

Espacio y violencia ritual

Raymundo Mier*

En un artículo publicado como homenaje a Evans-Pritchard, Lévi-Strauss citaba un inquietante testimonio *mandan* que da fe, según consigna Maximilian (1843), de que ellos recibían a los recién llegados a sus tierras dándoles un certero consejo:

Sería mejor si fueran río arriba y construyeran su propio poblado, puesto que nuestras costumbres son un tanto diferentes a las suyas. Puesto que ignoramos las maneras de cada cual, los hombres jóvenes tendrán diferencias y habría guerra. Pero tampoco se vayan muy lejos, puesto que quienes viven alejados son como extraños y las guerras surgen entre ellos. Viajen hasta el norte hasta que ya no puedan ver el humo de nuestros ... y ahí construyan su pueblo. Estaremos entonces suficientemente cerca para ser amigos y no lo suficientemente alejados para ser enemigos.¹

La noción de espacio muestra sus dimensiones singulares: al mismo tiempo ofrece una referencia y da una representación a la propia percepción de la diferencia; la identidad del otro es siempre inaprehensible y, aunque conjetural, sustentada en la interpretación divergente de los actos, da lugar a una certeza: aún incalificable, la otra identidad será ajena a la propia; hace adivinable la inconmensurabilidad de la historia, de los hábitos. Es posible entonces anticipar la fuerza y el desenlace específico de la confrontación de

¹Recogido por Maximilian, Prince of Wied, *Travels in the Interior of North America*, citado por Claude Lévi-Strauss, «Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins», en *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, París, 1973, p. 299.

*UAM-Xochimilco/ENAH

identidades. La distancia que hace posible el intercambio se torna dinámica, impracticable, quebradiza: aparece dotada de matices, se presenta como una doble negación; por una parte, rechaza una proximidad sin resquicios, hecha de un contacto persistente que hace surgir el riesgo de la fusión, de la disipación de la identidad propia, de la captura de la propia imagen por la presencia del otro: exige entonces la guerra como forma de restaurar la distancia, como forma de asumir el imperativo de crear ese umbral, esa separación, de hacer perceptible el gesto que asume la diferencia; la guerra es entonces, plenamente, un *acto*; engendra la experiencia de provocar un acontecimiento capaz de trazar ese borde, los contornos de una zona infranqueable, y de delimitar el perfil de las identidades; por la otra, la distancia excesiva hace patente la extrañeza irreparable que adquiere quien irrumpe, como una presencia intratable, en el orden de los signos; es la amenaza de lo irregular, de lo intempestivo, de lo incalculable; es también la del mal, de la prohibición, de la suciedad y el riesgo; es una proximidad inminente e incorpórea, hecha de signos desarticulados e ininteligibles que harán desembocar la diferencia en la guerra. Esa distancia es, sin embargo, un mero trazo, un borde tenue, una distancia *óptima* en la que es posible fundar el intercambio. La distancia que subyace a la regulación y al intercambio, que posterga el desafío, la aniquilación y la guerra, es un umbral más allá del cual se suspende la visibilidad de los signos del otro. Es posible reconocer en esa suspensión la *prueba* de esa distancia óptima: esa disipación de los signos es la extinción de la amenaza; la distancia óptima es aquella donde *se hace visible la ausencia* de esos signos; esa ausencia surge de la violencia de los signos del otro y de su aceptación; acentúa la diferencia. El límite presupone haber reconocido el signo del otro, haber admitido el dominio del otro sobre el territorio marcado por la presencia delegada en los índices del fuego, pero también y sobre todo haber retrocedido hasta ese punto en el horizonte en el que ese signo se haya disipado. La distancia óptima no señala sólo un vacío de signo, sino la historia del repliegue de su lector; la disipación del signo no es su mera ausencia, sino la historia de un reconocimiento. Reconocer los signos del otro, reconocer en ellos, insinuada, la identidad colectiva; asumir el poder de los otros sobre signos y territorios y desplazarse hasta esa frontera en la que se extinguen las trazas del fuego. Ese repliegue, ese desplazamiento señala una asimetría que es al mismo tiempo histórica y jurídica. Ellos llegaron antes, ese signo funda un orden de derecho.

