

## 2. Frontera y violencia. Una problemática interpretativa<sup>17</sup>

### 2.1. La violencia en la narrativa de Eduardo Antonio Parra

*Pólemos* es el padre y el rey de todas las cosas

Heráclito

La violencia, como una presencia ubicua, atraviesa la totalidad del universo narrativo de Eduardo Antonio Parra; constituye, de hecho, el elemento primordial de la configuración de los espacios y los personajes, así como de la articulación de los discursos y los conflictos que lo conforman. En los relatos de Parra no hay resquicio alguno que se sustraiga a la violencia: rivalidades, venganzas, transgresiones, delirios, vejaciones, muestras de crueldad y erupciones de erotismo se suceden a ritmo vertiginoso y

---

<sup>17</sup> Me permito reconocer aquí mi deuda con Daniel Avechuco Cabrera. En su texto "Hermenéutica del acto agresivo: tipología de la violencia en *Los límites de la noche* de Eduardo Antonio Parra" (2008, inédito), que generosamente puso a mi disposición, hallé las pautas fundamentales que me motivaron a desarrollar un análisis de las formas de la violencia en el conjunto de la obra de Parra. Si bien los senderos de la ruta crítica que seguí se apartan en buena medida de los que él propuso originalmente, reconozco el gran impulso que su reflexión pionera aportó a mi propia investigación. Sin la senda inaugurada por él este trabajo difícilmente tendría lugar.

contribuyen a la construcción de un mundo sórdido, predominantemente oscuro, tendiente hacia lo marginal, donde se exponen una serie de prácticas y conductas que, por su descarnada brutalidad, resultan sumamente inquietantes —en especial cuando son vistas a la luz del racionalismo normativo—. En este sentido, no sería exagerado afirmar que la piedra angular de la narrativa de Parra reside en la violencia.

A pesar de lo anterior, resulta interesante observar que la crítica no se ha abocado seriamente a dilucidar el sentido de la violencia en la obra de Parra. En su lugar, se ha conformado con ubicarla como eje temático, o bien, como mera alusión extratextual de una realidad inmediata<sup>18</sup> (es difícil refutar la actualidad de la violencia relacionada con la inseguridad y el narcotráfico en el imaginario social contemporáneo). El problema de fondo reside en la perspectiva limitada con que se busca explicarla; con frecuencia, la violencia suele ser aludida sólo tangencialmente y, por lo común, le son atribuidos motivos que se agotan en exámenes éticos o sociológicos, o en pruritos estéticos. Hasta el

---

<sup>18</sup> A propósito de esto, Avechuco subraya que la violencia “no puede ser reducida a una categoría diacrónica, esto es, como el síntoma de un momento sociohistórico concreto” (11).

momento, la crítica no se ha dedicado a buscar una lógica explicativa en las distintas formas de la violencia.

Sin embargo, es posible que la falta de investigaciones no se deba a la miopía o al desinterés de la crítica; antes bien, podría ser el síntoma de una realidad subyacente más compleja que se resiste al análisis. Con base en estas consideraciones preliminares, es posible hacer una proposición tentativa. En virtud de su presencia generalizada y de su intrincada densidad significativa, la violencia supone, en realidad, una problemática interpretativa.

Dice Alberto Constante respecto a la reflexión sobre la violencia: "Dos hechos básicos inducen nuestra sospecha en torno a ella: su *uniformidad* y su *ubicuidad*" (74). La primera se refiere a la tendencia a entender la violencia del mismo modo en todos los ámbitos sin distinguir sus particularidades; la segunda, a la normalización de la violencia debido a su presencia generalizada, al grado de vaciarla de sentido. Ambos rasgos representan un escollo interpretativo que exige la reformulación del análisis de la violencia para dar paso a una perspectiva más amplia, capaz de distinguir la pluralidad de formas y sentidos. Sobre todo, hay que insistir en ello, es necesario penetrar en los mecanismos internos de la violencia para interpretar una serie de acciones y prácticas que podrían parecer anodinas o

ininteligibles –o sencillamente aterradoras y desconcertantes –, pero que se hallan en el centro mismo del andamiaje compositivo e inciden fuertemente en la producción de sentido. El mérito de la concreción artística de la escritura de Parra consiste, precisamente, en la articulación de narraciones que convocan mundos ficcionales donde la violencia entraña, además de una honda reflexión sobre los límites de la experiencia humana, una constante subversión de la lógica tranquilizadora del racionalismo normativo que “pone en jaque la experiencia estética” (Rodríguez Lozano 21).

En primer lugar, es momento de establecer que la violencia no sólo consiste en un rasgo común de ciertas piezas textuales, sino de la constante que sostiene los pilares semánticos de la poética del autor. Parece claro que no puede ignorarse de plano un fenómeno que imbuye en multitud de ocasiones las directrices argumentales, las acciones de los personajes y la disposición de los espacios literarios. Como apunta Aldona Bialowas Pobutsky, “Parra seems to be drawn to the dark side of the human mind; his fascination with shadowy emotions such as erotic fury, aggression, blood thirst, and the pleasure found in pain – both one’s own and that inflicted upon others– is the key

building block of his entire work"<sup>19</sup> (sin pág.). Es justamente ese "lado oscuro" el que hay que indagar con atención, ya que se refiere al imaginario en torno a la densa trama de prácticas y conductas que moran los resquicios más enigmáticos de la experiencia humana, que Parra narrativiza minuciosamente. Para lo cual se necesita con urgencia, como advierte Constante, una "nueva estructura de significado" (64) que atraiga a un universo de sentido los distintos elementos que intervienen en las expresiones más extremas de la oscuridad humana.

Con base en lo anterior se exige, pues, un ejercicio interpretativo fundado en dos consideraciones elementales. Primero, es pertinente reflexionar sobre el carácter estructural<sup>20</sup> que suele reconocerse en la violencia, el cual es explorado por la narrativa de Parra "against the background of an omnipresent violence, invariably envisioned

19 "Parra parece atraído hacia el lado oscuro de la mente humana; su fascinación con las emociones sombrías, tales como la furia erótica, la agresión, la sed de sangre y el placer encontrado en el dolor -tanto en el propio como en el infligido a otros- es el componente clave de toda su obra" [La traducción es mía].

20 Aunque con cierta laxitud, hay aquí una obvia referencia al pensamiento de Gilbert Durand, quien define una estructura como "una forma transformable, que representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes, y que a su vez es susceptible de agruparse en una estructura más general" (60).

in Parra's poetics as part and parcel of the human condition"<sup>21</sup> (Pobutsky sin pág.). Hay una serie de pautas que sugieren que en las situaciones límite (materiales o simbólicas), o bien, en los escenarios de crisis, que acentúan las contradicciones inherentes a la condición humana, la violencia muestra su auténtica cara en tanto estructura antropológica. En segundo lugar, es necesario considerar que la violencia no se manifiesta de modo uniforme, sino que presenta formas tan diversas que difícilmente podría ser reducida a un simple aspecto temático o un dato homogéneo. Se trata de un fenómeno complejo que es necesario examinar con detalle, atendiendo las distintas representaciones que plantea el conjunto de la obra del autor con el propósito de evitar definirla como un hecho unívoco.

