

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XV – Número I (29/2014) 19 - 44 pp.

Capitalismo/sensibilidad/violencia: forma mercancía y sensibilidad *snuff*

**Capitalism/ sensibility/violence: commodity form and snuff
sensitivity**

María Eugenia Boito
CIECS (CONICET y UNC)
meboito@yahoo.com.ar

(Recibido: 15/02/16 – Aceptado: 08/03/16)

Resumen

En este trabajo indagamos el íntimo lazo entre capitalismo, sensibilidad y violencia. Para esto abordamos algunas reflexiones de la pensadora mexicana Sayak Valencia quien ha propuesto el adjetivo “*gore*” para caracterizar la forma y el contenido que éste adquiere en zonas fronterizas (concretamente en la ciudad de Tijuana, México).

Por nuestra parte consideramos -en tensión con lo que propone la autora- que el denominado “capitalismo *gore*” no es “subversión” del proceso de acumulación de mercancías descripto por Marx, sino que la violencia es la marca que distingue a estas hoy aparece en diversas zonas de frontera es la consideración más cruda del cuerpo humano vuelto mercancía: como parte, pieza, lugar para publicitar el horror de prácticas asociadas al narcotráfico, al comercio de órganos, entre otras “empresas” de nuestro tiempo. Indagar en la forma mercancía hace posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el “sentir” de los actores sociales, cuando el capitalismo ha logrado conformarse como fe perceptual, en el sentido anticipado por Ludovico Silva, durante los años 70.

Abstract

This paper investigates the close link between capitalism, sensibility and violence. Therefore, some thoughts from the Mexican thinker, Sayak Valencia, who has proposed the adjective “*gore*” to describe the form and content that this link acquires in border areas, such as Tijuana, México

fundamentos en humanidades

are considered. For our part, we disagree with what the author calls “gore capitalism” because it is not the “subversion” of the accumulation process of commodities that Marx described in *El Capital*. Instead, we consider that violence is the distinguishing mark of capitalism’s relations of production, since its origins. Therefore, this paper hypothesizes that violence -expressed in specific and particular ways of the socially and historically changing cruelty- supposes a long process that models both the mood and social experiences of the subjects. And it also models what today appears in different border areas- the crudest consideration of the human body turned into a commodity; as a part, as a piece, as a place to advertise the horror of practices related to drug trafficking, organ trade, among other “enterprises” of our times. From our perspective, to inquire into the commodity form makes it possible to identify traits and dynamics of the violent process that holds social actors’ sensitivity as a loot of war, in the time/space of contemporary capitalism, when this has managed to define itself as a perceptual faith, as the Venezuelan author, Ludovico Silva anticipated in the 70’s.

Palabras clave

capitalismo - violencia - sensibilidad - mercantilización - socio-percepción

Key words

capitalism - violence - sensibility - commodification - socio-perception

Agradezco a Cecilia Michelazzo por los comentarios sobre los borradores de este texto y a Katrina Salguero por la traducción de la primera versión al inglés.

Introducción

En este trabajo indagamos el íntimo lazo entre capitalismo, sensibilidad y violencia. Para esto abordamos algunas reflexiones de la pensadora mexicana Sayak Valencia quien ha propuesto el adjetivo “*gore*” para caracterizar la forma y el contenido que éste adquiere en zonas fronterizas (en su análisis, concretamente en la ciudad de Tijuana, México).

Por nuestra parte consideramos -en tensión con lo que propone la autora- que el denominado “capitalismo *gore*” no es “subversión” del proceso de acumulación de mercancías descripto por Marx en “*El Capital*” ([1867]

1994), sino que la violencia es la marca que distingue a las relaciones de producción en el capitalismo, desde sus orígenes. Afirma Valencia:

“...mientras que Marx habla, en el libro primero de *El Capital*, sobre la riqueza y dice: ‘la riqueza, en las sociedades donde domina el modo de producción capitalista, se presenta como una inmensa acumulación de mercancías’, en el capitalismo gore se subvierte este proceso y la destrucción del cuerpo se convierte en sí mismo en el producto, en la mercancía, y la acumulación ahora es solo posible a través de contabilizar el número de muertos, ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable” (2010: 16).

La hipótesis de este trabajo sostiene que la violencia -expresada en formas específicas y particularizadas de la crueldad socio/históricamente cambiantes- supone un largo proceso de modelización sobre los estados de sentir y las experiencias sociales de los actores; y que lo que hoy aparece en diversas zonas de frontera es la consideración más cruda del cuerpo humano vuelto mercancía: como parte, como pieza, como lugar para publicitar el horror de prácticas asociadas al narcotráfico, al comercio de órganos, entre otras “empresas” de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva, indagar en la forma mercancía hace posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el “sentir” de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo, cuando ésta ha logrado conformarse como fe perceptual, en el sentido anticipado por el venezolano Ludovico Silva, durante la década de los años 70, materializado en la expresión *homo homini mercator*. Señala el autor:

“...la crítica de Marx fue dirigida contra los fetiches ideológicos burgueses; y hoy la teoría crítica de la sociedad -cuyos representantes son quizás los mejores continuadores de la teoría marxista de la ideología- es una teoría cuya crítica va dirigida frontalmente contra los valores, creencias, ídolos, fetiches ideológicos de la sociedad industrial más avanzada. Su rasgo fundamental sigue siendo la economía mercantil y monetaria, pero ha desarrollado con creces su propia formación ideológica, sus medios especiales de difusión y esclavización psíquica, y cuya presencia ideológica he bautizado en otra ocasión parodiando una frase de Hobbes: *Homo homini mercator*, el hombre es un mercader para el hombre, es decir, algo mucho peor que un lobo” (2009: 102,103).

A partir de lo dicho, la estrategia expositiva y argumentativa es la siguiente: en primer lugar, partimos de identificar el núcleo de violencia que habita el momento de la acumulación originaria que posibilitó el desarrollo del capitalismo, pero también pretendemos señalar algunas continuidades de ese proceso que persiste, se metamorfosea y va subsumiendo los

flujos de experiencia de la vida social en curso. En este punto, lo central es inquirir en las dinámicas que hacen que el capitalismo se transforme no sólo en un universo de creciente mercantilización -un exterior habitado por heterogéneos objetos que devienen mercancías- sino en lo que Ludovico Silva ha denominado como fe perceptual. En otros términos, el devenir del hombre como mercancía para otro hombre y para sí mismo: *Homo homini mercator*.

En segundo lugar y a partir de lo anterior, indagamos en la forma mercancía como matriz de referencia de la vida social, o más precisamente, como operante en la captura de los flujos de experiencia social. Esta perspectiva hace posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el “sentir” de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo. Aquí proponemos dar cuenta de los rasgos de un tipo de sensibilidad “*snuff*”, retomando el otro adjetivo al que refiere Valencia en “Capitalismo *gore*”.

Al final del escrito y a modo de aperturas, retomamos la pertinencia y la productividad descriptiva/analítica tanto del análisis de la forma que hemos concretado en el recorrido como de la figura de la Cinta de Moebius, que vuelve a instalar a lo “*gore*” en el inicio histórico del desarrollo del capital y en el centro -no sólo en las fronteras- de las formaciones sociales actuales.

1-

En estas reflexiones abordamos algunas consideraciones de la pensadora mexicana Sayak Valencia quien ha propuesto el adjetivo “*gore*” para caracterizar la forma que adquiere el capitalismo en zonas fronterizas (en su análisis, concretamente en la ciudad de Tijuana, México).

Dice la autora:

“proponemos el término capitalismo *gore*, para hacer referencia a la reinterpretación dada a la economía hegemónica y global en los espacios (geográficamente) fronterizos” (2010: 15).

