

**FIGURAS DE LA CRUELDAD**  
**ELEMENTOS PARA PENSAR LA VIOLENCIA EN MÉXICO**  
**FIGURES OF CRUELTY**  
**ELEMENTS REGARDING VIOLENCE IN MEXICO**

Natalia Elizabeth Talavera Baby  
Universidad Nacional Autónoma de México  
(México)  
natalia\_2902@hotmail.com

RECIBIDO: 20/04/2022  
ACEPTADO: 15/05/2022

**RESUMEN**

A partir de la hipótesis de que la crueldad, en tanto palabra, es un tropo<sup>1</sup> que produce determinados efectos en el ámbito político y estético en su relación con otras figuras, nos daremos a la tarea de desarrollar las siguientes cuestiones: 1) La bestia y el soberano como figuras crueles de lo político; 2) el análisis deconstructivo de la noción de propiedad; 3) la fabulación y la crueldad. Intentaré mostrar cómo en los discursos institucionales se ponen en juego figuras como la animalidad, la humanidad, la soberanía y la crueldad que puestas en relación autorizan o prohíben, legitiman o denuncian prácticas violentas sobre determinadas poblaciones y formas de subjetividad.

**Palabras clave:** Crueldad, figura, animalidad, humanidad, fábula.

**ABSTRACT**

Starting from the hypothesis that cruelty, as a word, is a trope that produces certain effects in the political and aesthetic sphere in its relationship with other figures, we will give ourselves the task of developing the following questions: 1) The beast and the sovereign as cruel figures of the political; 2) deconstructive analysis of the notion of property; 3) fabulation and cruelty. I will try to

<sup>1</sup> En este trabajo nos basamos en la definición proporcionada por Helena Beristáin (2004). Según la autora, el tropo es una “figura que altera el significado de las expresiones por lo que afecta al nivel semántico de la lengua” (2004: 495). La crueldad es un término que ha experimentado cambios sustanciales en su significación a lo largo del tiempo. En sus inicios, fue una palabra utilizada para describir el derramamiento de sangre durante las guerras del Medioevo; asimismo, estaba asociada a lo crudo en contraposición a lo cocido (por lo tanto a la distinción entre naturaleza y cultura). Por diferentes azares y contingencias históricas que no analizaremos aquí, posteriormente fue definida como el acto de hacer y de ver sufrir, ya sea con regocijo o con indiferencia. Como es fácil advertir, la crueldad, en tanto palabra, no tiene un significado original y unívoco, su significación ha sido objeto de innumerables desplazamientos que involucran otros campos semánticos: el del cuerpo, el de la subjetividad, el de la moral, el de la técnica, el de la soberanía, etcétera.

show how in institutional discourses figures such as animality, humanity, sovereignty and cruelty are put into play that authorize or prohibit, legitimize or denounce violent practices on certain populations and forms of subjectivity.

**Keywords:** Cruelty, figure, animality, humanity, fable.

## LA BESTIA Y EL SOBERANO: FIGURAS CRUELES DE LO POLÍTICO

En su último seminario, que lleva por nombre “La bestia y el soberano”, Derrida (2010) analiza la relación entre la figura<sup>2</sup> de la soberanía y la figura de la bestia. Entre ambas, encuentra una suerte de apareamiento y, al mismo tiempo, de hostilidad. La figura privilegiada que representa a dicha pareja en la imaginación de occidente es la del *lobo*.

El lobo ha sido concebido, tanto por la literatura como por la filosofía, como un animal astuto, fuerte, poderoso, aterrador y amenazante; asimismo, como una bestia feroz, *cruel*, impávida e indolente ante el sufrimiento de sus víctimas. Ha sido el protagonista de las historias de lo político-occidental, del origen de la sociedad y del contrato social que el hombre se ha contado a sí mismo y que han posibilitado la creación de una serie de analogías, metonimias y metáforas entre este animal y lo humano: el hombre es un lobo para el hombre, el hombre es como un lobo, el hombre-lobo.

Según la interpretación que proponemos, el uso imaginario de la figura del lobo en el ámbito de lo político permite esbozar las dificultades que entraña la oposición, ciertamente artificial, entre lo humano y lo animal. Una oposición que al ser deconstruida permite mostrar los efectos ilusorios que produce o, mejor dicho, la jerarquía que se configura a partir de un binarismo que, para nosotros, no es antagónico. Lo antagónico entre el hombre y lo animal podrá ser interrogado, según pensamos, con la introducción del concepto de *diferencia*.<sup>3</sup> Esta cuestión plantea la necesidad de reconocer, como hace Derrida, en la posición de la soberanía un rasgo mínimo, a saber, “cierto poder de *dictar*, de *hacer* pero asimismo de *suspender* la ley; es el derecho excepcional de situarse por encima del derecho, el derecho al no derecho”

---

<sup>2</sup> Para la retórica la figura es concebida como “la expresión ya sea desviada de la *norma*, es decir, apartada del uso gramatical común, ya sea desviada de otras figuras o de otros *discursos*, cuyo propósito es lograr un efecto estilístico, lo mismo cuando consiste en la modificación o redistribución de *palabras* que cuando se trata de un nuevo giro de pensamiento que no altera las palabras ni la *estructura* de las *frases*” (Beristáin, 2004: 211). La figura supone un procedimiento lingüístico a partir del cual es posible condensar heterogeneidades para hacer aparecer otras muy distintas. De acuerdo con Martínez de la Escalera (2004: 53), la figura “es un procedimiento que opera una posibilidad del pensamiento y una posibilidad de verdad, de hacer creíble lo que ella presenta”. La figura, en este sentido, es un tropo que actúa eficazmente aún cuando carezca de valor epistemológico. El tropo es un sistema que produce, por medio de la fuerza discursiva, la realidad como una unidad de sentido (significación) estable y continua.

<sup>3</sup> Esto es, la puesta en cuestión de la lógica de la identidad para introducir la contingencia como elemento fundamental de todo análisis deconstructivo (Martínez de la Escalera, 2004). Siguiendo a Derrida (1995) hemos de entender a la diferencia como aquello que permanece siempre irreductible e incoercible; como aquello que no sólo difiere sino que, además, es diferente en la temporalidad del *aquí-ahora*, esto es, “que se liga necesariamente a la forma del instante, en la *inminencia* y en la *urgencia*” (1995: 44) y que no puede pensarse prescindiendo de la alteridad y de la singularidad.