Si bien es cierto que se busca dilucidar las diversas formas de la violencia en los cuentos de Parra, el propósito de esta investigación no consiste en componer un catálogo riguroso de cada una de ellas, ni en articular una exhaustiva sistematización taxonómica, sino en identificar iteraciones de la violencia con el propósito de esbozar un derrotero interpretativo. Proceder de este modo permitirá reconocer la

---

21 "en el contexto de una violencia omnipresente, invariablemente concebida en la poética de Para como un componente esencial de la condición humana" [La traducción es mía].

complejidad de la problemática y, además, superar lecturas superficiales, como las de cierto sector de la crítica, que únicamente ha querido ver en la reciente literatura norfronteriza la tematización de la violencia, al grado de asimilarla a una problemática de indiscutible actualidad en México y en el ámbito hispanoamericano en general: el narcotráfico.

En "Balas de salva", un polémico texto publicado en *Letras Libres* en el año 2005, Rafael Lemus afirma apodícticamente que "toda escritura sobre el norte es sobre el narcotráfico" (39). En la lectura efectuada por el crítico, que despliega ostensiblemente una reactualización discursiva del más acendrado centralismo cultural mexicano, se desconoce por completo la multiplicidad de la producción literaria de la frontera norte. Aproximaciones como las de Lemus muestran, por un lado, la serie de prejuicios que intervienen en el ejercicio de la crítica e interpretación de la literatura norfronteriza, y, por otro lado, las limitaciones del marco hermenéutico que sustenta la interpretación de un fenómeno complejo como la violencia.

Y a pesar de que las reconvenciones de Lemus tienen que ser leídas en clave irónica, no deja de ser sintomático que un crítico tan perspicaz ignore con semejante indolencia los matices, las perspectivas y las reelaboraciones y/o

resemantizaciones consustanciales al hecho literario. La problemática, una vez más, responde a la inadecuación del marco de interpretación. La exasperación del crítico ante el supuesto "desorden" de la literatura norfronteriza — identificada por él, unívocamente, con el narcotráfico—, da cuenta de ello:

El puto caos. O eso. Un elemento anárquico, desequilibrante, destructor. Una organización en contra de lo organizado. El desgobierno. Antes de fijar su propio orden, mina otro. Sus lecciones son las del nihilismo: el dominio de la violencia, la futilidad de la vida, la victoria de la muerte. Ésas y esta otra: la incoherencia. No hay justicia ni armonía en su imperio. Se muere porque sí, se mata por lo mismo. Las causas y las consecuencias no están trenzadas. Hay un balazo y después otro. Sólo eso: actos, acción sin argumento. Todo, incluso el poder, sobre todo el poder, es efímero: nada se consolida, nada permanece. Impera la irracionalidad, el vacío. (40)

Ante el desorden, el crítico claudica, reprocha, vocífera: expresa su desasosiego ante un corpus literario que se muestra hermético. Resulta sintomático que la incomodidad de Lemus radique, precisamente, en la aparente irracionalidad de esa literatura. Además, confunde el supuesto menoscabo del



imperativo lógico-narrativo con la construcción de un universo donde imperan la marginalidad y la discontinuidad, como si la descripción de un mundo en crisis fuera incompatible con los principios de coherencia y cohesión que exige la narración. En la república de Lemus no hay espacio para la narración descarnada de la brutalidad mundana; el realismo, parece sugerir el crítico, ha de ser erradicado. Sólo cabe en la república de las letras la estetización a ultranza, la teorización antes que la narración, el orden racional por encima del abismo insondable de la violencia. La realidad es que ahí donde, para Lemus, no se distingue un orden claro, reside una cosmovisión cuya lógica es susceptible de ser elucidada.

Por otro lado, aunque con matices distintos, el discurso ético también formula proposiciones que inciden en la interpretación de la violencia. Los problemas, no obstante, son de índole disciplinaria. Debido a que la ética por definición promueve un marco de no-violencia, de reconocimiento del otro, es evidente que pretender justificar éticamente la violencia entraña una contradicción fundamental. La perspectiva ética niega la pluralidad de sentidos de la violencia, dado que, como observa Juliana González, admitirlos implica "la posibilidad de que exista una justificación de la violencia o de que haya una 'buena'

violencia" (133). Para González, "la violencia en sí tiene un signo *intrínsecamente negativo* [...] En todo caso, es en esencia un 'mal necesario', siempre un mal, por necesario que sea" (134-136).

Obviamente, la necesidad de la ética en la fundamentación de las instituciones humanas no está a discusión; lo que se cuestiona aquí es la negativa que la ética opone a profundizar en el fenómeno, amparada en sus fronteras disciplinares. A este respecto, Slavoj Žižek puntualiza que "anatemizar la violencia, condenarla como 'mala' es una operación ideológica por excelencia, una mistificación que colabora con la invisibilización de las formas fundamentales de la violencia social" (244). La solución, como propone Marco Jiménez, tal vez estribe en comprender la violencia "desde una postura ética y, al mismo tiempo, mirar en la violencia su sentido ético" (19). Es decir, hay que intentar vislumbrar más allá de la dimensión puramente negativa de la violencia con el fin de colocarla, justamente, en un marco de intelección.

El análisis literario, claro está, no se somete al maniqueísmo del bien y del mal. Pero se advierte entre los estudiosos de la obra de Parra una propensión a colocar la violencia en un marco ético que, en ocasiones, enturbia la interpretación. Veamos tres ejemplos. En el primero, a

propósito de *Nostalgia de la sombra*, Nora Guzmán asevera que “él [Ramiro, el protagonista] aparece como alguien sin fe, sin sueños, sin metas; así, el mal se instala como el único sobreviviente y como el único reducto de salvación, paradoja que lo lleva a la destrucción. [...] La violencia y el mal forman parte indisoluble en esta novela” (178). En el segundo, Pobutky puntualiza que “Parra’s prose exhibits much more than the mere nuances of the dark side of the human mind. It goes back to the fundamental ontological quest for the meaning and value we ascribe to our lives and to the *evilness* that lives entrapped within many, threatening with constant eruption”<sup>22</sup> (el subrayado es mío). En el tercero, Miguel Rodríguez Lozano, acerca de “El placer de morir”, señala que “la droga y la violencia condicionan el espacio degradante en el departamento” (20).

Si bien los dos primeros comentarios revelan la fuerza latente en el mundo narrativo —la erupción de la violencia extrema—, la referencia al “mal” implica ya una valorización ética, es decir, una reprobación *a priori* de los hechos del mundo narrado. Mientras tanto, el tercer comentario sugiere

---

22 “La prosa de Parra exhibe mucho más que meras sutilezas del lado oscuro de la mente humana. Se remonta a la búsqueda ontológica fundamental del sentido y el valor que le atribuimos a nuestras vidas y a la maldad que vive dentro de muchos, amenazando con una constante erupción” [La traducción es mía].

veladamente una relación entre la violencia y la droga que, aunque podría justificarse en el contexto del cuento, participa del mismo marco ético. Pareciera que la mayor parte de la crítica rehúye de dar explicaciones para la violencia; y cuando lo hace, tarde o temprano apela a una postura ética. Trasluce, pues, una reticencia a elucidar la violencia por los mismos motivos que esgrime Juliana González: porque las explicaciones justifican, dan carta de naturalidad, confieren legitimidad. A propósito de esto, Constante recuerda que

Explicar, sin embargo, no significa justificar. La violencia nunca se puede justificar dentro de una ética, pues parece contraria a toda idea de bien. Tampoco dentro de un marco político democrático, incompatible con la eliminación del contrario. Pero ha de ser dotada de un sentido, sea de carácter social o político. Que algo tenga sentido no implica ni que sea bueno ni que sea necesario. El sentido da lugar a una conjunción con las cosas y permite atenuar los absolutos para entender la presencia de la violencia en un mundo pretendidamente moral. Ni todos los pacíficos son gente de bien, ni todos los violentos son unos criminales. (67)

