



Comunidad y otredad Italy Ciani*

*Pensar la comunidad: nada aparece más a la orden del día, nada más requerido, reclamado, anunciado por una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos.*¹

Roberto Esposito

Hablar de comunidad es referirse a un conjunto de personas afines entre sí que habitan en una zona determinada y comparten valores, ideología, lengua, tradiciones, intereses, cultura, en suma: origen y destino. En la comunidad se gesta un vínculo social importante de pertenencia e identidad, que al mismo tiempo que acompaña, distingue. Esa diferencia es hoy la marca de la comunidad.

Hay un “nosotros” —la comunidad— y un “ellos” —los otros—; pero el “nosotros” se encuentra fracturado por la hiperindividualidad que conecta únicamente en lo superficial del consumo, es por tal motivo que aquellos sujetos que no tienen la capacidad de consumir, son concebidos desde la otredad. Sobre el particular, Cristina Bayón sostiene que:

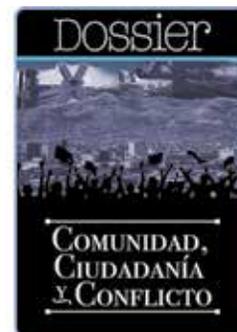
La construcción de la otredad supone entonces un doble proceso de diferenciación y demarcación que traza una línea entre nosotros y ellos, que construye a los pobres como una fuente de contaminación moral, una amenaza, una carga económica o un objeto de lástima. Es un proceso que tiene lugar en diferentes niveles y espacios: desde las interacciones cotidianas con profesionales, funcionarios y empleados ligados a programas sociales, hasta los medios de comunicación, el sistema legal y el diseño de políticas, entre otros, donde no sólo se enmarca al pobre como el otro, sino que

se normaliza e institucionaliza la legitimidad del estatus de otro.²

Ello puede explicarse a partir de la gestación de la comunidad de consumo que encuentra su razón de ser en una cultura consumista que hoy asume las funciones de clasificación, adoctrinamiento, sumisión y organización de la sociedad actual, la sociedad posmoderna, “caracterizada por una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas y, simultáneamente, a acrecentar las opciones privadas”.³ Esto es lo que Lipovetsky denomina “economía de la ligereza”, una manipulación de la sociedad que la ha llevado al punto de priorizar no sólo el consumo de absolutamente todo tipo de productos, muchos de ellos inútiles e innecesarios, sino también la satisfacción inmediata que garantiza el consumismo como un ideal de vida, basado en el goce individual y la superficialidad del placer efímero, que ha empalidecido valores como el esfuerzo, la ética social o la importancia de formar buenos ciudadanos. Lipovetsky sostiene que:

...la seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres. La vida de las sociedades contemporáneas está dirigida desde ahora por una nueva estrategia que desbanca la primicia de las relaciones de producción en beneficio de una apoteosis de las relaciones de seducción.⁴

Estos factores en su conjunto han modificado enormemente la forma de relacionarnos, de pensar nuestras sociedades, han invertido el modelo de verticalización social por uno de estratos entrelazados por las re-



Fecha de recepción: 2019-07-05
Fecha de aceptación: 2019-07-31

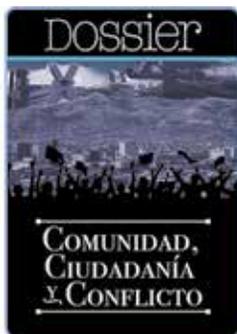
*Abogada por la UAEMex, Maestra en Criminología y Política Criminal por el INACIPE y Candidata a Doctora en Ciencias Penales y Política Criminal por el INACIPE. Catedrática de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM, del INACIPE y de la Barra Nacional de Abogados.

¹ Roberto Esposito, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 21.

² María Cristina Bayón, *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/Bonilla Artigas, México, 2015, p. 133.

³ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*. Anagrama, México, 2013, p. 19.

⁴ *Idem*.



Fecha de recepción: 2019-08-09
Fecha de aceptación: 2019-08-12

des de un capitalismo voraz que impone por igual sus reglas de consumo, pero que distingue a partir de la frustración que genera de manera diferenciada en los otros, ante la imposibilidad de acceder de forma democrática a su pleno disfrute, lo que se torna en una violencia cuya permisibilidad económica, política, social e intelectual la vuelve invisible aunque esté ahí, toda vez que, como afirma Sayak Valencia, "el mundo en su complejidad de relaciones no puede ser entendido ni descrito sin considerar a la violencia y al consumo como fenómenos vertebradores del mismo"⁵

