

2.

***Globalización, modernidad y violencia.
Problemas y horizontes***

Arquitectura, violencia, justicia y paz

La participación en la producción social del espacio

Omar Alejandro Gómez Carbajal

Resumen. En el presente trabajo se establece la relación entre la producción social del espacio (en particular de la arquitectura y la ciudad) y el eje de reflexión filosófica: violencia, justicia y paz. Se estructura en tres partes: en la primera, se plantea la estructuración de la violencia a diferentes niveles a través de una mirada crítica del sistema vigente. La segunda muestra interpelación legítima de los oprimidos como primer acto de justicia. Y, el tercer apartado consiste en plantear a manera esencial la consistencia de la participación en la producción social del espacio con miras a una ciudad y hábitat más democráticos y justos.

Palabras clave: violencia mítica, violencia divina, participación, arquitectura, producción del espacio, justicia social, paz.

Abstract. This paper establishes the relationship between the social production of space (in particular of architecture and the city) and the axis of philosophical reflection: violence, justice and peace. It is structured in three parts: In the first, the structuring of violence is proposed at different levels through a critical view of the current system. The second shows legitimate interpellation of the oppressed as the first act of justice. And, the third section consists in essentially raising the consistency of participation in the social production of space with a view to a more democratic and fair city and habitat.

Keywords: mythical violence, divine violence, participation, architecture, space production, social justice, peace.

Entendemos la producción (social) del espacio (social) o de la espacialidad en su sentido amplio: producción que va desde el sentido literal de realización material como también los procesos de significación, representaciones, prácticas, apropiaciones, usos a diferentes escalas (multiescalaridad) y atravesadas por distintos campos del saber (multidimensionalidad) de la realidad humana: lo político, lo económico, lo socio-cultural y lo ambiental que acontecen de manera simultánea.

En la geopolítica neoliberal del sistema mundo moderno colonial, la guerra, dirá Antonio Negri, se presenta como un agente central del "modelo de un poder adecuado a la regulación global del mundo contemporáneo" (2003, p. 15). El siglo XX fue estructurado por la lógica de dos guerras mundiales y decenas de conflictos bélicos en diferentes partes del planeta dirigidos por las naciones del Norte global. No obstante a aquella evidencia, el Estado-nación moderno parecía realizar su autonomía en mayor parte a través del disciplinamiento de los sujetos por dispositivos esenciales ocultos (como lo indicaba Michel Foucault) y por medio de instituciones sociales como los *mass-media* (crítica de la Escuela de Frankfurt), el mercado, la escuela, la medicina, los modos de producción y de consumo (señalados por Iván Ilich), incluso el modelo de las ciudades en las que se vive (tema apuntado por Henri Lefebvre y desarrollado por los geógrafos marxistas).

Hoy en día se plantea en otras teorías críticas cercanas a mostrar las lógicas con las que opera el sistema (cfr. Žižek, 2003; Boltanski & Chiapello, 2002), que el dispositivo disciplinar cambió, o mejor, se renueva, siendo que ahora, más que la restricción, el mandato del sistema es el goce (*jouissance*) del síntoma incorporado a la lógica del mismo. Desde el psicoanálisis lacaniano y la filosofía política, Slavoj Žižek (2009b) explica que se trata de la figura de un "gran Otro" que opera en el nivel simbólico de la sociedad capitalista que le da sentido, dirige y controla sus actos. Este gran Otro lacaniano, cuando se articula con el fundamento del sistema (convertido en ideología) constituye el fundamento de las prácticas humanas; en el capital la reproducción de la ganancia. El goce, ideologizado por la moral sistémica (*superyó*) es caracterizado por una obsesión irracional, remite a la fantasía que sostiene la identidad con el sistema y, entonces, tiende hacia una repetición compulsiva; deviene en ímpetu consumidor que realmente no encuentra satisfacción alguna. Según Žižek (1992, p. 122), "la

ideología sostenida por el goce no sirve para nada más allá de sus propios objetivos, y se convierte en un fin en sí misma". Es un goce por el goce (plus-de-goce) consumista, incrementado de todo tipo, objetos materiales, experiencias, relaciones interpersonales al infinito en el cual el sujeto pierde su libertad.

La guerra de unos contra otros, tomada como modelo real de regulación global entre los Estados-nación por parte del Imperio (llámese Estados Unidos y la OTAN) parece haber entrado en el juego del goce que sostiene a la ideología moral del sistema dominante: el crecimiento del valor en la lucha por los recursos geoestratégicos (agua, gas, petróleo) y por la alineación de los países que se resisten al mercado global, pero también, por la continua dominación del hombre blanco occidental macho y burgués sobre el pobre, la mujer, el mestizo, el negro y el indígena.

Marx mismo señala que el capital tiene la necesidad vital de reproducirse en la circulación al infinito como un *perpetuum mobile* (Marx, 2011); y aquí se encuentra una articulación entre lo subjetivo y el sistema, pero dicha interrelación no es de uno hacia otro en única dirección, sino es dialéctica: el sistema sujeta a los sujetos y los sujetos crean y reproducen al sistema, el fundamento es el que subordina. El sistema se realiza en sus actos y deseos infinitos del sujeto con una apariencia de libertad, de libre albedrío, mientras se pueda acceder a las particulares figuras del deseo sin importar los medios. Pero el sujeto es social e históricamente construido, no es mera naturaleza, sus necesidades concretas cambian.