(Derrida, 2010: 36). Lo que se produce con ello es una doble posición: el hombre soberano puede situarse por encima de lo humano, en el terreno de la omnipotencia divina; o bien, debido a esa ruptura y a esa excepción del derecho, el soberano puede parecerse a la bestia que no respeta y desprecia la ley, y que se ubica, de entrada, distanciada de ella. Así, se construye una suerte de comunidad, de analogía, entre el soberano y la bestia: lo que ambos tienen en común es un “estar-fuera-de-la-ley”. La bestia y el soberano, aparentemente heterogéneos a la ley, aparentemente contradictorios entre sí, esconden en realidad una turbadora y familiar relación de complicidad. De lo que se trata siempre es de la ley y de situar al otro fuera de ella a partir de una *liconomía*,<sup>4</sup> esto es, a partir de determinar al *nomos*<sup>5</sup> siempre desde el lugar de la figura del lobo (Derrida, 2010: 126).

Entre el hombre y el animal hay una razón compartida y también una crueldad. La bestia es devoradora y el hombre, a su vez, devora a la bestia. En ambos se pone en juego la oralidad, la boca, los dientes, la lengua, el acto de morder, de engullir y de tragar, de derramar y beber sangre. Pero también, el acto de vociferar: la boca, la glotis, la garganta, los dientes, son también los lugares de la voz, del habla, del lenguaje y de la razón: “El lugar de la *devoración* es también el lugar de lo que porta la voz, es el *topos* del portavoz, en una palabra, el lugar de la *vociferación*” (Derrida, 2010: 43). La lectura que ofrecemos a este respecto es que el funcionamiento tropológico de la analogía y su puesta en juego en la fabulación permite establecer un nexo entre la crueldad bestial y la vociferación soberana, a tal grado que es imposible separar la una de la otra: “la vociferación, exterioriza lo que se come o devora o interioriza; inversa o simultáneamente, la otra, la devoración, interioriza lo que se exterioriza o profiere” (Derrida, 2010: 43).

En los discursos político y teológico, en los que se jerarquiza sin cuestionamiento el reino humano por sobre el reino animal, el reino de lo político por sobre el reino de lo no-político,<sup>6</sup> se ha representado al hombre como un “animal político” (*politikon zôon*) (Aristóteles, 2008: 1253a). A menudo, la esencia de lo político, en particular la del Estado y la de la soberanía, ha sido representada con la forma de la monstruosidad animal (el Leviatán, por ejemplo), con la forma de una monstruosidad fabulosa, mitológica y artificial del animal. Esto pone al descubierto que, en efecto, para dar cuenta una y otra vez de la supuesta esencia de lo político el Estado es representado mediante una forma animal abstraída y monumentalizada, pero vuelta al mismo tiempo una monstruosidad. Pese al gran interés que despierta esta figura, habría que interrogar: ¿cuál es la operación retórica, estética y semiótica que hace posible este desplazamiento o, mejor dicho, esta condensación? Como lo muestra claramente el ejemplo del Leviatán –según nuestra interpretación– lo monstruoso no se reduce necesariamente a una figura horrorosa o despreciable, sino que también inspira respeto. Entre lo monstruoso, el Estado y la soberanía hay un intercambio de

<sup>4</sup> Es decir, una ley articulada, paradójicamente, desde el lugar de lo otro sin ley, desde el lugar del lobo.

<sup>5</sup> De acuerdo con los diccionarios, *nomos* significa “uso, costumbre, manera; orden, derecho; fundamento, regla, norma; ley, prescripción; estatuto, ordenanza; máxima, opinión general; modo musical, melodía, canción” (Pabón, 2003: 12).

<sup>6</sup> Sin embargo, como lo demuestra Derrida (1995), la diferencia que se excluye en la construcción de estas oposiciones siempre irrumpe con fuerza, debilitando los cimientos de las jerarquías y mostrando que éstas no son más que supuestos.

significados. Asimismo, dicho tránsito signifiante se encuentra entre la figura de lo humano y de lo animal. Al igual que lo monstruoso, el hombre y la bestia son abstracciones<sup>7</sup> que muestran la relación del pensamiento con la diferencia. El otro, cuando aparece, siempre es disminuido jerárquicamente de forma abstracta, esto es, en su sentido semántico.<sup>8</sup> No obstante, esa otredad que en este caso es la figura del animal, siempre va a aparecer como una fuerza que pondrá en cuestión dicha oposición jerárquica.

Ahora bien, nos preguntamos ¿cuál sería el lugar que se le ha dado al hombre? Por comparación a éste, el ser apolítico, el ser carente de ciudad, puede colocarse a la altura de la divinidad, o bien descender al lugar de la bestia. El hombre, en tanto “ser político” ocuparía un lugar intermedio entre ambos: “esa contigüidad metonímica entre la bestia y Dios, la bestia, el soberano y Dios, encontrándose la figura humana y política del soberano ahí, *entre* la bestia y Dios” (Derrida, 2010: 79). Sin embargo, esta figuración de lo humano acarrea, para Derrida, una contradicción insalvable en la argumentación de la filosofía política: el hombre se sitúa por encima de la animalidad pero, al mismo tiempo, *como* animalidad. Así, el deconstrutor francés señala que:

la doble y contradictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad (...), ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad. (Derrida, 2010: 47)

De lo antes mencionado, se puede extraer lo siguiente: la bestia puede ocupar, discursivamente, el lugar del soberano y, a su vez, el hombre puede ser la bestia para el hombre, *Homo homini lupus*. Derrida pone en cuestión –y nosotros nos suscribimos a su crítica– cierta esencialidad concedida a lo humano y muestra que la idea de que “el hombre es un lobo para el hombre” no resulta de una atenta observación y de una detallada descripción de la naturaleza humana, sino que es *efecto* de determinados procedimientos argumentativos. *Homo homini lupus* es producto de una contradic-

<sup>7</sup> Es decir, generalizaciones construidas a partir de la producción lingüística de semejanzas. Lo que sostenemos aquí es que no existe una relación natural entre las palabras “hombre” y “bestia” y los referentes que designan, sino que esa relación es producida retórica e históricamente. “Hombre” y “bestia” son figuras discursivas y no entidades previamente dadas al lenguaje que las nombra. Pero al ser abstracciones excluyen, por la misma lógica que es propia a su funcionamiento, singularidades concretas que es preciso analizar, pues Nietzsche ha mostrado que eso que se pretende excluir de lo humano es justamente aquello que lo constituye.