Es imperativo articular una visión más amplia en torno a la violencia de la narrativa de Parra, en particular, y de la literatura norfronteriza en general. Dentro de lo posible,

dicha visión ha de apartarse, estratégicamente, de los presupuestos éticos y culturales, así como de los aspectos temáticos y coyunturales. De hecho, será preciso eludir y superar las tres operaciones interpretativas que se observan en la crítica de Lemus, que lejos de dilucidar la significación de la violencia, la apaciguan o la eluden: 1) la tematización, que se agota en reducir la violencia a un elemento anecdótico, contextual y/o coyuntural, lo cual poco o nada aporta al acto interpretativo, ya que no contribuye a dilucidar la lógica interna de las acciones de los personajes y los elementos que conforman su visión de mundo; 2) la homogeneización, que consiste en el despliegue de una estrategia discursiva que tiende a identificar las diferentes modalidades de la violencia, sin tomar en cuenta las particularidades irreductibles que comportan; y 3) el enfoque ético, que tiende a concebir la violencia a *priori* como un fenómeno esencialmente negativo, y cancela de entrada la posibilidad de elucidar sus mecanismos.

Es sintomático que las tres operaciones interpretativas referidas, vinculadas entre sí, constituyan formas de reducción, identificación o reprobación. Habitualmente, en lugar de adoptar una perspectiva comprensiva y explicativa (interna) de la violencia con el propósito de distinguir los elementos que la componen, se le juzga desde "afuera", sin

reconocer los matices que contiene, y se le asigna una naturaleza negativa, deletérea. Así, se socava de entrada cualquier posibilidad de comprender su lógica, su sentido fundamental. Y es que penetrar en los resortes más profundos de la violencia implica adentrarse, dicho sin ambages, en el "corazón de las tinieblas" del entramado del mundo. Parte de la dificultad que implica estudiar la violencia radica en la existencia de múltiples presuposiciones —éticas, sociológicas, políticas, psicosociales, culturales— que permean de lleno el quehacer de la crítica y el análisis literario, y constituyen potentes aparatos ideológicos que se insertan en la dinámica del sistema literario-cultural.

Lo anterior no implica que se desconozca la existencia de una dimensión ética en torno al estudio de la violencia, ni que se soslaye su potencial tematización como resultado de las estrategias de resemantización del hecho literario, por un lado, y del impulso de un mercado editorial ávido de posicionarse dentro de la coyuntura sociocultural, por otro lado, ni que se niegue el eventual proceso de identificación del sentido de la violencia como parte del poder simbólico-cultural del lenguaje, que es capaz de constituir hechos culturales, mediante acuerdos simbólicos intersubjetivos. Lo que queda de manifiesto es la necesidad de distanciarse de estas operaciones interpretativas, así sea sólo

estratégicamente. Se trata de ponerlas en suspenso para evitar que empañen y/o limiten el análisis. Se trata de entender, como propone Parra, que "la violencia no es sólo un tema para desarrollar en las páginas de un relato, sino también una estrategia literaria, un estilo, una estructura, un recurso, un modo de narrar" ("La violencia en la narrativa" sin pág.).

## **2.2. Consideraciones teóricas sobre la violencia**

Con base en lo expuesto en el apartado anterior acerca del problema de analizar la violencia en la narrativa de Eduardo Antonio Parra, resulta claro que es necesario encontrar herramientas teóricas y conceptuales que permitan abordar el fenómeno con perspectivas renovadas. Por tal motivo, se revisarán a continuación algunas tentativas de explicación teórica procedentes de diversos ámbitos del saber; si bien es cierto que, como se podrá observar, ninguna de ellas ofrece precisamente una explicación concluyente, e incluso tienden a extender aún más la problematización del objeto de estudio. La importancia de considerar estas propuestas estriba en la posibilidad de contrastar distintas formas de penetrar en los

mecanismos que componen el fenómeno de la violencia, y de entrever asimismo la dificultad que entraña interpretarlo.

Por otro lado, es importante precisar que no se trata de recurrir a la teoría con la simple intención de dar cuenta de un catálogo exhaustivo de modelos explicativos o de tipologías que poco o nada tienen que ver con la tarea, todavía pendiente, de dilucidar el sentido de la violencia en los textos de Parra. Antes bien, lo que aquí se pretende es enfatizar determinados conceptos y enfoques (el conflicto estructural, el mecanismo mimético, la anomia, el chivo expiatorio, la lógica de la venganza, la violencia fundadora, la transgresión, etc.) que resultan pertinentes para el análisis a desarrollar en el siguiente capítulo. Es decir, se busca plantear un acercamiento no sólo a la violencia en general, sino a la concepción de la violencia ficcionalizada por la narrativa de Parra; pero sin renunciar, claro está, a un recorrido panorámico que contemple algunas de las principales reflexiones teóricas sobre la materia.

Actualmente, dada la emergencia de diversas problemáticas políticas y sociales (la inseguridad, la violencia urbana, el terrorismo, el narcotráfico, el debilitamiento de los sistemas jurídico-judiciales, la desigualdad social, el maltrato infantil, etcétera) cuyas repercusiones alcanzan ya dimensiones globales —y habría que



decir que espectaculares, como es el caso presente del narcotráfico, al igual que el terrorismo una década atrás-, la violencia se ha convertido en objeto de reflexión privilegiado para diversas disciplinas. Este interés es notable sobre todo en los estudios políticos, filosóficos, sociológicos, psicológicos y antropológicos, acaso porque sus propias directrices epistemológicas los "responsabilizan" de ofrecer explicaciones y soluciones a estas problemáticas en mayor grado que a otras disciplinas. Sin embargo, el emergente interés teórico por la violencia no nada más es resultado de condiciones coyunturales (aunque sí responde innegablemente a la urgencia de dar respuesta a las problemáticas contemporáneas<sup>23</sup>), sino que entronca con una larga estela en la historia del pensamiento y la cultura.

Aludida directa u oblicuamente, la violencia se halla por igual en el principio punitivo de la Ley del Talión; en las normas del Pentateuco; en las reflexiones sobre los opuestos y el devenir (*panta rei*) de la filosofía de

---

<sup>23</sup> Al respecto, Gérard Imbert comenta que la violencia "aparece hoy como una categoría difusa de la que todos hablan sin que nadie se la plantee como valor. La violencia como valor político parece haberse diluido para reaparecer como epifenómeno para algunos, fenómeno central, metacategoría social para otros. La violencia parece estar por doquier; se la escenifica continuamente, ocupa los proscenios de la actualidad, de la producción mass mediática; proliferan tanto las imágenes violentas, como los discursos de rechazo a la violencia" (11-12).

Heráclito; en la textura simbólica de la tragedia clásica; en la organización de la república platónica; en la razón de Estado de Maquiavelo; en la división de poderes preconizada por Locke y Montesquieu; en el contrato social propuesto por Rousseau; en el Leviatán político de Hobbes, que buscaba prevenir la "guerra de todos contra todos"; en la "institucionalización" de la guillotina en la Francia del siglo XVIII; en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel; en la brutalidad apabullante que orientó la empresa del colonialismo, incluidas las gestas de conquista y evangelización de América; en el tratado sobre la guerra de von Clausewitz (y de Sun Tzu antes que él); en la narrativización de los códigos del duelo de la narrativa de Dumas; en el parto de la historia contenido en la escatología secular del marxismo; en el mito de la huelga general de Sorel; en el núcleo ético-estético de la novela negra; en la pulsión de muerte advertida por Freud como parte del esquema psíquico; en el fervor incendiario de todas las grandes revoluciones, en el clamor palpitante de las protestas civiles. Sin olvidar el perenne flagelo de la guerra que alcanzó su cénit en las dos conflagraciones mundiales de la primera mitad del siglo XX.