Esos otros son sujetos incluidos en la comunidad de consumo mediante su exclusión, proclamando con ello su descartabilidad: los residuos humanos. Se trata de sujetos que se construyen simbólicamente, de difícil absorción en el mundo globalizado y capitalizado, cuyas vidas están desprovistas de valor alguno y cuyo tratamiento principal consiste en sanitizarlos de espacios que no les pertenecen por su categoría inferior y a los cuales ni siquiera les está permitido aspirar. Son concebidos como basura humana y, como tal, están condenados al reciclaje —en el mejor de los casos— o a la destrucción —el mayor número de veces—. En este orden de ideas:

Los residuos no precisan de finas distinciones ni sutiles matices, a menos que estén destinados al reciclaje; pero las posibilidades que tienen los refugiados de reciclarse como miembros legítimos y reconocidos de la sociedad humana son, por no decir otra cosa peor, vagas e infinitamente remotas. Se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de su exclusión.⁶

Ello es así, toda vez que se trata de personas a quienes se les niega tal condición y se les cosifica anulando su dignidad humana, puesto que no tienen cabida en ningún lugar adentro; pertenecen afuera, a la periferia, a la cárcel, al gueto, a la fosa, a la frontera, al campamento, al no lugar.

La construcción política de los residuos humanos se da a partir de la politización de la vida natural con el contrato social, que categoriza el valor de las personas y define las vidas en dignas e indignas de ser vividas, lo que nos convierte a todos, según Agamben, en *homines sacri* en potencia.⁷ En este sentido, Bauman refiere que los Estados "ya no pueden presidir el trazado de proyectos ni ejercer el derecho de propiedad de *utere et abutere* (uso y abuso) sobre las obras de construcción del orden, pero siguen reivindicando la prerrogativa de soberanía fundacional y constitutiva: su derecho de exención"⁸

Así, el Estado distribuye a su total conveniencia la asignación de etiquetas indelebles que marcan los cuerpos de millones de seres humanos como portadores de *nudas vitas* a su entera disposición y servicio, sin posibilidad alguna de resistencia. Javier Auyero resalta que pese a "la globalización económica y de la hegemonía neoliberal, el Estado, aunque reducido, descentralizado y 'vaciado', continúa como un actor clave en la vida de los desamparados"⁹ y esto es evidente dado que exhibe su poder sobre sus vidas y cuerpos, arrebatándoles su condición humana.

Por lo tanto, la construcción política del residuo humano tiene entre sus funciones su aislamiento —que no exclusión— del resto de la comunidad, la distinción en cuanto a su categorización como el otro, uno que no merece vivir igual que nosotros y que si es preciso, merecerá también morir, en numerosas ocasiones como lo que es, un sujeto descartable.

Dice Pilar Calveiro que la construcción "de ese otro como alguien exento de todo derecho está en la base del Estado de excepción, que se suele utilizar para abrir las puertas de un nuevo orden"¹⁰ En este sentido:

...si la excepción es el dispositivo original en virtud del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por

⁵ Sayak Valencia, *Capitalismo gore*. Paidós, México, 2016, p. 75.

⁶ Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas*. Paidós, México, 2015, p. 104.

⁷ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*. Pre-textos, Valencia, 2010, p. 10.

⁸ Bauman, *Vidas...*, ed. cit., p. 50.

⁹ Javier Auyero, *Pacientes del Estado*. Eudeba, Buenos Aires, 2016, p. 20.

¹⁰ Pilar Calveiro, *Violencias de Estado: La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 35.



medio de la propia suspensión, la teoría del estado de excepción se convierte entonces en una condición preliminar para definir la relación que liga al viviente con el derecho y, al mismo tiempo, le abandona a él.¹¹

La politización y consecuente diferenciación del valor de la vida de unos y otros es posible gracias a una categorización política que se vuelve jurídica al quedar contenida en la norma, misma que constriñe a todos los seres vivientes, por medio del estado de excepción permanente que insta, a su regulación, ya sea para concebirlos como seres humanos y dignos, o para confinarlos al abandono. En particular, el Derecho Penal se sirve de toda una maquinaria de estrategias de comunicación que giran en torno a la proliferación de tales categorías y la identificación social de los portadores de dichas etiquetas como sujetos cosificados sin valor, igual que la basura que se produce por toneladas a diario y que nadie pensaría en que tiene algún valor porque ha sido desechada por otros, precisamente por carecer de utilidad y rentabilidad.

