

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA LEÓN

ESTUDIOS CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL
POR DECRETO PRESIDENCIAL DEL 27 ABRIL DE 1981



**NOSOTROS Y LOS OTROS: COMUNIDAD, EXPULSIÓN Y
VIOLENCIA**

ARTÍCULO PUBLICABLE EN REVISTA ESPECIALIZADA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

PRESENTA
ROBERTO CENTENO TORRES

ASESOR
DR. OTHÓN PARTIDO LARA

LEÓN, GTO.

2022

NOSOTROS Y LOS OTROS: COMUNIDAD, EXPULSIÓN Y VIOLENCIA

US AND THE OTHERS: COMMUNITY, EXPULSION AND VIOLENCE

Roberto Centeno Torres. Estudiante de la Maestría en Política y Gestión Pública

Resumen

Este artículo plantea explicaciones del fenómeno de la violencia desde diferentes perspectivas en las comunidades humanas y cómo dichas conformaciones sociales reaccionan y se defienden ante la amenaza real o ficticia de los otros, entendidos estos como los individuos ajenos al grupo.

Palabras clave: Agresión, comunidad, conflicto, violencia.

Abstract

This article raises explanations from different perspectives on the phenomenon of violence in human communities, and how these social conformations react and defend themselves against the real or fictitious threat of others, understood as individuals outside the group.

Keywords: Aggression, community, conflict, violence.

Introducción

La violencia es un fenómeno que existe de manera cotidiana en la vida humana en sociedad. Si bien algunas personas pueden tener la fortuna de no padecerla, ninguna sociedad está libre de ella. El temor o inseguridad que genera en las personas es reforzado por una gran carga de información compartida en la mayoría de los medios de comunicación, los cuales transmiten a diario infinidad de noticias que hacen al consumidor promedio creer que vive en una profunda crisis de violencia.

Ese temor es una de las diversas razones por las que han incrementado las demandas sociales por seguridad, las cuales están reforzadas por aumentos en algunos niveles de victimización y soportada por la percepción (real o no) de que hay una ineficiente respuesta por parte del Estado (Carrión, 2019).

Como parte de la búsqueda de soluciones al problema de la violencia, un segmento de la población, particularmente de las zonas urbanas, vive, o trata de vivir, rodeado de la gente que considera “igual o parecida” en zonas de bienestar en las que se busca eliminar la negatividad de lo extraño, de lo otro (Han, 2020). En ocasiones, esa búsqueda genera exclusiones hacia personas o grupos que son considerados, por diferentes razones, ajenos a la comunidad. Esa exclusión es otra causa de violencia (siendo que *per se*, ya es una forma de ella).

En la búsqueda de evidencia empírica de casos exitosos de comunidades pacíficas e inclusivas, es relevante precisar que ninguna sociedad humana ha resuelto el problema de la violencia eliminando la violencia, por mucho que se pueda contener (North et. al., 2013). Por ejemplo, hay casos de éxito en limitar o contener las manifestaciones más crudas de violencia, como son las ciudades de Nueva York a finales del siglo XX o bien Medellín a principios del siglo XXI, siendo que estos y cualquier caso de logro requieren un análisis amplio de sus peculiaridades y condiciones espacio-tiempo en que se desarrollan.

Se conocen algunas de las señales inequívocas de la violencia, las cuales son resultado de su manifestación, pero es menester alejarse de esta violencia directa o subjetiva directamente visible con el fin de poder entender el trasfondo que la genera. Distanciarnos, plantea Žižek (2009) “nos permitirá identificar una violencia que sostenga nuestros esfuerzos para luchar contra ella y promover la tolerancia” (p. 9).

Así, en la búsqueda para comprender la violencia que se genera en las sociedades humanas, se puede percibir que una parte de la problemática obedece a las diferencias entre grupos, los cuales crean comunidades dentro de las sociedades, las cuales, a su vez, se encuentran en un espacio físico (Kartal, 2012). No cabe duda de que el territorio donde se vive constituye un desafío radical a todas las formas tradicionales de la vida comunitaria (Cacciari, 2010).

Hoy en día, hay muchas clases y formas de comunidades: las hay de practicantes de ciclismo de montaña, aficionados al ajedrez, también de mujeres y hombres que disfrutan el arte de la enología, otros más son aficionados a colecciones de bienes cada vez más peculiares. Así, van emergiendo cada vez más grupos que comparten orientaciones identitarias, religiosas, sexuales, políticas, entre otras, y conforman de esta forma sus comunidades. ¿Qué pasa con la convivencia entre personas y grupos diferentes, o aparentemente, no afines?

Al cerrarnos únicamente a la convivencia comunitaria con nuestros iguales, se pierde la experiencia del otro como enigma o misterio, esto es, lo que Lévinas afirma que el encontrarse con un hombre significa “un enigma que nos mantiene en vela” (Han, 2020, p. 109).

Si bien los seres humanos continúan integrando cada vez más comunidades donde sus integrantes pueden en mayor o menor medida sentirse más seguros, será relevante estudiar qué tan seguro se siente el individuo al estar en su propia comunidad. Por ejemplo,

en estudios como los de Vargas, Merino y Seman (2010), los autores detectan que los componentes de la percepción del miedo se deben, en primer lugar, al temor a ser víctima de la delincuencia; en segundo, al hecho de clasificar los lugares como peligrosos; y en tercero, al proceso de percepción de inseguridad. En México, la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2021 es muy ilustrativa, ya que presenta que las personas se sienten inseguras en sus estados, colonias y casas en un alto porcentaje.

En este artículo se busca analizar algunas de las implicaciones de la violencia en el nivel comunitario, partiendo desde los conflictos entre los integrantes de la comunidad: *nosotros*; y *los otros*, aquellos individuos que son diferentes y representan una amenaza real o imaginaria.

Para estos fines, se entenderá el término “nosotros” como la colectividad conformada por integrantes que comparten características etnológicas, idiomáticas, religiosas o culturales, que constituyen en mayor o menor medida un grupo relativamente homogéneo. La concepción de los demás y los otros se referirá a individuos o grupos que no pertenecen a la comunidad. Si bien los demás y los otros estrictamente no son sinónimos, se utilizarán en este caso como tal con el fin de proponer la importancia de enfatizar a los individuos o grupos que, por algunas diferencias, no forman parte de la comunidad de referencia.

1. Agrupación y conformación social

Toda vida social está constituida por un sistema de hechos que derivan de relaciones positivas y duraderas establecidas entre una pluralidad de individuos. Durkheim afirma que “cuanto más numerosos son y cuanto de más cerca ejercen su acción unos sobre otros, con más fuerza y rapidez reaccionan; más intensa se hace, por consiguiente, la vida social” (Durkheim, 2016, p. 358).

Arendt, citado por Aguilar, desarrolla el concepto de acción donde afirma que la acción es aquello que iniciamos y cuyos efectos son imprevisibles. Así, “la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de relaciones humanas que existen dondequiera que los hombres viven juntos” (Aguilar, 2019, p. 207).

Por su parte, Haidt ejemplifica el componente social innato en los seres humanos con una analogía peculiar: “Los seres humanos son 90 por ciento chimpancés y 10 por ciento abejas” (Haidt, 2013, p. 258) lo cual busca enunciar la importancia de la tendencia innata a la sociabilización. Esto se debe a que la naturaleza humana ha sido conformada por la selección natural trabajando en dos niveles; el primero, que comprende un fuerte nivel de competencia individual contra otros individuos en cada grupo; y en segundo término, se tiene otro nivel en que el ser humano es capaz de “apagar” el lado egoísta y comportarse como células de un organismo más grande. Esa naturaleza de abeja, propone Haidt “facilita el altruismo, heroísmo, guerra y genocidio” (2013, XXII), lo cual constituye lo mejor, y lo peor, del ser humano.

Ortega afirma que la expresión *convivencia* encierra todo un campo de connotaciones y matices que nos revela la esencia que vincula a los individuos y que les hace vivir armónicamente en grupo:

Este término incluye, a modo de valor colectivo, el esfuerzo común en la creación de las condiciones cívicas, para que cada persona pueda incluir, en su identidad personal, su característica de ser una ciudadana o ciudadano que está en el ejercicio de sus derechos, que son las condiciones básicas para el funcionamiento de la democracia (Ortega, 2007, pp. 52-53).

Se trata de ceñirse a unas pautas de conducta que permiten la libertad individual al tiempo que salvaguardan el respeto y la aceptación de los otros. Constituye, así, el sustrato necesario para que se produzca el hecho educativo (Ortega, 2007). Por su parte, para Fierro y Tapia (2013) la convivencia refiere a:

La participación y corresponsabilidad en la generación y seguimiento de los acuerdos que regulan la vida en común, así como el manejo de las diferencias y conflictos. Destaca la importancia de la construcción colectiva de reglamentos y normas con enfoque de principios éticos; las decisiones participativas para la acción colectiva, el diálogo reflexivo y el manejo formativo de conflictos (p. 81).

Para Aguilar (2019), el espacio público como elemento que articula la ciudad y como ámbito político, implica necesariamente una pluralidad humana, “trata del reconocimiento de las diferencias que hace posible dotar de contenido al espacio público” p. 267).

En este sentido y hablando de ciudad, para Cacciari (2010):

Se hace necesario que el espacio asuma justamente el aspecto de una forma *a priori*, equivalente y homogénea en todos sus puntos; es decir, que desaparezca la dimensión del lugar, la posibilidad de definir lugares en el interior del espacio o caracterizar este último según una jerarquía de lugares simbólicamente significativos”. (p. 35)

Otro concepto relacionado es el de “cohesión social”, el cual ayuda a comprender si el contrato sobre el que se sustenta una sociedad es eficiente y satisfactorio para sus habitantes, referenciado en sus símbolos, identidades e instituciones (Pérez, 2019).