Admitir la presencia del otro en una cercanía indiferente a los signos es asumir la amenaza de lo irregular, de lo intempestivo, de lo incalculable;

es aceptar una proximidad inminente e incorpórea, hecha de signos esporádicos e ininteligibles que harán desembocar la diferencia en la guerra. Es necesario trazar ese borde tenue, la distancia óptima donde es posible fundar el intercambio. La narración *mandan* es elocuente: ese trazo no es un pliegue geográfico, no es un signo material, no requiere una afirmación específica: no hay interpelación, demanda, interacción; el signo está ahí indiferente; sólo la mera existencia del fuego y la columna de humo bastan para trazar una advertencia y una marca de identidad. No obstante, la elección de la distancia óptima hace necesario el peso de una historia hecha de dos momentos: por una parte, el reconocimiento del otro, de sus signos, por la otra, el repliegue. Esos dos momentos definen como momento inaugural del vínculo de intercambio el admitir una asimetría fundante ante los signos. Esa asimetría no es sólo de los signos, sino de la identidad misma.

En el testimonio *mandan* la distancia óptima no señala y separa a la identidad propia de aquéllas otras identidades que advienen, que surgen y que irrumpen desde fuera de la colectividad; señala también el surgimiento de «territorios interiores», inherentes a la comunidad: por ejemplo, la distancia entre viejos y jóvenes que define la intensidad virtual de la confrontación, el intercambio o la guerra. La guerra no sólo *circunda* así ese trazo virtual que define los linderos de la comunidad; es también un horizonte interior, un episodio inminente que acompaña los trazos íntimos, esas distancias óptimas imaginarias, esos universos de signos que revelan las identidades parciales en el interior mismo de la comunidad; esas fronteras internas reclaman también una zona óptima donde la aspereza de las identidades se atenúe; la preservación del trazo elude la confrontación; se hace posible permanecer al margen del enfrentamiento guerrero. Pero la guerra subsiste como un episodio inminente que se funda en esa fisura que recorre el interior del orden social mismo y sostiene el vínculo social, tanto como el intercambio con los otros, los ajenos, los extranjeros. La brecha de la guerra es la misma que separa las identidades en la comunidad misma.

Así, la distancia óptima surgiría de una conjugación entre los límites de la percepción y los límites de la materia y la significación de los signos: ahí, en el lugar preciso que marca la imposibilidad de percibir los signos del otro, surge la posibilidad misma de intercambio; éste no es sino el desenlace de una *historia* de la interpretación de los signos: el otro ha reconocido en los signos la identidad del otro, la ha admitido. En el lugar en que *surge* la *ausencia* del otro, en el que se eclipsan sus huellas, se funda la posibilidad del universo complejo y multívoco del intercambio, del don. Más allá o más acá, la inminencia

de la guerra anuncia el quebrantamiento del intercambio; la guerra no es entonces supresión o continuación del vínculo de reciprocidad como insinuó alguna vez Lévi-Strauss; más bien, el lugar del intercambio es sólo un borde inesencial, precario, frágil, que surge de la historia de la lectura de los signos del otro; ese borde es un territorio sin extensión, un margen sin magnitud, elusivo, más allá o más acá del cual no hay sino el desenlace guerrero; la guerra no es una exacerbación de la diferencia que lleva a la quebrantación del vínculo de reciprocidad, sino la fundación de otra relación, un desafío surgido del fracaso de la interpretación, del reconocimiento del arraigo y la historia de los signos del otro; es un borde señalado por una forma ritual que acompaña a esa hermenéutica esencial del orden colectivo, y que obedece a una regulación, y un desenlace posible: ese conflicto de las interpretaciones es el *drama* de la identidad. No obstante, como señalé ya Mauss, la guerra no es el acto paradójico de un quebrantamiento del vínculo social; surge del rechazo de esa donación peculiar que es el reconocimiento de los signos del otro; la guerra es entonces el fracaso de esta donación, pero también la condición extrema que preserva la presencia del otro en la hostilidad y el desafío, que hace de la promesa de destrucción una garantía, un residuo y un testimonio de la identidad propia. Mauss advirtió que el fracaso del acto de donación no es simplemente el quebrantamiento de un vínculo, la advertencia de un aislamiento, es también el naufragio de la identidad propia: la identidad, que viene *siempre* del otro, ha sido confiscada, abatida, incluso aniquilada en ese rechazo del reconocimiento; la voluntad de aniquilación física del otro es la respuesta a la muerte simbólica a la que condena el rechazo del pacto de intercambio.