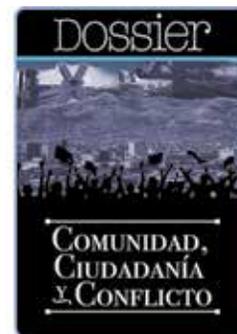
De esta suerte, los sujetos que son confirmados como descartables son expuestos a la violencia social en manos de otros como ellos, y también son el blanco favorito de la violencia legítima, puesto que el Estado, a su vez, las ofrece como objeto y producto de la violencia intersubjetiva, sirviéndose de ellas para reafirmar su superioridad, colocándolas en el peor de los mundos. Los residuos humanos viven inmersos en esa doble violencia y no pueden evadirla, de tal forma que son considerados precisamente la “basura” de la comunidad y no son merecedores de compasión o solidaridad; son, por lo tanto, los otros. Pero una de las problemáticas más complejas es que la cantidad de estos sujetos empieza a ser demasiada, así que, en algunos casos, “los residuos humanos ya no pueden trasladarse a distantes vertederos ni ubicarse firmemente en zonas prohibidas para la ‘vida normal’. Por consiguiente, tienen que encerrarse en

contenedores herméticos. El sistema penal provee tales contenedores”¹²

Ahora bien, dice Alberto Álvarez que: “Lo feo vehicula otras formas y contenidos del gusto que son aceptados relativamente por el público mayoritario, y que determinan un sistema de distinciones cualitativas o relaciones de exclusiones/inclusiones estéticas entre clases sociales”¹³ Ello adquiere especial importancia en el proceso de gestación de los residuos humanos, que se completa con una construcción a nivel social de dichos sujetos, que a fin de cuentas son concebidos en la exclusión y la marginalidad, con la permisibilidad de una comunidad que pasa sin querer mirarlos ni reconocerlos como sus semejantes.

La construcción política y económica de los residuos humanos encuentra terreno fértil en una comunidad cuya secularización en todos los sentidos permite el resentimiento entre unos y otros, representándose precisamente en estos sujetos la negatividad, la repugnancia, la amenaza a su bienestar. Al respecto, dice Bauman: “La elección del campo semántico en el que se teoriza la ‘peligrosidad’ del otro dependerá de la naturaleza de los conflictos y divisiones sociales del momento”¹⁴ son discursos que se van re-formando pese a que ese otro no cambie de rostro sino de racionalidad, ya que es siempre su cuerpo el objeto que resiente la violencia de los demás, aun cuando este rito sacrificial ya no sea capaz de contenerla.

Afirma Anne Yvonne Guillou que “el cuerpo es aquel en el que se leen los desarreglos y, eventualmente, el restablecimiento de los lazos entre individuo, sociedad y cosmos. Es así también el lugar en el que se inscriben las huellas de la violencia estructural y de las relaciones de dominación social”¹⁵ Los cuerpos de los residuos humanos son el lugar donde se miran esos desarreglos de una comunidad sin lazos, una comunidad rota que se erige en su contra con su insensibilidad y falta de solidaridad, convirtiéndolos



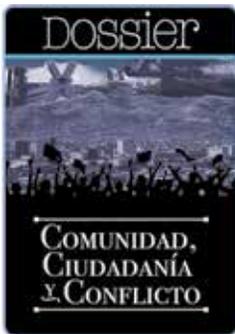
¹¹ Agamben, *op. cit.*

¹² Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*. Sequitur, Madrid, 2011, p. 87.

¹³ Alberto Álvarez Aura, *La huella escatológica. Metaforas del excremento y el residuo en el espacio social*. Laertes, Barcelona, 2013, pp. 115 y 116.

¹⁴ Bauman, *Modernidad...*, ed. cit.

¹⁵ Anne Yvonne Guillou, “Temporalidad y definiciones de los cuerpos tras el genocidio jemer rojo”, en Elisabeth Anstett, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibian (coords.), *Cadáveres impensables, cadáveres impensados*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013, p. 92.



Hendrickje como Flora, Rembrandt

en depositarios de sus violencias y permitiendo que sean los receptores principales de la violencia estructural.

La empatía con el otro es nula, de modo que se suprimen las posibilidades de vislumbrar el futuro de los residuos humanos como el propio. Los residuos humanos no son sino el reflejo de un conglomerado social que vaticina el mismo destino para ellos, pero la capilaridad social reforzada por la vida globalizada, la digitalización de las relaciones que las ha transformado de interpersonales a intranet y la velocidad con la que se mueve la vida actual, dificultan su visibilidad y, por consecuente, la posibilidad del cambio.

Un elemento imprescindible para comprender las dinámicas actuales es la “adiaforización”¹⁶ que puede ser entendida como indiferencia moral frente a lo que sucede delante de nuestros ojos, tanto por parte de quien lo presencia como de quien lo ejecuta. Es desentendernos de una realidad de la que, por más que intentemos, no podemos sustraernos sin consecuencias, porque la “obturación sensorial que se impone sobre los cuerpos reprimidos se está practicando, de diversas maneras, sobre el colectivo social y sobre el cuerpo mismo del perpetrador. Es decir, que eso que está pasando, nos está pasando”.¹⁷ Pero mientras no tengamos conciencia de ello, nos seguirá pasando.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna. Siglo XXI*, México, 2016.

¹⁷ Guillou, art. cit., p. 162.