Pérez plantea que la cohesión social al interior de una comunidad describe “las relaciones horizontales en su dinámica cultural y económica, en dimensiones tales como la confianza-desconfianza, participación-aislamiento, certidumbre-incertidumbre, entre otros” (2019, p. 30). El desmembramiento social se manifiesta en el debilitamiento de las relaciones, exclusión, desigualdad, corrupción institucional e incremento de la violencia.

La búsqueda por lograr conformar comunidades ordenadas y pacíficas requiere la atención de diversos aspectos, siendo algunos de los más relevantes, desde el ámbito del

gobierno, el contar con instrumentos jurídicos, así como programas y estrategias gubernamentales. Dichas estrategias deben estar articuladas desde la participación ciudadana y considerar el reconocimiento recíproco y el respeto entre los seres humanos, sin dejar de contemplar el hábitat donde ello pueda ser posible (Gutiérrez, 2011).

La principal complejidad radica, naturalmente, en el centro de las comunidades humanas: el ser humano mismo, su naturaleza y las formas y mecanismos de interacción entre ellos mismos y sus semejantes. Dicha complejidad tiene como eje un concepto intrínsecamente ligado a la naturaleza del individuo, la libertad, que es el valor primario del proyecto democrático en el Estado moderno (López- Portillo, 2000). El eje de la democracia es la libertad y su transgresión significa la fractura de esa forma de Estado. De ahí que la seguridad es esencialmente un principio funcional a los intereses de la libertad (López- Portillo, 2000).

Rousseau planteó que más allá que un Estado fuerte que controle el adecuado funcionamiento de la sociedad, la perspectiva debía girar en torno a un gran contrato social:

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad relativa a la común conservación y al bien general. Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas, no existe confusión de interés, ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que buen sentido para ser conocido (Rousseau, 2015, p. 79).

Para Rousseau, el ser humano se asocia en la búsqueda del bien común y es capaz de organizarse con el fin de resolver sus problemáticas comunes. Inclusive, llega a afirmar que el ser humano es bueno por naturaleza:

Algunos se han precipitado a sacar la conclusión de que el hombre es naturalmente cruel y que es necesaria la autoridad para dulcificarlo, siendo así que nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando, colocado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de las bestias que de las nefastas luces del hombre civil. (1923, p. 70).

Asimismo, Haidt (2013) afirma que gracias a que la mente humana es intrínsecamente moralista, crítica y sentenciosa, ha sido posible la conformación de la civilización, la cual requiere también considerarse. En un sentido similar, Freud en su obra *La civilización y sus descontentos* afirma que:

La palabra cultura describe la suma de los logros e instituciones que diferencian nuestras vidas de las de nuestros antepasados animales y sirven a dos propósitos, a saber, proteger a la humanidad contra la naturaleza y regular las relaciones de los seres humanos entre sí (1994, p. 22).

Así, queda manifiesto que la cultura se convierte en el elemento clave para la sociabilización del ser humano. La civilización es una consecuencia necesaria de los cambios que se producen en el volumen y en la densidad de las sociedades. El desenvolvimiento de las artes, la ciencia y la economía son resultado de una necesidad impuesta a las personas, ya que no hay para ellos otra forma de vivir más que en estas condiciones (Durkheim, 2016). Desde esta perspectiva, la civilización aparece como “el efecto de una causa, como la resultante necesaria de un determinado estado” (Durkheim, 2016, p. 356).

En contraparte a la bondad natural del hombre enunciada por Rousseau, es común encontrar en literatura arcaica o poco especializada que el ser humano es violento por naturaleza, lo cual es una frase incorrecta que será analizada en el siguiente apartado.

2. Agresión y violencia

Es relevante iniciar planteando que agresividad y violencia no son sinónimos (Echeburúa, 2011; Martínez, 2011). La agresividad es innata, mientras que la violencia es una manifestación de la agresividad descontrolada, “siendo en la mayoría de los casos la resultante de la influencia de la razón sobre la emoción” (Sanmartín, 2011b, p. 120).

Echeburúa (2011) propone que “la agresividad representa la capacidad de respuesta del organismo para defenderse de los peligros potenciales procedentes del exterior” (p. 34). Asimismo, se constituye en una conducta multifactorial que incluye aspectos innatos y aprendidos (Prieto, 2011) y como afirma Pinker (2012): “La agresión no es un motivo único, y mucho menos un impulso creciente. Es el resultado de varios sistemas psicológicos que difieren en sus desencadenantes ambientales, su lógica interna, su base neurobiológica y su distribución social” (XXV).

Desde las ciencias de la conducta, generalmente se caracteriza a la agresividad como un comportamiento fuertemente vinculado a categorías relacionadas con el mantenimiento de la estructura social de los grupos animales, como la jerarquía o la dominancia (Vera, 2011) y ligados a su vez a la supervivencia y descendencia (Martínez, 2011).

La agresividad se despliega automáticamente ante ciertos estímulos, los cuales pueden cesar ante la presencia de determinados inhibidores específicos (Sanmartín, 2011a). Dichos inhibidores son característicos de cada especie animal y se nace con ellos. Así pues, la naturaleza no solo dota a los animales (incluyendo al *Homo sapiens*) de agresividad sino también de los mecanismos idóneos para regularla, de modo que es la agresividad regulada la que confiere a los animales eficacia biológica (Sanmartín, 2011b).

Por su parte, Vera (2011) menciona dentro de las características positivas de la agresividad el que puede convertirse en un factor de cohesión, bajo ciertas normas y con determinados fines, con lo cual puede llegar a ser un factor de estabilidad grupal. Ello, al menos al interior de la comunidad o grupo.

Freud (1994) plantea que la existencia de esta inclinación a la agresión, que se puede detectar en uno mismo y en los demás es el factor que perturba las relaciones con el prójimo y que obliga a la civilización a tener un elevado gasto de energía. Como

consecuencia de esta hostilidad recíproca primaria entre los seres humanos, la sociedad civilizada está perpetuamente amenazada por la desintegración. El interés del trabajo en común no lo mantendría unido; las pasiones instintivas son más fuertes que los intereses comunes. Así, la civilización tiene que hacer todo lo posible para imponer límites a los instintos agresivos del ser humano y mantener a raya dichas manifestaciones.

Con respecto a los intercambios que se presentan en las sociedades humanas, las cuales tienen múltiples transacciones y reciprocidad, la agresividad en el contexto de los intercambios pueden generar asimetrías. Smith, citado por Dawkins, analiza cómo, en algunos casos, las agresiones se dan entre individuos similares, lo que denominó “contiendas simétricas” (2017, p. 110). Eso es, asumir que los contrincantes son similares, que se encuentran igualmente equipados en cuanto a armas y armaduras, y que ambos obtendrían una recompensa similar en caso de ganar.

Sin embargo, también muchas de las agresiones se dan en condiciones de asimetría, entre las cuales Dawkins (2017) señala tres fuentes principales: por un lado, los individuos pueden diferir en su tamaño en su equipo de combate; segunda, pueden diferir en cuanto a la posible ganancia de la lucha; y tercero, una asimetría arbitraria y aparentemente irrelevante puede dar origen a una estrategia evolutiva estable y que pueda ser utilizada para arreglar la contienda.

El posible desequilibrio o situación desigual en dichas relaciones, así como los comportamientos agresivos, se institucionalizan y surgen instancias de coerción y represión que adoptan la forma de instituciones. Antes de este cambio pudiera ser un paso ya no hablar de agresividad, sino de violencia (Vera, 2011).

Definir la violencia no es fácil. Como afirma Arendt:

Creo que es un reflejo bastante triste del estado actual de la ciencia política que nuestra terminología no distinga entre palabras clave como "poder", "fortaleza", "fuerza", "autoridad" y, finalmente,

"violencia". todos los cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes y difícilmente existirían a menos que lo hicieran. (1970, p. 43).

Pese a las limitaciones existentes, es posible considerar a la violencia como una suerte de agresividad alterada por diversos factores (principalmente socioculturales) que le quitan el carácter indeliberado y la vuelven una conducta intencional (Sanmartín, 2011a), siendo un producto que involucra aspectos personales del entorno social, de procesos de educación y del desgaste en las relaciones de reciprocidad de las sociedades (Vera, 2011; Del Barrio, 2011) cuya peculiaridad reside en que tiende a forzar la modificación de un comportamiento (González, 2002).

Ello se expresa por acciones físicas, o a través de amenazas coercitivas de daño (North, Wallis y Weingast, 2013). Otros estudios sugieren que la fisiología de la violencia varía poco de un individuo a otro, inclusive de una cultura a otra (Girard, 1979).

La idea de que la violencia no es innata o necesariamente parte de la naturaleza del ser humano es compartida por la Organización Mundial de la Salud que afirma que:

La violencia se considera a menudo un componente ineludible de la condición humana, una realidad ante la que hemos de reaccionar en lugar de prevenirla. Pero estos supuestos están cambiando, gracias al éxito de fórmulas de salud pública aplicadas a otros problemas sanitarios de origen medioambiental o relacionados con el comportamiento (OMS, 2002, p. 4).

De esta forma, la violencia constituye una agresividad descontrolada que ha perdido su perfil adaptativo y tiene un carácter destructivo (Echeburúa, 2011). En el proceso de degeneración de la agresividad a la violencia “hay una perversión de los valores, en la medida en que éstos quedan contaminados por intereses espurios para el ser humano y la sociedad” (Echeburúa, 2011, p. 34).

La presencia de dicho fenómeno se remonta a los orígenes de la especie, y las reflexiones sobre el tema probablemente son igual de antiguas. Durante los últimos años han sido publicados numerosos textos que presentan una amplia gama de conceptos, taxonomías, proposiciones generales y teorías para describir, interpretar y explicar la violencia. Sin embargo, hasta la fecha no existe consenso en cuanto a su etiología, dinámica o control (Almazán, 2011).

Para continuar es necesario buscar una definición de violencia, siendo que para la Organización Mundial de la Salud, la violencia es:

El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones (OMS, 2002, p. 5).