La guerra, como *acto de intercambio*, implica restablecer con la muerte o el sometimiento real el repudio del otro; la violencia de la guerra no es sino voluntad de identidad contemplada desde la muerte social ya acaecida; es la respuesta a la muerte decretada desde la muerte misma; de ahí quizá su extraño vínculo con los mitos de fertilidad, de restauración cíclica de la vida, de ahí quizá esa «naturalidad» de la guerra, su cercanía con las tramas imaginarias de la resurrección, de la renovación del impulso vital; es el deseo y la tentativa de identidad que se levantan desde la muerte simbólica; la guerra *ritual* es ese acto de rebelión contra la muerte, desde el interior de la muerte y cuyo precio es la muerte; la guerra no es sino el desenlace ineludible de la dialéctica de la muerte inaugurado por el acto de desconocimiento de las identidades: el único recurso es imponer al otro no necesariamente la muerte real sino la ruptura *mortífera* del vínculo: el sometimiento, la degradación o

la desaparición de su identidad y su posición simbólica; es el desenlace del acto suscitado por la violencia, el rechazo o el desdén de la potencia de la significación limítrofe del borde. No obstante, a pesar de que no alcance la muerte absoluta, física, del otro, no hay generosidad en la guerra. La guerra no busca perseverar o resurgir del impulso del otro; no busca suscitar la reciprocidad, sino quebrantarla de manera absoluta; extinguirse con la extinción o el doblegamiento del contrincante —es decir, la extinción del otro como par, como destinatario de la reciprocidad del intercambio— signo y garantía a su vez de restauración de la propia identidad.

Los fundamentos de la guerra, su origen, se distinguen de la guerra misma: la guerra tiene su propio carácter; no se confunde con los rituales que la acompañan, ni con las solidaridades que convoca. Tiene una identidad propia: es el escándalo de una ruptura del vínculo que posee una calidad, un nombre, incluso un universo de símbolos, de acciones, de imperativos propios; es el desenlace de un desafío que busca restaurar las identidades, el trazo imaginario de la diferencia al precio de la destrucción de las identidades mismas. Clastres ha señalado ya agudamente la pobreza de la concepción de Lévi-Strauss; concebir la guerra como una mera extensión, una tentativa de prolongar, aun por medios cualitativamente distintos, el orden de la reciprocidad, es vaciar la guerra de su identidad negativa, atribuirle un carácter insustancial, despojarla de su propio arraigo, de su presencia intrínseca en la trama de los vínculos y las identidades sociales:

La lógica de la concepción del intercambio conduce casi a la disolución del fenómeno guerrero. La guerra, desprovista de positividad a causa de la prioridad atribuida al intercambio, pierde toda dimensión institucional: no pertenece al ser de la sociedad primitiva, no es más que una propiedad accidental, azarosa, inesencial.²

La concepción Lévi-Strauss, para Clastres, elude el escándalo de la guerra que no es otro que *su carácter esencial a los procesos sociales y a su dimensión institucional*, esa condición cifrada en el orden mismo de lo social. Clastres reconoce en la guerra la expresión colectiva que surge ineludible, fatalmente de la lógica misma del acto de intercambio, pero que permanece irreductible a éste; una presencia que desde su presencia marginal define y confiere su contorno específico al acto mismo de intercambio: esa condición ineludible

² Pierre Clastres, «Arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva», en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 198.

parece inherente a la fuerza *centrífuga* del intercambio —esa fuerza particular del intercambio para configurar una identidad no surge de su propia naturaleza sino de una presencia extrínseca que acepte el intercambio y delimite el horizonte de la interacción simbólica— que es la condición de la propia identidad; la identidad tanto colectiva como individual que tiene su origen más allá de sí mismo, un origen invenciblemente ajeno que radica en el reconocimiento de la presencia mortal del otro, en su ausencia, en su muerte necesaria, pero también en su mediación; es la presencia real y simbólica del otro *como destinatario del vínculo, como imagen de sí mismo*, lo que hace surgir el espectro de la identidad; el universo de lo propio no puede completarse sino arraigando en la experiencia íntima del sujeto la presencia irreductiblemente ajena.