<sup>8</sup> A este respecto resulta interesante y recomendable la lectura de Víctor Manuel Chávez (2019). En dicho escrito, el autor plantea, entre otras cosas, que la crueldad es aquello que posibilita que quien ejerce la crueldad sobre otro pueda conservar su humanidad frente a los actos violentos que simultáneamente deshumanizan a su víctima. La crueldad, según sugiere, “se vuelve un anestésico que le permite al perpetrador llegar hasta el final de sus actos. Un anestésico que *adormece* al verdugo y le permite en consecuencia soportarse y soportar sus crímenes. Un *anestésico humanista* cuyo uso resguarda el interior de las fronteras de lo humano” (Chávez, 2019: 211).

ción que puede operar activamente y sin mayor problema dentro del discurso gracias a la propia estructura tropológica del lenguaje.<sup>9</sup>

## LA CRUELDAD COMO LO PROPIO<sup>10</sup> DEL HOMBRE

La relación de analogía construida entre la bestia y el soberano ubica al hombre en un lugar intermedio. En consecuencia, lo propio y distintivo del hombre se vuelve cada vez más enigmático. Para algunos autores de la teoría política, del psicoanálisis o de la filosofía, el sentido propio de lo humano es el miedo (Hobbes), que sirve como fundamento para el establecimiento de un contrato social, de una “soberanía protestatal”; para otros, es la capacidad de responder, la responsabilidad (Lacan); para otros más lo distintivo del hombre es el uso de la razón de la ley para combatir, en contraposición al uso de la fuerza (Maquiavelo); finalmente, para otros, es la capacidad de mentir, de borrar las propias huellas (Lacan) o bien, la caracterización de una bestialidad cruel (Lacan). Derrida pone al descubierto cómo todas estas distinciones sobre lo que es propio del hombre y, por tanto, ajeno a otros animales, obstaculizan la posibilidad de delimitar de forma precisa hasta dónde termina lo humano y desde dónde comienza lo animal en el orden del poder y de la soberanía. Esto se debe a que en los mismos procedimientos de argumentación los autores construyen relaciones analógicas entre el hombre y ciertos animales (por ejemplo, el león, las abejas, el zorro, el lobo, etc.) para describir y prescribir las formas de hacer política.

En lo que respecta a la crueldad o la bestialidad cruel, que es el tema que nos interesa, Derrida encuentra una relación entre este supuesto sentido propio del hombre y la noción del *outlaw* u hombre-lobo. Partiendo de las *Confesiones* de Rousseau, el deconstructor muestra que este “estar-fuera-de-la-ley” identifica al licántropo con dos acepciones: lo a-social, el estar fuera de la ley política, y lo ateo, el estar fuera de la ley teológica. En este sentido, el hombre lobo sería aquél que carece “de fe y de ley” (Derrida, 2010: 128), puesto que no reconoce la soberanía de Dios (religión, iglesia) ni la soberanía de la razón.

En el libro IX de las *Confesiones* es posible advertir, según Derrida, la relación entre, por una parte, los combatientes de las guerras de religión y los “lobos encarnizados en destrozarse mutuamente” (Derrida, 2010: 129), y por la otra, la relación entre los hombres de razón y respetuosos de la ley divina y humana y las figuras del cristianismo y del saber. Así, “ser cristiano o filósofo es dejar de ser una bestia y un lobo” (Derrida, 2010: 129). Estar fuera de la ley (religiosa o civil) supone un estado de locura y bestialidad (licantropía) en el hombre, pero no en el animal. El licántropo, el hombre-lobo (no así el lobo), el hombre loco o enfermo, se caracteriza por la cruel-

<sup>9</sup> Como señala Martínez de la Escalera (2004), la retoricidad del lenguaje sitúa la función cognitiva en el lenguaje mismo, prescindiendo del sujeto. La retórica penetra los comportamientos verbales y, en razón de su carencia de motivación y de su desontologización, “la retoricidad posee la cualidad de problematizar el discurso en lo referente a su relación con la verdad” (2004: 61).

<sup>10</sup> Es importante señalar que la acepción de “lo propio” supone también un derecho en tanto propiedad privada del hombre individual. Hay una relación jurídica entre la noción de lo propio y la noción de propiedad.

dad, por la criminalidad, de un ser “sin fe ni ley” (a diferencia del lobo, el hombre lobo reconoce la ley humana y divina pero es expulsado de ellas). La crueldad es, pues, lo propio del hombre “sin fe ni ley”. Asimismo, la bestialidad que se le confiere y que permite equiparlo con la bestia sería también lo propio del hombre en tanto que, aunque se opone a ella, supone la ley, mientras que “la bestia misma, si bien puede ser violenta e ignorar la ley, no podría, dentro de esta lógica clásica, ser considerada bestial. (...), la bestialidad, la crueldad bestial sería de este modo lo propio del hombre” (Derrida, 2010: 131).

Este mismo argumento se encuentra en las proposiciones lacanianas a propósito de lo propio del hombre. Derrida retoma dichos planteamientos con la finalidad de mostrar cómo el “retorno a Freud” que propone Lacan, esto es, cierto discurso psicoanalítico, puede ayudar, limitar y restringir, incluso, la posibilidad de pensar la problemática de la crueldad como sentido propio de lo humano.

En “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología” (2009), Lacan parte de la idea clásica y tradicional de que el origen de la humanidad se funda en su relación con la Ley. La experiencia de la Ley y su eventual transgresión con el crimen es lo que separa al hombre de la bestia y del animal. A diferencia de éstos, el hombre es libre, puede decidir entre obedecer o desobedecer la ley, pues la reconoce. Y, en esta medida, el único que puede convertirse en un criminal es el hombre. La bestia, por su parte, puede matar o realizar algún acto considerado malvado pero nunca se la podrá incriminar y tampoco se la podrá hacer comparecer ante la ley. Para Lacan, la bestia, al estar fuera del campo de la ley, carece de libertad, no se le puede adjudicar responsabilidad ni culpa alguna. En la medida en que desconoce la ley, es incapaz de transgredirla, de cometer un crimen o una infracción contra ella. En consecuencia, el crimen es definido por el psicoanalista como lo propio del hombre:

Es concebible que, habiendo recibido en psicología tamaño aporte de lo social, el médico Freud haya estado tentado de regresar a él y que en 1912, con *Tótem y tabú*, haya querido demostrar en el crimen primordial el origen de la Ley Universal. Pese a cualquier crítica de método a que se someta ese trabajo, lo importante era haber reconocido que con la Ley y el Crimen comenzaba el hombre, una vez que el clínico hubiese ya mostrado que sus significaciones sostenían hasta la forma del individuo, no sólo en su valor para el otro, sino también en su erección para sí mismo.