Por nuestra parte consideramos dos cuestiones en tensión con lo que propone la autora: a- retomando la cita referida en la introducción, el denominado “capitalismo *gore*” no es una “subversión” del proceso de acumulación de mercancías descrito por Marx en “El Capital”, sino que la violencia -y concretamente la violencia en el cuerpo como mercancías- es la marca que distingue a las relaciones de producción en el marco del capitalismo, desde sus orígenes; b- lo “*gore*” opera en el centro y en las fronteras manteniendo el mismo núcleo; o más precisamente, en lugar de pensar a partir de las nociones de centro y frontera, proponemos la

figura de Cinta de Moebius ya que muestra su productividad al permitir conectar en el mismo lado la mercantilización del cuerpo mediante la venta de órganos (en “las fronteras”) y la mercantilización legal del cuerpo; por ejemplo, en el proyecto de investigación y posterior patentamiento de la información sobre el genoma humano. (Derechos de propiedad intelectual sobre descubrimientos científico/tecnológicos como “cercamiento de los bienes comunes” en la experiencia contemporánea).

Para decirlo más sencillamente: si según Valencia, el negocio del narcotráfico es mayor que ciertas industrias “legales” (como la construcción, el turismo, más allá que no se pueda indicar con absoluta precisión el monto global del negocio y de su rentabilidad), nos preguntamos por qué considerarlo como el “lado B” de la globalización. Desde nuestra interpretación no hay “lado B” sino que las diversas formas de la mercantilización de los cuerpos circulan por la misma Banda de Moebius, en la que sin embargo se pueden identificar expresiones y exposiciones de la violencia sobre los cuerpos, que se inscriben con heterogénea y desigual intensidad y duración.

Valencia afirma además que la violencia es una nueva epistemología que se manifiesta en prácticas discursivas con intencionalidad significativa (o no), originadas con el despliegue del “neoliberalismo”. La autora también señala que específicamente en la frontera la violencia tiene un triple rol: es una herramienta del mercado, es un medio/táctica de supervivencia para algunas clases o sectores de clase y es un mecanismo de auto-afirmación masculina. Por nuestra parte, trataremos de mostrar que la violencia -la violencia operante sobre los cuerpos y centralmente sobre los cuerpos de las mujeres- preside el espacio/tiempo de la denominada acumulación originaria (tal como lo ha evidenciado la rigurosa investigación de Silvia Federici) y compulsivamente sigue retornando y generando configuraciones en las viejas y nuevas “relaciones de destrucción” que distinguen al capitalismo -*sensu* Silva- en constelaciones socio-históricas específicas.

Desarrollo

Lo *gore*llo *snuff* en el origen¹

El teórico marxista y militante Daniel Bensaïd ha afirmado que “el capital, devenido efectivamente planetario es, más que nunca, el espíritu de nuestra época sin espíritu y el poder impersonal del reino de la mercancía” (2003: 19). En un sentido similar, hace un tiempo ya, Luc Boltanski y Eve Chiapello han indicado que el capitalismo tiene un nuevo espíritu asociado al paso de lo que podríamos llamar la época posfordista (2012);

mientras que en palabras de Christian Marazzi se puede identificar una nueva torsión material de esta “espiritualidad”, en la denominada *New Economy* (2002 en original, 2014).

De este modo, si críticamente reconocemos el lazo material de los diversos “espíritus” antes referidos (o encarnaciones del capitalismo en sucesivas y coexistentes configuraciones espacio/temporales), un primer acercamiento a la cuestión requiere caracterizar al capital como una forma de relación social específica, que supone una reconfiguración del espacio y del tiempo en tanto marcos organizadores de la experiencia y de aquello que se experimenta (en este caso, el cuerpo mismo).

Bensaïd (2003) -retomando las singulares consideraciones sobre el tiempo expuestas por Walter Benjamin [1940] en las tesis sobre la historia (“Sobre el concepto de historia”)- ha tematizado sobre el tópico de la temporalidad cuestionando su unicidad y linealidad; así como David Harvey (2003) ha interrogado las modificaciones en el espacio, sostenido desde la geografía como particular punto de visión sobre la operatoria del capital, conformando no sólo la naturaleza y territorios sino también los desplazamientos y emplazamientos de las poblaciones.

Son numerosos los investigadores que desde disciplinas como la geografía (Harvey, 2003, 2004, 2007), la economía (Marazzi, 2014; Moulrier-Boutang et al, 2004), los estudios que cruzan las perspectivas de género y clase (Federici, 2015), remiten no sólo a formas antiguas y novedosas en el proceso de acumulación del capital, sino también a su caracterización en términos de “Farmacopornografía” (Preciado, 2008) y en el caso de Sayak Valencia, de “Capitalismo *gore*” (2010). Con diferente intensidad, estas perspectivas señalan que no se trata solo de la creciente mercantilización del mundo social en tanto fenómeno “objetivo”, sino que este proceso está asociado a modificaciones en la naturaleza sensible de las prácticas. Este aspecto lo retomaremos en el próximo apartado.

Pero empecemos por tratar de caracterizar qué es una sociedad capitalista. En primer lugar, afirmamos que es una sociedad desigual pero no es este el rasgo que la distingue. Tanto “El Manifiesto Comunista” de 1848 como el texto de Federico Engels “El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado” de 1884 indican no solo que en la prehistoria de la humanidad se han editado y reeditado las posiciones que refieren a la desigualdad y a la lucha de clases (hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, etc.), sino también a que estas relaciones de clase y las transformaciones asociadas en las formas de producción a su vez han implicado cambios en las estructuras familiares, las maneras de ejercicio del poder y la dominación a partir de la generación de excedentes productivos; ex-

cedentes que implicaron el saqueo y la piratería entre los grupos sociales pero también el desarrollo de los intercambios mercantiles.

Sin embargo, una sociedad capitalista tampoco es una sociedad del intercambio de mercancías. Marx analiza la forma mercancía como realidad previa al capitalismo y como realidad que reaparece en la noción de capital, pero con características específicas. Lo propio de la mercancía en el modo de producción capitalista es que el trabajo se redefine como fuerza de trabajo y que ésta es mercancía. Este cambio histórico es el que posibilita que surja y perviva el capital. Lo dicho se expone en detalle en el apartado sobre la acumulación originaria en el capítulo XXIV de “El Capital”. Pero antes es importante subrayar -tal como lo hace Bensaïd en “Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres”- que ya desde los artículos en el diario *Rheinische Zeitung* (La Gaceta Renana) del que era director, Marx identifica y enfatiza ciertas modificaciones en las costumbres y en el derecho consuetudinario que disminuyeron el derecho a la existencia de los más pobres. El largo proceso de la llamada acumulación originaria reconoce la emergencia de la violencia asociada a la expropiación que crea las condiciones de posibilidad para “el golpe de fuerza inicial” que produjo al capitalismo, en un primer momento a partir de la “liberación” de los hombres de la tierra y la cancelación de la posibilidad de apropiarse de sus frutos o productos, en este caso, la madera. En la citada obra, afirma Bensaïd:

“la importancia cuantitativa del robo de madera ilustra a la vez la vigencia de las prácticas consuetudinarias del derecho de uso y la penalización creciente de estas prácticas por parte de la sociedad capitalista en formación” (2011: 18).

Y más adelante:

“La ley sobre los pobres de 1834 significaba, pues, la abolición del «derecho de vivir»: ‘La crueldad científica de la ley afectó tanto el sentimiento público (...) muchos de los pobres más necesitados fueron abandonados a su suerte (...) Quizás no se haya perpetuado nunca, en toda la época moderna, un acto tan despiadado de reforma social...’” (2011: 21).

