no es solamente lo que suponemos que es la realidad dura y cruda de las necesidades biológicas, sino el diseño de un conjunto de prácticas biopolíticas que van en dirección de producir situaciones de arrasamiento subjetivo. Y es en esto en donde la educación y la pedagogía tienen mucho que decir a la hora de definir qué significa negarle o retacearle el acceso a la cultura a un cachorro humano. Por supuesto, esto no significa ignorar que si un niño no come se muere. Pero por lo menos con el mismo nivel de importancia deberíamos tener en cuenta algo indudablemente paradójico y sorprendente desde el punto de vista de nuestras representaciones habituales: **un niño, si solamente come, también se muere.**

Podría decirse que, por lo menos, sería importante empezar por lo básico, y lo básico es comer. Difícilmente alguien podría estar en desacuerdo con esto. Sin embargo las preguntas correctas en este punto son otras dos: en primer lugar, cuáles son las condiciones mínimas necesarias para que un niño y su familia conserven su humanidad y logren, desde ahí, alimentarse y vivir. En segundo lugar: ¿cuáles son las determinaciones que hacen que la desnutrición infantil, la indigencia y la pobreza extrema alcancen los niveles que tenemos en Argentina?

Hay toda una serie de consideraciones relativas a las respuestas posibles a estas preguntas que han sido tratadas hasta el cansancio y no volveremos acá sobre ellas porque a esta altura, todos, de uno o de otro modo, lo sabemos. Pero el aspecto sobre el que sí es necesario insistir, y no porque no sea conocido, está referido al problema de las luchas simbólicas por la producción de sentido: En efecto, para garantizar una lógica de la distribución de las riquezas de semejantes niveles de brutalidad creciente hacen falta, entre otras cuestiones, dos que pueden considerarse centrales. Por un lado, la producción de significaciones legitimadoras del orden existente, que naturalicen la situación y generen la creencia hegemónica, no de que las cosas están bien así -cosa que nadie ya puede sostener, y en esta época ni siquiera lo sostienen de ese modo los funcionarios del Fondo Monetario Internacional-, sino de que no se puede hacer nada mejor, que todo lo demás, todo lo que se aparte del pensamiento económico y político del neoliberalismo es imposible, convirtiendo en una especie de catástrofe natural algo que está muy lejos de serlo. A tal punto esto ha llegado al paroxismo que hoy resulta más fácil creer en la inminencia de una catástrofe ecológica o atómica mundial, que pensar en la posibilidad de imaginar un sistema distinto de aquel que padecemos, y que indudablemente nos llevará a la destrucción del planeta y/o de la humanidad.

La otra cuestión está relacionada con un tema de moda hoy, y que se lo podría formular así: contrariamente a lo que es habitual escuchar y leer, no es cierto que existe una violencia creciente porque hay pobreza, desigualdad, injusticia y poca o mala educación. Es exactamente al revés: hay niveles crecientes de violencia desregulada y brutal porque esa violencia desregulada y brutal es necesaria para sostener los niveles crecientes de desigualdad, de injusticia y de pobreza. Es decir, no es que la pobreza, la injusticia y la desigualdad generen violencia, sino que ciertas formas de violencia son funcionales, necesarias, y hasta indispensables para sostener ciertas lógicas de funcionamiento del mercado y, sobre todo, para garantizar la distribución brutalmente desigual de bienes materiales y simbólicos. Entonces tenemos, hasta acá, unas categorías, las de “pobreza” y de “niños pobres”, introducida en el campo pedagógico desde otros campos. Esto, en sí mismo no tendría porque ser un problema, pero se vuelve un problema cuando no se establece porque debería ser un problema especial la conjunción de pobreza y educación. Tenemos también, un segundo

problema, que es la naturaleza cuantitativa de las definiciones hegemónicas, junto con la creencia en la existencia de “necesidades” objetivamente establecidas por la ciencia para decirnos quién es pobre y quién no, y por lo tanto, presuponiendo anticipadamente, a partir de ese dato, acerca de quién tendrá problemas de aprendizaje y quién no.

Vayamos ahora a un análisis breve del impacto en la subjetividad que esta situación produce. Durante años el sujeto de la educación ha sido pensado a partir de la presunta existencia de un niño “natural” y “normal”, con sus respectivas etapas del desarrollo claramente establecidas y definido a partir de paradigmas elaborados desde perspectivas naturalistas y evolutivas. De esto participaron no solamente las teorías evolutivas elaboradas desde la psicología, como suele escucharse habitualmente. La psicología del desarrollo ha sido solamente uno de los actores de esta comedia de enredos, y ni siquiera se puede considerar que haya sido el principal: concepciones sociológicas, filosóficas, antropológicas, jurídicas, pedagógicas, y sobre todo políticas, han contribuido con igual potencia (o aun más) en la constitución de todo un campo de producción de significaciones que han tenido y tienen un fuerte impacto en la producción de las categorías con que se piensan tanto a los niños como a los procesos educativos. Además, este amplio campo teórico ha tenido una participación protagónica en la producción de las representaciones que pueblan el horizonte del sentido común de nuestra época, y esta reducción del horizonte, junto con la creencia en la existencia del mencionado sujeto natural, ahistórico y asocial ha producido todo tipo de problemas en el campo educativo, problemas sobre los que ya hay hoy una abundante bibliografía.

La historia misma de la producción histórica de la categoría de anormal, tal como hoy la concebimos es ilustrativa al respecto, en tanto lo que hoy concebimos como anormal surge de una operación de ensamblaje de tres categorías previas. Este ensamblaje se produce a partir del siglo XVIII y se construye a partir de tres figuras de la época: el monstruo, el onanista y el incorregible¹⁰. Y estas categorías previas estaban en relación más con lo jurídico-político que con lo psicológico. A través de ellas, lo que estaba en discusión era el estatuto mismo del cuerpo y las características que irían asumiendo la nueva época y sus instituciones. Como siempre, a lo largo de la historia de la humanidad, cada vez que se ponen en discusión todas aquellas cuestiones que refieren a los cuerpos, a la sexualidad y al castigo es porque estamos ante un cambio de Era, y un cambio de Era no significa un cambio que solamente afecta lo institucional, lo económico o lo socio-jurídico, sino que altera radicalmente la producción misma de subjetividad.

Las operaciones que, a través de las mediaciones institucionales, producen subjetividad, son operaciones políticas en el sentido más amplio del término, en el mismo sentido en que lo pedagógico es político. Pero lo que en psicoanálisis denominamos goce, también es un factor político de primera magnitud, y que opera tanto en la vida institucional, como en la vida cotidiana, en cada cuerpo. Y así como las instituciones son mecanismos de regulación del goce, debemos también considerar que no siempre lo regulan bien. Mejor dicho, siempre lo regulan más o menos mal, solamente que a veces lo hacen mucho peor.

¿EDUCACIÓN Y SEGREGACIÓN?

El problema profundo que enfrentamos actualmente, el que verdaderamente desconcierta y para el que no tenemos categorías de análisis claras y suficientes no tiene que ver con las relaciones entre educación y pobreza. No es eso lo que desorienta, estremece y desespera en la vida cotidiana de las escuelas. De un modo o de otro, con mayor o menor claridad acerca de la teoría de las necesidades o de las relaciones entre exclusión y explotación, la escuela moderna abordó la educación de los diferentes sectores de la población con resultados indiscutidos, tanto en el buen sentido como en el de aquellos sentidos no tan buenos, que han sido ampliamente criticados desde diversos campos, como por ejemplo desde las “teorías de la reproducción”, entre otras.

Pero, como señalan intuitivamente o no muchos docentes a partir de su práctica cotidiana, estamos frente a *otra cosa*, una *cosa* que, siendo del orden de lo siniestro, y a falta de categorías para pensarla tendemos a incluirla en el combo educación y pobreza, creyendo entonces que es la pobreza uno de los nombres del problema de la educación contemporánea. Tal vez, como

¹⁰ Foucault, Michel (1975). *Los Anormales*, FCE. Buenos Aires. 2001.

señalábamos en otros lugares, uno de los filósofos que nos puede ayudar a pensar esa *otra cosa* es Roberto Esposito, cuando señala que:

[E]l léxico tradicional de la política occidental ya no es apropiado para definir los hechos de la realidad porque las palabras, los conceptos, las categorías con las cuales fue pensada la política excluyen el costado de lo 'impensado' e 'inexpresable' [...] Esta desconfianza, esta dificultad de entender, antes incluso que de actuar, que connota nuestro tiempo no es solamente un fenómeno lingüístico o conceptual. La crisis de sentido del léxico político tradicional, su incapacidad de representar la situación contemporánea, es el resultado de una derivación objetiva, de un vasto proceso de despolitización que deja a la economía, a la técnica e incluso a la guerra la tarea de ordenar el mundo siguiendo líneas cada vez más asimétricas.¹¹

Se trata de la emergencia de procesos que ya no son **solamente** de exclusión social, de discriminación, de injusticia y de explotación. Junto con estos viejos problemas, siempre actuales, por otra parte, debemos considerar la aparición de fenómenos inéditos en la historia de la humanidad: cuando la lógica del mercado, uno de cuyos núcleos básicos es la ecuación costo-beneficio, se instala en el conjunto de la vida social estamos frente a la posibilidad cierta de que, sin que nos demos cuenta, está lógica encuentre su punto de anclaje y de complementariedad en la lógica del campo de concentración, la del estado de excepción, una lógica en la que todo es posible. Para que la discusión deje de banalizarse y de poblarse de buenas intenciones asistenciales y humanitarias, es necesario insistir en que se trata de discutir de qué modos el pasaje de lo político a lo biopolítico interviene y altera las relaciones pedagógicas fundamentales, **si es que lo hace**. Y claramente consideramos que hay indicios suficientes para considerar que sí. Lo que no sabemos todavía exactamente es cómo, y hasta dónde.