Así pues, la concepción del *superyó* salió a luz (...). (Lacan, 2009: 133)

De acuerdo con Derrida, el reconocimiento de la emergencia de la instancia superyóica es posible a partir de la concepción de la Ley y del Crimen como lo propio del hombre. La bestia no sólo se definiría por su incapacidad para auto-reconocerse, para decir “yo”, sino también y sobre todo por carecer de un superyó, de una conciencia moral, de una conciencia de culpa. Al producir una relación de contigüidad entre la Ley y el Crimen, Lacan supone no sólo que el Crimen es una transgresión de la Ley, sino que la Ley, a su vez, puede ser el soporte ontológico del Crimen, estar en el origen de la transgresión y, por lo tanto, ser una ley criminal. El superyó es, al mismo tiempo, el guardián de la ley y un delincuente:

A esos males y a esos gestos, la significación del autocastigo los cubre por completo. ¿Habría, pues, que extenderla a todos los criminales, en la medida en que, según la fórmula en que se expresa el humor gélido del legislador, como se supone que nadie ignora la ley, todos pueden prever su incidencia y se los puede considerar, de ahí, como buscadores de sus golpes?

Esta irónica observación debe, al obligarnos a definir lo que el psicoanálisis reconoce como crímenes o delitos que emanan del *superyó*, permitirnos formular una crítica del alcance de tal noción en antropología. (Lacan, 2009: 134)

Ahora bien, ante lo dicho hasta ahora cabría preguntarnos, junto con Derrida, ¿qué consecuencias se pueden extraer de estos enunciados? y, asimismo, ¿cuáles son las consecuencias que Lacan saca de su propia argumentación a propósito de la interpretación de *homo homini lupus*? Respecto a la segunda pregunta –necesaria para responder a la primera– Lacan señala que “la forma del adagio: *homo homini lupus* engaña acerca de su sentido” (2009: 148) y a continuación se opone totalmente a la hipótesis de la existencia de “instintos criminales”. Sin abandonar la teoría freudiana de las pulsiones, quiere demostrar que el psicoanálisis objeta cualquier intento de asignar a la criminalidad un origen instintivo innato, genéticamente predeterminado y por lo tanto animal. Partiendo de la misma oposición freudiana que abrevó de la tradición cartesiana, Lacan distingue lo adquirido de lo innato, lo humano de lo animal, la libertad de la máquina. De este modo, el animal está recluido en la estabilidad del cableado innato, mientras que el hombre, en su relación con la ley y con el crimen, es libre de elegir aquello que en el animal está destinado. Si bien para Lacan es innegable cierta animalidad en el hombre, lo decisivo es que, para él, el crimen, la ferocidad y la crueldad no son instintivos, van más allá de la animalidad, no sólo suponen

una “libertad” y una “responsabilidad”, por consiguiente, una “pecabilidad” (...) sino también implican, estos enunciados, que se aclare una palabra que Lacan no sólo utiliza dos veces sino que aquí designa, literalmente, el mayor criterio, a saber, la palabra “semejante”. (Derrida, 2010: 134)<sup>11</sup>

La figura del semejante permite precisar dos cuestiones, según la interpretación que proponemos. Por un lado, la distinción del hombre como “lobo para el hombre”, como licántropo u hombre-lobo, respecto del animal; por otro lado, la distinción de la crueldad y la ferocidad humanas de cualquier violencia animal. La bestialidad cruel supondría hacer el mal por el mal, implicaría una transgresión de la ley, pero además sería ejercida contra el semejante. El animal no podría definirse, en este sentido, como cruel en la medida en que desconoce la existencia del mal –pues está fuera de la ley– y no toma a su semejante como objeto de su violencia, no tiene la intención de hacerle daño, pues es inocente. Debido a ello, para Lacan la *forma* del adagio es engañosa porque supone que el hombre es un lobo, un animal y que, en tanto animal, es cruel con su semejante:

<sup>11</sup> Es importante señalar que en el uso del término “semejante” Lacan está trastocando lo histórico con lo teológico al confundir la noción de igualdad con la noción de prójimo, como si ambas significaciones pudieran incluirse como sinónimos dentro del campo semántico del “semejante”.

La forma del adagio que reza: *Homo homini lupus* es engañosa respecto de su sentido y Baltasar Gracián forja, en un capítulo de *El Criticón*, una fábula en la que muestra qué quiere decir la tradición moralista, al expresar que la ferocidad del hombre para con su semejante supera todos cuanto pueden los animales y que, ante la amenaza que representa para la naturaleza entera, hasta los carniceros retroceden horrorizados.

Pero esa misma crueldad implica la humanidad. A un semejante apunta, aunque sea en un ser de otra especie. (Lacan, 2009: 148)

Derrida extrae consecuencias importantes de los enunciados lacanianos presentados arriba. En primer lugar, deconstruye la frágil separación entre lo innato y lo adquirido, entre lo humano y lo animal. Según nos dice, en algunas especies no humanas es posible advertir huellas de una historia cultural, a saber, el desarrollo de técnicas, la transmisión y la apropiación de saberes, la regulación de una ley y, por tanto, crimen y pecabilidad.

En segundo lugar, afirmar que la crueldad es lo propio del hombre, porque consiste en “hacer sufrir por hacer sufrir” al semejante, es otorgar a este último un valor desorbitado. En especial cuando se dice que el ejercicio cruel contra otras especies esconde tras de sí una crueldad dirigida contra el semejante. Si se es cruel con un animal es porque en realidad se apunta a otro hombre a través del animal. Ahora bien, ¿cómo definir “lo semejante”? De acuerdo con una concepción específica de sujeto,<sup>12</sup> para Lacan el semejante supondría lo siguiente:

si podemos aportar una verdad de un más justo rigor, no olvidamos que lo debemos a la función privilegiada, cual es la del recurso del sujeto al sujeto, que inscribe nuestros deberes en el orden de la *fraternidad eterna*: su regla es también la regla de toda acción que nos esté permitida. (Lacan, 2009: 150)<sup>13</sup>

En sintonía con la interpretación derrideana pensamos que la fraternidad eterna a la que hace alusión Lacan remite al mito de la horda primitiva. Como señalamos anteriormente, el asesinato del padre primordial, el primer crimen de la humanidad, funda la ley sobre la cual descansa la civilización. Asimismo, la vergüenza y el arrepentimiento de los hermanos parricidas terminan forjando, por medio de una especie de juramento o de acuerdo tácito, la igualdad entre los hombres. La marca de este principio criminal permanece imborrable en este contrato primitivo que hace de toda agrupación humana una confraternidad (Derrida, 2010: 138).<sup>14</sup>

De este fraternalismo entre semejantes Derrida deduce un doble riesgo. Por una parte, dice, nos exenta de cualquier obligación ética, de cualquier deber de no ser criminales ni crueles con la diferencia. Dentro de esta lógica que resulta de los enunciados lacanianos, “nunca se es cruel con

<sup>12</sup> El sujeto sería aquella función que posibilita la realización de un acto de responsabilidad, esto es, la aprobación o el rechazo de su propio discurso. A diferencia del animal que está limitado a la reacción, el sujeto es libre de decidir y por eso puede responder.