Al analizar cuáles serían algunos posibles incentivos para que las personas actúen de manera violenta, es pertinente citar a Hobbes:

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de la discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión en su apellido (1998, p. 102).

De esta manera, se infiere que la violencia es un acto colectivo que inicia con el agresor, o sea la persona que recurre y ejecuta la acción violenta y que la ejerce en diferentes circunstancias, principalmente en aquellas situaciones en las que parte de una posición de superioridad nacida de la vulnerabilidad de las víctimas, pues sobre ellas es donde construye su legitimación para actuar, y sobre la cual se siente impune (Carrión,

2019; Lorente, 2011). El potencial violento surge como un rasgo de cualquier relación de interdependencia. Dicha dependencia puede ser una manifestación de subordinación o explotación (Butler, 2000).

González, desde una perspectiva cercana a la sociología y el derecho, plantea que “la violencia no puede quedar definida sino en relación con los criterios normativos vigentes dentro de un grupo social concreto, basados en los valores y creencias asumidos como propios por la mayoría de la comunidad en un momento histórico determinado” (2002, p. 26).

En general, la violencia surge en función de cuatro tipos de factores: biológicos, psicológicos, familiares y sociales, siendo que por lo general estos factores actúan conjuntamente (Echeburúa, 2011).

Sin embargo, siguiendo una tipología simple propuesta por Žižek (2009) es posible considerar dos grandes categorías de violencia, la subjetiva y la objetiva, que se puede subdividir a su vez en sistémica y simbólica

En primer lugar se hablará de la violencia más notoria o conocida, la violencia subjetiva (Žižek, 2009) o directa (personal) (Galtung, 1969), la cual es la ejercida por aquellos individuos o grupos que delinquen y transgreden las normas de convivencia, las multitudes fanáticas y los aparatos represivos, esto es, la violencia más visible y que en general llama la atención de las personas, los medios de comunicación y los estudiosos del tema y es la que es mayormente medida a través de una serie de indicadores de incidencia delictiva en todos los países del mundo. Así, la violencia subjetiva aparece como “una perturbación del estado de cosas “normal” y pacífico” (Žižek, 2009, p. 10).

Como referencia, Carrión (2019) considera que la llamada violencia común, que puede para estos fines ser clasificada como violencia personal o subjetiva, en el caso

latinoamericano comienza a tener un crecimiento significativo a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado, en el marco de la reforma del Estado y la implementación de políticas neoliberales; y se expresa en delitos como homicidios, robos y asaltos, y a su vez emerge con más fuerza con el fenómeno crimen organizado.

Por su parte, la violencia objetiva es más sutil y esencialmente estática (Galtung, 1969), ya que es sostenida por la normalidad, hábitos, costumbres y tradiciones. Como contraparte a la violencia directa, Bourdieu (2019) desarrolló el concepto de violencia simbólica, la cual es una:

Violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento (p. 12).

Este tipo de violencia se ubica al interior del sistema social, inscrito en los modos de conducta y percepción, de tal manera que se aceptan y repiten, afirmando y perpetuando la relación de dominación al repetir comportamientos por costumbre (Han, 2019).

Desde esa normalidad aparente, la violencia simbólica es aquella que está encarnada en el lenguaje y sus formas, y que se da desde la misma imposición de un universo de sentido. Žižek (2015) afirma que “la violencia sociosimbólica en estado puro aparece como su opuesto, la espontaneidad del medio en que vivimos, del aire que respiramos” (p. 28) y, como menciona Butler (2020), “es también una atmósfera, una toxicidad que invade el aire” (pp. 47-48).

En tercer lugar, el concepto de violencia sistémica contempla una violencia inherente al sistema que incluye formas más sutiles de coerción que imponen relaciones de dominación social reproducidas en nuestras interacciones y relaciones, resultado de los ordenamientos económico y político (Žižek, 2009).

Galtung (2002) propone, por su parte, el concepto de violencia estructural o institucionalizada, la cual tiene que ver con los sistemas social, político y económico que gobiernan las sociedades, Estados y al mundo. En contraste, la violencia directa (subjetiva) puede ser mapeada en una oración con un sujeto (el perpetrador), un verbo (la acción), y un objeto (la víctima, herida o dañada). Cuando no hay sujeto, se estaría hablando de violencia estructural o indirecta.

Otros ejemplos de violencia estructural son el apartheid, esclavismo, colonialismo, imperialismo, y hoy, globalización o globalismo (Galtung, 2002), esto es, situaciones en que un grupo de personas sufre dado que los recursos colectivos están dirigidos a otras prioridades (González, 2002).

Así, tanto Žižek, con su propuesta de concepto de violencia objetiva, como con la violencia estructural enunciada por Galtung, se puede ver que existe una violencia anclada a la estructura social, la cual forma parte del estado de las cosas y las reglas del juego en diferentes sociedades. Sin embargo, es importante evitar los peligros de la abstracción explorando cómo las relaciones a gran escala se resuelven en contextos locales que están integrados por personas que conforman grupos heterogéneos, que a menudo entran en conflicto entre ellos, sin que coincidan la forma de enfrentar la violencia (Gledhill, 2017).

Debido a lo anterior, es necesario estudiar la pluralidad de violencias y explorar sus causas, sus cruces y efectos, ya que como afirma Gerlach (2015): “Las sociedades no son intrínseca ni inevitablemente violentas: se vuelven extremadamente violentas en un proceso temporal” (p. 28).

Si bien la globalización, los cambios científicos y sociales, las crisis y efectos económicos coyunturales impactan sobre las estructuras que mantienen unido el tejido social y traen consigo debilitamiento del capital social (Pérez, 2019), los estudios de caso deben partir de los conflictos internos que se presentan al interior de las comunidades.

Para Arredondo (2019), el tejido social es “el resultado de una serie de interrelaciones personales, que pueden ser sanas o insanas” (p. 296), de tal forma que un tejido social sano viene a ser el que fortalece a todos los miembros de una comunidad, unificado a través de la presencia de un estado de derecho efectivo; y en contraparte, un tejido social no benéfico es construido cuando un grupo de individuos operan al margen de la ley, con el fin de obtener un beneficio propio, a costa del equilibrio y la paz social (Arredondo, 2019).

En un intento por entender a los grupos de personas que viven en conflictos, se debe buscar comprender las profundas convicciones que llegan al grado de poder convertirse o considerar al prójimo como un acérrimo enemigo. Es difícil para cualquiera que se halle fuera de una situación de conflicto, entender todos los elementos que dividen a estos grupos y que pueden tener una historia de años de resentimiento (Turner, 2011). Žižek lo afirma de manera muy concisa: “necesitamos aprender, aprender y aprender qué causa esta violencia” (2009, p. 15).

Numerosos estudios plantean que en la actualidad hay más violencia que en cualquier otra etapa de la historia humana (Vera, 2011), e inclusive llegan a afirmar que “el siglo XX puede ser entendido como sinónimo de violencia, la cual se ha radicalizado a través del neoliberalismo y el advenimiento de la globalización hasta alcanzar en la primera década del siglo XXI la etiqueta de realidad gore” (Valencia, 2016, pp. 37-38).

Sin embargo, destacan en contraparte estudios como los de Pinker (2012), quien propone que, a pesar de los conflictos y guerras actuales, la humanidad nunca había vivido un periodo de baja de violencia y crueldad como la que se vive en el inicio del siglo XXI. Tal reducción se debe a la civilización y a que las generaciones pasadas se obligaron a ponerle límites. Por su parte, Harari (2017) atribuye la reducción en cifras globales de violencia en gran parte al auge y consolidación del Estado, y destaca que “desde una macro

perspectiva, los tribunales y las fuerzas policiales estatales han aumentado probablemente el nivel de seguridad en todo el mundo” (p.404).

Así, independientemente de considerar si, como especie, la humanidad es más o menos violenta, es relevante retomar el fondo que subyace tras las conductas violentas, como afirma Lorente (2011) “el estudio de las manifestaciones de la violencia sólo nos muestra el resultado de la violencia. Por ello una valoración global debe ir a las raíces de estas conductas e integrar los factores existentes en los distintos niveles del modelo ecológico” (p. 220), esto sin dejar de lado que la violencia siempre ha desempeñado un papel preponderante en el pensamiento y esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción (Arendt, 2016).

Como es de sobra conocido, la definición más socorrida de Estado fue elaborada por Weber, en la cual plantea que el Estado es el monopolio legítimo de la violencia física: “tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (2018, p. 83).

En alusión directa a dicho razonamiento, Arendt propone que “la violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro su fin previsto”, sin embargo, deja entrever que es posible justificarla: “nadie cuestiona el uso de la violencia en defensa propia, porque el peligro no sólo es claro sino presente, y el fin que justifica los medios es inmediato” (Arendt, 2070, p. 52). Entonces la violencia que provenga del Estado debería y solamente debería justificarse en respuesta a un acto ilegal.

Con respecto a la atención a la violencia, desde la mayor parte de los gobiernos, al menos en Latinoamérica, se observa un aumento del gasto público en seguridad. En la mayoría de las ocasiones estas estrategias están acompañadas de políticas de austeridad

económica en el ámbito de lo social, lo cual presenta una extraña combinación, ya que buenas políticas sociales también contribuyen a disminuir la violencia (Carrión, 2019) y como se verá más adelante, corrigen más tipos de violencia que no es posible enmendar con el uso de la fuerza.

Inhibidores de violencia

Como ya se ha mencionado, los seres humanos, afortunadamente, al igual que el resto de los animales, cuentan con mecanismos reguladores naturales de conducta violenta entre sus congéneres, ya que, sin ellos, estaría comprometida su supervivencia como especie. Dentro de estos mecanismos, la *empatía*, a modo de mandamiento biológico natural, es el inhibidor más potente contra la violencia y la crueldad, especialmente contra sus semejantes (Baron-Cohen, 2012; Echeburúa, 2011).