Es desde esta articulación del aspecto subjetivo (psíquico) y las instituciones sociales (culturales, políticas y económicas) que las teorías de un consumo dirigido y sus modalidades toman sentido. Un gran agente para lograrlo es la figura de la macroinstitución que es el Estado, que por sí fuera poco dirige ese modelo de patrón bélico que llamamos guerra hacia afuera y hacia adentro de sus fronteras. Trataremos de reconstruir una totalidad concreta desde el aspecto subjetivo que el psicoanálisis focaliza a partir de las estructuras psíquicas y el aspecto meramente macro-estructural institucional al que marxistas como Antonio Negri apelan con el concepto de Imperio y que prácticamente, según este autor, anula el papel de los Estados-nación. El problema es multidimensional y multiescalar. Es la guerra que somete a los pueblos a nivel global como macro-violencia de un sistema mundial, a la vez sostenida por los Estados-nación modernos,

encarnados en una comunidad política y sujetos que la ejercen hasta el nivel de micro-violencias que pueden ser a nivel racial, de clase, género o de religión; aspectos estos que atañen en lo más concreto del día a día del ser humano: la vida cotidiana.

Es en la vida cotidiana que la inmanencia del espacio social es evidente. En nuestra propuesta, la arquitectura y la producción del espacio social es guiada por el eje *violencia-justicia-paz*, a través de un materialismo que observa las estructuras psíquicas en las prácticas cotidianas y por lo tanto concretas, como también da cuenta de la *estructura-estructurada-estructurante* de las grandes instituciones. Veremos que la arquitectura tiene que ver con una totalidad concreta de la vida, que se incluye en diferentes campos del conocimiento (incluyendo lo político, económico, ambiental y cultural) y de manera multiescalar, que va desde el nivel geopolítico hasta la ciudad y el espacio doméstico como el barrio y la vivienda. También implica diversos actores y agentes de producción. La arquitectura y en general el espacio social, permea esa realidad concreta que llamamos vida cotidiana. Se plantea que la articulación de la producción del espacio, en particular de la arquitectura y la ciudad, articulada con el eje temático violencia-justicia-paz nos podrá dar nuevos elementos para actuar frente a dichas cuestiones tan actuales en nuestros países latinoamericanos y a nivel mundial.

Entendemos que campos como la política, la economía y lo social son los grandes determinantes de la vida humana, término en que el espacio social o espacialidad queda como un telón de fondo. Sin embargo, la espacialidad contiene de sí elementos que retroactúan en la vida social, los mismos que si bien no son determinantes, plantean condicionantes que ejercen un efecto sobre la reproducción o sobre la posibilidad de transformación de un modo de vida y orden distintos. Los diferentes modelos de ciudad históricos como la ciudad medieval (amuralladas), las ciudades mesoamericanas (cósmica teocrática), las ciudades renacentistas (antropocéntricas), la ciudad colonial (estratificada concéntrica), modernas (funcionalistas) o contemporáneas (fragmentadas, dispersas), son claros ejemplos de la espacialización de los modos de vida en consonancia a un régimen establecido. En este sentido, la *forma* o morfología de las ciudades y la arquitectura tienen un agenciamiento (afectación) en la vida social que no ocurre como mero reflejo, sino como un coprotagonista en la producción y reproducción del orden establecido.

1. Arquitectónica o estructuración de la violencia en el espacio social del sistema-mundo moderno, capitalista y colonial

Nos señalaba el filósofo Bolívar Echeverría, en su sentido general abstracto:

Podría definirse a la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte– un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre (2014, p. 106).

Pero dicha acción que se ejerce sobre otro presenta distintas formas de fuerza ejercida sobre el prójimo que no necesariamente es directa. Las formas de violencia más arraigadas en una sociedad son las violencias normalizadas y por ello invisibles ante la cotidianidad de nuestras acciones y discursos tanto a nivel de la subjetividad como a nivel de las instituciones del Estado; por ello guardan un aparente comportamiento que no viola la voluntad del otro.

A partir de Walter Benjamin, Slavoj Žižek (2009a) distingue dos tipos de violencia que nos son útiles, la violencia subjetiva y la violencia objetiva. Estas consisten en lo siguiente:

Violencia subjetiva: es directa y visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante; sin embargo, Žižek sostiene la necesidad de percibir los contornos del trasfondo que generan los arrebatos. Por ello la violencia subjetiva es parte de un triunvirato que incluye también dos tipos de violencia objetiva.

Violencia objetiva: consiste en el tipo de violencia que se inscribe en el nivel social y se caracterizan dos formas: a) violencia simbólica encarnada en el lenguaje y sus formas; b) violencia sistémica consecuencia de las lógicas del sistema económico y político dominantes (el capitalismo y el neoliberalismo).

Lo interesante del planteamiento de Žižek está en que tanto la violencia subjetiva como la objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, porque mientras la violencia subjetiva se ve como una perturbación o anomia de un estado "normal" o normalizado de cosas (una violencia ejercida directamente, verbal o física, para causar daño a otra persona), la violencia objetiva es una violencia inherente

a un estado de cosas "normal" y "pacífico". Así, el filósofo esloveno plantea que la violencia objetiva es invisible y se sostiene de una normalización, puesto que parte del orden establecido. Para poder continuar con el tema, sin embargo, es preciso ir más allá de Žižek.