La guerra comparte dos calidades: por una parte es, como toda ruptura, un acontecimiento; impregna la memoria como una catástrofe y, por la otra, confiere a esa catástrofe el lugar de una fundación; define y señala las identidades, alimenta y fortalece las tensiones y las estabilidades internas de la colectividad; su proyecto de devastación recrea y nombra la identidad propia de la comunidad mientras modela la representación de la identidad ajena. La dimensión positiva de la guerra consiste en suscitar e inventar simultáneamente un acontecimiento, es decir, nombra por vez primera, modela, anticipa y condena los actos y sus actores. Tiene la misma facultad creadora que el juego y la fuerza de revocación de hábitos y regularidades de la fiesta. Sin embargo, la guerra tiene por sobre la fiesta una violencia de otra naturaleza, hace presente la devastación, compromete el pacto radical de la comunidad fundado sobre la virtualidad y la necesidad de la muerte. La guerra no es tampoco una mera manifestación mortífera del juego si bien ambos comparten rasgos estructurales. Se fundan, como ha observado agudamente Lévi-Strauss, en la *simetría* del punto de partida de la confrontación y la *asimetría* de su desenlace. En el inicio de la guerra, ambos contrincantes admiten una calidad equivalente, si no material, cuando menos moral, simbólica. La guerra desigual sigue siendo, a pesar de la carga de cinismo inherente a la modernidad, una ética que mina el fundamento de la guerra misma: el deseo de identidad y la capacidad de la guerra para engendrar un orden jurídico; si bien en el juego ambos contrincantes se presentan como identidades definidas al inicio, equivalentes ante el desenlace posible que habrá de producir la asimetría de las identidades en una catástrofe apenas conjeturable, la guerra, por el contrario, niega la simetría regular en el inicio de la contienda, su regulación es la de la condición histórica de las identidades y la capacidad de los enemigos para la gestión y la imposición implacable de la muerte; sus regulaciones son por

sí mismas más una catástrofe que una regularidad; sus convenciones son momentáneas, estratégicas, intempestivas; son rituales transitorios, regulaciones súbitas y percederas que rigen equívoca y vacilantemente la confrontación; la guerra es por igual, invención de ritualidad y de identidades, lo que separa el juego y la guerra es el lugar y el sentido de la transitoriedad, del tiempo social, de la gestión de la desaparición y el imperativo de la muerte. La asimetría de los muertos, el sentido de la muerte propia y la ajena, confiere al conflicto guerrero uno de sus rasgos definitivos. La guerra no extingue las diferencias, sino que transforma su sentido; marca el intercambio con el eco brutal de la muerte sufrida e infligida; hace de la regulación del conflicto la escenificación de la amenaza extrema, acentúa la asimetría hasta degradar el vínculo y transformarlo en un orden jurídico que salvaguarda la subordinación radical y convierte el sentido del vínculo, paradójicamente, en la extinción misma del intercambio. Cuando el desenlace de la confrontación es el sometimiento, el intercambio se enrarece, la reciprocidad se reduce a ofrecer al otro la imagen degradada de su propia potencia, es la escenificación de la ruina de las identidades. El sometimiento no es sino esta escenificación de la vacuidad de las identidades; es entonces el fracaso de la guerra, es también el despliegue escénico de la extinción, cuando el asesinato impregna la guerra y prevalece transformado en *espectáculo* de la soberanía, la guerra como potencia negativa, como instauración de derecho —que es su positividad contradictoria— se extingue. La escenificación de las muertes es la narración, el despliegue teatral de la memoria de un límite inhabitable: ahí donde se anula el acto de intercambio. Hegel había ya advertido la paradoja del desenlace extremo de la guerra: en la aniquilación del otro, no sólo se extingue el deseo, sino la fuente misma del reconocimiento y de la identidad de quien somete. No obstante, en el sometimiento, el vínculo se troca en abyección. La guerra exacerbada, la guerra de exterminio, trastoca su potencia creadora en su capacidad para la gestión de la memoria colectiva como montaje escénico. Ante la desaparición del otro, la preservación de sus vestigios se convierte en la única garantía de identidad: esclavos, trofeos, monumentos, mausoleos, restauran imaginariamente la presencia del otro para reiterar infinitamente el acto culminante del exterminio, del poder extremo, de la abyección del otro, como signo de supremacía. La presencia de la víctima se ofrece sólo en jirones, en vestigios, que incitan el trabajo colectivo orientado a forjar una memoria de la supremacía y de la identidad.