Para Baron-Cohen (2012) “la empatía ocurre cuando suspendemos nuestro enfoque de atención unidireccional y en su lugar adoptamos un enfoque de atención de doble ánimo.” (pp. 17-18). En este caso, *atención unidireccional* implica que el individuo piensa solo para sí mismo, en contraparte, *doble ánimo* se interpreta como el individuo que está recordando o pensando en la otra persona al mismo tiempo que considera sus intereses.

El mismo autor plantea que todas las personas tienen un espectro de empatía hacia los demás, desde alto hasta bajo, que sería similar a graficar una curva de campana de Bell, donde el punto de menor empatía es lo que él llama *cero grados de empatía* (Baron-Cohen, 2012, p. 17). Por ello, propone sustituir el término *maldad* por el de *erosión de la empatía*. La erosión de la empatía puede aumentar por “emociones corrosivas, como el resentimiento amargo, el deseo de venganza, el odio ciego o el deseo de proteger” (Baron-Cohen, 2012, p. 7).

De esta forma, si una persona no tiene, o bien, consigue desactivar los inhibidores de la conducta violenta, ésta se convertiría “en un caballo salvaje que arrastra todo lo que se cruza en su camino” (Echeburúa, 2011, p. 37). Lo que facilita este proceso de desactivación de inhibidores es el alejamiento de la víctima, bien sea de manera física, psicológica, cuando se le desvaloriza, o cuando se le considera una mera propiedad (Echeburúa, 2011). Como complemento a ello, existe la idea de que la erosión de la empatía surge de convertir a otras personas en objetos. Cuando nuestra empatía es anulada, pareciese que “estamos únicamente en el modo «Yo»” (Baron-Cohen, 2012, p. 8). En ese estado, el agresor relaciona a las personas como si simplemente fueran objetos.

Otro regulador, es el sentido moral, el cual “santifica un conjunto de normas y tabúes que gobiernan las interacciones entre las personas en una cultura, a veces en formas que disminuyen la violencia, aunque a menudo (cuando las normas son tribales, autoritarias o puritanas) en formas que la aumentan” (Pinker, 2012, XXV).

Así, el *Homo sapiens* ha conformado comunidades cada vez más grandes, integradas por individuos con ciertos intereses o factores comunes que facilitan y hacen posible la convivencia. Ahora prosigue reflexionar sobre dichas agrupaciones, sus integrantes y los mecanismos empleados para controlar la violencia al interior de las mismas.

3. Comunidad: nosotros

Todos estos conglomerados sociales necesitan ser defendidos para sobrevivir y necesitan apelar a sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante elecciones individuales y la responsabilidad de esa supervivencia: “todas las comunidades son una postulación, un proyecto y no una realidad, algo que viene después y no antes de la elección individual” (Bauman, 2015, p. 180).

Sería pertinente iniciar por delimitar las diferencias entre los conceptos de “comunidad” y “sociedad”, partiendo de que, pese a las diferencias, ambos expresan relaciones recíprocas que tienden a la unión. Siguiendo a Tönnies, se comenzaría planteando que la vida real, verdadera o auténtica es aquella que se experimenta cuando se forma parte de una totalidad orgánica, la cual solo tiene lugar en una comunidad (*Gemeinschaft*), nunca en una sociedad (*Gesellschaft*) (Alvaro, 2010).

Tönnies, citado por Kartal, plantea que la “comunidad” o *Gemeinschaft* es un “organismo vivo”. Por lo tanto, no es “la mera coexistencia de personas independientemente unas de otras” como *Gesellschaft* o sociedad” (Kartal, 2012, p. 57).

Así, para Tönnies no hay espacio para el individuo dentro de la unidad orgánica de la comunidad, ya que la relación de las partes con el todo está determinada por experiencias y memorias compartidas. En contraparte, la sociedad está determinada por la ganancia individual y cada persona lucha por su beneficio propio (Kartal, 2012).

Boyd y Richerson, citados por Ridley (1998), descubrieron que hay un tipo de aprendizaje cultural que facilita la cooperación al interior de grupos: el *conformismo* (Ridley, 1998, pp. 180-181), ya que este patrón de comportamiento de la sociedad facilita la cooperación en grupos especialmente grandes. Los individuos, influenciados por ideologías, tendencias, modas, algunas de ellas francamente absurdas (Ridley, 1998), son ejemplos de cómo fácilmente los integrantes de una sociedad pueden generar rutinas y ser obedientes a dicha idea por ninguna buena razón más que *estar de moda*, aunque bien puede ser un mecanismo de adaptación o búsqueda de inclusión y aceptación.

En palabras de Boyd y Richerson, citado por Ridley:

La transmisión conformista proporciona al menos una explicación teóricamente convincente y empíricamente plausible de por qué los humanos se diferencian de todos los demás animales al

cooperar, en contra de sus propios intereses, con otros seres humanos con los que no están estrechamente relacionados. (Ridley, 1998, pp. 182-183)

Indudablemente, la gente piensa en términos de grupos: parejas, familias, empresas o ciudades, entre muchos otros, aplicando una idea de monismo, esto es, asumir que dicha colectividad actúa como un solo individuo. Sin embargo, aun asumiendo que existe una fuerte cohesión social y funcionamiento orgánico en dicha comunidad, esta agrupación no vive de manera aislada y sus integrantes no son iguales ni comparten los mismos anhelos o necesidades. Hoy en día los grupos se mezclan continuamente con otros grupos. Los grupos humanos son fluidos e impermanentes (Ridley, 1998).

Un factor psicológico estrechamente relacionado a la génesis de los hechos sociales en general es la *imitación*, porque muchos de los hábitos, costumbres y tradiciones al interior de las comunidades se comparten y repiten. Durkheim (2000) propone tres escenarios en donde ocurre:

- a. En primer lugar, al interior de un mismo grupo social, en el cual sus integrantes están sometidos a la acción de una misma causa o grupo de causas. Así las personas reunidas pueden transformarse mutuamente por la acción que ejercen los unos sobre los otros.
- b. Un segundo enfoque de la imitación está asociado a la necesidad que impulsa a las personas a integrarse a la sociedad en la que viven, y adoptan de tal forma las maneras de pensar o de vivir que son generales a las de quienes les rodean.
- c. Una tercera causa puede ocurrir debido a que el individuo reproduzca un acto que conoce, ya sea por experiencia propia o bien que ha sabido de él. En sí, este acto no tiene carácter intrínseco que comprenda para el individuo razones para imitarlo, esto es la imitación por sí misma.

Si bien Durkheim afirma que para que se dé la imitación “no es necesario que exista entre ellos comunidad intelectual o moral alguna” (2000, p. 92). Esta puede presentarse en mayor grado entre individuos que vivan en la misma comunidad.

Adicionalmente, y pese a la creencia de pertenencia a un grupo, las personas no viven en grupos, simplemente:

Perciben el mundo en términos de grupos, categorizando despiadadamente a las personas como nosotros o ellos. Sin embargo, este es un descubrimiento de doble filo. Que veamos el mundo en términos de grupos —aunque sea falsamente— todavía nos dice algo sobre la mentalidad humana, y es dentro del cráneo donde la evolución deja muchas de sus marcas sociales (Ridley, 1998, p. 188).

4. Conflicto: los otros.

Con respecto a las comunidades y la inseguridad, Baumann plantea que “para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua ... la palabra comunidad tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad” (Baumann, 2006, p. VII).

Al revisar la literatura especializada, se encuentra que hay una relación entre la violencia, la percepción de la misma y el espacio comunitario. Estudiosos de la materia como Valenzuela (2019), al buscar qué factores inciden en la percepción espacial del miedo, detectan que más allá de las acciones de prevención de la violencia, la percepción del miedo se vincula con la opinión pública sobre el desempeño del gobierno y con aumentos repentinos de la violencia en el territorio, los cuales en muchos casos son atribuidos a personas ajenas a la comunidad.

En una comunidad, cuando la supervivencia se da por sentada y no existen amenazas visibles, las personas tienden a estar más abiertas a nuevas ideas y ser más tolerantes con los otros (Inglehart, 2019). La inseguridad tiene el efecto contrario, ya que

fomenta un fenómeno llamado *reflejo autoritario* en el cual las personas integrantes de la comunidad llegan a “cerrar filas detrás de líderes fuertes, con fuerte solidaridad dentro del grupo, rígida conformidad con las normas del grupo y rechazo de los extraños (Inglehart, 2019, p. 173).

En la vida compleja que se presenta en las sociedades del siglo XXI, donde la inseguridad es una constante, en determinados momentos las personas se comportan de manera egoísta como individuos y en otros momentos hay actitudes o comportamientos altruistas, los cuales son honrados y admirados al dejar de lado el bienestar individual por el grupal. Sin embargo, como propone Dawkins, es posible que haya confusión al tratar de establecer límites para lo que entendemos como *los demás*.

Al parecer hay una confusión en la ética humana sobre el nivel en que el altruismo es deseable, que nos lleva a la pregunta ¿Qué se entiende por nosotros y que se entiende por los demás? ¿Cuál es el nivel deseado para considerarnos nosotros? familia, comunidad, ciudad, estado, región, nación, raza, especie, o todos los seres vivos. Si bien son respuestas correctas, no necesariamente son satisfactorias, ello dependerá del ámbito de estudio. Finalmente, esta confusión también se ve reflejada en biología en lo referente al nivel en el cual se puede esperar el altruismo de acuerdo a la teoría de la evolución (Dawkins, 2017. p. 14).

Greene proporciona una explicación al respecto basada en la moral. Este autor afirma que esta evolucionó como una solución al problema de la cooperación “es un conjunto de adaptaciones psicológicas que permiten a los individuos egoístas cosechar los beneficios de la cooperación” (Greene, 2013, p. 23). La esencia de la moralidad es entendida como el altruismo, desinterés, o disposición a pagar un costo o sacrificar una ganancia personal para beneficiar a otros.