<sup>13</sup> El subrayado es mío.

<sup>14</sup> En este sentido, la figura del semejante no sólo excluye al animal en tanto ajeno a la ley y al crimen, sino también a la mujer.

lo que se denomina un animal o un ser vivo no humano. De antemano uno es declarado inocente de cualquier crimen con respecto a cualquier ser vivo no humano” (Derrida, 2010: 138). Por otra parte, aún cuando Lacan precisa que la crueldad apunta a un semejante aunque se ejerza sobre un ser de otra especie, lo cruel siempre queda reducido a una relación con lo humano, con el otro en tanto que es igual a mí. De este modo, “yo no puedo ser sospechoso de crueldad con un animal al que hago sufrir con la peor violencia, nunca soy cruel con un animal *como tal*” (Derrida, 2010: 139). Y si alguien es juzgado culpable de violentar o de matar a un animal, no lo será por el animal en sí mismo, sino porque a través de él se apuntó a un semejante, a figuras del hombre que estaban representadas en ese animal.

Ahora bien, aquí nos preguntamos: ¿qué se puede decir de aquellos que no reconocen a otros hombres como sus semejantes? Lo que nosotros sostenemos es que los postulados de Lacan no permiten construir un principio ético que nos comprometa y responsabilice con lo radicalmente otro, con la diferencia absoluta e incognoscible. Porque de acuerdo con Derrida, lo incognoscible, que es lo propio del otro,

es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay reconocible, y semejante, la ética dormita (...) Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa (...) Lo “incognoscible” es el despertar. (Derrida, 2010: 139)

Lacan confunde lo humano con la ley, reduce la ética a una relación narcisista en la cual el único semejante del hombre es el hombre mismo. Queda, entonces, vedado el espacio de apertura a la alteridad, puesto que la diferencia no es reconocida.<sup>15</sup>

En esta investigación sostenemos una postura derrideana y por lo tanto pensamos que la obligación hacia lo semejante, hacia el hombre, hacia el prójimo, nunca podrá fundar una ética y una política contra la crueldad, porque lo igual nunca toma en cuenta al otro. Al contrario, lo que se puede extraer de la lógica humanista esbozada por Lacan es una justificación y un *derecho* a la crueldad, al crimen o al asesinato contra la diferencia, contra aquellos con quienes no construimos una relación de semejanza o de igualdad, sean éstos hombres o animales. Así, no podemos sospechar ningún indicio de crueldad o de criminalidad en la corrida de toros, las peleas de gallos y de perros, los mataderos industriales, la experimentación con animales, los zoológicos, los circos, las masacres en zonas vulnerables, las fosas clandestinas, los exterminios o la matanza de mujeres, puesto que son prácticas ejercidas contra lo que históricamente ha sido *figurado* como lo desemejante.

---

<sup>15</sup> El otro, para Derrida, es irreductible y por lo tanto no se lo puede deconstruir, nadie puede apoderarse de la posibilidad de hablar por él. La ética y la ley, en este sentido, implicaría el reconocimiento del otro en tanto diferencia irreductible a la lógica narcisista. Sin embargo, habría que preguntar a Derrida ¿a cuál ley se refiere? ¿a la ley judeocristiana, a la ley griega, o a una ley entendida de manera absoluta y teológica?

## EXPERIENCIA CONTEMPORÁNEA DE LA CRUELDAD

En México contamos con innumerables ejemplos sobre lo anterior. Uno en particular es la masacre de Acteal.<sup>16</sup> Para que dicha violencia pudiera haber sido posible se necesitó de toda una tecnología discursiva que produjera en la población indígena tzotzil una diferencia intolerable y, por lo tanto, susceptible de violentar y de destruir.

La imagen del indígena como “salvaje”, que en tiempos de la conquista funcionó como coartada para el sometimiento, fue re-actualizada por una serie de procedimientos, de prácticas y de discursos puestos en juego:

un amigo, trabajador del Instituto Nacional Indigenista (INI), recibió” una llamada de un colega suyo de Chihuahua, quien le preguntaba si era cierto que los indígenas de Los Altos, como forma de castigo o venganza, quitaban la piel de la cara a las personas muertas violentamente. Casi al mismo tiempo, a finales de enero, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) solicitó que la rectoría de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) hiciera una consulta entre los expertos antropólogos de la región para que dieran su opinión “acerca de si el hecho de lacerar o en alguna forma maltratar cadáveres, sobre todo inmediatamente después de que la víctima perdió” la vida por cualquier tipo de razones, incluyendo odio y venganza, es una costumbre o práctica común de los indígenas tzotziles de la región de Chenalhó”. Nuevamente la representación del indio como un salvaje, idea supuestamente superada en el ámbito oficial, se hacía presente y curiosamente en dos de las instituciones de las que menos se esperaría: el INI y la CNDH. (Freyermuth, 1999: 8)

Según la autora citada, las perspectivas anteriores, derivadas de discursos racistas, refuerzan estigmatizaciones sobre las comunidades indígenas que los representan como pueblos violentos y antidemocráticos. Dicho imaginario sobre el “ser indígena” es robustecido en el *Libro blanco* de la PGR, en el cual se argumenta que una de las muchas causas que hicieron posible la matanza de Acteal es la idiosincrasia indígena, descrita como una actitud intolerante ante las minorías disidentes y que se muestra reacia a la resolución de conflictos y al respeto de los derechos humanos. En especial si “a ello se agrega la persistente ausencia de un Estado de Derecho en la zona”, lo cual hace posible “conocer la lógica que ha impulsado a las comunidades a resolver los conflictos a su interior a través de diferentes formas de violencia, como medio para hacer justicia por propia mano” (Procuraduría General de la República, 1998: 93).