En estos artículos y en “El Capital” Marx señala diversos mecanismos de sometimiento de los sujetos “liberados” de la tierra: leyes contra el vagabundaje; casas para pobres; máximo salarial y extensión de la jornada de trabajo; prohibición de emigración, entre otros. La ley relativa al robo de madera es un indicio del proceso acelerado y creciente de desposesión, que convierte en delito lo que era derecho y atenta contra la supervivencia de los pobres, primero “liberados” de las tierras y luego obligados a vender su fuerza de trabajo.

“Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan *convertirse en capital*. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte los *propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo*, deseosos de *valorizar* la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los *obreros libres*, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo” (Marx, 1994: 608) (Cursivas en el original).

Por eso Marx afirma que la llamada acumulación originaria actúa “a sangre y fuego” y que la violencia es su forma y materia definitoria: en “El Capital” ironiza sobre las representaciones ideológicas que la clase burguesa propone en vistas a constituir una narración sobre sus orígenes; así, la fantasía sobre el “dulce” comercio durante el mercantilismo (fase de acumulación originaria) aparece en el mismo lado mobesiano por el que circula -persistiendo- el cruel/crudo *commerce*:

“Del sistema colonial cristiano dice un hombre, que hace del cristianismo su profesión, W. Howitt: ‘Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas contra todas las religiones y todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentra precedente en ninguna época de la historia universal, ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea’. La historia del régimen colonial holandés -y téngase en cuenta que Holanda era la nación capitalista modelo en el siglo XVIII- hace desfilar ante nosotros un cuadro insuperable de traiciones, cohechos, asesinatos e infamias (...) He ahí como se las gasta el *doux commerce*” (Marx, 1994: 639) (Cursivas en el original).

Por su parte, Federici en “Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva”, concreta una lectura de este cruento proceso, señalando el ejercicio desigual e inédito de la violencia sobre el cuerpo de las mujeres -en sus saberes y haceres- materializado en formas de borramiento de su trabajo, en la declaración de ilegitimidad de sus luchas y motines, en su construcción ideológica como “brujas” a ser cazadas a partir de un tipo de sensibilidad misógina en aumento -posición que presenta homologías a la sostenida por la Iglesia y los conquistadores con relación a los “salvajes” en tierras americanas (proceso también vinculado a la acumulación originaria en “El Capital”)-, hasta llegar a la racionalización capitalista de la sexualidad, ejercida en el mandato a la reproducción y en el castigo sobre las prácticas de interrupción/control del embarazo. En términos de la autora:

“3- La acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue *también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora*, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de “raza” y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.

4- No podemos, entonces, identificar la acumulación capitalista con la liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. *Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación*” (2015: 105) (Cursivas en el original).

Federici no es la única en sugerir que la quema de brujas -como una forma brutal de ejercicio de la violencia corporal- al desarrollarse en la Baja Edad Media, podría estar asociada no a las últimas manifestaciones de “la oscura y tenebrosa Edad Media” -siguiendo la expresión de Marx- sino a un nuevo período ligado a los orígenes del capitalismo: en un espacio/tiempo de fuertes ambivalencias por la transición, estos actos pueden ser leídos como portadores de las marcas de la violencia inaugural de la temprana modernidad. Para decirlo en sus términos, las mujeres aparecen “como nuevos bienes comunes y como sustituto de las tierras perdidas” (2015: 172); territorios y textos de cultivo e inscripción de novedosas formas de la crueldad².

Retomando a Valencia, tal como ella afirma interviniendo la expresión de Marx “Todo lo sólido se edifica sobre sangre” (2010: 87)³; pero esto no solo es válido para dar cuenta de lo que está ocurriendo en las fronteras y en nuestro espacio/tiempo del mercado/nación o del narco/estado -formaciones sociales coexistentes-, sino que se ata y nutre con la materialidad cruenta que socio-históricamente se ha ido disponiendo como la resultante de la forma mercancía en su despliegue a escala planetaria⁴. Lo propio del capital es el desafío a todo límite/frontera, su atravesamiento y fagocitación. Nada puede quedar como “exterior”, si seguimos utilizando el par afuera/adentro en lugar de la Cinta de Moebius. En este punto Sandro Mezzadra hace notar que el límite o la frontera se desplazan en el mismo lado de las condiciones de posibilidad del capitalismo. Siguiendo al autor:

“El límite del que Marx habla en este pasaje, por lo demás, es tanto “geográfico” (como señala también el uso del término Grenze, que indica frontera) como “social”... La tendencia del capital, prosigue Marx, es, ante todo, la de subordinar ‘todo momento de la producción misma al intercam-

bio' y de abolir 'la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir (poner) la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital' (G.I. p 360)" (2014: 128).

Consideramos que hasta aquí la figura de la Cinta de Moebius -en lugar de la oposición afuera/adentro- posibilita reconocer que el mundo de objetos en proliferación como mercancías está inscripto en el mismo lado que la estructura de nuestras necesidades cada vez más mercantilizada, desplazando de manera insistente y permanente el límite o la frontera de lo que se vuelve traducible/equivalente en estos términos. Pero podemos indicar un lazo aún más oscuro: el cuerpo mismo (propio, del otro) se vuelve mercancía, cuando esta ha logrado encarnarse como punto ciego que organiza la visión; es decir, como fe perceptual.

Pero, ¿Qué es la mercancía como fe perceptual? ¿Cómo dar cuenta de ella? ¿Y qué significa proponerla en estos términos y, siguiendo la propuesta del pensador Ludovico Silva (2009), considerar que el *homo homini mercator* es la forma de relación entre los sujetos entre sí y con las cosas? Retomando lo dicho hasta aquí, la primera y provocadora afirmación que realizamos es la siguiente: el mundo de la mercancía no es un "afuera" sino que se ha hecho cuerpo/carne (sensibilidad) y/o cuerpo/hueso (estructura).

Como hemos señalado en otro lugar⁵, pretendemos indicar que el terror de ser mercancía y hablar su lenguaje, ser un sujeto de crédito/fe en el capitalismo como religión y reconocerse en la interpelación como consumidor no fallido es la misma forma *doux* que coexiste con la modalidad *cru/croure*: el terror en escenarios de avanzada del capitalismo *gore* (como venta de órganos, venta de cuerpos). Desde nuestra interpretación ambos casos (*doux/cru*) son expresiones de la mercancía como punto ciego que organiza la naturaleza sensible de las prácticas. Pero sobre este tipo de sensibilidad *gore/snuff* trabajaremos en el próximo apartado.

Sensibilidad *gore/snuff*

Valencia relaciona y asocia al capitalismo con géneros cinematográficos. Desde nuestra consideración hay una potencia descriptiva y analítica vinculada a tal elección y un riesgo. La primera tiene que ver con que el cine y sus géneros remiten al sentido del ojo y a la hegemonía del régimen escópico en la historia de la percepción burguesa (Lowe, 1986) pero también el cine como tecnología y producto cultural da cuenta de una matriz de la experiencia de la vida social, que se inscribe en la sociedad

de masas del primer capitalismo. Es decir, la referencia a los géneros cinematográficos nos orienta a considerar la estructura de la experiencia y/o el *humus* de la socio-percepción en la que se instaló el cine, como dispositivo tecnológico y forma cultural. El riesgo es que la tematización sobre la violencia se centre en los medios o más precisamente en la visibilidad mediática de los contenidos dominantes de “lo violento/lo *gore*/lo *snuff*”.⁶ Desde nuestra perspectiva “Capitalismo *gore*” se entrapa en la fascinación horrorosa que producen los contenidos de lo cruel, y esta visión obtura la identificación sobre el proceso de trabajo asociado a la forma mercancía; modalidad de regulación de lo sensible que organiza los contenidos crueles y dulces de la violencia específica de la mentada forma.

