

Representaciones de la violencia y la persecución, entre Girard y Agamben

Natalia Lorio

Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET, Argentina

Andrea Torrano

Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET, Argentina

Abstract. Girard y Agamben conciben diversas teorías acerca de la representación de la violencia que ambos entienden como constitutiva de lo social. Sin embargo, a la hora de pensar la representación de la violencia, específicamente en los mecanismos persecutorios, encontramos que Girard plantea bajo la idea del *chivo expiatorio* la positividad de la persecución (pues restaura el orden social); mientras que Agamben, señala que el *homo sacer*, figura que encarna la persecución, no reviste ningún carácter positivo, ya que la víctima es *abandonada* (dando lugar así a la “vida desnuda”). Tras estas caracterizaciones nos proponemos indagar, en un primer momento, el lugar que ocupan en la comunidad las víctimas de la persecución para, en segundo lugar, replantear el umbral existente entre lo humano y lo inhumano que estas diferentes posiciones definen a partir de las consideraciones del sacrificio y la violencia colectiva. Por último, nos interesa señalar las consecuencias políticas que ambas posiciones suscitan.

Keywords: *homo sacer*; chivo expiatorio; violencia; sacrificio; persecución.

I. Figuras de la persecución

En *Homo sacer I* (1996) Agamben se propone investigar el “punto oculto” en el que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder; logrando, de este modo, articular la teoría de la soberanía de Schmit con la biopolítica foucaultiana.

De acuerdo con el modelo teológico-político de Schmitt, “soberano es aquel que decide sobre el Estado de excepción” (Schmitt, 1998: 35), quien tiene el monopolio de la decisión sobre la suspensión del orden jurídico vigente en función de mantener su propia conservación. La soberanía es para Schmitt el “poder supremo y originario de mandar” (Ibíd.: 37), donde “la

«decisión» se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en sentido propio” (Ibíd.:48). Estas dos características, excepcionalidad y decisión, constituyen las competencias exclusivas del soberano.

Si bien para Schmitt el estado de excepción tiene un carácter transitorio, ya que el objetivo es volver aplicable la norma, Agamben asume la afirmación de Benjamin que éste se convierte en regla (Cf. Benjamin, 1994: 182). Según Agamben, el estado de excepción “tiende a convertirse cada vez más en el paradigma de gobierno dominante de la política contemporánea” (Agamben, 2004: 25). El rasgo principal que presenta es que se ubica en un umbral entre el dentro/fuera del ordenamiento jurídico, la situación que se crea no puede ser propiamente definida ni como de hecho ni como de derecho, consiste precisamente en una indiferencia entre ambos.

La biopolítica, tal como la describe Foucault, es “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2002: 173). Foucault estima que la biopolítica tiene como objeto los procesos biológicos de la población: se trata de un tipo de política que tiene a su cargo el *bíos*, con el objeto de acrecentar su desarrollo (*bíos* que parece aproximarse a la *zoé*, al mantenimiento biológico de la vida). Para Foucault esta transformación ocurre en el siglo XVIII, “el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte” (Ibíd.: 167). Pero si bien Agamben continúa las investigaciones foucaultianas en torno a la biopolítica, no obstante realiza una corrección a esta tesis. Mientras que para Foucault la inclusión de la *zoé* en la *polis* es lo que caracteriza a la modernidad, Agamben la remonta al derecho romano arcaico (Cf., Agamben, 2003: 18-19). En consecuencia, para Agamben, lo que define de modo más específico la biopolítica moderna, no es ni la fórmula *hacer morir y dejar vivir* ni *hacer vivir y dejar morir* expresada por Foucault, sino más bien *hacer sobrevivir* (Agamben, 2005: 162-163).