Estamos frente a nuevos procesos de segregación, expulsión y arrasamiento subjetivo, que se sostienen mediante operaciones de reducción de lo humano a lo biológico. En este tránsito, una de las primeras operaciones de producción de sentido, en el marco de las luchas por el sentido que se producen y que inciden en la constitución (o no) de los nuevos mapas cognitivos, es una operación por la que se instala la convicción creciente de que una parte de la humanidad es menos que humana: es el intento de convencer a algunos hombres de que ya no son hombres. O, al menos, de que ya no merecen serlo. Y no es otra cosa que este problema el que se pone en juego en los noticieros televisivos y radiales cuando reproducen las opiniones de los vecinos de un barrio extremadamente pobre acerca de la importancia de que sus otros vecinos, más extremadamente pobres que ellos, se vayan a otro lado. Y esto no es algo de lo que debamos culpar a la televisión.

El problema de nuestra época ha dejado de ser lo desconocido para pasar a ser lo inesperado. En este sentido, no solamente los docentes no estamos preparados para esto, nadie está preparado para lo que ocurre, y menos todavía para el carácter siniestro y horroroso de algunos de los procesos que comienzan a desplegarse. Frente a este despliegue de lo ominoso y del terror a escala planetaria, también asistimos a la habilitación de espacios institucionales de producción colectiva y al diseño, embrionario y dificultoso todavía, de nuevos dispositivos que operan sobre la subjetivación, proponiendo lógicas de juego que impidan el despliegue de aquellas políticas de arrasamiento subjetivo que reducen lo humano a una variante del desperdicio y de la basura.

Esposito se pregunta cómo se explica este inesperado cambio de fase y dónde, exactamente, se origina. Y señala:

[L]a respuesta que generalmente se da a esta última pregunta, acerca de la crisis creciente de las instituciones democráticas, acerca de la dificultad de conjugar derechos individuales y derechos colectivos, libertad y seguridad, queda encerrada en el círculo interpretativo que debería abrir. La impresión es que continuamos moviéndonos dentro de una semántica que ya no es capaz de devolver trozos significativos de realidad contemporánea; se queda, en todo caso, en la superficie o en los márgenes de un movimiento que es mucho más profundo. La verdad es que mientras nos movamos dentro de este lenguaje marcadamente clásico (de los

¹¹ Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Katz Editores. Buenos Aires. 2006.

derechos, de la democracia, de la libertad) no se avanza realmente. No sólo respecto de una situación completamente inédita, sino también respecto de una situación cuya radical novedad ilumina de otro modo incluso la interpretación de la fase anterior. Lo que no funciona en estas respuestas, más que los conceptos tomados separadamente, es el marco general en el que estos conceptos están insertos¹².

Entre los objetos que el capitalismo ha logrado degradar, hay dos que son de importancia para la educación. Uno es la *experiencia*, intentando degradarla por la *experimentación*, tal como lo señala Agamben, con todas las consecuencias que se desprenden de esto; la otra es la de *pensamiento*, intentando degradarla mediante el aplastamiento pseudos-informativo: así como el discurso universitario va siendo degradado progresivamente por el discurso cínico desarrollado dentro de las universidades mismas, la producción de teoría y de pensamiento va siendo degradado por la producción veloz de toneladas de información cuantitativamente inabordable, y en su mayoría inservible, junto con la denigración de los desarrollos conceptuales y teóricos (son "*puritas palabras, necesitamos hechos*"), la aparición de una nueva religión: el cientificismo; y la hipervaloración de lo pragmático ("*eso está muy lindo pero ¿para qué me sirve?: para nada*"), incluyendo en esto el quiebre de lo político y su colonización por los discursos economicistas hegemónicos.

De ahí que cuando nos preguntamos por lo horroroso y por lo siniestro que se nos presenta en ciertas situaciones escolares, haciéndonos sentir que en esas condiciones nada es posible, es nuestra opción juntarnos con otros para pensar, y organizarnos alrededor de la producción de otros sentidos para aquello que se nos presenta degradado y deshumanizado, ubicando nuevamente lo político en el centro de la escena: los principales problemas que se presentan hoy son políticos y no técnicos, y tal vez el más importante de ellos ha sido el consenso que ha logrado entre nosotros la creencia de que lo técnico-económico debía subordinar todo lo demás, "olvidando" que lo económico siempre es político.

Pero la producción de otros sentidos no es una práctica que tenga que ver con un puro interés intelectual individual, o con cierta curiosidad, más o menos morbosa, acerca de lo siniestro; tampoco con un ejercicio de catarsis colectiva o con la creación de una nueva asociación de víctimas, esta vez de la educación. Se trata, en todo caso, y señalado muy brevemente, de generar una potencia de pensamiento que pueda desmontar tanto los efectos del discurso cínico (variantes del "como si" o del "total si no lo hago yo lo va a hacer otro"), como de interpelar aquellas políticas educativas que intentan convencer (convencernos) de que hay algunos que no son educables porque la presunta esencia de su educabilidad estaría perdida. Ésta es una de las operaciones previas más exitosas para convencer a ciertas poblaciones de que son, en el mejor de los casos, menos que humanas. Y a la inversa: ser capaces de producir un acto educativo ahí donde todas las apuestas habían sido perdidas es operar sobre la carne del cachorro humano produciendo subjetividad. Y atención que esto nunca se realiza por la vía del "*Tú puedes*", o de otras variantes de la ortopedia de autoayuda proliferante y vociferante: "*Tú no puedes*, por eso estamos acá con vos, como antes otros estuvieron con nosotros: no estás solo y no te vamos a abandonar. Pero nosotros tampoco podemos solos", podría ser una variante a contraponer al exceso de autoestima que nos proponen algunos publicistas. Tal como señala Espósito, las categorías políticas heredadas de la modernidad, organizadas alrededor de "*la bipolaridad entre derechos individuales y soberanía estatal*" no solamente opera para que estos problemas se tornen sin solución sino que provocan un verdadero efecto de ocultamiento, un efecto de ocultamiento que lleva, "detrás de la propia cortina semántica otra cosa, otra escena, otra lógica que lleva sobre sus hombros desde hace tiempo, pero que sólo recientemente está saliendo a la luz de manera incontenible": politización de la vida y biologización de la política que termina por "*vincular la batalla por la vida con una práctica de muerte*". Es de este orden aquello que nos paraliza, nos produce horror e implica nuestro encuentro con lo siniestro, en el sentido mismo en que Freud lo nombró. Mientras que la ecuación educación y pobreza no es ni ha sido jamás una ecuación antagónica, y en verdad los problemas que se han presentado a lo largo de la historia de la educación, con la pobreza, han tenido más que ver con la necesidad de repensar los dispositivos institucionales y los instrumentos pedagógicos utilizados en las diferentes situaciones, la ecuación educación y segregación sí es una ecuación antagónica: no se puede, ni se debería, educar para tolerar el exterminio, sea cual fuere la forma que asume en cada

¹² Espósito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*, Katz Editores. Buenos Aires. 2006. También puede consultarse, del mismo autor, "Biopolítica y Filosofía", en www.gramaediciones.com.ar/down/esposito_biopolitica.pdf [consulta: junio de 2007].

momento. No se puede, ni se debería ser tolerante con la reducción de lo humano. La educación no puede convertirse en una más de las variantes de las “*prácticas de muerte*” que, como señala Espósito, se despliegan como si fueran batallas por la vida. En todo caso, esto es lo que deberíamos discutir.

EL HÉROE, LA DENUNCIA Y LA “TOMA DE CONCIENCIA”

Tal vez, para discutirlo, un buen punto de referencia común sea la novela, luego devenida película, titulada, y valga el peso de su título: *Ciudad de Dios*, ya que como insinuaba Freud en *Dostiewski y el parricidio*, generalmente son los poetas y los escritores los que logran adelantarse a otros en la comprensión de algunas cosas. Y Lacan avanzando más en la misma dirección señala que “los poetas, que no saben lo que dicen, hecho bien conocido, dicen siempre, a pesar de todo, las cosas antes que los demás”¹³.

En efecto, Ciudad de Dios es tanto una novela como una película que, desde cierto punto de vista, no intenta denunciar nada. Y no lo intenta porque ya todas las denuncias posibles y necesarias con respecto a estos temas han sido hechas hasta el cansancio. En este sentido, no tiene ni el formato estético ni el tipo de enunciaciones políticamente correctos que uno esperaría de una mala y tranquilizadora película de denuncia. La denuncia, como género, ha llegado a producir desde algunas obras excelentes hasta muchos malos resultados, pero en todo caso, y siguiendo en esto a ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo, mientras que en las sociedades modernas, tradicionalmente disciplinarias, se tendía a pensar algunos de los problemas con los que nos vamos a encontrar en la película bajo la forma de lo que se denominaba la “*necesidad de toma de conciencia*”, hoy nos encontramos con problemas muy diferentes de aquellos. Esto sin que se suponga que los problemas anteriores hayan desaparecido, mucho menos todavía sería sensato creer que han sido resueltos. En todo caso podríamos decir que han sido desalojados del centro de la escena, a pesar de que muchas organizaciones sociales, políticas y, sobre todo, mediáticas, hayan tomado el relevo y, quizás, hasta la vanguardia en ciertas direcciones vinculadas con la práctica sistemática de una denuncia impotente, una denuncia que solamente promueve series inagotables de espectáculos televisivos, radiales o gráficos.