Valencia concluye el libro con una referencia a su historia personal: un viaje en auto con su hermana por las calles de Tijuana y la caída de un torso con cabeza desde la parte posterior de una camioneta. Cuerpo mutilado, “pieza” para algunos; pero vida rostrificada para ella, en función de la narración que hace la autora de su vivencia.

“Entre el *small talk* y la desgana, el *pick up* cae en un vado y una de las bolsas se desploma y se desgarran frente a mi coche en marcha. El contenido me atraviesa. El contenido se me graba en la retina. El contenido lo veo aún algunas noches cayendo en *slow motion*, *over and over again*. Frente a mi coche cae el torso descuartizado de un hombre. Un torso que aún conserva la cabeza. Un hombre joven de cabello moreno y ojos grandes, la mitad de un hombre. Esquivo el cuerpo, intento parar el coche pero rápidamente escucho el ruido de los cláxones y caigo en la cuenta de que estoy circulando en la vía rápida donde es imposible detenerse sin causar un choque múltiple. Intento recomponerme, no puedo” (Valencia, 2010: 202).

A posteriori de semejante experiencia horrorosa, ¿Cómo hacer para continuar con un ejercicio de reflexión? Y sosteniendo nuestra hipótesis de inteligibilidad: ¿Cómo lograr ubicar en un mismo lado, en una banda mobesiana, esta cruenta inscripción de la violencia junto al “terror dulce” de la forma mercancía? Trataremos de explicarnos con detenimiento y más adelante desarrollaremos los argumentos nodales de la propuesta de Ludovico Silva.

Primer intento. En las fronteras el cuerpo deviene pieza en los circuitos económicos ilegales y en los legales. Deviene pieza cuando es reducido a objeto mediante la orden de asesinato por encargo -a causa de una delación, por ejemplo- en los círculos de encierro de la producción/circulación de droga, pero también es pieza en el mercado legal/contractual de compra y venta de órganos. No es una excepción el traslado de equipos médicos quirúrgicos a las fronteras para hacer realidad el crudo contrato

que lleva a estas interacciones mercantiles actuales hasta la obra de teatro “El mercader de Venecia” ([1600] 1960) de W. Shakespeare: en nuestro tiempo, son campesinos pobres los que se disponen a vender algún órgano en el mercado de bienes a partir de la creciente demanda. Para quienes la reproducción cotidiana es un problema irresuelto que se reitera día a día, la venta de un órgano equivale a la posibilidad de “salvarse” por un tiempo.

En “El mercader de Venecia”, los protagonistas Sylock y Antonio firman un pagaré que vuelve legal el acto de obtener una libra de carne del cuerpo de Antonio, si éste no cumple con la devolución del dinero prestado por Sylock. 3000 ducados = 1 libra de carne, es una igualdad que invierte y desublima las tendencias que fueron instituyendo las prácticas de intercambio como *doux commerce* e indica el mismo lado crudo en la forma legal del contrato “libre” celebrado entre “iguales”.

Y es aquí donde la obra de teatro citada presenta una extraña temporalidad. Como afirmamos en otro lugar:

“en cierto sentido es una *regresión* a las prácticas que en el antiguo Egipto el acreedor tenía con el deudor, referidas por Nietzsche en *La Genealogía*: los golpes -incluso post mortem- sobre el cuerpo del deudor, para recuperar lo in-corporado. Pero en otro sentido su figura es *original* y *anticipatoria* porque lo que instauro este teatro de lo cruel refiere a los momentos inaugurales del mercantilismo, al desarrollo de las fuerzas de los pactos comerciales que van disponiendo la emergencia del capitalismo” (Boito, 2012: 92) (Cursivas en el original).

3000 ducados = 1 libra de carne en la obra de teatro y la venta de órganos “voluntaria” o forzada en las “fronteras” a la que aludíamos, configuran expresiones extremas -pero en contigüidad- de lo que Silva caracterizó como la marca del capitalismo en la percepción y su consecuente resultado: *homo homini mercator*.

Segundo intento. Abordamos algunas consideraciones del pensador venezolano Ludovico Silva (1937-1988) sobre la forma *homo homini mercator* como producto y producción a la vez. Una consideración pertinente sobre esta frase como resultante o producto, siempre provisorio y contingente, supone referirlo en términos de fe perceptual; es decir, una expresión concreta de la reconfiguración burguesa de la percepción, que organiza lo que vemos y no vemos -esto es una fe, punto /ciego/ de partida-.

Al mismo tiempo es producción; o sea, actúa procesualmente sobre la organización de lo deseable/soportable social, mediante la modelización de la naturaleza sensible de la práctica. *Homo homini mercator* puede pensarse como trabajo activo sobre las sensibilidades, sobre lo que nos

afecta y los modos de construcción social de la afectación. Desde este lugar, la cuenta forma mercancía es “grado cero” de organización de la percepción y lo que se va tramando en una primera instancia de estructuración sobre la naturaleza sensible de la práctica: los estados de sentir y a posteriori las constelaciones de sentimientos pensados/ pensamientos sentidos que orientan las acciones.

En la forma expresiva referida podemos identificar una modalidad cuenta vuelta carne /humus socio-perceptivo/ asociada a la mercancía. Es decir, forma mercancía que requiere de la lógica de la equivalencia como dominancia en el sentido anticipado por C. Marx -tanto en sus primeros escritos como en “El Capital”-, y en nuestro presente, en la interpretación de S. Mezzadra (2007) quien retoma las consideraciones del pensador alemán y enfatiza la dominancia del capitalismo expresada en la consecuente traductibilidad (¿de todo?) al valor de cambio.

En términos de Mezzadra:

“El capital como traducción está construyendo su propia dimensión global: el lenguaje del valor (el valor de cambio en su pura forma lógica) es la estructura semántica, y sobre todo la gramática, de esta dimensión, que se reproduce mediante una versión intensificada de lo que Naoki Sakai llamaría ‘interpelación homolingüe’ [homolingual address], de la cual se podría decir que es una interpelación [interpellation] a la manera de Louis Althusser: el capital se dirige a la multiplicidad de lenguajes (esto es, de formas de vida, de relaciones sociales, de ‘culturas’) que se encuentra en el despliegue y codificación de sus heterogéneas ‘cadenas de valor’, imponiendo que se adecuen al lenguaje del valor” (2007: 2).

Lo que se trama en el mismo y único lado de la naturaleza sensible de nuestra práctica social es la forma *homo homini mercator*. Lo *gore* / Lo *snuff* requiere ser identificado desde la antesala de pagarés y libras de carne expuestos en la obra de teatro referida; escena que aparece como inubicable en las expresiones de su tiempo pero no en el nuestro, en el que nos hemos/nos vamos habituando a la producción efectiva de escenas sociales de la violenta mercantilización de la vida.

De lo que se trata es de exponer el punto ciego que ata capitalismo/ sensibilidad social y violencia, tal como hemos graficado en el título de estas reflexiones. La lucha se juega contra las modulaciones/modelizaciones que disminuyen las capacidades para el reconocimiento de la pluralidad constituyente de los flujos de experiencia y su emergencia; entonces de lo que se trata de ir contra el Uno -dominancia articuladora de los procesos de equivalencia general-; dinámica que organiza el proceso de trabajo sobre la sensibilidad.