Biológicamente hablando, los seres humanos están diseñados para cooperar, pero solamente con algunas personas. El cerebro moral ha evolucionado para cooperar dentro de grupos, no para cooperar entre distintos grupos (o al menos con todos los grupos). El

mismo autor afirma que “la cooperación universal es inconsistente con los principios que gobiernan la evolución por selección natural” (Greene, 2013, p. 23).

Así aparece la *tragedia de la moralidad del sentido común*, la cual es parte de la solución a los problemas al interior de los grupos, ya que proporciona una base de unión en las mismas ideas morales, pero genera conflicto al chocar con las ideas morales de otros grupos. “La moralidad evolucionó para evitar la Tragedia de los Comunes, pero no evolucionó para evitar la Tragedia de la Moralidad del Sentido Común” (Greene, 2013, p. 26).

La Tragedia de los Comunes es un artículo escrito por el biólogo y ecologista Garret Hardin, en el cual plantea que ante la falta de mecanismos de regulación, los recursos de uso colectivo inevitablemente derivan en una sobreexplotación, que a largo plazo causará su agotamiento. Con respecto a la solución del problema, el autor concluye que esta tiene que ver con la limitación de la reproducción:

La única forma en que podemos preservar y nutrir otra libertad más preciada es renunciando a la libertad de procrear, y eso muy pronto. “La libertad es el reconocimiento de la necesidad” —y es el papel de la educación revelar a todos la necesidad de abandonar la libertad de procrear. Solo así podremos poner fin a este aspecto de la tragedia de los comunes. (Hardin, 1968, p. 1248).

En complemento, a la *tragedia de la moralidad del sentido común*, es pertinente citar a Bauman (2015) quien propone que el mundo comunitario está completo, ya que todos los que están fuera de la misma son irrelevantes, y hasta hostiles. La armonía interna de la comunidad reluce en contraparte de la “oscura y enmarañada jungla que comienza del otro lado del portal” (p. 183). De esta forma, afirma que los integrantes de la comunidad se apiñan en pos de esa identidad compartida y esperan desterrar todos los miedos que les hicieron buscar el refugio comunitario. Así, Bauman enfatiza que, una “comunidad inclusiva” sería una contradicción de términos.

En caso de que la sociedad cumpla adecuadamente, tanto en lo colectivo como en la individualidad de cada uno de sus miembros, lograrán un orden estable que les permita desarrollarse (Durkheim, 2000). Cuando esto no ocurre y la sociedad cae en una situación de *anomia*, pierde su fuerza para regular e integrar a los individuos, pudiendo producirse consecuencias adversas tales como el suicidio, ya que como Durkheim plantea “el individuo está dominado por una realidad moral que lo supera: la realidad colectiva” (2000, p. 10).

Para Durkheim, anomia significa una falta de norma relativa o condición de desregulación en un grupo social, siendo que el concepto busca, citando a Lamnek (2006): “explicar las repercusiones sociopatológicas de la división social y humana del trabajo desarrollada rápidamente en el industrialismo temprano” (pp. 38-39). Según su perspectiva, la anomia era endémica en las sociedades modernas, y se presentaba de manera especialmente virulenta en el sector económico en el cual las aspiraciones, restricciones y límites morales de las personas eran moldeados por la codicia del sistema capitalista.

Así, el apetito de acumulación y el consecuente debilitamiento de las restricciones genera en los individuos una sensación de vacío, y dado que no hay límites para la riqueza, prestigio o poder, los esfuerzos son infructuosos (Durkheim, 2000).

Por su parte, Merton continuó el análisis de la anomia iniciado por Durkheim, ampliando el concepto entendido por este como una propiedad de la estructura social y cultural, al de un marco explicativo desde el individuo vinculado a la estructura (Parada, 2018).

Merton (1938), con el fin de analizar la anomia y el comportamiento divergente, plantea que entre los elementos de estructura cultural y social se destacan algunos. El primero son los intereses, metas y propósitos definidos culturalmente. Estos se constituyen en un marco de referencia aspiracional que involucra prestigio y sentimientos.

El segundo bloque de la estructura social define, regula y controla las formas aceptables de alcanzar esas metas. Como plantea Merton, “estas normas e imperativos morales no necesariamente coinciden con normas técnicas o de eficiencia” (1938, p. 673). Así, todos los seres humanos tienen un área de expectativas y una serie de oportunidades medidas por cultura, educación y otros medios de inserción.

Al darse una divergencia entre las expectativas y las oportunidades es cuando la violencia puede convertirse en un recurso (ilegítimo) para alcanzar dichas aspiraciones y se generan condiciones favorables para el surgimiento de tendencias anómicas, lo cual es coincidente con la visión de comportamiento desviado desarrollado por Lamnek, quien lo define como “un comportamiento que es contrario a las expectativas de la mayoría de los miembros de una sociedad” (2013, p. 16).

Como ya se ha visto, la razón puede hacer ver al otro como un ser inferior e inclusive como un animal no humano (Baron-Cohen, 2012; Echeburúa, 2011), con lo cual se da un proceso de desvalorización del otro, del diferente, del que no pertenece al grupo, lo cual finalmente es un ejercicio de violencia. Para Butler (2020) ciertas características de algunos individuos afectan su pertenencia a una sociedad:

Las poblaciones se dividen a menudo, demasiado a menudo, entre aquellos cuyas vidas son dignas de protegerse a cualquier precio y aquellos cuyas vidas se consideran prescindibles. Dependiendo del género, de la raza y de la posición económica que ostentemos en la sociedad, podemos sentir si somos más o menos llorables a ojos de los demás (pp. 42-43)

Junto al poder de la ideología, hay otras formas de erradicar al otro, por ejemplo, ponerlo conscientemente lejos, esto con el fin de no percibir las expresiones emocionales de tal forma que el agresor no pueda captar las expresiones emocionales, operando con ello los mecanismos de la agresividad y no los estímulos que la frenen (Sanmartín, 2011b).

Ya se ha mencionado que, al hablar de la naturaleza de la crueldad humana, se ha propuesto que la palabra *maldad* pudiera ser sustituida por *erosión de empatía* (Baron-Cohen, 2012), aunque hay otro término de uso recurrente que fue acuñado por Arendt (2017) y se denomina la *banalidad del mal*.

Arendt fue invitada en 1961 como observadora durante el juicio del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann, uno de los principales responsables de la llamada “Solución Final al Problema Judío”. Durante el juicio le quedó claro a Arendt que el acusado no estaba loco ni era diferente al resto de los demás, inclusive era bastante ordinario. Es en este sentido en que ella acuñó dicho término:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente —tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg—, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (2017, pp. 402-403).

Otro posible acercamiento ante la pregunta ¿qué es el mal?, sería la propuesta por Bauman (2019) al plantear que recurrimos a esa idea cuando no somos capaces de señalar la norma que ha sido infringida al llevarse a cabo el acto que buscamos denominar. Por ello, se tiende a calificar de malo o malvado a la clase de elemento negativo que no podemos comprender o expresar con claridad. Así, “el mal tiende a ser invocado cuando insistimos en explicar lo inexplicable” (Bauman, 2015, p. 76), lo cual es considerado en los sistemas legalistas, ya que como menciona Arendt (2017) “la premisa, común a todos los modernos ordenamientos jurídicos, de que para la comisión de un delito es imprescindible que concurra el ánimo de causar daño” (p. 404).

Asimismo, es imprescindible recurrir a la teoría de Girard sobre el rol de la violencia en el nacimiento y la perseverancia de una comunidad. Bajo esta teoría se plantea que existe un impulso violento bajo la aparente calma de la cooperación armoniosa, y con el fin de mantener esa paz y armonía es necesario canalizar dicho impulso más allá de las fronteras de la comunidad (Girard, 1979).

La violencia es reciclada como arma de defensa de la comunidad, siendo que se establece un rito sacrificial o chivo expiatorio, sobre el cual se descarga la presión comunitaria (Girard, 1979; Bauman, 2015). De esta forma “la función del sacrificio es sofocar la violencia dentro de la comunidad y evitar que estallen los conflictos” (Girard, 1979, p. 14).

Para entender cómo y por qué el sacrificio funciona como lo hace, debemos considerar la proposición de que la víctima ritual nunca sustituye a algún miembro particular de la comunidad o incluso a la comunidad en su conjunto: siempre sustituye a la víctima sustituta. Como esta misma víctima sirve de sustituto a todos los miembros de la comunidad, la sustitución sacrificial sí cumple el papel que le hemos atribuido, protegiendo a todos los miembros de la comunidad de sus respectivas violencias —pero siempre por intermediación de la víctima sustituta. (Girard, 1979, pp. 101-102)

Nada promueve más la cohesión de un grupo social, étnico o nacional de manera tan segura como un objeto de abominación. “No existe un nosotros sin un correspondiente ellos en oposición” (Ghiglieri, 2000, p. 211). El sacrificio sirve para proteger al grupo de su propia violencia ya que incita a toda la comunidad a elegir víctimas fuera de sí misma (Girard, 1979). Así, resulta un mecanismo útil el que ciertos individuos o grupos sean considerados “los otros” (diferentes, ajenos, extraños: amenazas para la estabilidad y armonía de la comunidad en referencia).

El común denominador que determina la eficacia de todos los sacrificios es “la violencia interna —todos los disensos, los celos y las disputas intracomunitarios que los

sacrificios tienen por objeto suprimir—. El propósito de sacrificio es devolver armonía a la comunidad, reforzar la trama social” (Bauman, 2015, p. 205).

Los candidatos a chivos expiatorios deben estar fuera de la comunidad, pero no demasiado lejos, y deben ofrecer un grado de diferencia que impida toda confusión posible. Las categorías en las cuales se seleccionan habitualmente a las víctimas son:

Seres que están afuera o en los bordes de la sociedad; prisioneros de guerra, esclavos, adictos ... individuos exteriores o marginales, incapaces de establecer o compartir los lazos sociales que unen al resto de los habitantes. Su status de extranjeros o enemigos, su condición servil o simplemente su edad impiden a las futuras víctimas integrarse a la comunidad (Bauman, 2015, pp. 205-206).