Aunque comúnmente es anatemizada, colocada en el polo oscuro de la humanidad, la violencia es una parte innegable

del devenir humano, es, de hecho, un elemento indisoluble de los fundamentos que sostienen y legitiman las instituciones culturales y sociales. Como dijera Walter Benjamin con alucinante lucidez en sus *Tesis sobre la historia*, "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie" (24). Dicho de otro modo, no hay obra humana que no contenga un trasfondo violento.

Es tan marcada su presencia en la historia que no sería exagerado afirmar que la violencia pertenece a cierta normalidad o necesidad de la realidad humana, independientemente de la cultura, sociedad o época en la que se ubique. No obstante, esa aparente normalidad plantea un problema para la reflexión teórica en la medida en que la violencia es naturalizada al grado de que no exige mayor reflexión sobre su naturaleza ni sobre sus repercusiones materiales y simbólicas. En este tenor, Hannah Arendt critica que a pesar del papel que siempre ha tenido en los asuntos humanos, "resulta más sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración. [...] Esto demuestra hasta qué punto han sido presupuestas y luego olvidadas la violencia y su arbitrariedad; nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio" (16).

Como puede deducirse de lo anterior, no es sencillo identificar un criterio rector para definir la violencia, por el contrario, cuando son contrastadas sus diferentes manifestaciones resulta innegable que se trata de un fenómeno heterogéneo cuya complejidad no admite explicaciones superficiales. Cabe, entonces, formular un cuestionamiento elemental: ¿es posible definir la violencia? La respuesta es sumamente complicada debido, por una parte, a la polisemia<sup>24</sup> del concepto y al cúmulo de resemantizaciones que ha sufrido históricamente, y, por otra parte, al hecho de que alude a una realidad demasiado amplia y multiforme, ya que la violencia puede referirse por igual a "acciones, emociones, pensamientos, ideas, creencias, actitudes, decisiones, palabras, discursos, gestos, símbolos, estructuras sociales, normas, leyes, regímenes políticos" (Constante 68). El gran problema que entraña la violencia para su definición es que no se trata de un dato puntual que pueda ser aislado o

---

<sup>24</sup> Alberto Constante advierte que "pese a su apariencia, el término violencia no es un concepto que pueda descomponerse en unos rasgos denotativos o connotativos, simples y unívocos universales. Parece que, más bien, que nos estamos enfrentando a un concepto fuertemente relativista y valorativo. Como tal, nos dificulta la tarea de indagar en su definición y, por ende, en su sentido. ¿Qué hace que unas cosas sean violencia y otras no?, ¿por qué algunas sociedades llaman unas cosas violencia mientras que otras no?, ¿por qué unas personas ven violencia en una acción, decisión, emoción, idea, gesto, símbolo, y otras no? (69).

reducido a una mínima expresión. Como dice Gérard Imbert, "Violencia hay más de una; casi se podría decir que hay tantas *formas* de violencia como formas de relacionarse en sociedad" (12). Entonces la pregunta puede ser reformulada en los siguientes términos: ¿qué forma, o formas de violencia son representadas en los textos de Parra?

Ahora bien, es cierto que existen varias clasificaciones taxonómicas que presentan una descripción de los tipos de violencia de forma tan esquemática y precisa que pareciera que logran aislar cada una de las piezas que componen el fenómeno y desvelarlo, ya desarmado, para su correcta apreciación. Una de las tipologías más citadas es la de Etienne Krug, donde el autor distingue hasta 26 tipos que parten de tres criterios básicos (violencia autodirigida, interpersonal y colectiva) que se subdividen en rubros más específicos. De igual manera, José Sanmartín Esplugues propone una clasificación que contempla cinco criterios (modalidad, tipo de daño causado, tipo de víctima, escenario o contexto, y tipo de agresor) que se dividen en otras tantas subcategorías.

Sin duda las tipologías referidas son de gran utilidad para determinados estudios que requieren de ese esquematismo, mas no hay que olvidar que el presente trabajo de investigación busca interpretar el sentido de la violencia en

el mundo narrativo de Parra. De modo que observar, ateniéndose a la clasificación de Krug, si el primer asesinato de Ramiro en *Nostalgia de la sombra* es, por ejemplo, "un tipo de violencia interpersonal, de subcategoría de comunidad, cometida contra un extraño y de naturaleza física", es un ejercicio improductivo. De acuerdo con el objetivo de esta investigación sería más apropiado buscar el concepto o forma —o formas— de violencia ficcionalizado por la narrativa de Parra, para lo cual, no obstante, es necesario todavía alcanzar un acuerdo mínimo en torno a su definición.

A manera de punto de partida, es posible establecer que la violencia consiste en "cualquier conducta intencional que causa o puede causar un daño" (Sanmartín Esplugues 11). Bajo esta consideración, resulta fácil sostener que el mundo ficcional propuesto por los relatos de Parra es innegablemente violento; y se podría agregar que la forma paradigmática de la violencia en él es la venganza, específicamente la venganza homicida. Aunque en lo subsiguiente se expondrán teorizaciones que complejizan y desarrollan el problema, ninguna contradice en lo fundamental esta aserción elemental.

Luego, hay otros dos aspectos básicos, estrechamente relacionados entre sí, que ayudan a acotar la definición.

Primero, que la violencia "siempre tuvo como carácter esencial, a pesar de todo, su excepcionalidad" (Constante 84). Más allá de su inestabilidad semántica, la violencia implica por lo regular una transgresión, un exceso o un recurso último. De ahí se sigue, vale la pena recordarlo, la relación simbólica entre la frontera y la violencia que la narrativa de Parra desarrolla. Segundo, que, al margen de las diferencias entre las culturas, la violencia recibe principalmente una valoración negativa. Verbigracia, una forma ejemplar de la violencia como es el asesinato, considerado universalmente como violento (con la excepción del sacrificio ritual, que pertenece a la lógica del pensamiento mítico), es reprobado y, por ende, sancionado en mayor o menor grado. En breve, las dos proposiciones anteriores (el carácter excepcional y la valoración negativa), constituyen dos constantes que fundamentan una definición básica de la violencia.

Sin embargo, aquí surge otro problema puesto que la misma valoración del asesinato, una expresión radical de la violencia, no es históricamente unívoca. Según afirma Robert Muchembled en *Una historia de la violencia*, no fue sino hasta la "revolución judicial" de los siglos XVI y XVII, que consistió en el abandono del uso de la fuerza en favor de la querrela ante los tribunales para exigir reparación ante

cualquier agravio, cuando se empezó a criminalizar la violencia homicida en un sentido cercano al que se conoce hoy en día. Con respecto a la evolución de la valoración histórica de la violencia, Muchembled afirma que "La palabra *violencia* aparece a principios del siglo XIII; deriva del latín *vis*, que significa 'fuerza', 'vigor', y caracteriza a un ser humano de carácter iracundo y brutal. También define una relación de fuerza destinada a someter o a obligar a otro" (17). Es claro que esta concepción se mantiene vigente en grandes líneas; no obstante, ahora se consideran violentas muchas prácticas y conductas que antes no tenían ese carácter. El infanticidio, por ejemplo, no siempre fue considerado un delito, sino más bien una "práctica cultural" hacia la que había gran indulgencia. Asimismo, hechos que en la actualidad son consideradas como violentos, tales como el maltrato psicológico, el acoso sexual, la restricción de "derechos fundamentales" (hoy relacionados intrínsecamente con la dignidad humana), las injusticias sociales, el maltrato a los animales, etcétera, han sido entendidas de modo muy distinto al presente.