En este marco, Agamben encuentra la articulación entre biopolítica y poder soberano en la noción de “vida desnuda” que retoma de la *bloß Leben* –mera vida- de Benjamin, la vida que está en relación con la violencia soberana (Cf. Benjamin, 1999). Según Agamben, el poder soberano produce espacios de excepción dentro de los cuales toda vida es *vida desnuda*, despojada de sus cualidades, que identifica con la “sustancia biopolítica absoluta” (Agamben, 2005: 89). Con el concepto de vida desnuda se refiere a una zona de indistinción entre una vida protegida y reconocida por un orden jurídico-político dado y la mera vida biológica. Una vida para la cual tanto el reconocimiento como la protección jurídica quedan suspendidos, siendo expuesta a una violencia extra-normativa. La vida desnuda es una producción del poder, no la

simple vida natural o biológica, entendida como “zona de indistinción” o bisagra a través de la cual se articula la vida natural y política (Cf. Mills, 2008: 69). La vida desnuda es la *zoé* incluida en la *polis* a través de su exclusión, donde confluyen derecho y violencia. En definitiva, es una vida constituida por la exposición permanente a la muerte.

Agamben centra su análisis en el campo de concentración nazi, que “aparece como el paradigma¹ oculto del espacio político de la modernidad” (Agamben, 2003: 156). El campo es el espacio por excelencia donde la suspensión temporal del orden jurídico vigente deviene permanente. Allí sus moradores han sido despojados de “*cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida (...) en el que el poder no tiene frente a él más que pura vida biológica sin mediación alguna*” (Agamben, 2001: 40. Cursivas del autor). En efecto, el campo es el espacio político donde confluyen estado de excepción y biopolítica, encarnados en la vida desnuda. Esto le permite a Agamben llevar la reflexión sobre el campo de concentración más allá de la experiencia histórica propia del siglo XX, afirmando que el campo –y no la ciudad– “es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* en ciudadano” (Ibíd.).

Agamben alude a la figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, como paradigma de la vida desnuda. El *homo sacer* es a quien cualquiera puede darle muerte pero sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios. El *homo sacer* presenta las características fundamentales de la vida sujeta al poder soberano: “pertenece a dios en la forma de la insacriabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacriable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*” (Agamben, 2003: 108. Cursivas del autor). Lo que Agamben señala con la figura del *homo sacer* es la relación entre vida y política a través de la excepción, pero se trata de una vida que no está completamente fuera del ordenamiento jurídico, sino que se ubica en el umbral entre fuera y dentro de la ley.

Para explicar esta exclusión inclusiva, Agamben recurre a otra figura antigua del derecho, pero ahora germánico, al *bando*. El bando “designa tanto a la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano” (Agamben, 2003: 43). Lo que quiere señalar Agamben es que el que ha sido puesto en bando no queda fuera de la ley ni es completamente ajeno a ésta, más bien es abandonado por la ley, esto significa que queda expuesto en el umbral en que vida y derecho, interior y exterior se confunden. En este sentido, manifiesta Agamben, “la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: «no hay un afuera de la ley». *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del nomos (...), es que mantiene a la vida en su bando abandonándola*”

(Ibíd.: 44. Cursivas del autor). En consecuencia, el acto político original no sería el pacto, que de acuerdo con las teorías contractualistas garantizaría el pasaje del estado de naturaleza al Estado, sino la relación de *abandono*².

Por su parte, Girard expone en *El chivo expiatorio* (1986) el “esquema transcultural de la violencia colectiva” (Girard, 1986: 30) dando cuenta de la centralidad de la lógica sacrificial tanto en el origen como en la continuidad de la comunidad humana. El acto fundacional del sacrificio estructura a la comunidad al establecer por la violencia un quiebre de la violencia indiferenciada y de su escalada infinita. El chivo expiatorio es la figura que le permite mostrar cómo la persecución y el sacrificio se encuentran en los orígenes de toda cultura. En este sentido, podemos decir que funciona como paradigma, tal como el *homo sacer* en Agamben, más aún, para Girard el proceso del chivo expiatorio es la base de todos los mitos y, por tanto, de toda la cultura. La noción de “chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización” (Girard, 1986: 57).