El caso de las mediáticas en particular, que vienen haciendo de la denuncia un deporte, debería ponernos sobre aviso de que algo extraño ocurre, sobre todo cuando verificamos que se denuncia solamente ciertas cosas, bajo el neo-formato de “*formas de acción mediática para la toma de conciencia*”, llegando incluso a interpelar al ciudadano “*común*” (porque algunos, vale la pena aclararlo, parece que han dejado de serlo), acerca de sus acciones y sus responsabilidades al respecto, convirtiéndose en verdaderos “*campeones morales de la moral*”, en una operación que deja sin preguntas acerca de cuales son las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que han llevado a este cambio de estatuto de la figura de la denuncia. Obviamente, ya pueden escucharse en este punto aquellos argumentos que sostienen que no son los medios los que deben llevar adelante tareas propias del análisis del discurso, del análisis de la ideología y sus transformaciones o de investigaciones socio-políticas. Y sin embargo lo hacen, aunque nunca por dónde uno lo esperaría. En esta dirección, no es un dato menor tener en cuenta qué es lo que habitualmente se denuncia en los medios y qué no, así como el carácter cada vez más autoreferencial de ciertas producciones mediáticas, que llevan a clausurar la existencia de un afuera. Pero de todos modos es necesario e imprescindible aclarar acá que no adherimos en absoluto al discurso conservador, retrógrado y nostálgico que considera que es mejor un mundo sin medios, o lo que es peor, con medios controlados por los que sí sabrían lo que hay que decir. Todo lo contrario, tendemos a creer en el carácter mágico, maravilloso y creador de los medios de comunicación de masas, pero también creemos que algo de las hipótesis de Giovanni Sartori acerca de su impacto en la subjetividad, en términos de lo que él nombra como la aparición del *homo videns*, en reemplazo del *homo sapiens* podría estar ocurriendo. Sólo que no creemos, como él, que esto sea una catástrofe o que vaya en dirección de un deterioro irreversible de las capacidades cognitivas de las nuevas generaciones. Tendemos a creer exactamente lo contrario, lo que no quiere decir que no sean razonables ciertas preocupaciones que desarrolla en sus trabajos.

¹³ Ansernet, François, Grosrichard, Alain. *La psicosis en el texto*. Pág. 5. Manantial. Argentina. 1990.

En definitiva, y nuevamente, estamos en medio de la discusión acerca de las relaciones sobre nuestros actos y nuestros conocimientos. En las **sociedades disciplinarias**, y hasta los 70, se partía del supuesto de que muchos hacían lo que hacían porque no sabían exactamente lo que hacían al hacerlo. La denuncia, entonces, se suponía que iba a servir tanto para la **“toma de conciencia”**, como para que los que no lo sabían, lo sepan, suponiendo que al saberlo, entonces, ya no lo harían. Hoy, en cambio, podríamos decir, junto con un autor contemporáneo, que **“saben perfectamente bien lo que hacen, pero aún así lo hacen”**.¹⁴

Simplificando un poco, este autor señala que podríamos establecer la existencia de tres modalidades de lo heroico a lo largo de la historia de Occidente, tres modalidades que son, al mismo tiempo, tres formas diferentes de relacionar el acto con el conocimiento, y, sobre todo, son tres formas que coexisten, ya que no necesariamente desaparecen del todo con el tiempo, aun cuando puedan reconocerse ciertas relaciones específicas entre ellas en cada momento histórico, y aún cuando muchos sostiene que lo trágico ya no existe. Por supuesto, toda operación de “secuenciación” histórica como la que propone Zizek no deja de estar expuesta a numerosas observaciones posibles, y también a múltiples críticas, sin embargo, es posible darle un uso analítico interesante desde el punto de vista de lo que podemos ver o leer en *Ciudad de Dios*. Desde ese punto de vista, entonces, tenemos tres modalidades posibles de las relaciones entre acto y conocimiento:

El Héroe clásico, que organizaba las relaciones entre sus actos y sus conocimientos alrededor de una máxima que, siguiendo a Marx podríamos resumir bajo la consigna: “Ellos no lo saben, pero lo hacen”. Este ha sido uno de los modos en que Marx pensó originalmente lo ideológico, y que a partir de él, por diversas derivaciones, y aún en ideologías o marcos teóricos muy diferentes del marxista, logró consolidarse la creencia de que hay un “falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia, entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Esa es la razón de que esa “conciencia ingenua” se pueda (y se deba, agregamos nosotros) someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante ese mismo acto disolverla”¹⁵. Este modo de pensar lo ideológico sigue todavía hoy regulando las prácticas políticas de una cantidad significativa de corrientes de pensamiento, partidos, sindicatos y otras organizaciones sociales.

El Héroe de la modernidad temprana, por su parte, tiene una relación diferente entre acto y conocimiento (y este autor propone como paradigma a Hamlet): “Lo sabe, y por eso no puede hacerlo”. Y en verdad no sabemos si, más allá de algunos cuadros graves de neurosis obsesiva, esto realmente llegó a ser generalizado desde el punto de vista del funcionamiento de lo ideológico en Occidente. Sin embargo, aun cuando no haya sido generalizado, es evidente que es un principio regulador de las prácticas políticas de muchas organizaciones que han hecho de la **creencia en lo imposible** el eje rector de sus decisiones: **nada se puede transformar porque nada es posible, salvo administrar más o menos mal el caos orgánico del capitalismo salvaje**.

Pero el que en verdad resulta interesante desde el punto de vista de la película *Ciudad de Dios*, sobre todo porque pone en cuestión esa idea de que vivimos en una era pos-ideológica, es el siguiente, el héroe posmoderno, que no es más que aquel que demuestra claramente que el cinismo posmoderno es una ideología.

El “Héroe” posmoderno: “Saben muy bien lo que hacen, pero aún así lo hacen”.¹⁶ A partir de esta tercera fórmula es posible definir dos posiciones opuestas: a) El cínico posmoderno y b) El héroe de los policiales negros.

Tanto a partir de Sloterdijk como de los aportes de Zizek, es posible entonces sostener que, lejos de encontrarnos en una sociedad pos-ideológica frente a lo que estamos, en todo caso, es ante una serie de transformaciones en los modos de funcionamiento de lo ideológico: La razón cínica, lejos de ser ingenua, es un **tratamiento paradójico de la falsa conciencia ilustrada**.

Desde nuestro punto de vista, el discurso cínico no solamente es una degradación del discurso universitario, de modo análogo al que el discurso capitalista aparece como degradación del

¹⁴ Zizek, Slavoj (1991) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós. 1998.

¹⁵ Zizek, Slavoj (1989) *El sublime objeto de la ideología*, Pág. 55-56. Siglo XXI. 1992.

¹⁶ Como lo define Peter Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid. 2004.

discurso del Amo antiguo, tal como lo señala el psicoanálisis, sino de algo más complejo aún. El cinismo posmoderno es la respuesta de la cultura dominante a los intentos de subversión crítica originados en los sectores populares, que ya descreen abiertamente de sus fórmulas canónicas, pero que no han logrado ir más allá de esta falta de creencia. El cínico posmoderno, al servicio del poder hegemónico, sabe muy bien que existe una distancia importante entre los discursos universalistas que junto con la promesa del “bien para todos” conllevan la defensa de intereses particulares muy precisos, es decir que no desconoce que existe una distancia importante entre la “máscara ideológica” y “la realidad”. Pero no por ello renuncia a la máscara: ya no dirá, como dirían hace unas décadas atrás: “*son pobres porque no quieren trabajar*”, “*son unos vagos que viven todo el día borrachos, pero todos tienen antenas de televisión*”, “*viven en la villa porque quieren, así no pagan impuestos*”, o bien: “*en la Argentina el que no trabaja es porque no quiere*”. Esto no significa que haya algunos que sigan repitiendo estos viejos slogans, tal vez modificados ligeramente porque ahora tienen televisión por cable, en lugar de antena y casas de varios pisos en las villas, en vez de tugurios de cartón y chapa, y algunos hasta tienen autos “caros”. Pero nadie cree ya seriamente en estos argumentos.