Según Immanuel Wallerstein, a finales del siglo xv y principios del xvi nació un nuevo tipo de sistema social que el mundo no había conocido anteriormente y que constituye el carácter distintivo del moderno sistema mundial. Este sistema, siguiendo al autor, es una *unidad económica* pero no política, al contrario de los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estado:

Es un sistema «mundial», no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una «*economía-mundo*» debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente [...] por arreglos políticos e incluso estructuras confederales [...]. Por lo contrario, un imperio es una unidad política [...] un medio primitivo de dominación económica (Wallerstein, 2011, pp. 21-22).

Desde esta perspectiva, entonces, el *sistema mundo* es inherentemente moderno, dejando atrás el imperio como unidad política del antiguo tipo de sistema social. Este *sistema mundo* nació moderno, es y siempre ha sido *economía-mundo* nacida también capitalista, que estructuró, según Wallerstein, el moderno sistema-mundo contemporáneo estando en sus orígenes localizado en sólo una parte del globo, en partes de Europa y América hasta expandirse por todo el mundo.

La «hipótesis» de un *World-System* surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latinos, produjo «desde dentro» los valores, los sistemas instrumentales y políticos (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart) que se universalizaron en los últimos siglos, en el tiempo de la modernidad (Dussel, 2009, p. 143).

Por el contrario, la visión derivada del *sistema-mundo* que es *economía-mundo* (mercado mundial), demuestra que desde finales del siglo xv, a partir de la invasión de América por Europa, comenzó a desplegarse este nuevo sistema mundial, comenzando por el Imperio-mundo ibérico.

Los latinoamericanos Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, han hecho evolucionar la idea de patrón de poder de dominación mundial mono-estructurado—bien por la idea de raza, bien por el sistema económico capitalista— a una idea de estructura múltiple; abogan por un pensamiento heterárquico —concepto tomado del sociólogo griego *Kyriakos Kontopoulos*— que de cuenta de la *heterarquía* (jerarquía heterogénea) del patrón de poder dominador mundial que se configura a partir de tres horizontes: la clase, el racismo y el patriarcado. Esto podría modificar y complementar tanto los análisis iniciales de las teorías decoloniales y de los estudios postcoloniales anglosajones, como también los análisis del sistema-mundo enfocados a una estructura de *economía-mundo* que rige y subsume también al concepto de geocultura desarrollado igualmente por Immanuel Wallerstein.

El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX [...]. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un sólo sistema-mundo de larga duración (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p.18).

Aquí se plantea entender que el orden vigente dominante no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía política o el marxismo ortodoxo), ni sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios postcoloniales), pero tampoco es una mera racialización de la humanidad (paradigma del giro descolonial).

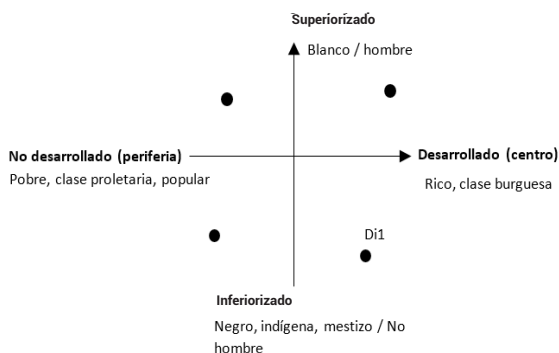
Aunque no negamos que con anterioridad hubo otros conflictos, invasiones y batallas, ahora, a escala global, el primer acto de

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

violencia en este sistema-mundo moderno capitalista, colonial, patriarcal, cristiano-céntrico es del hombre blanco, occidental, ya regido bajo una lógica del capital mercantil. La primera violencia, ya moderna, le acontece a América Latina bajo un patrón heterárquico de poder mundial.

Fig. 1. Coordenadas del patrón heterárquico del poder global.

Los puntos negros muestran la "localización" ontológica del sujeto inscrito en el patrón de poder mundial. Entre más cercano se esté a las flechas, mejor posicionado se encuentra el sujeto en la estructura social. Así, una persona puede ser capitalista pero mestizo o negro y además mujer lesbiana y, por ello, en el centro global ser inferiorizada como el punto Di1.



Fuente: elaboración propia

2. De la colonialidad del ser, poder y saber a la espacialidad del ser, poder y del saber colonial

Colonialidad no significa lo mismo que *colonialismo*. Colonialismo es una práctica de dominación administrativa, política y económica a nivel territorial, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación y esto constituye a la nación dominante como un imperio. Un ejemplo histórico, que marca pauta en el concepto, es el colonialismo de los siglos XIX y XX en África y Asia ejercido por los países europeos. Esta práctica recurrente por los Estados-nación modernos en el poder mundial como es el de Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados europeos y del Medio Oriente, en especial Israel, se ha denominado contemporáneamente como imperialismo.

Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo,

el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

La *colonialidad* se concibe como la lógica operativa que crea una *subjetividad dominada* y genera una matriz de dominación a partir de la idea de raza, importante en la lectura de la conformación de la estructura social de Latinoamérica hasta nuestros días (cfr. Quijano, 2014). No obstante, a la importancia teórica que ha tenido para el *giro descolonial* la crítica a la idea etnocéntrica de raza, nos mantendremos bajo la propuesta de Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez acerca de la idea de *estructura heterárquica* como patrón de dominación mundial, en la que se incluyen no sólo la crítica al concepto de raza y su impacto en América Latina, sino también de las lógicas del capital, del cristiano-centrismo, del machismo y otras formas de dominación.