La teoría de Girard consigue dar sentido a la violencia que abunda en las conflictivas fronteras de las comunidades, especialmente de aquellas cuya identidad es incierta, o bien, da sentido al uso común de la violencia como recurso para establecer fronteras cuando estas no existen, o son difusas (Bauman, 2015).

Con respecto al castigo público y el consecuente sufrimiento que trae aparejado, Spierenburg (2008) afirma que era común hasta antes del siglo XIX y solamente en la medida en que la sensación de repugnancia y desprecio hacía la violencia se ha venido desarrollando entre las elites y los grupos gobernantes, se ha impulsado gradualmente un proceso de privatización (entendida en este caso como erradicar el castigo de manera abierta y pública para toda la ciudadanía) del castigo, reduciendo paulatinamente con ello su exhibición. “La privatización de la represión significó ante todo quitar de la vista pública un espectáculo que se estaba volviendo intolerable” (Spierenburg, 2008, p. 184).

Como menciona Garland (2010), la violencia punitiva hacia los infractores ha cambiado con el paso del tiempo, siendo que a partir del siglo XIX la sensibilidad respecto a la violencia, sufrimiento y destino de los otros ha aumentado, reduciéndose cada vez más las ejecuciones públicas y castigos físicos.

En ello tiene mucha influencia, particularmente, que entre los siglos XVIII y XIX hubo un mayor desarrollo del humanitarismo, el cual fue en un primer momento, mayoritariamente una característica de algunos miembros de las élites. Así, la formación de conciencia y el refinamiento de los modales fueron rasgos de la “sociedad educada”, clases altas y medias orgullosas de su sensibilidad y renuentes y despectivas respecto a los estratos inferiores por su falta de educación y cultura. Dicha sensibilidad se transmitió de la élite a las clases menos favorecidas de manera paulatina (Garland, 2010).

Estas mismas objeciones de conciencia han incidido en una serie de cambios ocurridos a partir del siglo XIX encaminados a prohibir prácticas violentas como la esclavitud, maltrato infantil, crueldad contra los animales, o práctica de deportes en extremo sangrientos. En ciertos casos se lograron cambios parciales en el marco legal, la opinión pública e incluso en la práctica real (Gardner, 2010). Aunque legalmente varias de estas prácticas fuesen prohibidas, algunas se han extendido incluso hasta el siglo XXI en la práctica en distintos países, incluyendo México.

Es muy probable que esa reducción gradual de la violencia extrema pública explícita por parte del Estado haya contribuido a generar menores niveles de violencia, lo cual es uno de los argumentos esgrimidos por Pinker (2012) para justificar en parte la reducción en los actos violentos que se ha visto en el mundo a partir de las postrimerías del siglo XX e inicios del XXI.

Si bien pareciese que la sociedad se ha hecho menos tolerante a la represión explícita, ello no implica que se presenten cambios en esa percepción respecto a otras formas de represión más sutiles, siendo la expulsión de personas, o grupos del orden social y económico, muy frecuente en gran parte del mundo.

La expulsión de los demás ha sido analizada ampliamente por Sassen, quien plantea que en la economía global está marcada por expulsiones sistémicas de todo tipo, siendo

que “los instrumentos para hacerlas van desde políticas elementales hasta instituciones, técnicas y sistemas complejos que requiere conocimiento especializado y formatos institucionales intrincados” (Sassen, 2015, p. 12).

Sassen (2015) analiza la generalización e intensificación de prácticas económicas caracterizadas por "la complejidad de los medios y por la brutalidad de las consecuencias" que está empobreciendo y arrojando a la marginación (expulsando) a masas crecientes de la población de muchos países.

Al igual que las repercusiones por los cambios tecnológicos, en muchos casos las instituciones legales no lograron mantener sus cambios a la misma velocidad que la opinión pública, por lo cual han surgido conflictos.

Hay otros casos ante actos de violencia en los que lo se manifiesta por parte del violentador no es propiamente su agresión innata, “muy posiblemente lo que sale al exterior en esos instantes, lo que se pone de manifiesto, es la mala cultura en la que ha sido socializado” (Sanmartín, 2011b, p. 124).

De esta forma, la cultura en forma de ideas y pensamientos lleva a los violentos a sacar ventaja de los mecanismos naturales e innatos de control e inhibición de la agresión con el fin de que no sean un obstáculo para la consecución de sus fines. Por ende, la cultura ha permitido un salto sobre los mecanismos reguladores naturales, lo que provoca que la razón tome las riendas sobre la agresividad innata, conformándose así en violencia (Sanmartín, 2011b).

Con el fin de no perder de vista y consideración en el estudio para comprender y realizar políticas públicas, es imprescindible conocer desde dentro de cada comunidad las relaciones e interacciones que se conforman, ya que ellas son una extraordinaria fuente de aprendizaje acerca del conflicto (Turner, 2011).

La lógica de hacer *tabula rasa* con el contenido político de la violencia y las políticas para enfrentarla (Pinker, 2017), tiende a generalizarse desde la década de los años noventa del siglo pasado y lo hace a partir de concepción de las violencias que desconocen a los actores sociales e institucionales, legales e ilegales (Carrión, 2019).

Por lo anteriormente expuesto y respecto de la lógica de la competición de todos contra todos, el genetista francés Albert Jacquard, citado por Boff plantea que “el propósito de una sociedad es el intercambio. Una sociedad cuyo motor es la competición, es una sociedad que me propone el suicidio. Si me pongo en competición con el otro, no puedo intercambiar con él, debo eliminarlo, destruirlo” (Boff, 2003, p. 2), siendo esta perspectiva una anatema a uno de los principales supuestos del sistema económico actual, en el cual la liberación y libre competencia de los mercados traerá aparejados mayores niveles de desarrollo.

5. Ellos y nosotros: conformando comunidad

El término “comunidad” transmite la noción de que las personas así designadas no son simplemente agregados, colectivos o categorías definidas por un solo criterio, sino grupos sociales que poseen una cultura común, una práctica lingüística que disfraza las diferencias o conflictos dentro de cada uno de estos grupos, e invita a la inferencia (correcta o no) que la cultura común imputada produce una identidad colectiva imputada (Berger, 1995. p. 29).

Como afirma Yurén (2019), toda convivencia requiere de contacto, no del casual, pero sí del habitual, permanente y organizado. Así, la convivencia ideal “es una forma de relacionarse con otros y en condiciones de igualdad, para brindarse apoyo mutuo, disfrutar conjuntamente de bienes diversos, resolver problemas compartidos y preparar las condiciones de un mundo habitable para las futuras generaciones” (p. 191).

Así, la convivencia, al no estar exenta de conflictos, no requiere de una plena y constante armonía. Se lleva a cabo entre personas diferentes, que tienen formas de pensar variadas y se construye continuamente a través de la solución de disensos o, en su caso, de la búsqueda del consenso adversarial (Yurén, 2019). Si bien el disenso lleva a menudo al conflicto, es posible resolverlo a través de la acción comunicativa: “la comunicación no excluye el disenso y por ende la discusión, pero sí la violencia tanto física como simbólica” (Yurén, 2019, p. 195).

El lograr a nivel comunitario una sustitución por otros elementos identitarios armónicos con un nuevo sistema de valores, permitirá que el componente de reconocimiento intersubjetivo de la identidad se distancie definitivamente del recurso de la violencia y sea sustituido por otros elementos más racionales que no impidan bloquear la empatía ni la afectividad (Lorente, 2011). “Sin reconocimiento no hay convivencia, solo coexistencia” (Yurén, 2019, p. 206).

Fromm propondría que “los principios éticos están por encima de la existencia de la nación, y que, al adherirse a tales principios, el individuo pertenece a la comunidad constituida por todos los que comparten, han compartido en el pasado y compartirán en el futuro esa misma fe” (2018, p. 218).

Sin embargo y pese al riesgo que implica la violencia “del otro”, ello no es el único factor destructivo. Si bien el tener enemigos externos puede contribuir a fortalecer la cohesión social del grupo (Ridley, 1998), existe un riesgo a mediano y largo plazo, esa suerte de cierre al exterior, como lo plantea Han (2020): “la expulsión de lo distinto pone en marcha un proceso destructivo totalmente diferente: la autodestrucción ... un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos” (p. 10).

Popper, desde una perspectiva un tanto eurocéntrica, denomina sociedad cerrada a aquellas donde los individuos no son libres y viven subordinados a un colectivo y a una

verdad incontrovertible: “Una de las características de una sociedad «cerrada», primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol” (Popper, 2010, p. 67). La verdad propagada al interior de ese tipo de sociedades es mágica y tribal, y propone un destino inevitable al ser humano para el cual no tiene alternativas.

En contraparte, la sociedad abierta es aquella en que los individuos “deben adoptar decisiones personales” (Popper, 2010, p. 171), en estas sociedades la verdad es parcial y sometible a debates por los miembros de la misma, y las respuestas no se han completado. Así se busca construir sociedades abiertas donde:

[Se] rechace la autoridad absoluta de lo establecido por la mera fuerza del hábito y de la tradición, tratando, por el contrario, de preservar, desarrollar y establecer aquellas tradiciones, viejas o nuevas, que sean compatibles con las normas de la libertad, del sentimiento de humanidad y de la crítica racional (Popper, 2010, p. 12).

Para Lévinas, citado por Prado, frente a la totalidad como modo de comprender el ser del hombre, se afirma la infinitud del otro, esto es, la idea de que el otro es siempre diferente. “La relación entre los hombres es no-sintetizable por excelencia. Entre los hombres está ausente esa esfera de lo común que toda síntesis presupone” (Prado, 2015, p. 207).

En política, un término asociado y que trata de explicar esa defensa hacia afuera, es la *biopolítica*, la cual busca regular la seguridad y el bienestar de las personas. Como presenta Agamben, la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales (Žižek, 2009, p. 45).