El cínico posmoderno, por su parte, nos hablará más bien de números, de libertad de mercado, de la “teoría del derrame”, del “riesgo país”, de que no podemos quedarnos afuera del mundo, de cómo las restricciones estatales promueven la pobreza, de que es intolerable que en un país como el nuestro los niños mueran de hambre, ***de la necesidad de viviendas dignas para los pobres...*** y ahí es donde comenzamos a acercarnos al núcleo de nuestra película, nuestra película de hoy: el cínico no es un inmoral, todo lo contrario, conserva la máscara porque sabe que es posible mentir con la verdad, y en ese sentido, pone a la moral misma “al servicio de la inmoralidad”. Se podría decir que los nuevos cínicos son, en verdad, hipermorales y básicamente éticos, aún más, les encanta presidir toda clase de comités de ética o de asociaciones de víctimas de toda clase de cosas, como por ejemplo Alicia Esteve Head, presidenta de una asociación de víctimas del atentado a las torres gemelas del 11 de septiembre... expulsada por que se descubrió que nunca fue víctima de nada.¹⁷

La ideología, en sus modos de funcionamiento contemporáneo, no pretende ser tomada “en serio”, no pretende estar en relación con el develamiento o la ocultación de la verdad, no tiene como referencia el problema ya clásico de sus relaciones con la “falsa conciencia”, y por lo tanto, con el conjunto de operaciones necesarias para que esa conciencia devenga “verdadera”. Ni siquiera pretende ser tomada por verdadera, ya no por aquellos a los que pretendería engañar-dominar, sino tampoco por aquellos que la sostienen. Su verdadero valor se sostiene en su potencia ***de manipulación***, potencia que ya no va ligada a lo verdadero o a lo falso sino a una serie de operaciones instrumentales ligadas por la existencia de relaciones contrapuestas entre una violencia destituyente, vinculada a procesos de ***expulsión social activo***¹⁸, y las promesas de pertenecer para aquellos que acepten repetir el discurso hegemónico, no contradecirlo demasiado o, mejor todavía, sostener una distancia críticamente cínica con respecto al mismo, mostrándose como objetivamente cuestionadores de sus “excesos”, pero advirtiéndonos acerca de que no es el mejor mundo posible pero al menos es el menos malo ya que todos los demás serían peores, sabiendo que, en verdad, lo que no sin eufemismo se llama excesos, hace a las condiciones mismas de funcionamiento del sistema, como la corrupción, el incremento brutal de los niveles de violencia generalizada y la práctica extendida del travestismo político.

Es en estos sentidos en que consideramos que no podemos seguir minimizando el problema a partir de suponer que se trata de algo del orden de “la toma de conciencia”. Estamos frente a cuestiones bastante más complejas que las que la vocación esclarecedora logra vislumbrar.

¹⁷“La ‘impostora’ del 11-S es barcelonesa”. Afirmaba que el atentado le dejó inválido el brazo y la realidad es que en Barcelona ya lo tenía así. Era una estrella, una de las ‘supervivientes’ del 11-S que mejor narraba sus ‘vivencias’ en el atentado. Una estrella caída: pocos se creen ya que ese día estuviera en el piso 78 de la torre sur del World Trade Center. Tania Head es en realidad la barcelonesa Alicia Esteve Head, una fabuladora de su propia vida. Tania Head, hasta hace tres días la activa presidenta de la Red de Supervivientes del World Trade Center, se encuentra en el centro de una polémica que ha superado las fronteras de Estados Unidos y llega hasta Barcelona. *The New York Times* reveló el jueves en portada - fue la noticia más leída ese día- las sospechas de que Tania no es una víctima de los macroatentados del 11-S, tal y como ella explicaba. Hay más. Según ha podido averiguar *La Vanguardia*, la supuesta superviviente del piso 78 de la torre sur - ella contaba su conmovedora historia ante cientos de reporteros, estudiantes y visitantes en la zona cero y en todo tipo de foros- es en realidad una secretaria barcelonesa que se llama Alicia E. Head. Ver (11/11/2007): <http://www.lavanguardia.es/1v24h/20070929/53397918438.html>

¹⁸ No solamente de exclusión, sino que se suman a ellos, dentro de lo que conocemos como nuevos procesos de segregación.

DE LAS DENUNCIAS AL TESTIMONIO: VÍCTIMAS Y “MUSULMANES”

Todos los protagonistas de la película: los buenos, los malos, los sucios, los feos, los que dicen defender la ley y los que ni la tienen en cuenta porque habitan un territorio regulado por algo que no es del orden de la legalidad, saben lo que hacen, pero aún así lo hacen. Uno de los primeros problemas que se nos puede presentar luego de verla es la creencia de que se trata de una película sobre la pobreza, la violencia y las drogas en Brasil. Del mismo modo, y tal como se ha dado en las discusiones posteriores a su proyección, se puede pensar que es una película sobre la falta de familia y de escuela, sobre los avatares individuales de un grupo de niños abandonados a la buena de Dios en , y entonces intentar comprender lo que ocurre a partir de conceptos de moda, como el de *resiliencia*. De esa forma descubriríamos, tal vez, cómo hacer para que los niños aguanten más y mejor las peores condiciones de vida posibles, y así y todo salgan buenos y obedientes fotógrafos, trabajadores y hombres y mujeres “de bien”. Tal vez críticos con “el sistema” y con “las injusticias”, pero siempre bien dispuestos a realizar “aportes positivos a la sociedad”.

Estamos en la vertiente de lo individual, de lo familiar, de la proliferación de “casos”, de “psicopatologías”, de “desviaciones” y, sobre todo, de la oscilación pendular entre las “políticas de corrección y rehabilitación” o las “políticas de aislamiento, criminalización y exterminio”.¹⁹ También es posible realizar una lectura diferente, pero relacionada directamente con la anterior, y es la de ver la película desde el registro de la compasión por la víctima, sean ellas cuales fueran para cada uno de nosotros, y en este sentido sería importante adelantar acá dos cuestiones. Hubo un momento histórico en el que las víctimas intervenían directamente en los litigios mediante los que se intentaba compensarlas a través de diversas figuras jurídicas, incluidas entre ellas diversas formas de venganza, indemnizaciones, formas de retribución más o menos ligadas con lo talional, e inclusive la ejecución de “justicia por mano propia”. Esta época ha sido nombrada como “la edad de oro de la víctima”²⁰. Tal como lo señala García, cuando el Estado moderno asume el monopolio de la fuerza en sus manos se inicia un largo proceso que va a desalojar a las víctimas de ese lugar en la escena, convirtiendo a las prácticas de venganza en algo valorado negativamente y prohibido por la ley. En su origen latino refería a los animales ofrecidos en sacrificio a los dioses y recién a partir del siglo XVII

La Edad de Oro pasó hace muchos siglos, el Estado moderno asumió el monopolio de la violencia y el poder judicial será el encargado de trabajar con esto: la venganza, por unos siglos, dejó de ser un sentimiento y una práctica valorada socialmente para convertirse en algo prohibido por ley; solamente el Estado tiene el poder de castigar. Pero esto, que caracterizó el discurso de la modernidad al respecto, también ha empezado a variar. La palabra víctima viene del latín y refería, originalmente, a aquellos animales ofrecidos en sacrificio a los dioses.

En el siglo XVII comienza a adoptar un significado parecido al nuestro, pero sin que el antiguo haya desaparecido por completo:

Si la venganza fue institucionalizada, siendo sustituida por montajes jurídicos e instrumentos de reparación, desapareció el código de honor que presidía en la sociedad feudal y aristocrática de vengar una afrenta (ver las reglas de un duelo). Si la sensibilidad de una época lleva a la transformación de la venganza, con la consecuente condena de la venganza, hay lugar para un discurso que viene a sustituir al anterior. ¿Cuál es ese nuevo discurso? Mi hipótesis: **es el discurso de la víctima**. Si la víctima no está más autorizada a hablar en venganza contra quien la ofendió, **el discurso victimario surge como disponible**.

El poder de la compasión en nuestra sociedad, en nuestra cultura, es un cambio producido en nuestra época por la exigencia democrática. Por otro lado, el estatuto de víctima prevé un discurso y un relato plausible, creíble, confiable, gracias al cual la persona presenta el drama de una vida ordinaria (...) Imaginen sólo un instante lo que habrá sido la liberación de los esclavos (para mantenernos próximos a nuestro tema) aquí en Brasil en 1888 (a pesar de ser el último país en tomar esa decisión, algo fue preciso establecer, adaptar respecto al estatuto de los liberados de la condición de esclavo). Alba Zaluar constata el surgimiento de los modos

¹⁹ Para un desarrollo más preciso de esto se puede consultar: Zerbino, Mario. “Estética del Castigo”. En: Graciela Frigerio y Gabriela Diker (comps.). *Educación: sobreimpresiones estéticas*. Ed. Del Estante. 2007.

²⁰ Herrera, Myriam. *La hora de la víctima. Compendio de victimología*. Editoriales de Derecho Reunidas S.A. (Edersa). Madrid. 1996.

de supervivencia adoptados por los negros en las plazas y calles de Rio de Janeiro, que o bien no tenían oficio, o bien un salario que les garantizase lo mínimo. Algunos de esos expedientes vivían en el límite, en la frontera entre lo lícito y lo ilícito. En fin, el vocabulario cambia. La sensibilidad de las gentes no es la misma con el pasar de los tiempos. Ahora, en nuestros días, me di cuenta, es la vez de la víctima.²¹

Llegados a este punto, donde establecemos la emergencia de un discurso, el discurso victimario, como tomando el relevo del discurso de la víctima, es necesario decir que lo opuesto a la figura de la víctima, dentro de la lógica que proponemos, no es el victimario sino el que, de una o de otra forma, resiste, **se resiste a ser degradado a “nuda vida”**, no se resigna a convertirse en lo que se conoció como “musulmanes” a partir de la experiencia de los campos de concentración del nazismo. Y no solo eso sino que se resiste, también, al retorno de aquel sentido arcaico mediante el que la palabra víctima nombraba a aquellos animales que serían sacrificados en el altar... hoy, tal vez, en el altar del Mercado.

LA NECESIDAD DE “VIVIENDAS DIGNAS” PARA LOS POBRES...