Contra la interpretación tradicional de que los mitos son históricamente falsos, Girard destaca que la riqueza de los mismos radica en que muestran, por un lado, la violencia colectiva, esto es, “todos contra uno” y, por otro, la función restauradora del orden social que la misma violencia posibilita al cobrar nuevas formas. De manera resumida podemos decir que el chivo expiatorio es una víctima inocente asesinada por una turba que le atribuye la culpabilidad de una determinada crisis. La víctima presenta ciertos estereotipos que la distinguen del grupo –anormalidad, monstruosidad, extranjería, etc.-, lo que Girard llama “signos de selección victimaria”. No obstante, la elección de un chivo expiatorio es, en esencia, completamente arbitraria (Cf. Engle, 2005: 19). Su asesinato cumple una función restauradora, en tanto luego de éste llega la calma social. De este modo, advierte Girard que “el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece por obra de aquél que fue el primero en turbarlo” (Girard, 1986: 60). Pero la comunidad que es salvada por el sacrificio no debe darse cuenta que el chivo expiatorio es en realidad elegido arbitrariamente, una víctima inocente. Si se diera cuenta de esto, entonces la dispersión de la violencia que se ha acumulado en la comunidad no ocurriría. El correcto funcionamiento del mecanismo depende enteramente del encubrimiento de éste (Cf. Townsley, 2003).

En este punto podemos establecer la diferencia entre el mito y las persecuciones, en el mito la misma víctima restaura o funda el orden, pero esto no se cumple necesariamente en los textos de persecuciones. Para Girard estas persecuciones ligadas a la ilusión de culpabilidad se convierten en fundadoras de ritos, que la perpetúan en el tiempo y mantienen unas formas

culturales que desembocan en instituciones (Cf. Girard, 2003). En consecuencia, el poder jurídico-político surge de la vinculación de víctimas, ritos e instituciones. Girard establece la semejanza entre el sacrificio y el sistema judicial en tanto ambos apaciguan y ordenan la violencia social. El sistema sacrificial y el judicial se asemejan en que preservan la seguridad común conteniendo la violencia, pues a diferencia del crimen, es una violencia que no será vengada. Sin embargo, en las sociedades no sacrificiales, es decir en las que el sistema judicial convierte en una técnica a la venganza tras racionalizarla, la autoridad judicial decide en su monopolio de la venganza aplicar la violencia para “curar” sus excesos³. (Girard, 2005: 29)

Lo que queremos destacar aquí es la función social del chivo expiatorio y la vinculación con el *homo sacer*. Como dijimos, ambos pueden entenderse como paradigmas que muestran la estrecha relación entre vida y violencia. El *homo sacer* articula violencia y derecho, y el chivo expiatorio violencia y sacrificio. Asimismo, tanto el *homo sacer* como el chivo expiatorio son figuras que encierran la contradicción de ser a la vez sagrado y maldito. No obstante, podemos advertir una distinción radical, el *homo sacer* no cumple la función restauradora del chivo expiatorio, no restituye el orden social. Si bien Agamben destaca que el *homo sacer* es una vida a la que cualquiera puede darle muerte sin cometer por ello homicidio, ya que se trata de una vida que se encuentra *abandonada*, sin embargo no es una vida sacrificable. También al chivo expiatorio cualquiera puede darle muerte y se encuentra fuera de la comunidad, pero su asesinato restaura el orden. Por ello, podemos decir que el chivo expiatorio es una vida sacrificable que cumple una función positiva, mientras que el *homo sacer* no.

II. Violencia y sacrificio

Tras establecer las perspectivas que Agamben sostiene acerca del lugar de excepción que cobra el *homo sacer* y de persecución que Girard afirma sobre el chivo expiatorio, nos resulta relevante articular algunos elementos que los autores ponen en relación a la violencia constitutiva de lo social. Así, tanto Agamben, respecto a la teoría de la soberanía, como Girard, respecto a su interpretación persecutoria de los mitos, remiten (para criticarlo) al “mitologema científico” que constituye la “teoría de la ambigüedad de lo sagrado” (Agamben, 1996: 98), razón por la cual nos abocaremos a considerar las nociones de lo sagrado y el sacrificio, para desde allí pensar la representación de la víctima en la sociedad.