La guerra confiere una significación singular a la confrontación de identidades y transforma esa significación en actos irreproducibles que involucran el deseo y la voluntad de dominio como imposición de la desaparición; la

guerra toma la fisonomía de un rito de pasaje, de un tránsito imaginario entre formas de la identidad. No obstante, la guerra es la negación de una transición regulada hacia *otra* identidad. No es el tránsito entre dos momentos de la identidad imaginaria de la colectividad, sino entre un vacío de identidad y una incertidumbre. La pugna por la identidad inherente a la guerra subvierte los términos del rito de pasaje: compromete a la totalidad de los miembros de la colectividad en una empresa que desborda los alcances de su propia inteligibilidad. Como en el don, este movimiento comprensivo que integra a todos los miembros de la comunidad en un mismo espectro de acciones, en una finalidad común cuyo horizonte es o bien la supremacía o bien el sometimiento —es decir, la extinción de la propia identidad y la subordinación de sí mismo a las formas de identidad ajenas— funda los perfiles de un sujeto colectivo. Marcel Mauss subraya, al abordar el acto de don, lo que considera el *sistema de prestaciones totales* entendida como una modalidad de intercambio que involucra facetas múltiples y heterogéneas de la vida comunitaria, pero sobre todo extiende el imperativo a todos los miembros de la comunidad. El fracaso de este sistema de prestaciones, para Mauss, significa la guerra:

En principio, no son los individuos sino las colectividades quienes se obligan mutuamente, intercambian y contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen ya sea en grupos que se encaran sobre el terreno mismo, sea por intermedio de sus jefes, sea de ambas maneras a la vez. Además, lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente. Son antes que nada cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las cuales el mercado no es sino uno de los momentos en que la circulación de la riqueza no es más que uno de los términos del contrato mucho más general y mucho más permanente. En fin, estas prestaciones y contra-prestaciones comprometen de una manera voluntaria a los participantes, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, bajo amenaza de guerra privada o pública.³

La idea de la guerra como *fracaso del pacto integral de donación entre sujetos morales*, sin embargo, arroja una luz particular sobre la observación de Clastres: la guerra como momento ineludible del orden institucional, inherente a éste.

³ Marcel Mauss, «Essai sur le don», en *Sociologie et anthropologie*, Puf, París, 1950, p. 151.

Clastres llama la atención, sin una más profunda consideración sobre una condición de la identidad comunitaria, el *deseo* de diferencia:

*La voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real.*⁴

La transición se vuelve vertiginosa. La mimesis, la identidad con el otro, la extinción de la diferencia es una amenaza: la fusión como pérdida, pero también como inclinación, como vértigo que se intensifica en la inminencia de la desaparición. Afirmar la diferencia es aplazar la voluntad de destrucción, pero es también al mismo tiempo, paradójicamente, volverla inminente, hacer más vívidos los signos desafiantes del otro. Afirmar el vínculo, preservar el intercambio, arraigarlo en la identidad es también precipitarse en la disyuntiva de la desaparición. Así, el intercambio mismo involucra tensiones contradictorias. Su impulso es, por una parte, atenuar, incluso extinguir las diferencias, conseguir la instauración armónica de las regulaciones, de los patrones clasificatorios, de los órdenes institucionales. Por la otra, el carácter *total* de la prestación cuando involucra sujetos morales es irreparablemente dual: compromete a la colectividad como sujeto moral, como entidad, pero, simultáneamente, impone a cada hombre, a cada miembro de la comunidad, el imperativo de responder individualmente a las normas del intercambio que lo involucran en la totalidad de sus dimensiones humanas —ética, económica, política, estética y disciplinariamente. Las tensiones que se establecen entre las entidades morales, encuentran una imagen abismal en cada acto individual que reproduce y quebranta la regularidad que domina el intercambio global.