---

<sup>16</sup> La matanza de Acteal ocurrió el 22 de diciembre de 1997, en el municipio de Chenalhó, región perteneciente a Los Altos del Estado de Chiapas, al sureste de México. Mientras se encontraban orando frente al altar de una pequeña y humilde iglesia católica de la zona, cuarenta y cinco indígenas tzotziles, de la organización pacifista Las Abejas, fueron atacados por hombres armados, identificados por los sobrevivientes como grupos paramilitares prístas, resultando de ello la masacre indiscriminada de 18 mujeres adultas, cinco de ellas con embarazos hasta de 7 meses de gestación; 7 hombres adultos; 16 mujeres menores de edad, entre los 8 meses y los 17 años de edad; 4 niños entre los 2 y los 15 años de edad, además de 26 sobrevivientes que quedaron con lesiones permanentes.

La crueldad, posibilitada por una tecnología estratégica, contribuye a la construcción ficcional o fabulosa del otro, de su origen, de su estilo de vida, de sus costumbres, de su moral, de sus intenciones, de su utilidad o de su peligrosidad. Así, se lo produce como vida dispensable, sin valor, como una vida que no merece ser llorada, como diría Butler, y que por lo tanto es susceptible de ser exterminada. Con la reproductibilidad técnica se hace saber en la forma de un simulacro, de una virtualidad, una verdad sobre el origen del otro como diferencia, como ajenidad, como obstáculo indeseable, como animalidad y, al mismo tiempo, una verdad sobre el origen de lo propio, del “nosotros”, ya sea como integrantes de una nación, como consumidores responsables y libres, como seres civilizados y valiosos, siempre en busca del progreso o de la superación.

## FABULACIONES Y CRUELDAD

La crueldad, así como las figuras de la bestia y el soberano, forma parte de la cosmovisión occidental sobre lo político y el origen de la civilización. Como lo muestra Derrida, la historia que el hombre se cuenta a sí mismo sobre el pasado, el presente y el porvenir es un montaje teatral. La crueldad, entendida en términos retóricos ya sea como una práctica, como una cualidad o como un atributo del hombre y del animal, del hombre o del animal, está inscrita en el espacio de la fabulación. Lo que aquí sostenemos es que la representación fabulosa que se construye sobre la crueldad permite dar cuenta de sus razones, justificar y prohibir su ejercicio, monopolizar y expropiar su práctica, reivindicarla como posibilidad de emancipación y rechazarla como un signo de vergüenza. ¿En qué consiste esta fabulación? ¿Cómo hemos de entenderla?

Según los diccionarios, la palabra “fábula” significa habladuría, conversación chisme o lío. También es un género narrativo que trata temas imaginarios, maravillosos y mitológicos. Entendida como narración literaria, por lo general supone un relato, cuyos personajes suelen ser animales que actúan como personas y de cuya historia generalmente se desprende una enseñanza práctica o moraleja. La fábula también remite a los objetos de murmuración burlesca o despectiva y a lo que se dice sin fundamento o sin saber histórico (invento o irrealidad) (Moliner, 1997). De acuerdo con Derrida (2010), la fábula también se relaciona con la teatralidad, con la ficción o con la leyenda, con una narración que “supuestamente *hace saber*” en el doble sentido de la expresión: 1) en el sentido de informar al otro, llevar un saber al conocimiento del otro, dar a conocer algo al otro; 2) en el sentido de dar la impresión de saber, hacer semblante de saber allí donde real o necesariamente no lo hay; dar efecto de saber, de un saber que es falso y enmascarado. Para que este saber simulado sea posible, “es necesaria una técnica, es necesaria una retórica, un arte del simulacro, un *saber-hacer para hacer saber* allí donde no hay nada que saber, allí donde no hay saber digno de ese nombre” (Derrida, 2010: 58). Hacer saber introduce una diferencia entre *mostrar* y *demostrar*, esto es, entre la escena audiovisual o la imagen intuitiva de la historia y el razonamiento discursivo que se hace de ella en la forma de una moraleja, a partir de la repetición de imágenes que demuestran lo que se intenta mostrar.

Para Derrida, el discurso y la acción políticos son erigidos por lo fabuloso, por un simulacro narrativo que, más que dar a conocer una historia verídica, presenta un “*como si* histórico” arti-

culado a una modalidad imaginaria de “contar historias”, una fabulación que ostenta un “hacer saber” engañoso y que administra una lección moral. En este sentido, la lógica y la retórica políticas serían una puesta en escena de personajes que estarían presentes como espectros, serían una teatralidad estratégica que buscaría dar sentido y crédito a una narración ficticia, a una supuesta historia con fuerza moral, instructiva, informativa y pedagógica destinada a *hacer saber*, a dar a conocer una “verdad” natural o histórica. Pero, y esto es muy importante, esta dimensión fabulosa de la lógica y la retórica de la política no se limita al orden del decir, al orden del enunciado oral y escrito, ni siquiera a las imágenes de la política expuestas al público. Más allá de los dichos, de los escritos y de las imágenes, la dimensión fabulosa determina las acciones políticas: operaciones militares, masacres, guerras civiles e internacionales, terrorismo, pena de muerte y su respectiva prohibición (eutanasia), etcétera.

Además de su condición lingüística, lo fabuloso de la fábula también implica actos, gestos y acciones que se enmarcan en una maniobra consistente en producir, en ordenar y en disponer relatos, “un discurso para contar, para poner en escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para ‘hacer saber’, para hacer el saber, para hacer performativamente, para operar el saber” (Derrida, 2010: 59).

¿De qué modo se produce y reproduce la fábula? Existen innumerables medios técnicos que posibilitan la construcción fabulosa de una historia a partir de su reiteración. Entre ellos es posible destacar los medios de comunicación y entretenimiento (televisión, radio, internet, redes sociales, cine, etc.), los medios de archivación (museos, archivos, internet, monumentos, etc.) y los medios de información (noticieros, redes sociales, etc.). Estas tecnologías extienden el imperio de la fábula a partir de una narración y de un juego de visibilización-invisibilización repetitivos. La fabulación así construida se vuelve tanto más eficaz cuanto mayor crueldad y mayor destructividad estén contenidas en sus enunciados, figuraciones y acciones: “Cierta efectividad, cierta eficacia, incluida la irreversible actualidad de la muerte, no están excluidas de esa afabulación. Las muertes y los sufrimientos, que no competen a la fábula, son no obstante arrastrados, inscritos en la partitura afabuladora” (Derrida, 2010: 59).