Esto da cuenta del proceso histórico que es constitutivo de la modernidad refiriendo a múltiples aparatos de poder (*heterarquía*), donde las diversas jerarquías globales (capitalismo, racismo y patriarcado) se co-determinan y articulan entre sí. Empezando por Aníbal Quijano y luego Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres y otros que construyen tres categorías de análisis que permiten identificar estas formas de dominación: 1) la colonialidad del ser, 2) la colonialidad del poder y 3) la colonialidad del saber.

La ***colonialidad del ser*** se asume como **el control, estigma y desvaloración sobre otros modos de ser en el mundo**, de estar en el mundo en cuanto prácticas, costumbres, tradiciones y hábitos distintos a la cultura occidental; cuestión esta que constituye el eurocentrismo. Ya que se trata de un nivel de subjetividad, el eurocentrismo puede ser efectuado por europeos y no europeos. Frantz Fanon advertía:

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad de la cultura local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida que se haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli (Fanon, 2016: 50).

Desde la colonialidad del ser (europeo, blanco, capitalista, patriarcal) que se impone como un ser absoluto autorreferente, se advierte una lógica individualista de la anulación del Otro/a.

La **colonialidad del poder** se estima como el **aparato de dominación subjetiva que se expresa en el *sentido común***. No hay colonialidad del poder más eficaz que el no tener que usar los aparatos de violencia física del Estado (fuerza pública), en el que las personas por sí mismas obedezcan órdenes y sean subordinadas a decisiones de los grupos en el poder.

La **colonialidad del saber**, al igual que la colonialidad del ser, **anula los otros saberes** sobre la vida práctica y otras estructuras de pensamiento y conocimiento distintas a las europeas y norteamericanas.

Ahora, el pasaje a la espacialidad en este caso es sencillo y funciona por simple analogía:

La espacialidad del ser colonial. Al modo de ser le es propio un estar, es decir, le es constitutiva una espacialidad. Es el modo más general que expresa el *modo de estar* en el mundo moderno/colonial. Este modo de estar correspondería al proceso de subjetivación del territorio dentro del imperio de la negación del otro. La espacialidad del saber y del poder colonial son dos modos desglosados de la espacialidad del ser.

La espacialidad del poder colonial. Expresa *el modo de organizar el espacio social* y a los seres que habitan el planeta a través de diversos mecanismos de dominación y control socio-espacial con base en la subjetividad colonizada e instituciones fetichizadas.

La espacialidad del saber colonial. Se trata del espacio abstracto cartesiano concebido por la modernidad/colonialidad y expresa *el modo de conocer* (concebir, significar) el territorio, la naturaleza, la

ciudad y la arquitectura. A través de la lógica de la anulación del Otro se imponen las jerarquías de la producción del conocimiento a nivel sistema-mundo entre Norte y Sur. Se nulifica a los saberes locales y ancestrales basados en su territorialidad o arraigo, sea en el campo o la ciudad, lo cual manifiesta la imposición de los criterios estéticos, funcionales y tecnológicos en la producción social del espacio ejercido desde la cultura occidental:

La colonialidad del saber territorial [que aquí llamamos espacialidad del saber colonial] ha sido establecida en las propias prácticas profesionales donde ciertos saberes dominan en las decisiones respecto a cómo concebir y habitar el territorio, la ciudad y la arquitectura [...]. Muestra de ello son [...] la exportación de los patrones occidentales de vida urbana [...] o la subvaloración que la enseñanza del diseño urbano-arquitectónico generalizada hace de lo tradicional, vernáculo o popular. (Farrés Delgado & Matarán Ruiz, 2014, p. 349).

Desde 1492, por ejemplo, la idea del “descubrimiento” de América conlleva ya una convención de cierta geopolítica del conocimiento colonizadora. Sostener esto no es mera terminología, sino que implica el contenido de un discurso crítico descolonizador. La espacialidad del saber colonial, además, conlleva un discurso de pretendida racionalidad científica, donde la Tierra, la naturaleza y los mismos humanos que habitan las diferentes espacialidades han sido convertidos en meros objetos cognoscibles, medibles, manipulables y sus territorios en tabula rasa; la producción del conocimiento como mercancía. También supone la realización del conocimiento en los espacios del Norte global superior, por lo que resulta inferiorizada la producción de conocimiento de otras espacialidades: el Sur global.

Aunque en diversas partes del mundo ya había rasgos de desigualdad social, patriarcales o de dominación masculina, así como afectaciones al medio ambiente por los modos de vida, la economía, la política, la moral y la religión que finalmente se impusieron a los diversos pueblos del mundo de manera global, fue y ha sido la del hombre blanco occidental, burgués, macho, cristianocéntrico que, si bien no originó los problemas ya existentes en el mundo, impuso un tipo de sistema que los exacerbó. Por ejemplo, la Modernidad y su ciencia occidental impusieron un tipo de racionalidad que entra en dicotomía con lo emocional, afectivo,

sensible y corporal, dándole incluso a estos últimos una referencia peyorativa con lo irracional, incluyendo lo femenino y la naturaleza. Mientras en otras culturas no occidentales (que también tuvieron rasgos patriarcales) pudo coexistir la adoración por la naturaleza y lo femenino (como en el caso de nuestros pueblos originarios), para la racionalidad moderna fueron convertidos en objetos de dominación.