El carácter oscuro de esta *voluntad de afirmar su diferencia* parece expresar el deseo colectivo de restaurar una plenitud interna quebrantada por la tensión misma de las vacilaciones y las variaciones individuales, un deseo cuya urgencia responde a la presencia del otro y la violencia con que reclama el intercambio. Para Clastres esa voluntad colectiva no es sino una mera tensión, la figura de esa inestabilidad interior, la experiencia de una disipación de la identidad colectiva en la trama de las tensiones interiores, en la trama de los conflictos individuales: en esa tensión se arraiga el deseo de una identidad compartida, deseo condenado a no ser sino un fulgor en el

⁴Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 203.

horizonte de las ficciones colectivas, significado a su vez como deseo de diferencia ante los otros, los exteriores, los ajenos; ese deseo de diferencia arrastra a la colectividad simultáneamente al deseo de restauración y preservación del intercambio, y a la necesidad de la desaparición de esa imagen del otro que se ha convertido en el doble, en la sombra, en figura mimética de la propia identidad por virtud del intercambio mismo. La desaparición del otro revela la identidad colectiva como potencia, es decir, como condición duradera, como naturaleza persistente, como figura de ese ser que persevera en su propia vida; llega incluso a alimentar el fantasma de la identidad como universo; transforma el deseo de identidad en aspiración de totalidad, de absoluto. Es el momento del crepúsculo de la identidad misma, en ese fantasma resplandece el gesto de la propia desaparición de la identidad colectiva.

De ahí quizá lo inevitable de la violencia y de su impulso. La guerra constituye la expresión paradójica de este impulso irrefrenable en la dinámica de las identidades. Es el escándalo de la formalización, de la ritualización de esa voluntad de identidad transformada en deseo de aniquilación. La extinción del intercambio se puede reconocer, inscrita como un augurio y como un imperativo, en todos los signos que preceden el desenlace del desafío ritual de la guerra y en su propia culminación. La voluntad de aniquilación se advierte cifrada en el contrato que consagra el desenlace de la identidad como sometimiento. La violencia no se convierte en una exacerbación de las identidades sino en el momento de su consagración ritual. Pierre Clastres había advertido ya hace tiempo: la guerra *crea* las entidades que se confrontan, las modela para orillarlas al desequilibrio y a la desaparición.

Hay algo más, insostenible, en la imagen de la violencia: la tensión profunda engendrada por la violencia en las identidades sociales en permanente surgimiento y disolución —que sólo en la violencia adquiere no nada más un significado sino un repertorio de imágenes, de fantasías, de memorias, de reminiscencias y cuerpos fantasmales— compromete la coherencia y la preservación de los valores de la colectividad mientras que, paradójicamente, suscita en la vida social la imagen de *valores absolutos e identidades inconvencionales*: la violencia y su imagen exacerbada, la guerra de exterminio, alimentan una teleología paroxística. Sus valores se alimentan de la apuesta radical y la certeza del advenimiento de la vida plena, del renacimiento, la promesa del idilio y la reconciliación colectiva, o bien de la muerte como recurso para la restauración de las identidades. La violencia que se alía a la guerra de exterminio es siempre una purificación o una salvación, la espera de una plenitud inminente; es una escatología y una redención, una fusión y un triunfo sobre

el azar, lo intempestivo, lo marginal; es el triunfo de la identidad entre memoria, mito, experiencia y porvenir. La guerra se yergue sobre la fuerza arrebatadora de imágenes limítrofes del inicio y del fin, la plenitud y la extinción, la redención y la condena, la duración o el colapso; se forja así en el fantasma de una escatología, que es al mismo tiempo origen y clausura, la representación de una totalidad temporal, territorial, espiritual que involucra las vidas presentes y el recuerdo y el nombre de los ausentes. La guerra es un recurso extremo para la invención de la memoria, para dotar al tiempo social de una densidad, la imaginación de un origen, la garantía de ser el desenlace de una historia. La guerra está fundada, atravesada y consagrada por una vocación y un deseo de relato que conjuga la voluntad de historia con la pasión de la ficción, el acto de la guerra convoca el deseo de ser narrado, de inscribirse en la memoria colectiva como una esfera intransferible de la experiencia en los linderos de la muerte, articulado en el trabajo verbal de los rituales del duelo, de las evocaciones figurativas en los monumentos, en el apego imaginativo de la colectividad a una épica erigida paradójicamente sobre el dolor y la exaltación de la sobrevivencia; sobre las exigencias éticas y religiosas de la desaparición y la muerte reales y sobre la identidad conferida a los sobrevivientes por la destrucción de los otros, próximos o ajenos.