La grabación de una imagen, su archivación y, sobre todo, su compulsiva reproducción constituyen, en el preciso momento de su presentación y re-presentación, el acontecimiento fabuloso y su interpretación. No hay sucesos o hechos más allá del discurso que los narra; la historia adquiere su forma, su fuerza y eficacia performativas a partir de la “reproductibilidad técnica del archivo”. La acción y la retórica políticas, en tanto puestas en escena teatrales o fabulosas se relacionan con una dimensión fantasmática o espectral.<sup>17</sup> Esto implica que los hechos narrados, los hechos pre-

<sup>17</sup> De acuerdo con Derrida (1995), la teatralización de la imagen se produce cuando ésta sufre una mutación en su estado a raíz de su inscripción entre el espacio público y el espacio de los medios de comunicación. Por su parte, el espectro o la espectralidad remite a la efectividad de la ausencia, a lo que no está presente como tal, a lo que no es ni sustancia, ni existencia pero que en su virtualidad, irrealidad y simulacro es tanto más eficaz que cualquier presencia viva o real (Derrida, 1995: 12 y 26). La fábula apresa a la ausencia en su narrativa; es la ausencia lo que le da su poder, su recurso, su fuerza y su astucia porque, en su dominio, la fábula anuncia y *promete* un posible por venir, más terrorífico y amenazador que el presente *demostrado*: “En esas apelaciones o locuciones, en esas personificaciones teatrales, en esas máscaras, en esos simulacros, en esas fábulas o fantasmas, la ausencia se vuelve más eficaz y aterradora, más amenazadora, poderosa y pertrechada” (Derrida, 2010: 25). En el caso particular de

sentados en imágenes que, más que mostrar pretenden demostrar en su presentación reiterativa, no tienen un origen situable y ajeno a los procesos y conflictos históricos; tampoco conciernen a lo verdadero o a lo falso, a lo veraz o a lo falaz. Lo que les es común es la virtualidad y el simulacro del *hacer-saber*. Sin embargo, aún cuando no puedan considerarse enunciados verdaderos en sí mismos tampoco pensamos que deba concebirse los como errores, perjurios o falsos testimonios, pues el hacer-saber fabuloso que interpreta en su archivar activo no deja de concernir, por más irreal o imaginario que sea, a los cuerpos y sus afectos. Ahora bien, a este respecto habría que preguntarnos: ¿qué relación existe entre la crueldad y las técnicas de archivación, esto es, las técnicas que posibilitan la creación de historias fabulosas?

De acuerdo con Villegas y Lindig (2015), autores con los que coincidimos en varios aspectos, la producción y reproducción mediática de la crueldad posibilita dos formas de la experiencia sensible: por un lado, una insensibilidad social que produce un distanciamiento<sup>18</sup> entre el espectador de la crueldad, que se presenta a manera de espectáculo, y quienes la padecen; por el otro, una sensibilidad que acoge, legitima e incluso desea dicha crueldad permitiendo y, a veces, exigiendo su reproducción continua a través de los medios de comunicación y de entretenimiento. En México existen diversos mecanismos que posibilitan la reproducción sin cesar y sin filtro de las marcas de la violencia. El 27 de septiembre de 2014 la imagen del cuerpo torturado y sin rostro de Julio César Mondragón, normalista de Ayotzinapa, fue difundida por las redes sociales. El 9 de febrero de 2020 Ingrid Escamilla fue brutalmente asesinada por quien en ese entonces fuera su pareja. Las fotografías de su cadáver mutilado se viralizaron en las redes sociales, despertando en la sociedad furia e indignación que rápidamente se corporalizó en marchas y protestas en todo el país.

La crueldad es organizada sistemáticamente por la maquinaria de la información y dirigida en contra de determinados sectores de la población. Además de los que ya se han mencionado, otro ejemplo de ello es el que nos ofrecen Adorno y Horkheimer (2009) quienes describen cómo los dibujos animados de principios del siglo XX –y los de nuestros días, sin duda– han confirmado “el triunfo de la razón tecnológica por sobre la verdad” (2009: 182). En cada una de sus acciones, los animales o personajes caricaturizados (que nosotros proponemos llamar fábulas de la modernidad contemporánea) anuncian un motivo legitimado para que sea ejercitada sobre ellos la más violenta crueldad: desde zarandeos y golpes hasta descuartizamientos y torturas. Así, “la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada” (Adorno y Horkheimer, 2009: 183). Hoy en día podríamos recurrir a varios ejemplos, entre ellos los famosos personajes de Tomy y Daly, plasmados en la muy reconocida serie de *Los Simpsons*. Dicha caricatura está plagada de escenas sangrientas que presentan la desafortunada vida de un

---

nuestras sociedades latinoamericanas, la desaparición forzada y los signos de tortura sobre cuerpos re(aparecidos) que cada vez son *presentados* con más saña al mismo tiempo que construye una escena teatral sobre la violencia y una moraleja sobre lo que se debe hacer o lo que se debe evitar (para que no se caiga en la misma desventura que las víctimas), anuncia la posibilidad de una violencia y de una crueldad más terribles todavía; un peligro inminente se asoma en cada amanecer y con él, la justificación de un contragolpe estatal o soberano que declare la guerra contra un “enemigo” virtual, fabuloso, que *cualquiera* puede personificar en el teatro político del momento.