Pareciese que la *tolerancia* es parte de la panacea para la conformación de comunidades sólidas y armoniosas. Desde una concepción individualista de la libertad, Fukuyama (1998), afirma que en las sociedades democráticas no se busca en sus

ciudadanos cómo deberían de vivir, qué les debería hacer felices, virtuosos o grandes. En su lugar, en ellas se fomenta la virtud de la tolerancia, la cual se convierte en “la principal virtud” (p. 305). Si bien, la tolerancia resuelve varios problemas asociados a la convivencia, como todo, en su extremo también tiene un efecto, como se está viendo con particular fuerza en este siglo XXI.

Un componente de esta situación parte de que la sociedad actual tiene como objeto la búsqueda de eliminación de toda negatividad. Esta búsqueda de eliminar las violencias (inclusive de los anales de la historia) hace que todo se pulimente y satine hasta convertirse en un intercambio de complacencias, y con ello se evita toda forma de vulneración a cargo de otros, si bien luego resurge como otra forma de violencia que es la autolesión (Han, 2000). Es menester recordar la terrible frase a manera de epitafio que está escrita en la entrada del bloque número cuatro del campo de exterminio de Auschwitz: “Quien olvida su historia está condenado a repetirla”.

En esta búsqueda de conformar sociedades cooperativas y tolerantes, naturalmente existe el riesgo de los grupos violentos e intolerantes. Popper (2010) lo presenta de manera un tanto cruda:

Deberemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes. Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos. (p. 512)

Aquí aparece la llamada *paradoja de la tolerancia*, propuesta por el mismo Popper (2010): Si se extiende la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes y la sociedad no se halla preparada para defenderse como una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y con ellos de la tolerancia. La solución no es tan sencilla como estigmatizar, castigar o aislar al que es o piensa distinto.

A causa de dicha positividad del grupo prevaleciente en la comunidad, el poder violento de lo igual resulta difícil de detectar, ya que la proliferación de lo igual se hace pasar por crecimiento. Pero en algún momento, lo que produce la comunidad ya no la hace productiva sino destructiva, la información ya no es informativa sino deformadora y la comunicación es solamente acumulativa (Han, 2020).

La negatividad de lo distinto da forma y medida a una mismidad, lo que hace que proliferen lo igual (Han, 2020). Lo igual, lo mismo, es una masa sin forma propia así como lo plantea Heidegger:

Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme (1994, p. 187).

Asimismo, pareciese que “los tiempos en los que existía el otro se han ido” (Han, 2020, p. 9) y la negatividad de los otros da paulatinamente paso a la positividad del igual.

Por ende, no parece que la solución a estas problemáticas sea la salida rápida de erradicar a los distintos, sino entender la realidad con un pensamiento crítico, un juicio templado y la razón de lado. De igual manera, condenar y prejuzgar las manifestaciones de violencia (en su sentido más amplio como se ha visto) como anatema, es una operación ideológica por excelencia que colabora con la invisibilización de otras formas fundamentales de violencia social (Žižek, 2009). Por ello, combatir la violencia directa o subjetiva, sin atender y combatir las raíces de la violencia sistémica que en gran parte la generaron puede ser una estrategia equívoca.

En contraparte a las categorías de violencia propuestas, Galtung, propone usar esas mismas categorías en la búsqueda de construcción de la paz:

- a. Hacer actos directos en apoyo de la paz y la transformación de conflictos, como el diálogo, la no violencia activa y la lucha no violenta, y la negativa a rendirse o permitir que se produzcan injusticias, opresión y violencia/crueldad.
- b. Construir estructuras que satisfagan las necesidades de todos los miembros de la comunidad, brindando oportunidades para que los individuos y grupos se desarrollen a su máximo potencial, sin explotar, oprimir o negar derechos a ninguna persona o grupo de personas.
- c. Promover Culturas de paz que difundan la paz como valor, que respeten y celebren las diferencias y que protejan / promuevan los derechos políticos, civiles, sociales, económicos y culturales de todas las personas, comunidades y grupos, y que sean inclusivas (por elección y diálogo) en lugar de por la fuerza (Galtung, 2002, p. 19).

Touraine, en un sentido muy crítico, sostiene que el estado actual de la sociedad marca “el fin de la definición del ser humano como ser social, definido por su lugar en la sociedad que determina su comportamiento” (1998, p.177). Acorde a esto, los actores sociales ya no pueden defender su especificidad cultural y psicológica basándose en instituciones sociales o en principios universales, sino que deben hacerlo partiendo del individuo (Touraine, 1998).

De esta forma, aunque existe una tendencia a la individualización y a cierta homologación o propensión a reducir las asimetrías y diferencias, no parece existir evidencia de un cambio radical en la forma general de organización humana en comunidades. El fuerte componente social y la tendencia a la sociabilización están anclados al genoma humano (Haidt, 2013), por lo que no puede hablarse de que se trate exclusivamente de un constructo social. La naturaleza humana empuja en direcciones opuestas, hacia la competitividad y la cooperación, el individualismo y la sociabilidad.

Si como se ha presentado, genéticamente el ser humano tiende a ser cooperativo con sus iguales y competitivo (inclusive violento) con los otros, ¿cómo resolver *la tragedia de la moralidad del sentido común* que propone Greene (2013)? O bien, ¿cómo se puede adaptar el pensamiento moral a las nuevas circunstancias del mundo postmoderno?

El mismo Greene (2013) afirma que se requiere desarrollar una nueva moralidad, pero un nivel arriba: un tipo de pensamiento que permita a los grupos con morales conflictivas vivir y prosperar juntos. “En otras palabras, necesitamos una metamoralidad” (Greene, 2013, p. 26). Esto es, un sistema moral que pueda resolver los desacuerdos entre grupos con diferentes ideas morales, así como al interior de un grupo o comunidad la moralidad ordinaria del mismo resuelve los desacuerdos entre individuos con diferentes intereses egoístas.

Bates (2010) plantea que el desarrollo político se presenta cuando las personas consiguen domesticar la violencia, transformando la coerción de un medio de depredación a un recurso productivo. La coerción puede ser positiva y productiva cuando no se emplea para apoderarse o destruir la riqueza, sino para promover, cohesionar y salvaguardar su creación, de forma que esta promoción requiere de inclusión y tolerancia.

En 1958, Teilhard de Chardin escribió proféticamente: “La Era de las Naciones ha pasado. La tarea que tenemos ante nosotros ahora, si no queremos perecer, es deshacernos de nuestros antiguos prejuicios y construir la Tierra” (p. 16). La apertura de las comunidades a lo distinto parece ser la única solución para estos complejos procesos dialécticos.

Conclusión

Se puede concluir este artículo planteando que la famosa frase latina *homo homini lupus* es injusta... para los lobos. Tanto en estos caninos como en los seres humanos hay comportamientos agresivos, pero solamente el ser humano es violento. Como se ha visto, la violencia está relacionada a lo aprendido a lo largo de la vida de cada persona: “La violencia, en definitiva, es una resultante de la incidencia de la cultura sobre la biología. Somos agresivos por naturaleza pero violentos por cultura” (Sanmartín, 2011b, p. 132).

Arendt afirma que “existe un consenso entre teóricos políticos tanto de izquierda como de derecha de que la violencia es nada más que la más flagrante manifestación de poder” (1970, p. 35). Asimismo, es posible hablar de que la violencia sea un constructo social creado desde el seno de la agresión y dado que fue creado por el hombre, igual puede ser transformado.

Para conseguir esa transformación, es necesario trabajar en fortalecer los mecanismos y formas de convivencia, particularmente en la cultura. Por ello, es fundamental entender y dar a entender que no existe un abismo infranqueable entre *nosotros* y *los otros*. Si bien no es posible erradicar al otro, tampoco lo es absorberlos sin más, borrando de tajo las diferencias, lo que podría desembocar en la paradoja de la tolerancia popperiana.

La diversidad cultural y biológica es deseable y como se ha visto, necesaria para la supervivencia de la especie, pero poder apreciar el valor y la belleza de los demás requiere cambios sociales que deben fomentarse desde todas las trincheras y por todos los actores sociales.

Como una primera etapa, es menester identificar las barreras separadoras, las cuales son producto de la cultura: diferencias étnicas, sexuales y de género, sociales, económicas,

ideológicas o religiosas, y a partir de ese conocimiento, trabajar en mecanismos multifactoriales que corrijan rezagos e inequidades y fomenten la cooperación en relaciones humanas entre iguales. Esta búsqueda presenta muchas incógnitas, siendo algunas de las más relevantes, conforme a lo que se ha planteado, los límites de la tolerancia y de la intolerancia. Si bien no hay una respuesta estándar, sí debe haber una sola forma de proponer las respuestas, y estas deberían ser iluminadas bajo la luz de los ideales del humanismo, la razón y la ciencia.

En un sentido complementario, Popper destacó la aparición de la filosofía como un remedio ante los mitos y tabúes de la sociedad cerrada:

El surgimiento de la filosofía misma puede ser interpretado, a mi juicio como una reacción ante el derrumbe de la sociedad cerrada y de sus convicciones mágicas. Es ella una tentativa de reemplazar la perdida fe en la magia por una fe racional; ella modifica la tradición de transmitir una teoría o un mito, fundando una nueva tradición: la de contrastar las teorías y mitos y analizarlos con espíritu crítico ... (2010, p. 184).

Pinker (2019) afirma que “cuando sentimos compasión o empatía hacia otros y aplicamos nuestro ingenio a la mejora de la condición humana, podemos progresar al hacerlo y tú puedes contribuir a continuar ese progreso” (p. 24), y “puesto que el progreso es una consecuencia de los cambios que se efectúan en el medio social, no hay razón alguna para suponer que deba algún día terminar” (Durkheim, 2016, p. 360). Podemos inferir, como se ha presentado, que la empatía es la primera condición para la búsqueda de la paz.