Pero quizá la conmoción más radical que la guerra provoca en el universo ético es el trastocar la noción y el sentido social de instrumentalidad: en la guerra la tensión entre fines y medios, inherente al universo ético, se interrumpe; los términos de esa dualidad se dislocan, medios y fines adquieren la fisonomía de dimensiones autónomas. Se incorpora a la esfera de los medios, como un acto *neutro*, incalificable, el infringir la muerte; la desaparición del otro pasa a ser, no un modo enigmático del truncamiento del vínculo, sino el desenlace de un *acto* que rompe el carácter recíproco de la norma, pero no como un episodio excepcional, sino como la condición misma de la vida, de la preservación de la identidad propia. En ese punto el juicio ético y la reflexión sobre la finalidad que es inherente a la noción de instrumento se suspende. La violencia consagra y amenaza la imagen misma de la instrumentalidad. En el momento en el que los medios no presuponen un juicio ético, en el que emergen como actos «intersticial», «intratable», «indiferentes» completamente dominados por fines a su vez ajenos a la reflexión ética —el «en la guerra todo se vale»— coloca al deseo de identidad frente a una disyuntiva insuperable. O bien se desdeña el vínculo ritual y los medios se definen sólo por su validez y por su vínculo íntimo con el simbolismo, o bien, se sostiene la primacía del orden ritual de la guerra por sobre el carácter instrumental

de los actos y la violencia cede su potencia al orden ritual que se convierte entonces en el recurso para la construcción colectiva de la identidad.

La guerra es un borde construido sobre el sentido paradójico del ritual: más allá de la guerra no hay identidad, el horizonte se extingue; pero la guerra misma abate el impulso creador de la ritualidad, convierte a los actos circunscritos por el rito guerrero en un vértigo paroxístico donde la primacía absoluta de la afirmación de la propia identidad extingue la fuerza ética del ritual. No obstante, como ha señalado Benjamin, la guerra, como hecho prototípico de la violencia originaria, se encuentra en el fundamento del derecho, de la contractualidad del intercambio. Más aún, la guerra aparece como el fundamento mismo del contrato jurídico.

Si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto en toda violencia un carácter de creación jurídica.⁵

No obstante, esta capacidad de creación jurídica no involucra la violencia como momento primordial, como condición originaria, en el sentido de Hobbes. La violencia parecería surgir más bien de esa especie de eclipse del vínculo, de su fracaso; involucraría entonces una juridicidad previa, primordial, sustentada sobre el «imperativo» de intersubjetividad: sobre ese momento del vínculo. Todo acto jurídico entonces sería así el desenlace de esa violencia primordial suscitada por el eclipse o la extinción de la presencia del otro, por la disolución de esa ritualidad imaginaria, primordial que funda la noción misma de identidad.

La guerra conlleva así una finalidad paradójica: la identidad que busca crear y preservar mediante el vínculo ritual consagra como absoluta una identidad fantasmal propia, creada por el paroxismo autocelebratorio de la guerra; el precio de esta identidad fundada no sobre el vínculo con el otro, sino sobre el acto dominado por el deseo de su aniquilación trastoca todo el universo de los patrones sociales que sustentan la instrumentalidad de los actos. La violencia consagra y amenaza la imagen misma de la instrumentalidad, pone en entredicho los medios, tanto técnicos como normativos, puesto que la pluralidad de las finalidades adquiere el sentido de un límite; más allá de la guerra el horizonte se extingue. Es el desbordamiento de los hábitos corporales provocados por la

⁵Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977, p. 22.

mutación de las técnicas, ese desaliento de las regularidades en el espectro del acto cotidiano, la exigencia de un hábito imposible de lo infecundo, lo que exaspera la percepción y la conciencia reflexiva del tiempo; esa mutación del tiempo percibido es también lo que suscita la intimidad de la destrucción, la calculabilidad del abandono, la familiaridad del terror minucioso e ínfimo de la disipación de los anclajes cotidianos de la vida, el crepúsculo de lo tangible. La percepción del tiempo, del cuerpo como lugar y agente de la mutación, lo que hace visible los signos equívocos del riesgo. La exacerbación técnica disemina e intensifica la inestabilidad hecha de la memoria de los cuerpos y los paisajes baldíos de las presencias habituales. La coerción surge de una particular densidad del tiempo surgida de un enrarecimiento, de una extrañeza ante la transformación de los órdenes de la percepción y la familiaridad del cuerpo; ese enrarecimiento cancela la naturalidad de la repetición, hace visible su fragilidad; intensifica la presencia de la norma y la hace nítida e ineludiblemente perceptible como entidad moral. El acrecentamiento de esa perceptibilidad es también el de su violencia: su fragilidad cierra el horizonte de la vida; más allá de la norma, es difícil entrever el destino de la sobrevivencia singular y colectiva.