3. Legitimidad de la violencia divina: el uso del espacio público y el monumento en el estado de rebelión. La interpelación de los oprimidos como primer acto de justicia

Tal como afirma Bolívar Echeverría (2014), en el reino de la sociedad civil (que ya es moderna y burguesa), "la opinión pública civilizada no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al Estado, en sus dos versiones complementarias, es decir, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia"; en caso contrario, continúa el autor, la violencia sería empleada (según la opinión pública dominante) "por movimientos disfuncionales, "antinacionales", de la sociedad civil –los famosos "sectores" marginales o informales–, como por Estados nacionales "espurios" o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo –reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica a la *gleichschaltung* exigida por la globalización del capital" (p. 97). Ante esta violencia social "salvaje" frente a la violencia "civilizadora" del Estado neoliberal, se postula una utopía política hipócrita:

Según ella, el triunfo de la "sociedad justa" y el advenimiento de la "paz perpetua" no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como "comunidad natural" o "comunidad política" sino exclusivamente de la velocidad con que la "sociedad burguesa", sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de "civilizar" y modernizar (Echeverría, 2014, p. 98).

De esta manera, en el Estado autoritario neoliberal, parece darse por entendido que las instituciones no son violentas dada su naturaleza de ser "instituciones" portadoras de la misión civilizatoria. En nombre de la democratización y la paz se autoproclaman las únicas con el derecho a ejercer el uso de la

fuerza; parecido al discurso de Estados Unidos cuando interviene en Estados soberanos provocando golpes de estado, guerras civiles o justificando invasiones militares.

En colación a esto último, Walter Benjamin señala que existen dos tipos de violencias: la **violencia mítica** y la **violencia divina**.

La **violencia mítica** se trata de la violencia fundacional del orden vigente; una violencia que pudo ser revolucionaria en sus orígenes (porque transformó un orden anterior a través de una posible pretensión de justicia), pero con el tiempo y el desvío de los principios y objetivos iniciales se fue fetichizando, es decir, fue perdiendo referencia o relación con aquello que lo fundó: el pueblo y su voluntad de vivir. Por lo tanto, es una violencia fundacional que se sigue ejerciendo reproduciendo el sistema vigente.

Al respecto apunta Žižek:

La palabra alemana *Gewalt* significa tanto «violencia» como «autoridad» o «poder establecido» (un vínculo similar puede encontrarse en la frase inglesa «reforzar la ley», que sugiere que es imposible pensar acerca de la ley sin referirse a cierta violencia, tanto en los orígenes cuando la ley se crea por primera vez, como cuando la ley se «aplica») (2009a, p. 234).

La *entidad nacional y transnacional* (Echeverría, 2014) llamada Estado, parece concretar y asegurar el disciplinamiento y goce (irracional) de los sujetos incluyéndolos en la lógica de la guerra. Esta se presenta como un recurso de violencia reproductora o refundadora del sistema, una *institución* de dominio fundamental de los países del Norte global, asociada al acoso político y financiero que se guían por la máxima de hacer cumplir la globalización del capital, la valorización del valor. Para ilustrar aquella máxima del capitalismo y la modernidad, basta con citar algunos ejemplos actuales de conflictos en Medio Oriente y América Latina en donde países como los Estados Unidos tienen sus intereses sobre los recursos geoestratégicos (gas y petróleo) de estas regiones. Los intereses del país norteamericano se dejan ver detrás del golpe de Estado por el litio en Bolivia (2019) o los intentos golpistas por las reservas de petróleo de Venezuela, o bien, de países del Medio Oriente como Irak e Irán provocando y encausando conflictos bélicos que cada día escalan preocupantemente en el correr del siglo XXI.

De esta manera la democracia liberal socava la paz. La violencia funda el derecho y la ley que, una vez perdida su referencia al pueblo, se han fetichizado; así queda expuesto que la violencia funda al derecho. Pero, ¿qué funda a la violencia?

El monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de circulación mercantil en la que las leyes de equivalencia, fundidas y confundidas con las necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor, es decir, a la explotación de una clase social por otra, y en la que el "proyecto" de supraestructura política o Estado nacional propio de una fracción de la sociedad –la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital– se levanta como si fuera el de la sociedad en su conjunto (Echeverría, 2014, p. 103).

La violencia en el siglo XXI tiene un fundamento: la valorización del valor, es decir, la expropiación del plusvalor creado por el trabajo vivo convertido en ganancia. Bolívar Echeverría introduce la crítica de la economía política de Marx a la crítica de la violencia de la entidad estatal, y podemos agregar que atraviesa las esferas de clase, etnia y género que a su vez retroactúan como co-determinaciones de la realidad social. En Marx esto es lo concreto: la reunión de múltiples determinaciones sin última instancia. Así podemos sostener que el patrón de dominación se constituye de una heterojerarquía compleja de determinantes articuladas (clase, etnia, género y religión) que se concretan en la vida cotidiana a escala de la violencia subjetiva (local y visible) y la violencia objetiva (global e invisible).

En nuestros términos, una taxonomía o tipología propuesta de la violencia institucional consistiría: a) uso de la fuerza pública (la policía). Se presenta como la violencia más burda y directa. Los desalojos ilegales, las detenciones arbitrarias, la represión, hostigamiento y hasta ejecuciones ilegales; b) abuso del poder político (corrupción). Consiste en una violencia más disimulada que se establece en las prácticas y formas de relacionarse. En este caso la persona que tiene un cargo público toma provecho chantajeando, manipulando, amenazando, corrompiendo, persiguiendo, explotando o ejecutando por la vía institucional acciones deliberadas para perjudicar a otra persona o grupo que no está alineado al interés personal del funcionario; c) exclusión social de los derechos. Sucede cuando el Estado o sus instituciones son

indiferentes o ignoran deliberadamente las demandas sociales de los afectados de sus propias políticas. Deviene en un aislamiento que crea un mayor resentimiento social; d) violación de acuerdos o participación por "ausencia" estatal, traducida a una vuelta al conflicto posiblemente más agudizado.