Pero volvamos a Silva. Tal como dijimos anteriormente, la afirmación de la que partimos es la siguiente: el mundo de la mercancía no es un “afuera” sino que se ha hecho cuerpo/carne (sensibilidad) y/o cuerpo/hueso (estructura). Este vínculo entre “adentro/afuera” es posible porque la producción de Silva (1971, 1984, 2009) se inscribe en el diálogo entre marxismo y psicoanálisis, concretamente por un lado Marx junto a teóricos de la Escuela de Frankfurt (T. Adorno y H. Marcuse fundamentalmente) y los desarrollos del psicoanálisis freudiano, principalmente los producidos en relación a la primera tópica del aparato psíquico (consciente-preconsciente-inconsciente), en vistas a inquirir sobre la operatoria de la ideología. La mercancía está por fuera de nuestra piel -como stock creciente de objetos que devienen mercancías- pero a la vez es el punto ciego que organiza nuestra percepción. Aquí también “adentro” y “afuera” se torsionan y nuevamente con la figura de la Cinta o Banda de Moebius, podemos dar cuenta de esa superficie con una sola cara y un solo borde, por donde se desplazan resultantes del proceso de estructuración de la experiencia, crecientemente mercantilizada. Vamos a ejemplificar lo dicho.

Silva (1971) constata que fundamentalmente después de la segunda guerra, a partir del desarrollo de la “sociedad del confort”, el lugar de actuación de la ideología se ha desplazado del escenario de la producción hacia el espacio/tiempo de la vida cotidiana y la circulación permanente de mensajes de mercancías que hablan de mercancías, a través de los medios de comunicación. Para Silva hay una homología entre los procesos de trabajo que ocurren en el oscuro taller de la producción, estudiados por Marx, -centralmente como expropiación de energías corporales- y lo que ocurre en los hogares y en diversos escenarios de la vida cotidiana con hombres, mujeres y niños, a partir de nuevas modalidades de fetichización de las mercancías en un espacio/tiempo caracterizado como “terror dulce”: el hombre vive esclavizado a la compra de mercancías que consume vorazmente, en un sistema de creencias materialmente dispuestas que hacen que se sienta feliz gracias a esas mercancías: se trata de “el sentir de verdad”, del “destapar felicidad” -tapada/taponada/apresada en el consumo- según el mandato publicitario de una bebida Cola. Desde su perspectiva, los medios son los que inducen y refuerzan este proceso, y por lo tanto son definidos como “medios de esclavización psíquica”.

“... vería en suma, nuestro imaginario Marx, como la imagen primordial que transmite la televisión no es la del ser humano, sino la de esas cosas peculiares que son las mercancías, y como de mercancías se va llenando la sique de los hombres desde su más tierna infancia; comprobaría así que su vieja teoría de la personificación de las cosas y la cosificación de las

personas es una realidad visible, una taumaturgia diaria que se impone a lo más profundo de la mente humana, acosada por la multitud de objetos que ella misma ha creado. Pues la alienación del producto evoca a unos personajes de novela que se hubiesen confabulado para enloquecer al novelista” (Silva, 1971: 218).

Para comprender el significado de la mercancía como fe perceptual, es necesario referir a la noción de “Plusvalía Ideológica” (Silva, 1984). Esta noción da cuenta tanto del cambio del lugar social de actuación de la ideología como de la materia misma de lo ideológico. El “terror dulce” como resultante de un mundo crecientemente mercantilizado indica que en lugar de los procesos de plus/represión vinculados al desarrollo del capitalismo, de lo que se trata es de organizar el esquema del deseo desde la forma mercancía, por lo cual -y esto se manifiesta claramente en nuestro presente- más que identificar modalidades de represión creciente, es necesario exponer la orden/ el mandato a gozar, que nos interpela insistente y cotidianamente “sin tregua y sin pausa” en tanto *dictum* del capitalismo como religión, en el sentido benjaminiano (“El capitalismo como religión”, [1921]). Desde aquí, la anticipadora y no menos problemática noción de plusvalía ideológica señala la expropiación de nuestras energías físicas, psíquicas y sociales desde la interpelación como consumidores a partir de la dominancia del Uno; posición que también es indicada y subrayada por Valencia. Proceso que en un primer sentido requiere y a la vez reproduce la homogeneización de los flujos de la experiencia.

Esta interpretación es contemporánea con las concepciones de Guy Debord ([1967], 1995) sobre el capitalismo como sociedad espectacular, donde la ideología se ha materializado en imágenes y ha generado un punto de transmutación a partir del cual aquello que se vivía de manera directa se aliena como paquete de experiencia mediatizada y mercantilizada. También con las consideraciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari ([1972], 1995) quienes para dar cuenta de la operatoria del capitalismo remiten a los desarrollos del psicoanálisis -aunque con una profunda crítica a Freud- para señalar como se ata o redefine “lo macro/lo micro”, el “afuera/el adentro”, cuando de lo que se trata es de incidir en la dimensión sensible de las prácticas. El capitalismo mundial integrado -en el sentido de Guattari-, la sociedad del control -en la concepción de Deleuze- la sociedad espectacular difusa, concentrada y finalmente integrada -para Debord-, más allá de las significativas diferencias de las producciones teóricas respectivas, convergen en indicar que la expansión planetaria del capital requiere de la acción a nivel molecular, para intentar traducir cualquier secuencia de vida en información: cuantificable, medible,

comparable. Esto es lo “*Gore/Snuff*” que se visualiza en las formas de acumulación originaria y en las actuales; también en “centro y periferia”. Según Deleuze/Guattari en “El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia”:

“Pues sería un gran error creer que las exportaciones de la periferia provienen ante todo de sectores tradicionales o territorialidades arcaicas; por el contrario, provienen de industrias y plantaciones modernas, generadores de fuerte plusvalía, hasta el punto de que no son los países desarrollados los que proporcionan capitales a los países subdesarrollados, sino al contrario. Tan cierto es que la acumulación primitiva no se produce sólo un vez a la aurora del capitalismo, sino que es permanente y no cesa de reproducirse” ([1972] en original, 1995: 239).

Esto es lo “*Gore/Snuff*” como resultante de configuración de la socio-percepción burguesa, que tiene la marca de muerte en su origen. Continúan los autores y citamos en extenso:

“La empresa de muerte es una de las formas principales y específicas de la absorción de la plusvalía en el capitalismo. Es ese mismo camino el que el psicoanálisis recobra y rehace con el instinto de muerte (...) La muerte inmanente, difusa, absorbida, ése es el estado que toma el significado en el capitalismo, la caja vacía que se desplaza por todas partes para taponar los escapes esquizofrénicos y agarrar las huidas. El único mito moderno es el de los zombis -esquizes mortificados, buenos para el trabajo, conducidos a la razón. En este sentido, el salvaje y el bárbaro, con sus maneras de codificar la muerte, son niños con respecto al hombre moderno y su axiomática (se precisan tantos parados, tantos muertos, la guerra de Argelia ya no mata tanto como los accidentes de automóvil durante el fin de semana, la muerte planificada de bengala, etc.) (...) En el juego del hombre, el instinto de muerte, el juego silencioso está bien situado, tal vez del lado del egoísmo. Mantiene el lugar del cero en la ruleta. El casino siempre gana. La muerte también. La ley de los grandes números trabaja para ello...” ([1972] original, 1995: 345-6).⁷

Además -y más próxima a nuestro presente- la idea de B. Preciado de “biomercado” es expresiva de este espacio/zona de trabajo permanente sobre la sensibilidad. Citada por Valencia:

“debemos recordar que el biomercado, como sistema, ya no puede ser entendido como un dispositivo jerárquico y exterior, sino como un dispositivo fluido que está en relación con nuestros gustos y demandas, creando una doble hélice a manera de molécula de ADN *del consumo*, dentro de la cual resulta indiscernible e inútil buscar una lectura lineal y genealógica de su proceso” (Preciado, citado en Valencia, 2010: 151) (Cursivas en el original).