La teoría de Muchembled aduce que existe una trayectoria descendente de la violencia en Europa occidental<sup>25</sup> desde el siglo XIII hasta la actualidad, cuya explicación se halla en la transformación del concepto masculino del honor y en la moderación de los conflictos en el espacio público, y luego en el ámbito familiar, que empezó a instituirse en los siglos XVI y XVII con el apoyo de los poderes políticos y religiosos. Según el autor, prevalecía en esa época una ética viril donde la fuerza bruta era una norma de comportamiento; había por tanto una cultura de la violencia<sup>26</sup> donde era imperativo

---

25 Ante el posible señalamiento de que la realidad política y social europea no puede extrapolarse a la de otras latitudes, hay que tomar en cuenta que el estudio de Muchembled permite formular abstracciones acerca de la evolución histórica del fenómeno de la violencia, lo que posibilita un análisis general.

26 Al respecto Muchembled comenta que "A finales de la Edad Media y en los siglos XVI y XVII, la percepción de la violencia homicida es totalmente distinta de la nuestra. No sólo la muerte violenta parece entonces algo muy normal, sino que los contemporáneos la consideran como algo lícito y hasta necesario. Tan sólo sus formas extremas, el asesinato deliberado cometido por odio o por venganza y el parricidio pueden comportar realmente la pena de muerte. [...] Los demás tipos de homicidios, llamados *manslaughters* en Inglaterra, gozan en todas partes de una gran indulgencia y son poco denunciados ante las autoridades judiciales. La crueldad sanguinaria es, de hecho, muy corriente. Para tratar de comprender sus causas es indispensable situarla dentro del marco normal de la vida social. La existencia se halla literalmente saturada de brutalidad. No de manera patológica, salvo circunstancias excepcionales, sino de forma ordinaria y para ambos sexos, sea cual sea la condición social o la edad, y afecta tanto a los bebés como a los ancianos. Enraizada en el corazón de los humanos, la violencia en esas épocas no es ningún tabú. Representa, por el

defender la honra masculina contra los competidores, lo cual permeó las relaciones humanas y produjo la división de los roles de género, basados en la exaltación del modelo de virilidad de la nobleza, entrenada en el manejo de las armas —y exigida por el mismo aparato estatal para la continuación de las empresas bélicas—, en contraposición a la supuesta debilidad femenina. En el siglo XVII tuvo lugar el desarme general de las poblaciones, y a partir del siglo XVIII las autoridades civiles y religiosas coadyuvaron a la devaluación de la ética viril “a través de un sistema de normas y reglas de educación que desprestigia los enfrentamientos armados, los códigos de venganza personal, la rudeza de las relaciones jerárquicas y la dureza de las relaciones entre los sexos o entre generaciones” (11). Finalmente, el resultado será una “nueva cultura del tabú de la sangre y del rechazo de la violencia” (18).

Por otra parte, llama la atención el señalamiento de Muchembled con respecto al juicio contradictorio de la violencia, el cual atribuye a dos posiciones filosóficas antagónicas que en cierto grado, dice, se extienden hasta el presente: una pesimista, la de Hobbes, para quien “el hombre

---

contrario, un valor positivo en el que se basan las jerarquías y que preside continuamente los intercambios, materiales y simbólicos” (65).

es un lobo para el hombre" y por lo tanto necesita de un Estado fuerte, el Leviatán, para su autoprotección; otra optimista, la de Rousseau, quien postula la bondad natural del hombre. Aquí sale a relucir un cuestionamiento fundamental, que no es una variación de la formulación previa: ¿es la violencia humana un fenómeno innato (natural) o creado (cultural)? Primeramente, la respuesta exige tomar una posición con respecto a la naturaleza humana.

Una de las formas de describir la naturaleza humana es por medio de la comparación con la naturaleza animal, con la cual comparte varios rasgos así como profundas diferencias. Uno de los hechos que salta a la vista de ese contraste es la diferencia en el uso de la violencia entre una especie y otra. En *Anatomía de la destructividad humana*, un estudio que pretende superar el instintivismo de Lorenz y el conductismo de Skinner, Erich Fromm observa que hay dos tipos de agresión<sup>27</sup>: la benigna y la maligna. Mientras que la primera es una conducta compartida con la naturaleza animal y

---

<sup>27</sup> Si bien se podría criticar que el autor homologue la violencia con la agresión, es justo indicar que en el texto de Fromm el uso de la palabra es más bien estratégico, puesto que buscaba responder a las posturas de Lorenz y Skinner, quienes empleaban el término de agresión y no el de violencia. Además, Fromm desarrolla el concepto de "agresión maligna", que se distancia de la simple agresión por tratarse de una forma extrema, por lo que puede ser puesto en relación con la violencia.

responde por entero a la supervivencia del individuo y de la especie, la segunda "es específicamente humana y no derivada de los instintos animales. No sirve para la supervivencia fisiológica del hombre y sin embargo es una parte importante de su funcionamiento mental" (223).

Para Fromm, la agresión maligna es equiparable a la crueldad, la destructividad y el ansia de poder absoluto, además de que no tiene ninguna finalidad. Pero el rasgo más definitorio es sin duda que produce placer. Efectivamente, según Fromm, "el hombre difiere del animal por el hecho de ser el único primate que mata y tortura a miembros de su propia especie sin razón ninguna, biológica ni económica, y siente satisfacción al hacerlo" (19).

Aunque Fromm es muy cuidadoso en indicar que la agresión maligna constituye una patología, un vicio, y que entenderla no significa condonarla sino buscar la manera de llegar a reducirla, reconoce en ella su carácter eminentemente humano. Al respecto sostiene que "si bien las pasiones fomentadoras de la vida conducen a una mayor sensación de fuerza, alegría, integración y vitalidad que la destructividad y crueldad, éstas son no menos que aquéllas una solución al problema de la existencia humana. El hombre más sádico y destructor es humano; tan humano como el santo" (24). A pesar de que es claro el rechazo de la violencia en el pensamiento de Fromm,

en la cita anterior se trasluce que, así sea en clave de excepcionalidad y con una finalidad terapéutica subyacente, la violencia forma parte de las posibilidades de la naturaleza humana.

En un estudio sobre el origen de la guerra<sup>28</sup>, a la que llama "violencia intergrupala", en las comunidades de cazadores-recolectores (sociedades preestatales) de la Edad de Piedra, Marvin Harris propone una teoría de la guerra, con una fuerte impronta materialista, basada en la competencia por los recursos. Con base en fundamentos económicos, demográficos y ecológicos, sostiene que hay una relación entre la guerra y el equilibrio entre población y recursos naturales, donde la violencia intergrupala es un mecanismo de control demográfico que da por resultado la racionalización de los recursos naturales, a la vez que instaura una cultura bélica que favorece la supremacía masculina en la comunidad por la necesidad de disponer de hombres para la lucha mientras que devalúa la figura femenina. La glorificación masculina orientada a la guerra combinada con la presión

---

<sup>28</sup> Freud también partió de la reflexión sobre la guerra para elucidar el origen de la violencia en la naturaleza humana. En "¿Por qué la guerra?" intentó explicar la raíz de la violencia a partir de su relación dialéctica con el derecho. En una de las aserciones más osadas del texto llegó a decir que "Derecho y violencia son hoy opuestos para nosotros. Es fácil mostrar que uno se desarrolló desde la otra" (188).

demográfica, dice Harris, dio lugar a la generalización de la práctica del infanticidio femenino "mediante la negligencia, los malos tratos o el asesinato simple y directo" (62). En breve, la teoría de la guerra de Harris propone una explicación no sólo de los orígenes de la violencia, sino de instituciones culturales que prevalecieron largo tiempo.