Paralelo a esta violencia estructural (sistémica), acontece también la violencia subjetiva de manera directa y como forma más burda de violencia (en términos físicos), pero también en términos simbólicos y concepción del mundo (de lo que es y debe ser el mundo, por ejemplo, desde el patriarcado) expresado a través del lenguaje y prácticas corporales que imponen una acción por la fuerza. Por otro lado, la **violencia divina** aparece en la filosofía de Benjamin como una figura que *interrumpe* el orden vigente, el curso de la historia. La figura de la violencia divina encuentra su síntesis en dos imágenes: ruptura y redención. Se trata de una violencia que es al mismo tiempo interruptora del tiempo cronológico, del *continuum* histórico. En la praxis social crítica consiste en un *estado de rebelión* en el que el pueblo oprimido, violentado por el orden vigente, manifiesta su voluntad de vivir con una fuerza muchas veces violenta pero legítima, porque el soberano del poder es el pueblo y es el que funda o refunda las leyes y pone o quita a los representantes del gobierno. En esta manifestación del pueblo en estado de rebelión acontece una *violencia instituyente* que apunta su praxis a superar el sistema dominador.

El espacio privilegiado en esta disputa e interrupción de la historia es y ha sido el espacio público, que inicia en la relación entre la casa y la calle, en la banqueta, en un parque o plaza, siempre resguardado por el poder coercitivo del Estado, pero vivido por la gente. Se torna un espacio de tensión social, de la contradicción, de disputas; es el lugar en el que la historia efervece, el colectivo y la comunidad aparecen, su rostro, grito y exclamación de justicia se hacen escuchar. El Otro/a tiene un tipo de espacialidad, el espacio público ocupado por la manifestación materializa la interpelación del Otro/a oprimido por el sistema, ya sean jóvenes estudiantes (como los 43 normalistas desaparecidos de Ayotzinapa), la mujer por el patriarcado (decenas de casos de feminicidios), el trabajador por el capital (incluyendo activistas perseguidos por enfrentar megaproyectos del capital) o incluso relaciones más complejas: la mujer trabajadora, pobre, indígena, una figura que articula muchas luchas. La sociedad civil deja su papel pasivo y se reapropia del

espacio público administrado por el Estado convirtiéndose de mera sociedad civil a pueblo como autor colectivo de la historia.

Ahora bien, el monumento, siendo un elemento emblemático de la ciudad y fuertemente visible, en su ocupación, incluso en su transgresión con pintas (como nos enseñan los colectivos feministas), recupera, o bien actualiza su carácter histórico y su función social. Siendo el monumento un "acontecimiento" en el *continuum* de la ciudad, su transgresión actualiza y visibiliza con su presencia la irrupción de la historia, donde la mujer consciente y crítica exclama "¡nos están matando!" "¡ni una menos!", voz que interpela legítimamente por la vida, principio de todo, anterior al monumento o patrimonio. El monumento, por ejemplo, en el caso del Ángel de la Independencia (intervenido ya en diversas ocasiones por las manifestaciones de mujeres en la Ciudad de México durante el 2019), antes de ser intervenido con pintas lo que representa es la independencia y la libertad, transgredidas con anterioridad al violar el derecho de las mujeres y el pueblo mexicano en general de vivir en paz. La disputa en el monumento y el espacio público tiene fuerte carga simbólica, lo que hace su "transgresión" y lo que exaltan las pintas es recordarnos que la paz, la democracia, la libertad y la vida misma ya fueron violentadas de antemano.

Otra interpelación que nos hacen los colectivos feministas como Lastesis, ahora en Valparaíso, Chile, ha sido a través de una genialidad performativa llamada "Un violador en tu camino", que en noviembre de 2019 en el marco de protestas contra feminicidios y violencia de género, irrumpió en el espacio público no sólo con gran creatividad sino profundidad de contenido: "el patriarcado es un juez [...] y nuestro castigo es la violencia que no/ya ves". Evidencia de un sistema de justicia que sólo responde a lo que sí le importa, no a la libertad y bienestar del pueblo; a las prácticas de encubrimiento y corrupción que redundan en proteger a una clase social de hombres blancos que finalmente responden a los intereses económicos, no de la vida. Benjamin expresaba que:

Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia. Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que todos conocemos porque no ha sabido conservar la conciencia de las fuerzas revolucionarias a que deben su existencia (Benjamin, 2001, p. 33).

Con esto, los colectivos y Benjamin nos recuerdan que la ley y sus instituciones son fundadas, no son fundamento, el fundamento es el pueblo y como tal es fuente viva que en estado de rebelión pueden destituir una ley o institución fetichizada. Benjamin afirma que la violencia es fundadora o conservadora del derecho, no obstante no se puede permanecer siempre en las calles o la plaza. Para hacer efectivas las demandas habrá que institucionalizar los mecanismos para ejercerlas. Este "violador es tu camino" como sujeto que encarna en cuerpo al sistema, no tendrá oportunidad de tomar conciencia y control de sus actos, de no existir como tal, en caso de ser un sujeto de clase baja, sobre todo si también sigue violentado por la desigualdad y la falta de oportunidades, la pobreza y marginación; o bien, un sujeto de clase media o alta que goza de los privilegios patriarcales del capital, mismos que lo pueden hacer sentir con todo poder y autoridad para violentar en cualquier nivel desde el acoso, violaciones o asesinato. El hombre autocrítico tendrá que buscar, además de otro tipo de relación económica, otro tipo de masculinidad alternativa. La mujer consciente de su propia lucha por la equidad en un sistema no sólo patriarcal, sino capitalista y racista, tendrá que buscar un posicionamiento que no replique las viejas prácticas con nuevos discursos.