La guerra involucra entonces no sólo la memoria de las identidades sino de la expectativa suscitada por el orden instrumental: medios y fines. Consagra una finalidad axial: la primacía de la propia identidad al precio de trastocar todo el universo de los patrones sociales que sustentan la instrumentalidad de los actos. Esta indeterminación de la instrumentalidad en la esfera de la guerra, esta indiferencia ante los juicios sobre la legitimidad de los medios, se enlaza con una exacerbación que destruye y trastoca el principio de autoridad. La indiferencia de los medios se propaga hacia el interior de la colectividad: vaciar de fundamentos éticos el orden social suscita una polaridad. Por una parte, la generosidad pura, anónima, al margen de las identidades, de los nombres, una generosidad inhumana, casi monstruosa puesto que no hay garantía de ninguna reciprocidad, por la otra, la exasperación de las formas tiránicas del poder, quiero decir, la subordinación al nombre propio, a una identidad individual, imaginaria, pero enteramente identificable, irreductible y circunscrita a la capacidad evocativa del nombre.

El abanico de los valores, la sutil ambivalencia de los actos, las ínfimas y diseminadas asimetrías jurídicas de la donación y el intercambio, se suspenden bajo la fuerza dominante de un paroxismo del simulacro político de la identidad. Esta extinción del horizonte de la guerra ha sido extraordinariamente narrado por Canetti: la guerra está dominada de antemano por la imagen fantasmal de la victoria final; el síndrome del sobreviviente, luminosamente explorado en

Masa y poder, no adviene como el desenlace de la guerra, sino como su fundamento, como su anticipación. La muerte en la guerra no es más que el azaroso fracaso de esta exuberancia del gozo que anticipa el advenimiento de una identidad absoluta, indisputable, sin tiempo, sin decaimiento. La extraña opulencia de una identidad del guerrero que, al sobrevivir, emerge ante sí mismo y ante los otros bajo la imagen de una figura excepcional, un nombre indeleble, un lugar irremplazable en la memoria, como la efigie que congrega las reminiscencias, las epopeyas y los relatos de los otros; esa efigie que condensa y articula la totalidad de la historia en la que se agolpa la naturaleza del ser moral colectivo.

Hay algo como una preparación para la guerra, una anticipación de este juego de investiduras y de nombres que antecede el ritual, y que surge de la percepción de una tensión íntima en el campo de la regulación. Una asimetría que construye la visibilidad de esa tensión que entonces se despliega en el lenguaje: la guerra acarrea una exaltación que clausura la visión del propio exterminio, suspende y exagera la inminencia y el sentido de la propia muerte.

No obstante, aun cuando se dirija primordialmente hacia el otro, la guerra paga como precio de esa contradictoria exaltación de las efigies y los nombres, tanto como de la generosidad anónima, el desmembramiento de las formas íntimas del intercambio; la violencia como amenaza de la identidad se propaga hacia el interior de la sociedad misma; la guerra, capaz de crear un tiempo y una memoria, una densidad de la historia colectiva, de conferir a la identidad una duración y un horizonte temporal, vacía el tiempo cotidiano, lo somete a la tiranía absoluta del presente como el instante de la inminencia de la muerte; la amenaza vacía la historia, puebla el relato con la experiencia de la extinción virtual, acechante. La experiencia colectiva concibe y construye la violencia como una fuerza que se propaga, como una modalidad de la enfermedad, del contagio, de la impureza. Pasado el momento del paroxismo de la identidad, la guerra se vacía de sus efigies para devolver la devastación pura de la reciprocidad constitutiva de la vida social. La violencia es una inestabilidad que se propaga y se intensifica: la incertidumbre suscitada por los signos de la violencia se transforma en una historia que se extingue y un orden jurídico exhausto.

Se trata de una exacerbación que parece impregnar el orden mismo de las cosas, separarse de los sujetos; que suscita las imágenes de un meteoro, de una catástrofe; al mismo tiempo, puebla la vida colectiva con las imágenes del arrebató y la presencia tangible de la muerte; en el sentido literal del término, configura la experiencia social del extravío.