La noción de “biomercado” remite a un espacio/tiempo de la experiencia social en el que el capitalismo es “primera naturaleza”, en el sentido que como dispositivo fluido no sólo atraviesa poros y fronteras sino que ha configurado nuestra piel; nunca más que en este tiempo el concepto de “piel social” indica el “botón de guerra” que se dispone en el tablero de la historia: de lo que se trata es de naturalizar, volver reacciones, estados de sentir, emociones a las producciones de un tipo de estructura de las necesidades en la que el capital se ha vuelto hueso.

Por esto “lo *snuff*” como rasgo nodal de la sensibilidad contemporánea no tiene que ver con ciertos contenidos (videos de asesinatos perpetrados por miembros del Estado Islámico, videos grabados por narcotraficantes de los más variados carteles, etc.); contenidos de horror que vemos cotidianamente en el ecosistema de medios pero también en la vida social urbana, como en el relato sobre el torso de un hombre que cae de un auto, referido por Valencia. En el apartado “Necropolítica” Valencia indica que “la muerte está de moda: capitalismo gore, en el arte, la literatura y los videojuegos” (2010: 160); desde nuestra perspectiva, esto es un dato sobre el estado de los procesos de trabajo con relación a nuestra sensibilidad -lo que J. Butler (2006) ha inquirido con profundidad y detalle en “Vida Precaria”- o lo que R. Segato (2015) caracteriza como “pedagogía de la crueldad”: un trabajo que se realiza día a día, de manera desapercibida, sobre una “piel social” que se ha habituado y hasta goza con imágenes de lo cruel sobre sujetos que no tienen/han perdido el rostro.

Los contenidos están tramados a una forma. Y esa forma remite a la mercancía como punto ciego organizador de la visión, cuya violencia refiere a: 1- la dominancia de la equivalencia y la traducción de todo lo que deviene objeto de comparación; 2- la disposición en la que nos configura: como espectadores/consumidores/ciudadanos resignados al despliegue del capitalismo; registrando sus formas más extremas de lo cruel como “acontecimiento”, “frontera”, “borde”. Para decirlo en términos de películas, “lo *snuff*” se evidencia en la serie “Black Mirror”; serie en la cual, armados con nuestros dispositivos tecnológicos, no salimos de una posición pasivizada: o bien somos espectadores o bien parte del espectáculo mediatizado/mercantilizado produciendo imágenes.⁸

Para decirlo en clave benjaminiana: tendríamos que volver a pensar qué significa la referencia a las figuras (formas) del mago y del cirujano a las que remite en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” ([1936], 1989). Recordemos. Benjamin compara la pintura y la cámara como maneras de hacer o dispositivos tecnológicos; a la primera la conecta con la figura del mago y a la segunda, con el cirujano. En el

primer caso, hay distancia y cierta magia ¿Cómo cura el mago /cómo percibe y trabaja un pintor con relación a su objeto?; en el segundo hay penetración y fin del misterio. La cámara opera como un cirujano: ingresa en sus objetos a los cuales, cada vez ve con más precisión.⁹

Como dispositivo tecnológico y forma cultural en el sentido de R. Williams (2011), estas tecnologías se inscriben, se enraízan y crecen en estructuras de la experiencia que portaban y portan expectativas con relación al quehacer mediante ellas. Es decir, un tipo de sensibilidad que estaba esperándolas. Lo que proponemos entonces es pensar “*lo snuff*” como forma/contenido expresivo de un tipo de experiencia crecientemente mercantilizada, mediatizada, que jerarquiza nuestra posición como espectadores/generadores de imágenes/registros. De este modo, “la moda” de la muerte a la que remite Valencia, podría pensarse como una resultante actual de la operatoria del capitalismo *gore* “en centro y periferia”; forma expresiva que se ubica en la misma banda, en el mismo lado en el que ocurren ejercicios cotidianos de anestesiamiento de nuestra sensibilidad -en el ecosistema de medios, en la vida social- que simplemente denota hasta donde nuestro ojo está siendo dispuesto a devorar/ser devorado.

El aumento de la lógica de la equivalencia hasta la subsunción real de la vida es un tipo de “pedagogía de la crueldad” que se aprende día a día, con ejercicios de terror dulce que obturan su contigüidad con el terror más crudo; pero esta obturación desaparece si empezamos a identificar “imágenes” sustraídas, cortadas en las escenas. Estas son algunas de estas imágenes sustraídas: en formaciones sociales crecientemente mediatizadas y mercantilizadas, la dominancia de lo publicitario como modalidad comunicativa lo abarca casi todo; todo el día la mercancía habla de sí misma, como ya había indicado Silva (1971, 1984), pero también la presentación social de la persona se ha vuelto publicitaria -hemos devenido mercancía en los más bizarros y cruentos mercados-. *Homo homini mercator* que expone el modo hegemónico de des-rostrificación de los otros y de nosotros mismos. De nuevo Benjamin, como ya hemos referido: “El capitalismo como religión”. Desde nuestra lectura, esta es una modalidad del trabajo ideológico que se origina a partir de la forma determinada y determinante de la mercancía como fe que organiza la percepción; forma que opera antes y “más acá” que la emisión de imágenes del género *gore*, “más acá” de la recurrencia de imágenes que definimos como “cruelles” en función de sus objetos y modos. Por esto es necesario correrse de lo horroroso de ciertos contenidos para interrogar esta forma de horror social constituyente, que refiere al capital mundial integrado y las modificaciones de nuestra percepción.

Así es curioso que Valencia remita a la obra de Achille Mbembe y que incluso titule uno de los apartados en homenaje a su texto “Necropolítica” (2006). En el prólogo a este texto Elizabeth Falomir Archambault identifica una relación con *Capitalismo Gore*:

“Por tanto, la necropolítica podría definirse como una suerte de contrabiopoder ligado, sin duda, al concepto de necrocapitalismo, tal y como lo entiende Sayak Valencia en su ensayo *Capitalismo gore*; es decir, el capitalismo contemporáneo, que organiza sus formas de acumulación de capital como un fin absoluto que prevalece por encima de cualquier otra lógica o metanarrativa” (Archambault, citada en Mbembe, 2006: 15).

Nuevamente -y en oposición a Archambault- volvemos a preguntarnos si lo *gore/lo snuff* acaso no configuran lo propio del origen y despliegue del capitalismo, tal como hemos expuesto en los apartados sobre acumulación originaria y sensibilidad *gore/snuff*. Pero nos vamos a referir al cierre de este trabajo de Mbembe, para sostener el último punto de análisis.

En la “Conclusión” del texto de Mbembe, destacamos la siguiente expresión:

“El ensayo subraya también algunas de las topografías reprimidas de la crueldad (plantación y colonia en particular) y sugiere que el poder de la muerte nubla las fronteras entre resistencia y suicidio, sacrificio y redención, mártir y libertad” (2006: 75).

Consideramos que estas topografías reprimidas de la crueldad también lo están en *Capitalismo Gore*, por la elección que realiza Valencia de una estrategia de abordaje en las fronteras (Tijuana, México); una óptica de lo próximo con relación a la violencia, de unos ojos que se chocan con su objeto: cuerpos como piezas. Por eso es curioso también que una referencia a lo específico del despliegue del capitalismo en el espacio elegido, no fuese acompañada por un análisis más detallado de su inscripción y desarrollo -aunque fuese breve- de la extensa y cruenta historia del capitalismo en sus territorializaciones neocoloniales, donde la plantación y la colonia persisten y también han hallado nuevas corporizaciones.