La complejidad de la política y conflictividad global-local exige pensar con categorías que alcancen una mayor amplitud y profundidad, y que por eso mismo toquen diversos campos del conocimiento todavía poco explorados en distintas dimensiones y escalas. Uno de ellos es la relación entre el espacio social y la violencia, la justicia y la paz; relación está aún más extraña en el terreno de la arquitectura. En este sentido, quizá la reflexión de prácticas cotidianas en otro tipo de escalas más locales, pero reproducidas ampliamente en el tiempo y el espacio, pueda aportar pistas en la búsqueda de alternativas ante las diferentes violencias estructurales. Tal parece ser que aquel Estado-nación moderno nos da una lección, aunque por vía negativa, de cómo reproducir un sistema: la construcción de una subjetividad que responda a los intereses comunes por medio de distintos dispositivos que envuelvan la vida cotidiana y prolonguen el tiempo y el espacio de la transformación crítica en la instauración de un nuevo orden político y social.

Respecto al nivel geopolítico global, responder de manera frontal las agresiones de un país tan poderoso militar y tecnológicamente

hablando como Estados Unidos, podría suceder sólo si tal acción viene de otra potencia nuclear, lo cual significaría una devastación del planeta entero. La estrategia de los débiles tendrá que ir explorando vías alternativas a una tercera guerra mundial o a conflictos bélicos regionales prolongados, sin que esto signifique dejar de luchar por la dignidad y soberanía de un pueblo o grupos de oprimidos (campesinos, indígenas, mujeres o gobiernos legítimos) cuando buscan liberarse a través de la violencia como último recurso de sobrevivencia.

La geografía social crítica, más que cualquier otra ciencia del espacio, ha contribuido a un pensamiento que aboga por lo que algunos han llamado *justicia espacial*. Edward W. Soja y David Harvey son unos de los geógrafos contemporáneos que la proponen ante las injusticias que ocasiona el capital. Soja, por ejemplo, define que la justicia espacial se trata de un punto central del análisis empírico y un objetivo para la acción social y política; sostiene que la justicia tiene consecuencias geográficas, pues la espacialidad es un componente integral y formativo de la propia justicia (cfr. Soja, 2014, p. 33). Su llamada reestructuración ontológica consiste en incorporar la dimensión social a la tematización del espacio, sin embargo esta reflexión queda limitada a eso, a una ontología que no hace una crítica del ser, es decir, del fundamento del orden vigente; no va más allá del concepto de "desarrollo desigual", el cual no es una causa sino una consecuencia de la lógica de la transferencia de plusvalor del trabajador vivo al propietario capitalista a diferentes escalas: entre los habitantes de una nación (contradicción capital-trabajo) o entre naciones (contradicción capital-capital).

En su parte más crítica, desde la segunda mitad del siglo XX la arquitectura viene explorando a partir de otros saberes (epistemologías) y estrategias metodológicas, la construcción del vínculo entre el diseño y la participación social y comunitaria; a estas estrategias críticas realizadas en América Latina y otras partes del mundo se les ha llamado diseño participativo y a las experiencias en su conjunto, proyectos asistidos o no asistidos técnicamente a nivel comunitario, se les ha denominado producción social del hábitat (vgr. Romero, 2004). En dichas experiencias la participación ha sido ya crítica al sistema vigente, pero todavía en aspectos de relativo corto alcance, aunque no por eso menos valiosos, tales como la lucha por la vivienda digna alternativa a los modelos mercantiles.

Ahora planteamos la participación en la producción de arquitectura y ciudad como un dispositivo que accionaría desde el ámbito de lo cotidiano y la inmanencia del espacio social –en conjunto a la filosofía política vinculada con la producción del espacio social–, la búsqueda de justicia y paz desde la posición de los oprimidos por el sistema.

4. La espacialidad del buen gobierno y la producción de arquitectura y ciudad para la paz. Antifetichismo en la producción del espacio social

La reacción del pueblo que clama justicia y Estado de derecho –que se puede desatar en forma de violencia divina–, se pone por fuera de la ley para instaurar la nueva ley. Sin embargo, un acontecimiento es temporal, momentáneo. No puede sostenerse por mucho tiempo, incluso aunque aconteciera de manera pacífica. El acontecimiento redentor tiene que institucionalizarse necesariamente. Pasa algo similar con la participación en la autogestión, se pone momentáneamente por fuera del orden institucional y se hace presente y efectiva la comunidad. La participación de cierto modo tendría que institucionalizarse y la institución (llámese Estado) que se piense antifetichista, tiene que articularse con la participación cada vez más efectiva de los miembros de la comunidad y para la construcción de una ciudad que en su proceso contenga la reflexión sobre los modos de vida y hábitat.