No se puede ser menos que optimista respecto al rápido avance de la ciencia y el más moderado (inclusive lento) avance en otros frentes, particularmente de luchas sociales y cambios de visión hacia la naturaleza (la casa común) y *los otros*, los cuales aún requieren de muchos esfuerzos que, al parecer, se pelearán por varias generaciones, aunque puede ser que la humanidad, como especie animal en la tierra, no cuente con tanto tiempo.

Un enfoque moderado hacia estos equilibrios podría ser aplicar una perspectiva que se acerque a una suerte de balance. Como Aristóteles afirmó: “es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno a por exceso y otro por defecto” (1985, p. 169). El extremo de la pasividad puede ser tan destructivo como el de la violencia, ya que como se ha visto, la pasividad involucra dentro de su seno violencias estructurales y sistémicas (Hanagan, 2011).

El conflicto por sí mismo sostiene la promesa de transformación y señala las áreas en donde se necesita crecer (Hanagan, 2011). Sin conflicto no habría cambio y evolución social. Muchas injusticias y relaciones asimétricas nunca cambiarían. Los conflictos no son destructivos siempre, ya que muestran a su vez aspectos constructivos. Las identidades, relaciones y comunidades estables solo surgen de ellos, las personas crecen y maduran al trabajar en ellos (Han, 2020).

La educación y el estudio parecen ser las únicas alternativas para conocernos a nosotros y a los otros, pero este ejercicio debe ser abierto y libre, porque como dice Sócrates a Glaucón “un espíritu libre no debe aprender nada como esclavo ... las lecciones que se hacen entrar por fuera en el alma, no tienen en ella ninguna fijeza” (Platón, 2020, p. 226).

Así parece que actualmente se presenta una suerte de *punto decisivo* donde numerosas comunidades están en un punto de inflexión. Como afirmó Harari (2017):

Nos hallamos en el umbral tanto del cielo como del infierno, moviéndonos nerviosamente entre el portal de uno y la antesala del otro. La historia todavía no ha decidido donde terminaremos y una serie de coincidencias todavía nos pueden enviar en cualquiera de las dos direcciones”. (p. 411)

Butler (2000) propone, los individuos no son sociales por contrato: “somos desde buen principio interdependientes y esa interdependencia es una característica constitutiva

de quiénes somos, aún si la ideología del individualismo nos lleva a negar este hecho, aún si las ideologías de dominación niegan esta reciprocidad” (p. 60).

Es posible que el legítimo anhelo de vivir en una comunidad de iguales, lejos de la violencia y el conflicto no sea una solución posible, sustentable o de largo plazo. Lo igual estatiza, ralentiza, estanca, y ello trae zozobra, depresión y angustia. Sin embargo, defender una base de derechos humanos, comunes para *nosotros* y *los otros*, es un buen inicio.

Bibliografía

- Aguilar, A. (2019). La ciudadanía en la ciudad global. En A. Valenzuela (coord.), *Seguridad y construcción de ciudadanía. Perspectivas locales, discusiones globales*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Almazán, M (2011). La violencia internacional: algunas teorías y tendencias. En N. Asili, *Un mundo sin violencia: ¿Realidad posible o sueño inalcanzable?*. Editorial Pax.
- Alvaro, D. (2010). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC* 1(52). <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harvest Book Harcourt.
- Arendt, H. (2017). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Penguin Random House.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*. Editorial Gredos.
- Arredondo, V. (2019). Las prácticas ciudadanas en el siglo XXI. En A. Valenzuela (coord.), *Seguridad y construcción de ciudadanía. Perspectivas locales, discusiones globales*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Baron-Cohen, S. (2011). *The science of evil. On empathy and the origins of cruelty*. Basic Books.

- Bates, R. (2010). *Prosperity & Violence: The political economy of development*. Norton & Company Ltd.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2019). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós.
- Boff, L. (2003). ¿Cuál globalización? *POLIS, Revista Latinoamericana* (en línea).
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500403>.
- Bourdieu, P. (2019). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo*. Penguin Random House.
- Cacciari, M. (2010). *La ciudad*. Gustavo Gili.
- Carrión, F. (2019). La política, un elemento gravitante de la violencia y la seguridad ciudadana. En A. Valenzuela (coord.), *Seguridad y construcción de ciudadanía. Perspectivas locales, discusiones globales*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Dawkins, R. (2017). *El gen egoísta extendido*. Grupo Editorial Bruño.
- Del Barrio, V. (2011). Violencia juvenil. En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, É. (2000). *El suicidio*. Ediciones Coyoacán.
- Durkheim, É. (2016). *La división del trabajo social*. Colofón.
- Echeburúa, E. (2011). Las raíces psicológicas de la violencia. En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Fromm, E. (2018). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Fukuyama, F. (1998). *The end of history and the last man*. Avon Books.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, V1(3), 167-191.
- Garland, D. (2010). *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gerlach C. (2015). *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Girard, R. (1979). *Violence and the Sacred*. John Hopkins University Press.
- Gledhill, J. (2017). *La cara oculta de la inseguridad en México*. Paidós.

- González, E. (2002). *La violencia en la política: Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Greene, J. (2013). *Moral tribes. Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. Penguin Random House.
- Gutiérrez, R. (2011). Bioética, naturaleza humana y violencia. en J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez J. y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Haidt, J. (2013). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Penguin Random House.
- Han, B. (2019). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder Editorial.
- Han, B. (2020). *La expulsión de lo distinto*. Herder Editorial.
- Hanagan, J. (2011). Conflictos: amenazas y promesas. Una perspectiva filosófica. En N. Asili, *Un mundo sin violencia. ¿Realidad posible o sueño inalcanzable?* Editorial Pax.
- Harari, Y. (2017). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Penguin Random House.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243–1248.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- INEGI. (2021). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2021*. <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2021/>
- Inglehart, R. (2019). *Cultural Evolution. People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge University Press.
- Kartal, Ü. (2012). The Ambiguity of the Community as an Ideal and Practise: A Philosophical Approach. *SCIRES-IT*, 2(2), 53–66.
- Lamnek, S. (2013). *Teorías de la criminalidad: una confrontación crítica*. Siglo XXI editores.
- López-Portillo, E. (2000). *La policía en México: función política y reforma; en Inseguridad Pública y Gobernabilidad Democrática. Retos para México y Estados Unidos*. Smith Richardson Foundation.
- Lorente, M. (2011). Violencia contra mujeres y menores. ¿Por qué mujeres y niños son víctimas propiciatorias de la violencia en la comunidad? En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.

- Martínez, J. (2011). Violencia, cultura y primates. En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Merton, R. (1938). Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682.
- North, D., J. Wallis y B. Weingast. (2013). *Violence and Social Orders. A Conceptual Framework for Interpreting Recoded Human History*. Cambridge University Press.
- Organización de las Naciones Unidas. (2004). *Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional y sus protocolos*. Naciones Unidas: Organización contra la Droga y el Delito. <https://www.unodc.org> > UNTOC > TOCebook-s
- Organización Mundial de la Salud. (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud. Resumen*. OMS. http://apps.who.int/iris/bitstream/a77102_spa
- Ortega, R. (2007). La convivencia. Un regalo de la cultura a la escuela. *Idea La Mancha: Revista de Educación de Castilla-La Mancha*, 4, 50-54.
- Partido, O. (2018). *La inserción de los enfoques de seguridad ciudadana y prevención de la criminalidad en las políticas públicas de américa latina* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000782872
- Pérez, G. (2019). *La sociedad rota, elementos para entender la violencia en México*. Editorial Gedisa.
- Pinker, S. (2012). *The Better Angels of our nature: Why violence has declined*. New Penguin Books.
- Pinker, S. (2017). *La tabla rasa*. Paidós.
- Pinker, S. (2019). *En defensa de la Ilustración*. Paidós.
- Platón. (2020). *La República*. Ediciones Brontes.
- Popper, K. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Prado, J. (2015). *Moradas. Diez éticas*. Arteletra.
- Prieto, G. (2011). Biología de la violencia. En N. Asili, *Un mundo sin violencia. ¿Realidad posible o sueño inalcanzable?* Editorial Pax.
- Ridley, M. (1998). *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Penguin.
- Rousseau, J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe.
- Rousseau, J. (2015). *El Contrato Social*. Ediciones Leyenda.

- Sanmartín, J. (2011a). Concepto y Tipos de Violencia. En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Sanmartín, J. (2011b). *La mente de los violentos*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz editores.
- Spierenburg, P. (2008). *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial metropolis to the European Experience*. Cambridge University Press.
- Teilhard, P. (1958). *Construire la terre. Building the earth. Die Erde Aufbauen Extraits d'oeuvres inédites*. Editions du Seuil.
- Touraine, A. (1998). Can We Live Together, Equal and Different? *European Journal of Social Theory*, 1(2), 165–178. <https://doi.org/10.1177/136843198001002002>
- Turner, C. (2011). Transformación de los conflictos familiares: prevenir la violencia, practicar la paz. En N. Asili, *Un mundo sin violencia: ¿Realidad posible o sueño inalcanzable?* Editorial Pax.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo Gore: Control económico, violencia y narcopoder*. Ediciones Paidós.
- Valenzuela, A. (2019). Los espacios violentados: políticas públicas y la percepción del miedo en la ciudad. En A. Valenzuela (coord.), *Seguridad y construcción de ciudadanía. Perspectivas locales, discusiones globales*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Vera, J. (2011). La evolución de la violencia. De la evolución de la violencia a la violencia en la evolución. En J. Sanmartín, R. Gutiérrez, J. Martínez y J. Vera (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Weber, M. (2018). *El Político y el Científico*. Alianza Editorial.
- Yurén, T. (2019). Reconocimiento y agencia colectiva. Claves de la convivencia y la ciudadanía participativa. En Valenzuela A. (coord.), *Seguridad y construcción de ciudadanía. Perspectivas locales, discusiones globales*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia*. Paidós.
- Žižek, S. (2015). *En defensa de las causas perdidas*. Ediciones Akal.