Sobre la polémica acerca del carácter innato o creado de la violencia, Harris critica la práctica habitual en la antropología que consiste en "dotar a la naturaleza humana de un impulso criminal. La guerra estalla porque los seres humanos, sobre todo los hombres, poseen un 'instinto criminal'. Matamos porque esta conducta ha tenido éxito desde la perspectiva de la selección natural en la lucha por la existencia" (56). Arguye que, por el contrario, la violencia pertenece al orden cultural y no al genético; los ejemplos, dice, están en los pueblos que en algún momento tuvieron una intensa actividad bélica y después abrazaron el pacifismo, como es el caso de Japón; o viceversa, el caso del pueblo judío que, después de sobrevivir al Holocausto, formó un Estado fuertemente militarizado.

La postura de Harris no implica una defensa de la bondad innata ni niega de plano la violencia de la realidad humana, de hecho reconoce que "la capacidad de tornarse agresivo y de librar batallas forma parte de la naturaleza humana" (57),

pero desestima la primacía de la genética sobre la cultura. Lo resume del siguiente modo: "En los seres humanos no existen impulsos, instintos ni predisposiciones para matar a otros seres humanos en el campo de batalla, aunque bajo determinadas circunstancias se les puede enseñar fácilmente a que lo hagan" (57).

Así como rechaza la naturalidad de la violencia, Harris refuta por igual otras posibles explicaciones: como forma de solidaridad, como un juego y como arma política. Descarta la primera, aunque concede que la desviación de la violencia hacia el exterior para reforzar la unidad en el seno de la comunidad es lógica y conveniente; pero sostiene que dada la mortalidad que implica, no es una alternativa de unidad comunitaria funcional. Sobre la segunda, cuestiona que la guerra sea concebida como un deporte placentero y competitivo porque para ello se requiere inculcar determinados valores bélicos que no siempre permean en la comunidad entera; y así como se puede enseñar a apreciar la guerra, también se puede educar en sentido contrario. Acerca de la guerra como arma política, la desautoriza porque las sociedades preestatales carecen del aparato burocrático, militar y jurídico que encauce el beneficio de la conquista y el sometimiento de los territorios enemigos, por lo que tales prácticas son casi inexistentes.

Es evidente que hay varios puntos en común entre las posturas de Muchembled y Harris en lo que se refiere a la dimensión cultural de la violencia por encima de las predisposiciones genéticas. Además, ambos coinciden en que el orden social orientado a la empresa bélica fomenta el prestigio de la virilidad masculina en detrimento de la individualidad femenina. Y, finalmente, los dos descartan de plano que la violencia sea innata. Más adelante cuando se revisen las propuestas de Michel Maffesoli y René Girard habrá oportunidad de replantearse la polémica en torno a la naturaleza de la violencia.

Hay un aspecto que fue insinuado al inicio de este apartado pero que no ha sido enunciado formalmente, y es la relación entre la violencia y la política. No es por cierto un tema nuevo; "desde los orígenes del pensamiento político clásico, la violencia aparece como un ingrediente fundamental de los juegos de poder" (González 277). Aristóteles, por ejemplo, advirtió el papel que tiene en los cambios políticos, y Maquiavelo, desde una postura eminentemente pragmática, reconoció como nadie antes que él la importancia de la violencia no sólo en la conservación del poder, sino en toda acción de gobierno, así como su pertenencia indisociable del cuerpo social.



Sin embargo, el vínculo entre una y otra es aún más profundo todavía y se aprecia en lo que hoy se conoce como Estado moderno, el cual se construyó sobre la base del monopolio del uso legítimo violencia, es decir, sobre el acuerdo de la renuncia a la violencia contra los semejantes en favor de un ente colectivo que impone el orden mediante la coerción. No es casualidad que la revolución judicial del siglo XVII destacada por Muchembled vaya aparejada a ese proceso. Es evidente, por tanto, que la dimensión política a la que aquí se alude no es la que corresponde al paradigma de la práctica dialógica, sino al ejercicio del poder. Así, en la relación entre el poder político y la violencia, "ésta aparece como un factor ineludible en toda sociedad, que aquél se encarga desde el Estado de sistematizar, encauzar y adecuar a fines específicos para que sea posible la vida en común" (González 277).

La teoría política aportó estudios notables sobre la materia en el siglo XX. Uno de ellos vio la luz hacia 1908, se trata de *Reflexiones sobre la violencia*, de Georges Sorel, un texto singular que fue objeto de gran polémica por ser considerado una apología de la violencia, para muchos cercano al fascismo. Lo cierto es que su contenido reviste hondas contradicciones a la par de apreciaciones valiosas, que traslucen una fuerte impronta vitalista. Sorel, en la estela

de Heráclito, parte de la idea de que el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en el conflicto y no en la reconciliación. Para él, la violencia es una forma de resistencia, el prelude de la regeneración ética y social. En ese sentido, la violencia que interesa a Sorel es de carácter político y está en estrecha relación con los movimientos revolucionarios de principios del siglo XX, y en particular con aquellos vinculados al sindicalismo. Su propuesta responde en gran medida a la dialéctica revolución-conservadurismo característica del pensamiento marxista, así como a la concepción dominante del proletariado en oposición a la burguesía decadente. Con todo, la particular distinción que Sorel establece entre fuerza y violencia guarda aspectos dignos de atención más allá de la esfera del pensamiento político:

Los términos fuerza y violencia se emplean unas veces hablando de actos de autoridad, y en otras ocasiones hablando de actos de rebelión. [...] habría que reservar el término violencia para la segunda acepción: por tanto, diríamos que la fuerza tiene como objeto imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. (230-231)

Parece claro que Sorel distingue la coacción ejercida por el Estado de la violencia emancipatoria, por consiguiente, que conlleva todo acto de rebelión. De ahí, pues, que la violencia se convierta en una forma de resistencia. Así, mientras que la fuerza, representada por el monopolio de la violencia que se arroga el Estado aparece como una herramienta burguesa, la violencia, con su potencia regeneradora, se erige como una estrategia revolucionaria, pero más que eso, liberadora, creativa.

En el espectro opuesto al de Sorel, Hanna Arendt expone en *Sobre la violencia* una serie de argumentos que van en contra de la tradición de la teoría política que considera que ésta consiste en la lucha por el poder. Para ello efectúa una reconceptualización del poder, el cual diferencia de la potencia, la fuerza, la autoridad y la violencia. Pero el centro de su argumento se halla en la diferenciación entre el poder y la violencia; dice que "El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro [...] La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo" (77). Para Arendt, mientras que el poder es inherente a la existencia de toda comunidad política, es decir, aquellos grupos de personas que actúan con base en acuerdos, la violencia no posee un valor por sí misma, sino que tiene un "carácter instrumental" (63), es una herramienta

que incrementa la potencia humana orientada a la destructividad.