<sup>18</sup> Es precisamente este distanciamiento afectivo (las víctimas no son consideradas como seres semejantes), temporal (hecho consumado del pasado) y espacial (hecho situado en otro lugar) el que posibilita que una imagen cruel sea presentada como noticia, como espectáculo o como objeto de consumo (cfr. Villegas y Lindig, 2015).

felino violentado por un ratón. En la trama de esa y muchas otras historias es fácil advertir de qué manera la crueldad del otro se convierte en espectáculo divertido, en una posibilidad de ocio que simula una alternativa emancipadora del trabajo y de la opresión cotidiana. Decimos que se trata de una simulación porque el papel real de los dibujos animados y de cualquier entretenimiento en general, ofrecido por la industria cultural, no es el de interrumpir la continuidad del sometimiento a la explotación, sino todo lo contrario. El efecto buscado es el de

acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida [y en especial], es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, recibe sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos. (Adorno y Horkheimer, 2009: 183)

En la actualidad, la crueldad es una práctica que ocupa un lugar relevante en la imaginación: “nos importa la crueldad, estamos al tanto de ella, siempre y cuando no la suframos nosotros, e incluso la aceptamos cuando se ejerce contra los otros” (Villegas y Lindig, 2015: 52). En sintonía con la propuesta de los autores citados, pensamos que no sólo se trata de hacer sufrir sino también de *ver* sufrir al otro, ya sea por medio del espectáculo sofocador que bombardea cada uno de nuestros dispositivos tecnológicos, o mediante la escenificación mediática del ejercicio institucional de los aparatos de Estado, de grupos delincuenciales (guerras, torturas, masacres, desapariciones, etc.) y de las empresas transnacionales (ecocidios, industria alimenticia, industria indumentaria, etc.). Lo importante en este punto que nos interesa subrayar es que dicha aceptación y demanda de la crueldad como espectáculo oculta, en su carácter placentero o divertido, una crueldad dirigida contra el espectador mismo.

Las imágenes repetitivas no se limitan a retratar un fragmento de la realidad. Más precisamente, eso “real” es efecto de la fuerza de la imagen. En este sentido, no habría un “paso automático entre la imagen y lo real, sino a condición de que exista una política del mirar” (Villegas y Lindig, 2015: 59).<sup>19</sup> La imagen produce determinadas realidades y con ello la posibilidad de su acogida como algo socialmente aceptable.<sup>20</sup> Al reproducir la crueldad de cierta manera, los medios de comunicación, de información y de entretenimiento se agencian la tarea de capitalizar y de monopolizar el sufrimiento. Son ellos quienes construyen los sujetos que deben ser violentados

<sup>19</sup> De acuerdo con Villegas, Lindig y Martínez de la Escalera (2013), la mirada es una “tecnología de lo visible/invisible” que se encuentra inscrita en un orden o régimen que produce exclusiones a partir del oscurecimiento del proceso de visibilizar e invisibilizar ciertas prácticas, ciertos sujetos y ciertas relaciones. Mediante una serie de procesos repetitivos la tecnología de la mirada “que torna el acto o experiencia de lo visible en un gesto natural banaliza la parte procedimental de la mirada (incluso la política) y lleva la atención al objeto visto y no a los procesos de ver” (2013: 351). En este sentido, una “política de la mirada” consistiría fundamentalmente en “mostrar cómo se produce este efecto y a través de qué procedimientos los conserva” (2013: 350). Esto es, por medio de qué procesos algo se hace visible y cómo se construye cierto modo de ver en el imaginario social.

<sup>20</sup> Tal es así que en el imaginario social la violencia contra la mujer, contra los grupos vulnerables y contra los animales se vuelve algo totalmente aceptable.

(por ejemplo, las mujeres, los indígenas, los estudiantes, los inmigrantes, etc.) y los que tienen el permiso social para violentar (el Estado, los hombres, la milicia, la policía, etc.). En este proceso, dichas “tecnologías de la mirada” oscurecen su capacidad para producir sentido, formas determinadas de sensibilidad o de indiferencia y ofrecen lo que presentan a la experiencia como si se tratara de un retrato fiel de la realidad efectiva.

## BREVES CONCLUSIONES

A partir de los argumentos derridianos analizados con anterioridad consideramos importante extraer algunas cuestiones que nos parecen fundamentales para la crítica que proponemos en torno al problema de la crueldad. Una de ellas acompaña todo lo expuesto y es la insistente separación entre la figura de lo humano y la figura del animal. De acuerdo con lo que intentamos mostrar, las relaciones que se construyen entre estas dos figuras y las nociones de soberanía y bestialidad, así como el campo semántico en el cual son inscritas determina la significación y el uso (moral, político, ontológico, etc.) que hacemos de la palabra crueldad. En el discurso político podemos advertir cómo las abstracciones “hombre”, “bestia” y “soberano” entablan una relación muy particular con la diferencia. Relación en la cual el otro siempre es disminuido jerárquicamente en su sentido semántico. Aunado a esto, se suma el problema de la semejanza y de la diferencia, del sentido de lo propio y de lo impropio cuando hablamos de la crueldad como atributo y como práctica. El punto álgido de todo esto está en preguntarnos qué decimos cuando hablamos de crueldad; qué se autoriza y legitima cuando suponemos que la crueldad es un rasgo esencial de lo humano o de lo animal; o bien, cuando imaginamos que su ejercicio está reservado *por naturaleza* a unos y negada a otros. La deconstrucción, desde nuestra perspectiva, posibilita una mirada crítica en torno a estas cuestiones que nos mantiene alertas ante los posibles efectos performativos de la argumentación. En este sentido, sostenemos que ninguna afirmación puede excusarse bajo el cobijo de la ingenuidad o del simple descuido. Y aun cuando somos conscientes de que los efectos del discurso van más allá de toda intención subjetiva y que son, por tanto, incontrolables e impredecibles no por ello creemos que puedan estar exentos de una mirada crítica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles (2008). *Política*, trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Beristáin, H. (2004). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Chávez, V. M. (2019). “Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte”, en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, vol. 27, núm. 76, pp.193-233.
- Derrida, J. (1995). “Inyunciones de Marx” y “Conjurar el marxismo”, en *Espectros de Marx*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2010). “Primer, segunda y tercera sesión”, en *Seminario La Bestia y el soberano*, vol. I, trad.

Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Bordes Manantial.

Freyermuth, G. (1999). "Violencia y etnia en Chenalhó: formas comunitarias de resolución de conflictos", en *Revista Chiapas*, vol. 8, pp. 1-19.

Lacan, J. (2009). "Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología", en *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia. México: Siglo XXI.

Martínez de la Escalera, A. M. (2004). *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. México: UNAM.

Moliner, M. (1994). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.

Pabón, J. (2003). *Diccionario manual griego*. Barcelona: Vox.

Procuraduría General de la República (1998). *Libro blanco sobre Acteal, Chiapas*. México: Talleres Gráficos de México.

Villegas, A., Lindig, E. y Martínez de la Escalera, A. M. (2013). "Visibilidad (contribución al debate)", en Martínez de la Escalera, A. M. y Lindig, E. (coords.), *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México: Juan Pablos Editor, pp. 265-271.

Villegas, A. y Lindig, E. (2015). "Tres síntomas de la sensibilidad social contemporánea en México", en *Las Torres de Lucca*, núm. 7, pp. 49-69.