La antropóloga Alba Zaluar, mencionada por Celio García en su artículo, es coordinadora del Núcleo de Investigación de la Violencia, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro. Paulo Lins, autor de la novela *Ciudad de Dios*, ha sido habitante de las favelas, habiendo nacido en una de ellas, en Río, en 1958, y ha trabajado, además, durante varios años, de 1986 a 1993, en investigaciones desarrolladas con Alba Zaluar. El extenso libro de Paulo Lins cuenta con cerca de trescientos personajes y alrededor de cien historias vinculadas, en las que se mezclan ficción y realidad. El guionista, Braulio Mantovani, y el director, Fernando Meirelles, tuvieron que renunciar a algunas de estas historias y a condensar varios personajes en uno solo. Se llegaron a redactar doce versiones del guión, y la película finalmente. Se filmó en la favela luego de un acuerdo con los narcotraficantes que la controlan y contratando, bajo ese acuerdo, a más de 100 niños y jóvenes que viven en ella. Aparentemente, muchos de ellos actualmente están presos.

Basada parcialmente en la vida del fotógrafo brasileño Wilson Rodríguez, más que de una película de denuncia se trata de un verdadero **testimonio**, en el sentido en que Agamben lo sitúa, tanto en sus puntos de indeterminación como en sus puntos de oposición con respecto a la denuncia. Más bien, y más allá de las denuncias, se trata de una película que, apoyándose en la historia de un grupo de niños en su tránsito hacia la juventud, va a poner en cuestión representaciones tradicionales con las que la modernidad pensó tradicionalmente a los niños y a los jóvenes. Y además, se va a apoyar en estas historias para confrontarnos con algunas de las transformaciones que se producen a lo largo de las décadas del 60, 70 y 80, transformaciones que están lejos de afectar solamente a Ciudad de Dios: transformaciones que pueden ser nombradas en términos del **declive del proyecto institucional moderno**. *Ciudad de Dios* es, principalmente, una película sobre las consecuencias de las políticas de Estado a largo plazo, sobre todo cuando esas políticas están orientadas por la “necesidad” de segregar a millones de personas. Es una película en la que, a partir de la historia de estos niños podremos pensar en las condiciones del pasaje que se produce desde las favelas modernas de los 50 y 60, a los neo-campos de concentración contemporáneos.

Desde perspectivas muy diferentes en muchos aspectos, tanto Agamben como Loic Wacquant van a desarrollar trabajos relacionados con estos procesos, desatacando, cada cual desde su posición, tanto el carácter inédito que tienen, como sus antecedentes históricos inmediatos, señalando de diverso modo que es un error grave confundir esto con aquellos problemas vinculados simplemente con la pobreza.²²

²¹ También en García, Celio (2004) “*La víctima, su vez, su voz*”. En Revista Digital Virtualia Año III. Número 12. Septiembre 2004.

²² En este sentido se puede consultar tanto la serie de Giorgio Agamben acerca del Homo Sacer, publicada por Pre-textos, como el trabajo de Wacquant titulado *Los condenados de la ciudad*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2007.

En la década de los 60 miles de personas comenzaron a habitar las calles de Río de Janeiro y sus alrededores. Sin trabajo, sin vivienda, sin nada, pusieron a los funcionarios de turno a pensar en una “solución final” para un problema que iba en crecimiento acelerado. ¡Y ahí surgió Ciudad de Dios! Un “maravilloso” diseño arquitectónico destinado a darles viviendas “dignas” a todos los que no tenían dónde vivir. Con sus amplias avenidas y calles despejadas, con sus viviendas de material, luminosas y bastante confortables para aquellos que venían de la nada, era una solución que prometía, verdaderamente, ser una solución final. Y tal vez lo fue... Lo cierto es que ahí los arrojaron y los amontonaron, sin escuelas, sin hospitales, sin servicios, sin transportes que los acercaran a la ciudad.

Pero el tiempo pasa y en los setenta las transformaciones que se producen acercan cada vez más Ciudad de Dios a Río de Janeiro. Entre estas transformaciones, también podemos ubicar el desarrollo y la expansión del narcotráfico. Ze Pequeno, *que sabe lo que hace y por eso lo hace*, comprende rápidamente que el negocio no es el robo, ni grande ni pequeño. Comprende que si uno quiere “progresar” en la vida debe dedicarse al tráfico de drogas, y que debe hacerlo con una amplia visión empresaria. Evaluando la relación existente entre los costos y los beneficios decide que “entre el tiempo y la sangre” era preferible, en su situación, elegir la sangre. De ese modo asesina a todos los pequeños jefes de las bandas existentes, desmantelándolas y estableciendo su propio control territorial sobre casi toda la favela. Y con este control territorial instituye, también, cierto ordenamiento “jurídico” (?): en su favela no se mata, no se roba ni se viola. La paz se adueña de Ciudad de Dios y Ze Pequeno “garantiza” cierto orden que es el que le permitirá administrar su negocio atrayendo a compradores de afuera. Y en esto es importante recordar esa doble cara de la expulsión social: nadie entra-nadie sale. De algún modo, la pacificación territorial establecida y la excepcionalidad que impera, genera la posibilidad de cierta circulación entre el adentro y el afuera, al menos por un tiempo.

Junto con esto, desde el punto de vista urbanístico, toda una serie de cambios morfológicos van a llevar a Ciudad de Dios a recorrer el camino inverso al que recorrió París. La ciudad comienza su despliegue vertical y un crecimiento demográfico descontrolado, directamente como efectos de las lógicas de juntar pobres con pobres y expulsados con expulsados, en un territorio con bajo valor inmobiliario.

En los edificios, sobre las calles, pueden reconocerse aún las primeras construcciones realizadas en los sesenta, pero el trazado ortogonal y la amplitud de las calles, que facilitaban el control visual y las redadas policiales, se ha diluido con el tiempo. La Ciudad de Dios, puede decirse, ha seguido precisamente el camino contrario que París recorrió a mediados del siglo XIX, cuando el Barón Haussman eliminó las sinuosidades de la trama urbana para transformar un París azotado por las revueltas en una urbe moderna y controlada (Sennett, 1997)

Los protagonistas de esta década ya no se distinguen sólo por ser los excluidos del sistema, sino además porque comienzan a homologarse a todos aquellos excluidos de otras ciudades, las que si bien poseen distritos competitivos, también poseen piezas completas que son concienzudamente escondidas bajo alfombras de basura, alejadas de todo mapa turístico y excomulgadas de toda imagen-país. Así, si bien en morfología, etnia o confesión pueden presentar diferencias significativas, el Hiperghetto de Chicago, la Rocinha de Río de Janeiro, Matanza de Buenos Aires o La Pintana de Santiago se han homologado ya no sólo en la exclusión sino que también en las representaciones culturales que hacen de sí mismos: la potente fuerza con que ha irrumpido el arte del graffiti y del hip-hop, este último no sólo como expresión musical sino también como danza y moda, son algunas manifestaciones que evidencian este fenómeno. Es en los setentas cuando comienza a hacerse más evidente el inexorable destino que se encuentra trazado a fuego en la Ciudad de Dios: la muerte por violencia. La circularidad de la narración es su expresión más evidente. Pero a diferencia del budismo, en donde el dios de la misericordia Ti-Tsang Wang decide vivir en el infierno para salvar las almas de unos pocos [...] en la Ciudad de Dios nadie se sacrifica por nadie. La única y estrecha vía para escapar del destino griego está pavimentada de dos resbaladizos materiales: el temor a la muerte y una cuota no menor de fortuna.²³

²³ Greene, Ricardo. "Ciudad de Dios: lejos de las postales, cerca del infierno". En *bifurcaciones* [online]. núm. 1, verano 2004. World Wide Web document, URL: www.bifurcaciones.cl/001/ciudaddedios.htm. ISSN 0718-1132

En los 80, anticipo de los 90, que quedarán por fuera de la película, pero que los anticipa, la violencia se va generalizando, y esta obra, que es una obra sobre las formas de presencia-ausencia de un Estado en vías de transformación, nos va a enfrentar con la primera intervención “estatal” (¿?) sería e importante que se produce cuando Ze Pequinho decide no pagar las armas de la banda de policías-trafficantes que ponen, entonces, al pequeño en su verdadera dimensión: un miserable y minúsculo trafficante que sobrevive a la sombra de otros poderes territoriales más poderosos.

LA CIUDAD DE DIOS Y CIUDAD DE DIOS

No nos resultó posible averiguar todavía quién o quienes la bautizaron así y, sobre todo, en qué momento. Sí pudimos ubicar el lugar geográfico en que se encuentra y, también, datos sobre cómo hacer algunos *tours* turísticos por ella a precios relativamente accesibles. Sabemos, también, que La Ciudad de Dios, *la otra* Ciudad de Dios es, probablemente, uno de los trabajos más importantes que ha producido la teoría política Occidental en su momento. Aquella obra monumental escrita por Agustín de Hipona (San Agustín, luego) en un momento crítico de la historia de Occidente, es un buen punto de referencia para pensarnos en esta otra Ciudad de Dios, la que tenemos tan cerca como las villas 1-11-14, la 30, la 20...en la ciudad de Buenos Aires.

La Ciudad de Dios fue escrita por Agustín de Hipona (354-430) durante 14 años, entre el 413 y el 427 y tuvo como uno de sus propósitos explicitados por el autor el de “convencer a los soberbios acerca del poder de la humildad”. *La Ciudad de Dios* es escrita bajo el impacto sufrido tanto por paganos como por cristianos al producirse la invasión y saqueo de Roma por parte de Alarico y los visigodos en el año 410. Frente a lo inesperado, lo impensable y a lo incomprensible, la capital del imperio devastada por los bárbaros, muchos creyeron ver en esta “catástrofe” el efecto de la ira de los dioses tradicionales frente a la adopción del cristianismo como religión oficial del Imperio. Agustín, en desacuerdo con esta interpretación va a desarrollar extensas argumentaciones para demostrar que las estructuras políticas no son, en sí mismas, ni santas ni diabólicas, sino que dependen de lo que sus creadores y protagonistas quieran hacer con ellas, operando entonces, en dirección de desdivinizar la historia: no hay ninguna relación especial entre el destino histórico de la capital del imperio romano así como de cualquier otra sociedad y “la marcha de la providencia”. En su obra sostiene que en todas las ciudades existen personas y grupos que “por gracia divina conferida” transitan en la Tierra hacia la salvación eterna, pero también hay otros que permanecen anclados en lo terrenal y que por lo tanto “no se encontrarán con la divinidad en el fin de los tiempos: solo Dios sabe quienes pertenecen a cada grupo ya que solo él escruta los corazones”, de ahí que ningún ser humano puede decidir sobre la pertenencia o no de los otros.