Mientras que por el contrario Mbembe detalla la operatoria de la necropolítica junto a otras lógicas en la colonia. “La característica más original de esta formación de terror [en referencia a la colonia] es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio” (35) y avanza en la idea señalando que la colonia representa un lugar “en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley y donde la paz suele tener el rostro de una «guerra sin fin»” (37). Hasta afirmar: “Las colonias son parecidas a las fronteras” (39). “La soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a

una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto” (43). En este sentido retoma a F. Fanon en “Los condenados de la tierra”: “un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía” (Fanon en Mbembe, nota al pie 38: 45).¹⁰

Pero volvamos a Valencia y a las conclusiones de su texto:

“Sin embargo, no apelamos a la eliminación total del sistema capitalista, ya que sería iluso pensar en la eliminación total de un sistema tan imbricado y celebrado socialmente” (2010: 195).

Por nuestra parte, creemos haber expuesto y argumentado que de lo que se trata -nada menos- es de luchar contra la dominancia de la mercancía como fe perceptual que nos habita, como resultante del largo proceso histórico de configuración burguesa de la percepción. La expresión de la autora se tensiona con lo que ya avizoraba Ludovico Silva en sus tempranas consideraciones sobre la actuación de la ideología en sociedades capitalistas de la posguerra:

“Triunfo final de la introyección: la etapa en que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes en la mayoría de la gente” (1971: 203).

“Capitalismo” titula la obra de Valencia, pero no aparece como objeto de disputa. Nombrado en el título, citado como versión gore numerosas veces durante el recorrido de la exposición por parte de la autora, se reprime en las conclusiones. Continúa Valencia: “Basta de deificar este nuevo orden necrofalocéntrico” (2010: 197).

Aperturas

En estas reflexiones hemos intentado mostrar algunos lazos entre el desarrollo del capitalismo, la violencia como crueldad constituyente de la vida psíquica/social y la sensibilidad; reflexiones que polemizaron con ciertas consideraciones de S. Valencia (2010) en cuanto a una forma específica del capitalismo en las fronteras.

Consideramos que hemos elaborado argumentos fundados que mantienen la hipótesis con la que iniciamos el trabajo. Las escenas o topos socio-históricos discontinuos que hemos puesto en emergencia indican que la violencia -expresada en formas específicas y particularizadas de la crueldad socio/históricamente cambiantes- supone un largo proceso de modelización sobre los estados de sentir y las experiencias sociales de los actores; y que lo que hoy aparece en diversas zonas de frontera es

la consideración más cruda del cuerpo humano vuelto mercancía, pero esta figura se enlaza con el carácter cruento sobre el que se organizan y mantienen las formaciones sociales en el capitalismo planetario.

Ya en las conclusiones/aperturas y en función de la estrategia expositiva/argumentativa, consideramos que para el lector queda claro el sentido de escribir sin espacios el título del trabajo: “Capitalismo/sensibilidad/violencia”; escrito todo junto, expresa la materialidad sensible que se reúne en esta forma, que se ubica en el mismo lado, en el único lado que tiene la figura de la Cinta de Moebius en tanto figura para pensar al capitalismo como cruel religión contemporánea.

En el recorrido, una y otra vez, hemos referido a esta extraña figura. Hemos expuesto que lo que hay es una superficie con una sola cara y un solo borde, en cuanto a las continuidades capitalismo/violencia/sensibilidad. La única manera de deshacer esta Cinta es cortándola. No hay otra salida que el corte; si permanecemos se perpetúa el gesto de la resignación ante el eterno retorno de la moda/ de la moda de la muerte/ con inéditas formas expresivas, que quizás nos encuentren aún más fascinados/horrorizados, en otro movimiento de la operatoria que nos anestesia y que en cada movimiento tritura, rompe, astilla y niega otros estados de la experiencia con nosotros mismos y con los demás. Estados de experiencia que se configuren en la multiplicidad como sustancia/sustantivo de la vida social y se dis-pongan contra el despotismo del Uno.

Córdoba (Argentina) 30 de enero de 2016.

Notas

1 *Gore* y *Snuff* son géneros cinematográficos a los que refiere Valencia y son adjetivos que trabajaremos en un próximo apartado; adjetivos constituidos y constituyentes de las sensibilidades contemporáneas. Eduardo Russo en su Diccionario de Cine, caracteriza en los siguientes términos a lo *gore*: “GORE, CINE O SPLATTER En inglés, sangriento; Es un tipo de películas centradas en la violencia y el gore. Este énfasis en efectos especiales asquerosos y sangre excesiva comienza en los años ‘60 con las películas de Herschell Gordon Lewis como por ejemplo *Blood Feast* (1963)”. No remite en esta obra a lo *snuff*, que supone un énfasis de la violencia real en su operatoria sobre los cuerpos en tanto “carne”, objeto de tortura y muerte. Valencia casi al inicio de su libro, en un apartado titulado “Nota aclaratoria sobre lo *gore*: el devenir *snuff*” en realidad no aclara la cuestión, ya que si bien el título remite a un devenir de lo *gore* a lo , la argumentación no es precisa en la conceptualización/caracterización. Citamos en extenso:

“Queremos dejar en claro que preferimos el concepto de capitalismo gore, frente al de capitalismo snuff, dado que los fenómenos observados de violencia extrema aplicados a los cuerpos como una herramienta de la economía mundial y, sobre todo, del crimen organizado, como parte importante de esa economía global, suponemos que no alcanzan la categoría de snuff, sino que se sitúan aún en los límites de lo gore, por conservar el elemento paródico y grotesco del derramamiento de sangre y vísceras que, de tan absurdo e injustificado, parece irreal, efectista, artificial, un grado por debajo de la fatalidad, un work in progress hacia lo snuff, que aún cuenta con la posibilidad de ser frenado”. (A lo que agrega) “Sin embargo, en estos momentos presenciamos que lo que inicialmente propusimos como capitalismo gore deviene rápidamente, a pasos agigantados, capitalismo snuff” (2010: 23). Sobre lo *snuff*, en nota al pie añade: “las películas snuff, por otra parte, son grabaciones de asesinatos reales (sin ayuda de efectos especiales o cualquier otro truco). Su finalidad es registrar estas atrocidades mediante algún soporte audiovisual y posteriormente distribuirlas comercialmente para entretenimiento” (2010: 207).

2 “Este aspecto de la acumulación originaria está ausente en el análisis de Marx (...) Marx nunca reconoció que la procreación pudiera convertirse en un terreno de explotación, y al mismo tiempo de resistencia” (Federici, 2015: 163).

3 La referencia alude a la reconocida expresión de Marx en El Manifiesto Comunista de 1848: “La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones incommovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás”.

4 En relación con lo antes dicho, desde nuestra perspectiva la reflexión de Harvey (2004) sobre la “acumulación por desposesión” es significativa al identificar tanto la persistencia de formas de acumulación en el presente (la acumulación originaria no sería un espacio/tiempo dejado atrás) como la descripción de su actuación bajo modalidades fundamentalmente novedosas de desposesión de energías de la naturaleza y de energías físicas y psíquicas de colectivos sociales. En referencia a Harvey, indica Bensaïd: “esta ofensiva de la acumulación neoliberal pasa evidentemente por la destrucción de derechos sociales existentes y por la criminalización de las resistencias populares (bajo pretexto, especialmente, de legislaciones ‘antiterroristas’)” (2011: 55).