Resulta claro que Arendt tiene una idea de la violencia como una constante amenaza al poder, o mejor dicho, que tiene una idea del poder en perpetua amenaza; un equilibrio frágil cuya autoridad necesita ser constantemente confirmada por quienes lo integran. Cada paso que lleva a su debilitamiento abre la puerta a la irrupción de la violencia, incluso desde adentro, porque quienes tienen el poder, quienes gobiernan, pueden encontrar en ella una alternativa política.

Si bien es cierto que la concepción de Arendt se antoja demasiado estrecha, es consecuente con los criterios del pragmatismo político. Ciertamente, es difícil negar que la violencia representa una amenaza al orden público, sin embargo, en la medida en que Arendt la concibe sólo en su carácter instrumental, desdeña que pueda contener un sentido más allá de su negatividad intrínseca, que sea algo más que una simple amenaza o un medio de sometimiento. Esto podría ser suficiente para explicar la naturaleza del poder, pero no la de la violencia.

En las antípodas del pensamiento de Arendt hay algunos pensadores que no rehúyen la efigie brutal de la violencia, sino que se adentran en ella dispuestos a reflexionar sus contradicciones. Uno de ellos es Georges Bataille, quien en

un estudio ya clásico sobre el erotismo ofrece, no obstante, una serie de propuestas que son de gran utilidad para el estudio de la violencia.<sup>29</sup> Cabe aclarar que no se trata en modo alguno de una asociación forzada, ya que para él, "Esencialmente, el terreno del erotismo es el terreno de la violencia" (16).

El erotismo, al igual que la violencia, suele ser encasillado como parte del polo oscuro de la naturaleza humana. Esto obedece principalmente a que se le atribuye un carácter irracional debido a su presunta arbitrariedad intrínseca; se le considera un exceso porque, según los fundamentos de la lógica racional, basada en términos económicos en la acumulación, está orientado a la improductividad -al gasto, según Bataille-. Además, el erotismo comporta un elemento subversivo en tanto que es una experiencia subjetiva que suspende las determinaciones

<sup>29</sup> Bataille aclara lo siguiente: "No he podido ni me ha parecido necesario dar de una vez por todas la definición precisa de la violencia. A la larga, la unidad que hay en la significación que tienen las prohibiciones debiera salir a relucir partiendo de sus diversos desarrollos, que representan sus aspectos variados" (59). Efectivamente, en el pensamiento de Bataille la violencia se explica sólo en relación con las prohibiciones, que representan la ley; éstas responden a la necesidad de prevenir el retorno siempre latente de la violencia. Si se acepta que la ley es parte primordial del orden cultural y que su creación responde al imperativo de refrenar las erupciones de violencia, es posible afirmar entonces que la violencia reside en la base del orden cultural.

materiales; piénsese, por ejemplo, que en la medida en que escapa a la sexualidad básica, sólo reproductiva, el erotismo disuelve momentáneamente las normas que rigen la vida social, la continuidad de lo cotidiano (de ahí el vínculo que se le atribuye con lo sagrado). Bataille lo resume de la siguiente manera: "Hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales" (115). Es decir, en el erotismo está implicada una noción de transgresión, de límite o excepcionalidad. Como lo está también, por cierto, en la violencia.

El punto de partida de la teoría de Bataille consiste en que en la naturaleza humana existe un conflicto porque el hombre pertenece a la vez a dos mundos que están en perpetua contradicción, lo que da lugar a una "vida desgarrada". Uno es el "mundo del trabajo y de la razón"; el otro, el "mundo de la violencia". El primero es la base de la vida humana; así, el mundo que conocemos es resultado del orden engendrado por él. Sin embargo, ya que ni el trabajo consigue absorber por completo al hombre ni el dominio de la razón produce una obediencia ilimitada, "sigue subsistiendo en él [el hombre] un fondo de violencia" (44).

Según Bataille, hay en la naturaleza una proclividad al exceso que se manifiesta en una serie de impulsos (esto es,

la violencia) que el hombre sólo alcanza a controlar en parte, pero debido a que el trabajo exige justamente para su correcto desempeño que los impulsos naturales sean refrenados, la razón se convierte en un mecanismo de control. El papel de la razón estriba en apaciguar el deseo de satisfacción inmediata de los impulsos en favor del beneficio a largo plazo que ofrece el trabajo. Los mecanismos de control que buscan evitar que el orden sea interrumpido por el retorno de la violencia, la cual tiene el potencial de volverse contagiosa, dan lugar a las "prohibiciones", es decir, los límites, las normas que fundan la vida social, sin las cuales el trabajo -y por consiguiente el orden, la productividad y la subsistencia misma- sería imposible. Como se puede notar, en la teoría de Bataille es la violencia la que origina el orden cultural.

Ahora bien, las normas establecidas por las colectividades como mecanismo de control de la violencia pueden ser transgredidas, ya que la gran contradicción humana es precisamente la tensión entre los dos mundos; puesto que la razón no siempre alcanza a domeñar los impulsos, "por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón" (44). Esto es

para Bataille el erotismo, una condición limítrofe que escapa a la ley sin negarla: una transgresión. Y las transgresiones son tan comunes que pareciera que en la prohibición ya está contenida la invitación a romperla. Dicho de otro modo, hay una lógica paradójica en la prohibición en la medida en que sólo existe cuando es confirmada por la transgresión. De la dialéctica entre la prohibición, fruto de la razón, y la violencia transgresora, fruto del instinto (ya tamizado por la razón, pero aun así incontenible) es que se crea el orden cultural.

Tras la senda abierta por Bataille, nos acercamos a una noción que, como se hizo notar previamente, posee un gran peso en el mundo narrativo de Parra, esto es, que la violencia es una estructura antropológica. Uno de los estudiosos que, siguiendo la estela del pensamiento de Gilbert Durand, se han dedicado a extender esta proposición es Michel Maffesoli, quien en *La tajada del diablo* plantea que el problema de la violencia responde a un "conflicto estructural" que trasluce la dualidad de la condición humana, dualidad que en cierto grado reelabora la propuesta nietzscheana de la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Sostiene que "En tanto que estructura antropológica, la violencia es, ciertamente, una buena ilustración del aspecto indivisible de lo mundano" (71). La noción de lo mundano, o



lo ordinario, es clave en el pensamiento del autor y está en estrecha relación con su propuesta de inscribir –y no negar u ocultar– en el orden de la vida individual y colectiva aquellos fenómenos lógicamente contradictorios, denominados genéricamente como el “mal”. Para Maffesoli, en lo mundano, es decir, en la aceptación de la existencia tal cual es, reside una forma de entender la violencia, pero no desde una perspectiva exterior y abstracta, sino desde una visión del interior que “pone en relación todos los elementos constitutivos de la naturaleza, incluidos los más salvajes” (56). Esto es lo que él llama “sabiduría demoniaca”.

Por otra parte, Maffesoli afirma que el problema de la negatividad (o de la maldad) atribuida a la violencia radica en la negación de ésta fomentada por la herencia del racionalismo del Siglo de las Luces, que suprime el supuesto lado oscuro de la condición humana, su “animalidad”, mediante una estrategia de ocultación profundamente instituida en los valores que presiden las interacciones sociales y los intercambios materiales y simbólicos. Pero ya que la oscuridad es estructural y es, por tanto, un componente social e individual, resurge entre los intersticios de la normatividad como una fuerza del inconsciente, como una sombra agazapada pero no suprimida, para poner en primer plano ese polo “malévolo” que se creía erradicado. No podría

ser de otro modo, advierte el autor, puesto que "la violencia es un elemento esencial de la construcción simbólica de lo social" (*Tajada* 77).