Durkheim, en las *Formas elementales de la vida religiosa* (1912), clasifica la vida humana en dos órdenes: lo sagrado y lo profano, remitiendo la definición de lo sagrado a su absoluta heterogeneidad respecto a lo profano, separación y hostilidad que se sostiene por medio de ciertas interdicciones: “la cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no

debe tocar sin impunidad” (Durkheim, 1982: 36). La relevancia de esta separación es que posibilita constituir las clasificaciones y definiciones bajo las que representamos el mundo: de un lado encontramos lo diverso, heterogéneo, intocable, sagrado; y del otro, la homogeneidad de lo tocable, la cosa indistinguible del resto, la indiferenciación que lo profano promueve.

Pero no cesan allí las distinciones, pues Durkheim retoma de Robertson Smith la idea de la ambigüedad de lo sagrado, aludiendo al carácter puro e impuro, que hace referencia a los extremos en los que esta fuerza heterogénea se halla tensionada: mientras que unas fuerzas “son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman” (Durkheim, 1982: 380), otras son malvadas e impuras, desatan desórdenes, son causa de muerte, de enfermedades, instigan sacrilegios. Si las primeras desatan amor y agradecimiento, las segundas horror y temor. Sin embargo, lo puro y lo impuro no son más que “variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. (...) Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones” (Durkheim, 1982: 383).

Esta ambigüedad de lo sagrado es lo que ambos autores critican, ya que para ellos no explica nada⁴. Según Agamben lo que define al *homo sacer* no es la ambigüedad de lo sagrado, sino el carácter particular de la doble excepción que lo apresa: está excluido de lo profano y de lo sagrado (o religioso) y, a la vez, de la justicia humana y de la divina. Por lo tanto la violencia que pesa sobre el *homo sacer* no es la del sacrificio, pero tampoco se trata de un crimen. Por su parte, Girard sostiene que sacrificio y homicidio están emparentados, ya que “si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio” (Girard, 1998: 9).

En relación al sacrificio, Hubert y Mauss señalan que se trata del ritual que por excelencia define el ámbito de la religión y lo sagrado, puesto que es “*un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima*” (Mauss, 1970: 70. Las cursivas son del autor)⁵, permitiendo de este modo vincular la comunicación de lo sagrado y lo profano con la violencia, que implica la destrucción parcial o total de una víctima. Pero los autores aclaran que no se trata de violencia “desbandada”, sino de violencia religiosa. Frente a esta representación de lo sagrado y su violencia, Girard propone una interpretación crítica que muestra las violencias reales. Para Girard, es la noción de lo sagrado la que invierte la representación de la violencia: bajo este sistema que el autor critica, es la víctima la que aparece como activa, y los perseguidores como pasivos, cuando en realidad son los perseguidores quienes activamente restablecen el orden y lo resguardan al canalizar la violencia hacia un víctima sustitutoria (Girard, 1986: 62).

En *La violencia y lo sagrado* (2005), Girard postula la omnipotencia proteica de la violencia que busca desencadenarse y que siempre precisa de una víctima que satisfaga su voracidad, y advierte que “la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima «sacrificable», una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio” (Girard, 2005: 12). Si retomamos la hipótesis de la sustitución en el sacrificio y lo que Esposito interpreta como dispositivo inmunitario de protección negativa de la vida (Cf. Esposito, 2009: 55-66), podemos observar que el ritual de sacrificio, lejos de ligar a los hombres con la divinidad⁶, desempeña una función real instaurando lo que Girard llama una *economía de la violencia* (Girard, 2005: 15), esto es, se da muerte a un animal o a una categoría de hombre buscando proteger a otra.

El principio de la sustitución es fundamental en esta economía, pues la víctima “sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores” (Ibíd.). De este modo, Girard afirma que, en tanto víctimas del sacrificio, no existen diferencias entre el estatuto de lo humano y lo animal, pues unas u otras reconducen las tensiones de la comunidad y dirigen la violencia hacia su *afuera*.