5 Sobre este tema, ver: Boito, M. E. (2015b).

6 En La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, en la nota al pie número 28, W. Benjamin condensa nuestra perspectiva sobre la configuración socio-histórica de la percepción y el anclaje de las tecnologías sobre las estructuras estructuradas y en estructuración de lo sensible: “el cine es la forma artística que corresponde al creciente peligro en que los hombres de hoy vemos nuestra vida. La necesidad de exponerse a efectos de choque es una acomodación del hombre a los peligros que le amenazan. El cine corresponde a modificaciones de hondo alcance en el aparato perceptivo, modificaciones que hoy vive a escala de existencia privada todo transeúnte en el tráfico de una gran urbe, así como a escala histórica cualquier ciudadano de un Estado contemporáneo (1989: 52).

7 Sobre este tema, ver: Boito, M. E. (2015a).

8 Black Mirror es una serie de televisión británica creada por Charlie Brooker en 2011 y producida por Zeppotron para Endemol, cuya temática central es la mediatización tecnológica de la vida social, desde una posición reflexiva, crítica y, desde nuestra lectura, fiel a la consideración debordiana sobre la necesidad de la ruptura absoluta con la lógica espectacular. Sin bien la trama y los protagonistas varía de capítulo en capítulo durante las dos temporadas, la estructura de la serie se puede ejemplificar con el titulado “Oso Blanco”. Allí

fundamentos en humanidades

Victoria Skillane, la protagonista, es condenada por filmar el secuestro y asesinato de una niña a manos de su novio Ian, quien se suicidó en la celda antes de tener sentencia. Ella se convierte en objeto de castigo en la máquina punitiva que alimenta el Parque de Justicia Oso Blanco. Diariamente repite una rutina completa al despertar en un lugar desconocido, sin memoria reciente ni pasada. Descontextualizada completamente es sumergida en una persecución por parte de personas disfrazadas (los cazadores) bajo la mirada de decenas de personas que no intervienen en su auxilio y se limitan a filmar (los espectadores). El ejercicio de la justicia es un parque de diversiones donde “todos participan” filmando, llevando a sus hijos a ver este espectáculo o siendo los actores que construyen la escena para el castigo de Skillane y el goce del resto. La serie muestra que “no hay afuera” en la relación espectacular y que la creciente mediatización de la experiencia supone el alejamiento de la vivencia singular, heterogénea y en primera persona por “paquetes de experiencia” mercantilizados y espectaculares. Ver: Debord, G. La sociedad del espectáculo. (1967) y Comentarios sobre La sociedad del espectáculo (1988).

9 “Es preciso que nos preguntemos ahora por la relación que hay entre el operador y el pintor. Nos permitiremos una construcción auxiliar apoyada en el concepto de operador usual en cirugía. El cirujano representa el polo de un orden cuyo polo opuesto ocupa el mago. La actitud del mago, de la del cirujano que realiza una intervención. El mago mantiene la distancia natural entre él mismo y su paciente. Dicho más exactamente: la aminora sólo un poco por virtud de la imposición de sus manos, pero la acrecienta mucho por virtud de su autoridad. El cirujano procede al revés: aminora mucho la distancia para con el paciente al penetrar dentro de él, pero la aumenta sólo un poco por la cautela con que sus manos se mueven entre sus órganos. En una palabra: a diferencia del mago (y siempre hay uno en el médico de cabecera) el cirujano renuncia en el instante decisivo a colocarse frente a su enfermo como hombre frente a hombre; más bien se adentra en él operativamente. Mago y cirujano se comportan uno respecto del otro como el pintor y el camarógrafo. El primero observa en su trabajo una distancia natural para con su dato; el cámara por el contrario se adentra hondo en la textura de los datos. Las imágenes que consiguen ambos son enormemente diversas. La del pintor es total y la del camarógrafo es múltiple, troceada en partes que se juntan según una ley nueva. La representación cinematográfica de la realidad es para el hombre actual incomparablemente más importante, puesto que garantiza, por razón de su intensa compenetración con el aparato, un aspecto de la realidad despojado de todo aparato que ese hombre está en derecho de exigir de la obra de arte (Benjamin, 1989: 43,44).

10 Debo estas apreciaciones a Pablo Natta.

Referencias Bibliográficas

Benjamin, W. (1989) La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires: Taurus Primera edición Argentina.

Benjamin, W. (1921) *El capitalismo como religión*. Traducción, notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET. Disponible en: <http://www.alejandriadigital.com/wp-content/uploads/2016/02/El-capitalismo-como-religi%C3%B3n.pdf>

Bensaïd, D. (2003) *Marx intempestivo*. Grandezas y miserias de una aventura crítica. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Bensaïd, D. (2011) *Los desposeídos: Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Boito, M. E. (2015a) El consumo: forma de identificación socio-comunicativa hegemónica en el marco del capitalismo como religión. *Revista Chasqui* 129, pp 229-247, CIESPAL, Ecuador. Disponible en: <http://revistachasqui.org/index.php/chasqui/user>

Boito, M. E. (2015b) Capitalismo, sensibilidad y violencia. Exposición en las Jornadas titulada: Genealogías de la Violencia, Mesa: cuerpo y violencia. Doctorado en Estudios de Género, 28 y 29 de julio de 2015. (Trabajo en instancia de edición y compilación para publicación durante 2016).

Boito, M. E. (2013) *Ideología y prácticas sociales en conflicto. Una introducción*. Córdoba: Dirección de Publicaciones de la UNC.

Boito, M. E. (2012) *Solidaridad/es/ y Crueldad/es/ de Clase. El "Orden Solidario" como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, ESE Editora Sociológica CIES. Disponible en http://issuu.com/cieseditora/docs/solidaridades_y_crueldades

Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002, 2012) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Butler, J. (2006) *Vida precaria El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Debord, G. (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca. Biblioteca de la Mirada.

Debord, G. (1999) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1995) *El Anti 3dipo. Capitalismo y esquizofrenia*.

Barcelona: Paidós.

Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Harvey, D. (2007) *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2003) *Espacios del Capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Lowe, D. (1986) *Historia de la percepción burguesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marazzi, C. (2014) *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Marx, C. (1994) *El Capital*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1848) *El Manifiesto Comunista*. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

Mezzadra, S. (2007) Vivir en transición. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud. En *Transversal Texts*. Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/es>

Mezzadra, S. (2014) *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: Colección Nociones Comunes, Ediciones Tinta limón.

Mbembe, A. (2006) *Necropolítica*. Traducción y edición de Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Melusina.

Moulier Boutang, Y. (2004) Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo. En AA. VV *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: <http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Capitalismo%20cognitivo-TdS.pdf>

Preciado, B. (2008) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

Russo, E. (1963) *Diccionario de Cine*. Disponible en: http://www.unpa.edu.ar/sites/default/files/descargas/Administracion_y_Apoyo/Materiales/2015/T229/Diccionario%20de%20Cine.pdf

Segato, R. (2015) *La pedagogía de la crueldad*. 29 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-30.html>

Silva, L. (2009) *Anti-Manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

fundamentos en humanidades

Silva, L. (1971) *Teoría y práctica de la Ideología*. México: Editorial Nuestro Tiempo

Silva, L. (1984) *La Plusvalía Ideológica*. Caracas: Universidad Nacional de Venezuela.

Shakespeare, W. (1960) *El Mercader de Venecia*. En Obras Inmortales. Madrid: EDAF.

Valencia, S. (2010) *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.

Williams, R. (2011) *Televisión: tecnología y forma cultural*. Buenos Aires: Paidós.