Preocupado y plenamente consciente de la ambigüedad d lo humano, Agustín intenta simbolizar, mediante el recurso, metafórico si se quiere, de las dos ciudades: la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal. Solamente la mirada divina puede distinguirlas, siendo la primera la ciudad de los santos, de los humildes, de los piadosos, de los elegidos y de los que se dirigen hacia el bien. La otra, la terrenal, subordina el bien al interés propio, es la ciudad de los injustos, de los orgullosos, de los condenados. Todas las ciudades incluyen a las dos y todas son el resultado de la lucha y de los intereses humanos fundamentalmente divergentes que existen dentro de ellas.

El capítulo primero se titula: *Los enemigos del nombre de Cristo obtienen el perdón de los bárbaros, por reverencia a Cristo, durante la devastación de Roma*. Y comienza diciendo:

De esta ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la Ciudad de Dios. Muchos de ellos, apartándose de sus errores impíos, se convierten en moradores bastante laudables de esta ciudad. Otros muchos, en cambio, se están abrasando en un odio tan violento contra ella, y son tan ingratos a los evidentes favores de su Redentor, que éste es el día en que no serían capaces de mover su lengua contra esta ciudad si no fuera porque encontraron en sus lugares sagrados, al huir de las armas enemigas, la salvación de su vida, de la que ahora tanto se enorgullecen.

Pensador pesimista con respecto al hombre y convencido de que lo político debe estar al servicio del orden, entendía que ningún humano era capaz de resistir al mal por sí mismo. Creía que las instituciones políticas debían “controlar a los injustos y crear un espacio para que los justos puedan vivir en inocencia. Las obligaciones de los miembros de una sociedad son profundas e ineludibles. Requieren dedicación continua, a pesar de que los esfuerzos por lograr la justicia y la paz en las sociedades humanas estén siempre condenados a la frustración y al fracaso”²⁴. O tal vez justamente por eso.

No cualquier cosa puede ser dicha, escrita o filmada en cualquier momento histórico. Tal vez fue necesario que los “bárbaros” se cansaran de invadir y saquear Roma, para que un africano (nacido en Tagaste, provincia romana de Numidia), Agustín de Hipona (ciudad que queda en lo que hoy es Argelia y no en Europa), considerado por algunos como el último filósofo de la Antigüedad tardía y el primero de la Edad Media, escribiera una obra como *La Ciudad de Dios*. En ella, un concepto central, como el que se distribuye alrededor del problema del orgullo, es pensado en relación con la ambición de algunos hombres de ser dioses, o más aún, de controlar y dominar a los dioses mismos, dominando y sometiendo, además, a otros hombres y al mundo mismo si fuera posible. Y una de las discusiones que considera necesaria en su obra es la discusión acerca de las relaciones contrapuestas entre ser ciudadano de una ciudad-estado y la de ser ciudadano del cosmos. Claramente, no somos agustinianos, pero sería interesante ubicar la película que nos ocupa, tanto como a sus habitantes, dentro de estas reflexiones, y junto con preguntarnos por su ciudadanía, y por aquellas obligaciones que se supone que alguien debería tener al respecto, preguntarnos por las condiciones de enunciación en que transcurren sus vidas.

Los enunciados que constituyen una producción discursiva, y que habilitan o no a hablar de violencia, de amor, de ley, de justicia y de libertad, más allá del soporte técnico (voz, escritura, imagen) que puedan asumir, están siempre en relación directa con las condiciones de enunciación que cada época y cada institución produce. Y esto no solamente porque algo esté prohibido o permitido, sino porque los paradigmas (o si se prefiere, los marcos epistémicos, o bien, los horizontes discursivos y los campos de visibilidad) que nos habitan, o sus fragmentos, si es que nos habita alguno, hacen virtualmente imposible *ver*, *escuchar*, *sentir*, tornando invisibles algunas cosas y excesivamente evidentes otras.

Actualmente tiende a hablarse más de marcos epistémicos que de paradigmas, y aún hay quienes hablan de nada al respecto, pero no me interesa entrar ahora en esa discusión si no más bien en esta otra:

Freud, que nunca nombro, cual sería la civilización más pertinente para el ser parlante, si en cambio pudo sostener que si la misma se soporta en la satisfacción de una minoría, y no le ofrece a las mayorías con qué recursos enfrentar las exigencias de la pulsión, esa civilización se vuelve insostenible. Como lo afirma en el ‘Porvenir de una ilusión’: ‘una civilización así ni tiene ni merece la expectativa de una existencia duradera’ (cita literal). Freud pensaba que una civilización no siempre merecía ser sostenida a cualquier precio.²⁵

La película termina con un grupo de niños de no más de diez años que matan a Ze Pequenho, y que festejan su muerte gritando: **ahora el negocio es nuestro**. Parfraseándolos podríamos gritar también, tal vez junto con ellos, que ahora *el negocio es nuestro*, sobre todo luego de haber asistido a la construcción de innumerables *Ciudades de Dios*, tanto como anticipando aquellas muchas que están por venir. Y ese negocio, como varios otros que se perfilan en este horizonte son, a largo plazo, malos negocios.

En *Ciudad de Dios* el protagonista es un lugar, un territorio dentro del cual la ley general, la ley común que se supone rige para todos, parece haber entrado en suspenso, aún antes del ingreso de las bandas de narcotraficantes, pero que con ellos, y acompañados por las bandas de traficantes de armas, va a convertirse en un proceso vertiginoso de radicalización. En la faja que acompaña la presentación del libro en castellano se cita un comentario del Diario Le Monde que dice: “En Ciudad

²⁴ Tomás A. Chuaqui *La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos*. En www.cepchile.cl/dms/archivo_3650_1838/r99_chuaqui_laciudad.pdf Consultado en 1/04/08.

²⁵ Aleman, Jorge. *El legado Freudiano*. EOL. Bs. As. 2007.

de Dios se estableció la ley del más fuerte, luego fue suplantada por la del más cruel, sustituida a su vez por la del más salvaje”.

Será necesario poner en cuestión esta trayectoria que el diario “progresista” propone, sobre todo en su última transición: **hacia el más salvaje**. Al menos habrá que preguntarse si el más salvaje es el grupo de niños de entre 5 y 10 años que matan a Zé Pequenho, conocido como “Los enanos”, muy lejos ya de las subjetividades y de las prácticas que caracterizaban al “Trío ternura”, protagonistas cuasi culposos y aparentemente románticos de los primeros minutos de los 60. O bien, si los que proponen esa lectura lo hacen desde la posición del canalla, tal como se piensa la canallada dentro del psicoanálisis. De aquellos canallas que proponen esta clave de lectura podríamos decir, sin dudar, que ellos sí saben perfectamente bien lo que hacen, y aún así lo hacen, del mismo modo que lo saben aquellos arquitectos, ingenieros, urbanistas, autoridades públicas, y toda la amplia gama de los que intentan establecer las fronteras entre los que son humanos y los que no lo son: todos ellos saben lo que hacen y por eso lo hacen.

Mientras que de ese pequeño grupo de niños analfabetos, sucios, hambrientos, armados, que corren por los callejones de la favela haciendo una lista imposible de todos aquellos a los que van a matar, deberíamos pensarlo en otro registro, diferente del que nos proponen los canallas. Tal vez deberíamos pensarlos en el registro de cierto retorno de lo trágico, pero de lo trágico atravesado, ahora, por las formas y las dimensiones que le dan los efectos de un mercado desregulado, de un Mercado que viene a ocupar el lugar de los dioses, caídos en desgracia, desalojados por no pagar el alquiler. Y en ese registro bien podríamos decir de ellos, de este pequeño grupo de niños, de esos “enanos” que parecen adueñarse del territorio, prometiéndose futuras masacres, que ellos, nuevamente, no saben lo que hacen, pero lo hacen.

Nos queda por ver Buscapé, ese otro “héroe”, el único que parece decirnos que alguna esperanza queda. El que en los encuentros y en los debates hace que algunos pregunten por la resiliencia. El “único que parece tener familia”. El único (o casi) que va a la escuela y que sale de la favela para algo diferente que robar o matar. El que no roba ni mata porque no puede, y del que podríamos decir que, en algún sentido, sabe lo que hace... y por eso no puede hacerlo. En fin, aquel que coincide con las representaciones más tranquilizadoras acerca de lo que debería ser un niño, un alumno, un joven. Buscapé, el que puede sacar las fotos y salir de la favela para vivir y trabajar afuera. El héroe solitario. Pero no es posible nombrar a este “héroe solitario” sin mencionar a los millones de héroes anónimos que luchan por hacer de sus territorios lugares de organización y lucha, buscando salidas que no son las de una salvación individual en la que ni Dios cree: ni el Dios de Agustín de Aquino, ni los Dioses de la *Ciudad de Dios*, la nuestra.