Podríamos decir que el umbral entre lo humano y lo inhumano es continuamente borrado y vuelto a instaurar gracias a la *ignorancia de los mecanismos de la violencia sacrificial* que permite la sustitución y los deslizamientos (Girard, 2005: 13). Así, dice Girard que para que una especie o una categoría determinada aparezca como potencial víctima, “es preciso que se le descubra un parecido lo más sorprendente posible con las categorías (humanas) no sacrificables, sin que la distinción pierda su nitidez, sin que nunca sea posible la menor confusión” (Ibíd.: 19). En el caso de las víctimas animales la diferencia es patente, en el caso de la selección de las víctimas humanas no lo es, pues “aparecen los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños y los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechados de la sociedad, como el *pharmakos* griego. En algunas sociedades, aparece el rey” (Ibíd.).

El elemento que estas categorías comparten es que no pertenecen o pertenecen muy poco a la comunidad, se trata de aquellos que “por arriba o por abajo” escapan de ella, cuyos derechos y deberes son inexistentes. De allí la recurrencia a la noción de *pharmakos* o *phármakon*, que como señala Esposito, hace referencia al mal, pero también al antídoto, al veneno y a la cura⁷. La dualidad de estas figuras de la persecución, la identificación con el *phármakon*, hace que paradójicamente sean a la vez victimario y víctima, o más bien, por

presentar un rasgo disruptivo es que se convierten en víctimas. De acuerdo con Esposito, “he aquí el movimiento secreto del *phármakon*: la incruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte” (Esposito, 2009: 181). Parece entonces que, porque son excluidas de la comunidad, las víctimas pueden reconducir la violencia hacia el exterior. En consecuencia, en el sacrificio no hay crimen (y por ello tampoco puede “vengarse un sacrificio”, aunque sí es posible “vengar un crimen”).

En este umbral entre sacrificable/insacrificable, humano/inhumano, incluido/excluido de la comunidad cumpliría un rol importante la representación religiosa de lo sagrado. Girard no sólo sostiene que ella enmascara las violencias reales que operan en las clasificaciones, sino que además parece que entre la violencia y lo sagrado ya no hay diferencias. La ambivalencia de lo sagrado es sustituida por la pureza o impureza de la violencia, distinción que el sacrificio se encarga de establecer. Es la función del ritual “limpiar” la violencia impura y purificarla, lo cual lleva a plantear que si el sistema sacrificial está presente aún en sociedades aparentemente no sacrificiales, las formas que el derecho y la justicia toma en estas sociedades serían las que operan esta metamorfosis de la violencia impura en violencia pura.

En un sentido similar, Agamben se refiere en *Lo abierto* (2002) a la indistinción entre lo humano y lo inhumano, con la noción de “máquina antropológica” destaca que no hay ninguna sustancia ni especie que pueda definirse claramente como humana, no obstante, sobre esta operación metafísico-política fundamental el “hombre” es decidido y producido. La máquina funciona en un “espacio de excepción”, en una zona vacía, donde lo humano que se produce es una decisión constantemente actualizada y, por ello, los límites entre lo humano y lo no humano se encuentran siempre desplazados. Sin embargo, como manifiesta Agamben, “lo que debería obtenerse así no es, (...), una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*” (Agamben, 2007: 76). La vida desnuda es producto de la máquina biopolítica, esto significa que no se trata de un dato natural, sino de una producción específica del poder. La máquina antropológica que ha operado desde la antigüedad hasta nuestros días pretende transformar la *zoé* en *bíos*, pero en realidad lo que produce es vida desnuda. Agamben argumenta que la política es lo que determina lo verdaderamente “humano”. En consecuencia, la política es lo que se encuentra sobre la “vida desnuda”, un estatus en el cual no somos todavía humanos. Para reconocer lo “humano” se requiere la demostración (y producción) de lo inhumano. Sin embargo, para Agamben, esto no representa un sacrificio sino una prohibición, que sirve como acto originario de la soberanía política (Cf. Martel, 2006: 816). Poder soberano y vida desnuda aparecen entrelazados, por lo

cual la distinción clásica entre *zoé* y *bíos* ya no puede sostenerse, y junto a ella la noción de la vida sagrada.