En este discurrir, el conflicto estructural de la violencia no sólo pone de relieve los límites del logocentrismo, siempre tendiente al cierre ontológico, a la visión unívoca y totalizadora del mundo, sino que invita a asumir la contradicción que subyace a la condición humana. El autor propugna asumir el carácter trágico de la existencia, que consiste en la aceptación de que "nada se resuelve con una superación sintética, sino que todo se vive en la tensión, en la vida siempre incompleta" (*El nomadismo* 81). Señala que para conseguirlo es necesario abandonar el racionalismo como modelo hermenéutico en mor de una "razón sensible", abierta a la comprensión de fenómenos que se resisten a las explicaciones causales.

Hay otro aspecto que es clave en el trabajo de Maffesoli, el cual permite redimensionar la concepción puramente negativa de la violencia, en particular en lo que respecta a las transformaciones sociales: la anomia. Si bien es cierto que no es un concepto acuñado por el autor, sí le corresponde a él haberlo reelaborado más allá de los alcances que le atribuía la sociología clásica de Émile Durkheim —quien la recuperó a su vez del pensamiento de Jean-Marie

Guyau-, para quien la anomia tenía una connotación estrictamente negativa porque representaba la irrupción del desorden en el cuerpo de lo social. Según Durkheim, la anomia "es el resquebrajamiento de la posibilidad de sociedad [...] lo propio de la anomia es, en pocas palabras, ni consolidar, ni negar: es vacío, es ausencia de interacción" (XLV). Sin embargo, aquí se pretende convocar el concepto tal como lo propone Michel Maffesoli en *La tajada del diablo*, apelando a su connotación original, verbigracia: "todo aquello que está del otro lado de la ley, la norma o la moral" (21). En este sentido, la anomia es una fuerza que recuerda que en todas las sociedades existe siempre una necesidad de desorden; por tanto, tiene un carácter creativo -en el sentido que quería Sorel- y está lejos de ser una fuerza disruptiva toda vez que contribuye con el equilibrio global de las comunidades.

En el pensamiento de Maffesoli está contenida la noción de que la violencia, cuando es integrada al cuerpo social en lugar de ser rechazada abruptamente como si no tuviera ningún vínculo con la realidad mundana, coadyuva a mantener el orden social. La violencia incorporada es, así, un efectivo mecanismo de control que evita la erupción de una violencia que de otro modo podría ser más destructiva. Varias de estas ideas se encuentran por igual en la obra de René Girard, que tiene por objetivo establecer un "esquema transcultural de la

violencia" (*El chivo* 30). Como punto de partida, recurre a la reflexión sobre la resolución de los conflictos en las sociedades primitivas, donde descubre la estrecha relación que hay entre la justicia, la violencia y la venganza.

En *La violencia y lo sagrado*, Girard sostiene que "Todos los procedimientos que permiten a los hombres moderar su violencia son análogos en tanto que ninguno de ellos es ajeno a la violencia" (30). Asimismo, establece la polémica proposición de que no existe en el sistema penal moderno ninguna diferencia real entre el principio de justicia y el principio de venganza, ya que en ambos existe un principio de retribución basado en la reciprocidad violenta. La justicia, asegura el autor, tanto en las comunidades primitivas como en las civilizadas se reduce a una forma de venganza; la diferencia es que en las primeras tiene una forma ritual asociada al sacrificio y se desvía hacia víctimas secundarias —llamadas por Girard chivos expiatorios, víctimas propiciatorias o víctimas de recambio— que cumplen una función "curativa" en la comunidad en la medida en que aseguran que la venganza no habrá de extenderse interminablemente; en las segundas, mientras tanto, existe un aparato judicial fuerte y autónomo que racionaliza la venganza y no teme exasperar la escalada de violencia, puesto que está acreditado por la colectividad y posee el monopolio

de la violencia, precisamente. El sistema jurídico aleja la amenaza de la venganza interminable al arrogarse la "última palabra de la venganza" (23).

Con base en lo anterior, se advierte un vínculo importante entre el estadio de la justicia primitiva basada en el sacrificio y la justicia moderna, que descansa en el sistema judicial: "De igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología que garantiza la verdad de la justicia" (30-31). Pero esto no quiere decir que la justicia obtenida por vía judicial sea en principio menos retributiva, ni menos recíprocamente violenta que la venganza primitiva. De hecho, Girard le da la vuelta al racionalismo y remata que "Si nuestro sistema [moderno] nos parece más racional [que el primitivo] se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza" (29).

Para articular un marco interpretativo que dé cuenta de la amplitud del fenómeno de la violencia, Girard ha construido una teoría, el "mecanismo mimético", que se basa en una particular concepción del deseo humano. En *La violencia y lo sagrado* aduce que "el deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que este modelo" (153). La propuesta de Girard

va en contra del pensamiento moderno que cree que todo objeto de deseo responde a una inclinación personal, subjetiva, la cual pertenece al individuo y está libre de determinaciones sociales. Según el mecanismo mimético, todo objeto de deseo es deseado, precisamente, porque otro lo desea. En otras palabras, la acción humana se basa en el mimetismo, en la imitación.

Por otra parte, el mimetismo puede ser positivo o negativo, o bien, dicho en otras palabras, constructivo o destructivo. La educación, por ejemplo, se basa en buena medida en la imitación; así, el lenguaje se aprende repitiéndolo, hablándolo, escuchándolo. Por lo tanto, sin mimetismo no hay cultura; sin mimetismo resulta inconcebible un saber que pueda ser transmitido, y dicha transmisión ocurre mediante la imitación. Por el contrario, existe un mimetismo negativo que se da cuando una persona desea lo mismo que otra: cuando el deseo mimético se transforma en "deseo de apropiación", es decir, en querer arrebatarse a la fuerza lo que el otro posee. Así, puede llegarse a entablar entre ellas una fuerte rivalidad pues ambas desean el mismo objeto y se empeñarán por igual en conseguirlo. De acuerdo a la teoría de Girard, cuando la rivalidad se exaspera hasta un grado insostenible puede desembocar en un enfrentamiento brutal e interminable: en una escalada de violencia.

Finalmente, el mecanismo mimético tal como lo propone Girard se compone de cuatro fases o momentos: 1) el "deseo mimético", que es la relación que se entabla entre un sujeto y un modelo, donde aquél desea el objeto poseído o deseado por éste; 2) la "rivalidad mimética", que se da cuando entre el modelo y el objeto se instala una reciprocidad violenta que los "hermana", es decir, cuando en el fuego cruzado de la rivalidad por conseguir el objeto, el uno y el otro llegan a ser muy parecidos pues se imitan mutuamente: al ataque del uno, el otro responderá igualmente con un ataque, pero más fuerte, y así sucesivamente; 3) la "crisis mimética", que sucede cuando los rivales, inmersos en la reciprocidad violenta, se van volviendo cada vez más idénticos entre sí y se convierten en dobles el uno del otro: han olvidado el objeto que los enfrentó en un principio y ahora sólo intentan aniquilarse mutuamente, su rivalidad se reduce a un conflicto sin objeto; 4) la fase del chivo expiatorio, que es la resolución del conflicto entre los rivales, consiste en encontrar a una tercera persona en quien recaiga la culpa del origen del conflicto entre los dobles, de tal modo que éstos puedan, de forma inconsciente, unirse en contra de alguien y, así, reconciliarse y restaurar la paz entre ellos.