Quedan por ver, y en algún sentido la película lo sostiene, la concreta materialidad de los miles y miles de aquellos que habitan Ciudad de Dios y que, por un instante creen encontrar en Mané Galinha (el mujeriego en la traducción al castellano de la película), al héroe que puede salvarlos del destino que este territorio tiene en manos de Zé Pequenho, pero en verdad la película muestra, en un pequeño giro extraordinario y casi imperceptible, que el problema no es ni la violencia (sea lo que sea lo que se cree nombrar con ella), ni Zé Pequenho, ni la violencia de Zé Pequenho; y ni siquiera las drogas. Antes de ese giro casi imperceptible, todo el cosmos parece ser Ciudad de Dios, no hay afuera del agobiante universo de Ciudad de Dios, no existe el más allá de ella. El tiempo es circular y el espacio no tiene dimensiones. Ni siquiera la de los buenos y los malos. Como dijo un docente en algún encuentro realizado para discutir esto: todos parecen/son malos, pero muy malos...y les gusta serlo, de ahí nuestra referencia cuasi histórica al “heroico” profesor Neurus, el héroe de aquella historieta argentina titulada Hijitus, que es tal vez el único héroe existente que asume que es malo y que le gusta serlo.

Sin embargo, en el instante en que Zé Pequenho decide no pagarle al traficante de armas, los “ciudadanos de la ciudad-estado” aparecen, reordenando la jerarquía del cosmos: “Vamos a darle una lección a ese **pequeño** narcotraficante”, dice el “representante de la ley” (y del tráfico de armas), encarnada esta vez en un desvencijado ¿oficial? de policía. Mientras, un comisario adusto sostiene por televisión que la violencia, en Ciudad de Dios, felizmente finalizó.

Pero para terminar de discutir sobre Ciudad de Dios es necesario preguntarse por lo menos cinco cosas:

¿Qué significa expulsar?; ¿Dónde se lo expulsa al que se expulsa?; ¿Qué ocurre con lo expulsado?; ¿Quién (quiénes) se harán cargo del “tratamiento” de lo expulsado, y cómo?; ¿Y, sobre todo, qué ocurre cuando lo expulsado retorna? Y sepan que si existe una certeza de la cual el

psicoanálisis puede aportar algo, es que aquello que ha sido expulsado siempre retorna, y en general de las peores y más inesperadas de sus formas. Estas cinco preguntas deberían ser cruzarlas con las siguientes: ¿Qué es un problema?; ¿Cuándo algo es un problema?; ¿Para quién algo es un problema?; ¿Cuál es el problema de la violencia?

Por supuesto, siempre podríamos tranquilizarnos diciendo que el problema son las familias y la falta de límites de los niños. Sin embargo la película prácticamente comienza con una escena que habla de lo que, en todo caso, y banalizando un poco, podríamos llamar ese fracaso mismo, el fracaso de esa hipótesis. Pero de todos modos, y sin profundizar demasiado en este momento, supongamos que la hipótesis que sostiene: “la culpa es de la desintegración de la familia” fuera cierta: ¿Desde el punto de vista de nuestra práctica como docentes: para qué nos sirve?; ¿Será función futura de la escuela y de las universidades dedicarse a formar familias felices e integradas como se supone que eran las de antes? ¿Desde el punto de vista de nuestra práctica clínica, para qué nos sirve? ¿Será función de la clínica del futuro inventar algún tipo de ortopedia familiar para restaurar el orden perdido?

Y suponiendo, además, que aquellas familias fueran lo que algunos creen que eran, una especie de familia Ingalls planetaria y generalizada que solamente fabricaba buenos muchachos y chicas vírgenes, ¿cómo se hace desde la escuela o desde el hospital, o desde el consultorio o dese la cátedra universitaria para formar familias de esas, o de cualquier otra clase que se quiera? ¿No eran otras las instituciones que se ocupaban de eso, si es que había alguna? ¿Cómo les fue? ¿Por qué fracasaron? ¿Qué hacen ahora frente a la evidencia rotunda de su fracaso en relación con aquello que prometían instituir? Y por supuesto, no creemos necesario acá dejar establecido que es indudable que la escuela debe trabajar, dentro de lo posible, y más allá aún, con las familias. También, y como lo hemos sostenido en otros lugares, la escuela puede y debe diseñar líneas de trabajo con aquellas organizaciones o instituciones que, en algunos territorios, toman el relevo o bien acompañan a las familias en sus tránsitos complicados. Pero sostener estas dos últimas afirmaciones es diferente de sostener que la escuela debe “producir familias” Ingalls. Por supuesto, mucho más todavía si se trata de pensar la clínica contemporánea o el trabajo en la universidad, en tanto las configuraciones familiares no se fabrican, ni se inventan, ni son el resultado de ningún diseño de ingeniería social.

La humanidad a lo largo de su historia se dio una enorme variedad de formas familiares sin que cada vez que el modelo familiar hegemónico cambiara, la humanidad entrara en colapso. No parece que en esta oportunidad las cosas vayan a ser diferentes, sobre todo porque los problemas fundamentales no están en las familias. La familia moderna no es más que otra de las instituciones que sufre los efectos positivos y negativos de las transformaciones que se producen contemporáneamente. Justamente, las transformaciones básicas que la película muestra tendrán que ver con las variaciones que se introducen en la experiencia del tiempo y del espacio a lo largo de esas tres décadas, y cómo estas transformaciones temporales y espaciales va a impactar tanto en la vida institucional como en las relaciones de los sujetos con la normativa, así como en la subjetividad humana misma.

Finalmente, nos parece interesante terminar retomando algo que ya hemos desarrollado en otros lados, y que es una propuesta de discusión sobre lo que se ha dado en llamar “el problema de la violencia”, y en particular, el de la “violencia escolar”, dejando en claro que no todo estallido de violencia que ocurre dentro de una escuela es violencia escolar, sino que hay también, por lo menos: Una violencia que estalla en la escuela; una violencia que se ejerce sobre la escuela; una violencia contra la escuela; una violencia contra los docentes y los niños que habitan las escuelas. Y también una violencia que más que ser violencia escolar, es una violencia que sale de la escuela. Pero que al mismo tiempo genera, a corto o largo plazo, efectos sobre ella. Y también existe, sin ninguna duda, una serie de violencias que podríamos llamar propiamente escolares.

No es posible olvidar, en paralelo con todo lo señalado, otra cuestión muy propia de nuestros tiempos: lo que ocurre en las instituciones con las relaciones entre lo que se conoce como violencia instituida, violencia instituyente y violencia destituyente. Esto es particularmente importante sobre todo en un momento histórico en el que muchos señalan que ya no existen las instituciones, cosa que no creemos que se pueda demostrar, y que difiere de sostener que las instituciones se están transformando de un modo diferente al que conocíamos hasta ahora. Un modo

en el que, además, las características que asume lo que se conoce como el declive institucional incluye las consecuencias subjetivas de ese declive²⁶.

Habitualmente, cuando se habla de “violencia”, de agresividad, de impulsividad, suelen producirse operaciones de deslizamiento de sentido que se caracterizan por agrupar de modo caprichoso e inconsistente una serie de fenómenos de naturaleza muy diversa y que generalmente no pueden sostener su coherencia, en tanto categoría homogénea, cuando se los somete a un análisis más preciso. De este modo, se elude enfrentar el problema de la existencia de una cantidad considerable de lo que, por ahora, vamos a denominar **diversas formas de violencia**. En estos deslizamientos, con los que se pretende reducir a algo homogéneo fenómenos extremadamente complejos, quedan ubicados en primer plano aquellos aspectos o aquellas variables de “la” violencia que soportan mejor los intentos de explicación que se realizan en términos de “anomalías” individuales, de “desviaciones” de la norma, o de una diversidad de “déficit”, “deficiencias” y “carencias”. Uno de los modos privilegiados para producir esta operación consiste en convertir la violencia en una **sustancia** carente de un entramado de relaciones históricas y sociales que la sostengan. Nada de esto significa ignorar la existencia y la importancia de aquellas formas propiamente escolares de la violencia. Pero esto nos puede llevar a muchos equívocos si no somos capaces de precisar de qué hablamos cuando hablamos de violencia, reduciendo su complejidad a sus formas individuales y familiares, y encubriendo, en una operación clásica de deslizamiento ideológico, aquellas otras formas que exceden lo individual y lo familiar, y reclamando, por lo tanto, solamente cierto tipo de intervenciones. En esta dirección, queda abierta la propuesta a discutir las siguientes proposiciones sobre la violencia²⁷:

1. La violencia no es una sustancia, ni es una cosa, ni está codificada genéticamente.
2. Lo opuesto de la violencia no es la paz.
3. El “problema” de la violencia es la venganza.
4. El denominado “*incremento de la violencia*”, en el capitalismo tardío, no se produce por la existencia de conflictos y problemas sino por los intentos de suprimir radicalmente los conflictos y los problemas.
5. Además, son los intentos de **suprimir las diferencias** los que están en íntima relación con el incremento de las diversas formas de violencia.
6. La lógica que organiza el despliegue de una multiplicidad de “Programas” destinados a reducir la violencia escolar se asienta en la negación de las transformaciones correlativas de lo que fue el Estado-Nación y las formas de subjetividad vinculadas y producidas a partir de este modo de organización institucional. Principalmente el modo de subjetivación que ha sido nombrado como individuo-ciudadano.
7. La lógica misma de organización y los formatos asumidos por lo que conocimos como “Programas”, en tanto modos de intervención sobre la subjetividad, producían ciertos efectos en condiciones de funcionamiento del Estado-Nación. En las condiciones actuales esta lógica se ve al menos alterada, en relación con sus condiciones históricas de reproducción. Y, aún más, la mayoría de las veces resulta interrumpida y fragmentada, cuando no ocurre que se producen resultados opuestos a los que se pretendía lograr.
8. La categoría misma de *identidad humana*, tal como la concebíamos hasta hace poco tiempo atrás, está siendo puesta en cuestión en nuestra Era mediante una triple operación: el implante de silicio en la carne²⁸, el desciframiento y la apropiación privada del genoma humano (y

²⁶ Zerbino, Mario “*Estética del castigo*”. En Graciela Frigerio y Gabriela Diker (comp.), op. cit

²⁷ Estas proposiciones han sido desarrolladas también en otro trabajo pero nos parece importante retomarlas a propósito de la discusión sobre Ciudad de Dios, introduciendo algunas precisiones: Ver Zerbino, Mario. “Canibalismo y violencia”. En Antelo, Estanislao; Birgin, Alejandra; Laguzzi, Guillermina (comps.) *Contra lo inexorable*. CEPA Secretaría de Educación del G.C.B.A. 2004.