Lo que Agamben quiere demostrar en la noción de vida sagrada, al igual que la soberanía, es que se encuentra tanto dentro como fuera del orden legal. Está dentro del orden legal en la medida en que su muerte está permitida, pero se encuentra fuera de dicho orden en tanto que su muerte no es considerada como homicidio ni sacrificio (Cf. Norris, 2000: 47). La sacralización de la vida sólo podía obtenerse a partir del sacrificio, por una serie de rituales que permitían separarla de su contexto profano (Agamben, 1996: 84). Por el contrario, el principio de sacralidad que nuestro tiempo atribuye a la vida se refiere más bien a la figura del *homo sacer* en tanto doble excepción: una vida excluida tanto del derecho divino como del humano. Esta vida es abandonada a la violencia soberana, que puede disponer de ella sin cometer homicidio, ya que se trata de una vida sin cualificaciones, una mera vida.

III. Conclusión

A partir del desarrollo establecido, podemos ver que el *homo sacer* es una vida insacrificable, mientras que el chivo expiatorio es una vida sacrificable, cuya función real es restaurar el orden social. En esta oscilación, entre vida sagrada insacrificable y vida sagrada sacrificable, ambos autores encuentran el origen de lo social en sentido jurídico-político, pues lo que revelan tanto el *homo sacer* como el *chivo expiatorio* es que tras el mito del pacto o el contrato social lo que se esconde es la violencia originaria. Pero mientras que para Girard sacrificio y asesinato pertenecen a la misma esfera, para Agamben corresponden a ámbitos diferenciados, pues no hay sacrificio en el asesinato (ya que no es la ambigüedad de lo sagrado lo que constituye la vida sagrada, sino su exclusión inclusiva lo que la excluye del sacrificio y de convertirse víctima de homicidio).

De este modo, observamos que Agamben destaca el carácter particularmente político de esta vida, ya que la vida sagrada es una producción política. La vida desnuda, la vida separada tanto de la comunidad de los dioses como de la humana, sirve como presupuesto de la soberanía. Por su parte, Girard sostiene que la ritualización es la que delimita la violencia pura de la impura, lo que permite interpretar que la violencia impura se vuelve “aceptable” o pura, en cuanto se enmarca en las instituciones político-jurídicas de la sociedad. Así, la economía de la violencia no sólo protege a la comunidad, sino que delimita su identidad a partir de establecer “su afuera sacrificable”.

Junto a la *economía de la violencia*, que tiene como principio la eliminación de una vida para la defensa de la vida, opera una *gestión diferencial de la vida* (Butler, 2006: 98): chivo

expiatorio y *homo sacer* articulan violencia y poder. Esto significa que sobre el *continuum* de la vida se producen cortes entre aquellas que merecen ser vividas y las que carecen de valor (para Agamben) o son sacrificables (para Girard). El poder separa y distribuye sobre el plano neutro de la vida, lo humano y lo inhumano, lo normal y lo anormal, lo sano y lo enfermo. Y la violencia posibilita el corte dentro de la comunidad (el todos *menos uno*) para establecer su afuera bajo la figura de una víctima relativamente indiferente. En síntesis, mientras que el poder funciona como gestión diferencial de la vida, la violencia es lo que posibilita la eliminación de una vida.

Así, considerando las consecuencias políticas, es preciso señalar que frente a la idea de soberanía de Hobbes para quien el soberano garantiza el cese de la violencia de todos contra todos, los autores señalan por vías diversas que la violencia no cesa. La violencia no sólo es originaria, sino que se solapa con el sistema jurídico político. En un caso, dejando la vida al desnudo, en el otro, sustituyendo una vida. Como vemos, la violencia se superpone a la política: la comunidad para preservarse intenta excluir la violencia, pero se trata de una exclusión inclusiva en tanto la mantiene en su seno transfigurándola en ritualizaciones e instituciones.