²⁸ Sobre todo si lo pensamos en términos del desarrollo de nuevos modos de control que viene a diluir tanto las fronteras entre lo humano y lo que no lo es, como a precipitar la aparición de una nueva episteme y nuevas cuestiones referidas a la identidad: “Aquellas sociedades de la transparencia que nos preceden, permiten construir una genealogía de la mirada que va desde la invisibilidad del calabozo, la penumbra rembrandtiana, hasta la luz que sustituye a la sombra como forma de control del panóptico, la cámara que graba y finalmente la interiorización del método de control por el propio organismo. Es así como el propio dispositivo tecnológico que funcionó primero como teatro disposicional basado en la visión diádica, luego como tecnología que sustituye al ojo humano (cámara que graba) llega a ser tragado por el objeto de su mirada. Incluso el

del mapa genético de todas las especies vivas del planeta), y la fragmentación subjetiva articulada al empuje hacia el goce autoerótico.

9. En términos de una especie de nueva normalidad, el producto de esta nueva operación ha sido nombrada por algunos con un neologismo: el *narcicínismo* posmoderno. Articulado entre el empuje al narcisismo extremo y el mandato de “sé tú mismo”, el nuevo sujeto *narcicínico* viene a ocupar (Junto con y entre otras formas de subjetivación que se despliegan a partir del capitalismo tardío), un lugar de “neo-normalidad” (con respecto a la “normalidad” que antes ocupaba el individuo-ciudadano).

10. Las lógicas (y los programas, los proyectos y las líneas de acción o de intervención sustentados en esas lógicas) que intentan operar teniendo en su horizonte la apelación al bien, a la conciencia, a la representación, a la razón, al futuro, a la moral, o a alguna clase de principios universales, encuentran serias dificultades para operar y producir nuevas marcas en las condiciones actuales.

11. La afirmación de que la violencia existe debido a la lucha por recursos cada vez más escasos es falsa. Por lo contrario, la “escasez de recursos” se sostiene en el ejercicio de determinadas formas de violencia. Es decir: es el ejercicio sistemático de cierta violencia instituida lo que provoca escasez y no la lucha por recursos escasos lo que provoca violencia.

12. Hay diversas formas de violencia. Cuando habitualmente se habla de “*el problema de la violencia*” se produce una reducción del campo, por deslizamiento semántico, que deja en la visibilidad aquellas formas de violencia que tienen que ver con lo individual y con lo familiar, y torna invisibles aquellas otras formas que tienen que ver con lo institucional y con lo instituido socialmente. De este modo, sólo es violencia la *alteración del orden* existente, no importa cuan injusto sea ni cuánta violencia ejerce para sostenerse.

13. Estamos frente a la proliferación de formas de violencia que no son homologables a la *violencia instrumental* que ha sido la forma hegemónica de violencia a lo largo de la Modernidad.

14. Este despliegue de “nuevas” formas de violencia, que se caracterizan por su desregulación, su carácter no-instrumental y sus “objetivos” disfuncionales con respecto a la existencia misma del lazo social, responden a una lógica que no es la del capitalismo clásico, ni tampoco a lo que se dio en conocer como su fase superior, sino que responden a una nueva lógica, afectada tanto por las transformaciones producidas en la experiencia de lo temporal y de lo espacial, como por lo que autores como Agamben nombran en términos de “*estado de excepción*”.

15. Estas “nuevas” formas de violencia son, en realidad, el “retorno” de formas arcaicas que ocuparon lugares relativamente secundarios a lo largo de la Modernidad, pero que retornan en un contexto socio-cultural radicalmente diferente del anterior mediadas, ahora, por la extensión planetaria del mercado global y el discurso “científico” articulado con esa lógica neoliberal de mercado. Un ejemplo de estos “retornos” son las nuevas guerras étnicas en Europa, Asia o África, tanto como el “retorno” del canibalismo como práctica social, aunque ahora “retorna” por fuera de cualquier ritual religioso, lo que no es un dato secundario, sino que expresan, en todo caso, la materialización cruel y extrema de la creencia de que si algo es posible, entonces hay que hacerlo; lógica que encuentra su formulación mediática más transparente en el mandato: *Nada es imposible*.

imperio visual se diluye en una sinestesia táctil-auditivo-visual, festín sensorial que puede disfrutarse a kilómetros de distancia a través del fenómeno de la telepresencia. La asunción del dispositivo tecnológico por el propio cuerpo objeto de control: la implantación del identificador electrónico en un cuerpo humano fue llevado a cabo por Eduardo Kac en una performance que trascendía los límites del arte, cuestionando las posibilidades de control que proporciona la era postpanóptica y el concepto de identidad humana. Se implantó en el tobillo un microchip (donde los esclavos brasileños negros eran marcados con hierro candente) que contenía un número de identificación de nueve caracteres y lo registró en un banco de datos en USA utilizando Internet. Las posibilidades de vigilancia y control sobre el humano en el futuro que sugiere el trabajo de Kac: un chip implantado como única medida de control desde el nacimiento. También las posibilidades de la ingeniería genética se dirigen hacia la emergencia de un panóptico total que ya ha sublimado el dualismo dispositivo tecnológico/objeto de control, éste integra en su organismo el método de vigilancia y el menú clasificatorio ejercido por el aparato de control está creado de antemano, antes de que ese individuo llegue a ser quien es. De ahí que las formas de subjetivación al amparo del imperativo délfico “conócete a ti mismo” aparezcan como susceptibles de revisión”. Aguilar García, María Teresa. Ponencia: “Hacia el panóptico total: ley 4/1977, Pro Tech y *CCyborgs*. “Saber, poder, identidad”: 38° Congreso de Jóvenes filósofos de Bilbao. Abril de 2001. www.camaranet.com/filosofiabilbao

16. Los humanos no son esencialmente violentos. Son, esencialmente, sociales. Esta dimensión esencialmente social no es sin la existencia de la estructura misma del deseo, y el deseo es siempre, entre otras cuestiones, deseo del Otro, en sus múltiples declinaciones posibles. Estas múltiples declinaciones posibles siempre se conjugan al interior de una formación cultural históricamente determinada.

17. Sobre la base de esta estructura del deseo humano se funda la cuestión de la “*violencia mimética*”. El problema, en todo caso, es analizar cómo cada cultura es capaz, o no, de producir las regulaciones de goce que permiten pasar *de una serie de negatividades recíprocas, características de ciertas formas de violencia estructuralmente existentes, a una inversión de los intercambios, donde lo que puede ponerse en juego es, también, algo del orden de lo recíproco, pero en términos del carácter positivo del Don.*

18. El castigo, en sus diversas modalidades y estilos (y contrariamente a lo que se cree desde el sentido común de la época) no es un instrumento de reducción de la cantidad de transgresiones, crímenes y pecados diversos que puedan existir y proliferar en una cultura.

19. Por último, y tal vez lo más importante desde el punto de vista de la situación actual: **el dolor no es un límite.**

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Pre-textos. Valencia. 2006.
Estado de Excepción. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2004.
Infancia e Historia. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2001.
Homo Sacer. Valencia. Pre-textos. 2000.
Lo que queda de Auschwitz. Valencia. Pre-textos. 2000.
- Copjec, Joan. *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Paidós. Argentina. 2006.
- Christie, Nils. *Los límites del dolor*. F.C.E. Buenos Aires. 2001.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.
Communitas. Origen y destino de la comunidad. Amorrortu. Buenos Aires. 2003.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires. F.C.E. 2007.
- Elias, Norbert. *El Proceso de la Civilización*. Buenos Aires F.C.E. 1993.
- Frigerio, Graciela; Diker, Gabriela (comps.) *Educación: ese acto político*. Buenos Aires: Del Estante Editorial. 2005.
- Frigerio, Graciela; Diker, Gabriela (comps.) *La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos. Un concepto de la educación en acción*. Buenos Aires. Noveduc-CEM. 2004.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona Anagrama. 1995.
- Milner, Jean-Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Manantial. 2007.
- Zerbino, Mario. *Teorías sobre el Castigo y Conducta en la Escuela*. Buenos Aires Del Estante Editorial. (En prensa). 2008.
- Zizek, Slavoj (2004). *Arriesgar lo imposible*. España: Editorial Trotta. 2006.
“Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. E. Grüner, F. Jameson y Slavoj Zizek. Paidós. 1998.