Referencias

- Agamben, G. (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre- Textos.
- Agamben, G. (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004) *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia: Pre- Textos.
- Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1999) "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- Benveniste, É. (1983) *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2007) "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid: Editorial Fundamentos.
- Durkheim, E. (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- Engle, P. (2005) *Scapegoat Theology and the Problem of Violence*, Greensburg: Laurel Highlands Media.

- Esposito, R. (2009) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Martel, J. (2006) "Can We Do Away with Sacrifice?", *Political Theory*, Vol. 34, N° 6 (Dec.), Sage Publications, pp. 814-820.
- Mauss, M. (1970) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral editores.
- Mills, C. (2008) *The Philosophy of Agamben*, Québec: McGill-Queen's University Press.
- Norris, A. (2000) "Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead", *Diacritics*, Vol. 30, N° 4 (Winter), The Johns Hopkins University Press, pp. 38-58.
- Girard, R. (1986) *El chivo expiatorio*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Girard, R. (2005) *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2003) "Entrevista a René Girard, pensador, antropólogo de la religión" por Christian Makarian, en http://www.solidaridad.net/imprimir822_enesp.htm
- Foucault, M. (2002) *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Schmitt, C. (1998) *Teología política*, Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Townsley, J. (2003) "René Girard's Theory of Violence, Religion and Scapegoat", Dec. <http://www.jeramy.org/papers/girard.html>

Natalia Lorio. Profesora y Licenciada en *Filosofía*, títulos otorgados por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC), Argentina. Actualmente está realizando su tesis doctoral en Filosofía en la UNC, titulada: “La noción de soberanía en la obra de Georges Bataille. Incidencias de Hegel y Nietzsche en la concepción de soberanía batailleana”, con beca de CONICET. Cuenta con ponencias y artículos publicados sobre la soberanía, sacrificio, negatividad y biopolítica. Se especializa en el cruce entre Filosofía de las religiones y Filosofía política.

Mail: natalialorio@yahoo.com.ar

Andrea Torrano. Licenciada en *Filosofía* y en *Comunicación Social*, ambos títulos otorgados por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Actualmente está realizando su tesis doctoral en Filosofía en la UNC, titulada: “El monstruo político en las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad”, con beca de CONICET. Cuenta con ponencias y artículos publicados sobre Biopolítica, monstruosidad, transindividualidad, y ontología relacional. Se especializa en Biopolítica, Monstruosidad y Filosofía de la técnica.

Mail: andreatorrano@yahoo.com.ar

¹ Agamben entiende la noción de paradigma en sentido griego, es decir, como ejemplo. Paradigma es “un objeto singular que, valiéndolo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo constituye” (Agamben, 2009: 24). En este sentido, el *homo sacer* es la cifra para comprender la biopolítica contemporánea (Cf. Agamben, 2004: 139).

² Para un desarrollo de la crítica que realiza Agamben a la teoría del contrato social de Hobbes y Rousseau, ver (Agamben, 2002: 137-143).

³ Girard explicita el paso de lo preventivo a lo curativo respecto a la violencia en la comunidad, señalando tres momentos: el sacrificio, los duelos, el sistema judicial. En este contexto, el autor afirma que el sistema judicial es el más eficaz, pues fundamenta su decisión en una *teología que le asegura la verdad de su justicia* (Girard, 2005: 28-30).

⁴ Para Agamben se trata de un término vacío e incluso que “no sólo es incapaz de explicar nada, por sí solo, sino que está necesitado él mismo de explicación” (Agamben, 2003: 105). Girard expresa que no arroja ninguna luz nueva sobre el problema de lo sagrado y, además, aplaza toda explicación (Cf. Girard, 1998: 9-11 y 43-44).

⁵ En latín *uictima*, víctima, significa “animal ofrecido a los dioses” (Benveniste, 1983: 348).

⁶ Esta sería la crítica que realiza Girard a Mauss y Hubert.

⁷ Para un mayor desarrollo del concepto *phármakon*, ver (Derrida, 2007).