Desde el horizonte de la filosofía política de la liberación no se restringe su sentido óptico, sino que es crítica del nivel ontológico (el fundamento de la ley: violencia mítica fundacional del derecho que se ha fetichizado), va más allá y la define en un nivel metafísico. Entiéndase metafísico como aquello que parte de Otro/a (más allá de la ontología está la metafísica) y no como un mero prójimo sino Otro/a radicalmente Otro/a oprimido por el sistema vigente. Rota la referencia del Otro como otro, como un ser que se le ha negado vivir bien, entonces la pretensión de justicia debe incluir la responsabilidad por el Otro/a (Dussel, 2009, p. 517).

La participación finalmente es un medio de legitimación; lo legítimo es lo perteneciente al pueblo, a la comunidad política. Una decisión, un proyecto que cuente con la aprobación y consenso de la mayoría, se dice que es legítimo. En la práctica efectiva de la participación

en la arquitectura los métodos o estrategias metodológicas son variados, van desde la implementación del diálogo dirigido o guiado (cercano al psicoanálisis y empleado por el arquitecto argentino Rodolfo Livingstone) hasta el reconocimiento de patrones culturales especializados (cercano a la fenomenología; aplicados al diseño por el austriaco Christopher Alexander), además del método "generación de opciones" desarrollado por los norteamericanos Michael Pytok y Hanno Weber, el cual permite una relación y diálogo con habitantes que puede complementarse con la "Investigación Acción Participativa" (con sesgo marxista) y la pedagogía de Paulo Freire. Estos arquitectos ya advertían desde entonces que ante la violencia estructural del sistema se tenía que tomar una postura consciente de la práctica del arquitecto:

Los profesionales que pasan por neutrales, o por tener en mente los mejores intereses de la sociedad, son muy a menudo inconscientes de esos controles, que pesan sobre sus modelos de la realidad y sobre sus reglas del diseño (Pytok & Weber, 1976, p. 5).

En colación, en su sentido óntico (el mundo de las cosas regidas por un fundamento), la justicia aparece como el cumplir con la ley y el derecho del orden establecido. Cuando la ley responde a los intereses del pueblo y se aplica, la ley es operativa para el mismo pueblo, pero prácticamente esto es una excepcionalidad y no la regla. Con razón dice Benjamin (2008) en su tesis VIII sobre la historia:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra (p. 43).

Este estado de excepción que se vive realmente como regla, sucede de manera general en dos casos: 1) cuando la ley responde al pueblo, pero el ejercicio del gobierno y de los representantes no. Entonces la política y el poder se han fetichizado; y 2) cuando la ley no responde a los intereses y demandas legítimas del pueblo y su referencia a este, pero en cambio sí al de las élites gobernantes y señores del capital; estamos ante una ley y un derecho que se han fetichizado.

Hacer justicia está en la responsabilidad con el Otro/a, nos dice Dussel (2009) en su política de la liberación que rota la primigenia igualdad entre los semejantes:

Es necesario hacerse cargo del Otro destituido, procurar por su vida. En este último caso, «justicia» no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. Ahora [...] es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser «alguien», la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente) (p. 517).

5. Reflexiones finales

Tenemos consciencia que para interpretar y en su caso transformar el proceso de producción social del espacio, necesitamos herramientas de análisis multiescalar (que puede ir desde el análisis geopolítico del sistema mundo hasta el barrio y el espacio doméstico) así como multidimensional, que abarque distintos campos de la realidad social como lo económico, lo político, lo ambiental o el género.

En el proceso de producción del espacio, de la arquitectura y la ciudad en particular, podemos hablar de que existe violencia espacial en tres vertientes: 1) en las prácticas por uso (como la calle dominada por el hombre o el Estado cuando es opresor), 2) en las prácticas por el poder (de inclusión o exclusión) que visibiliza quién o quiénes toman las decisiones de lo que se realiza en el territorio, ciudad o barrio, y 3) por ideología que se lleva a la práctica, que tiene que ver con los procesos de significación del espacio, quién debe estar o no ahí, qué debe hacer, cómo lo debe de hacer; p. ej., la mujer en el patriarcado que es juzgada y culpabilizada por estar en un lugar que supone la sociedad “no le corresponde”.

La participación es formadora de subjetividad y también paulatinamente puede ir transformando a las instituciones tendiendo hacia una estructura más democrática, no sólo de la producción de la ciudad y la arquitectura, sino de la vida social. La participación parte de la base del consenso de los oprimidos. El consenso primigenio por asamblea de la comunidad excluida.

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

La participación es una herramienta teórica-metodológica que se puede desarrollar en distintos ámbitos: académico-pedagógico, el político institucional, el autogestivo social. El institucionalizarlo tendría que ver con una práctica autocrítica permanente de un buen gobierno y la construcción de una ciudad y un hábitat verdaderamente más democráticos. Elementos susceptibles a medir en estudios cualitativos y cuantitativos sobre la habitabilidad y el bienestar social a través de indicadores que den seguimiento a los procesos de diálogo, reconociendo los disensos, generando consensos y evaluando los resultados de manera participativa.

Bibliografía

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.

_____. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

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

Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (2007). "Prólogo. Giro descolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" (pp. 9-23). En Castro-Gómez S. y Ramón Grosfoguel (Edits.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II*. Madrid: Trotta.

Echeverría, B. (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Fanon, F. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Farrés Delgado, Y. y Matarán Ruíz, A. (2014) "Hacia una teoría urbana transmoderna y descolonial: una introducción". En *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 13, núm. 37, pp. 339-361. Santiago de Chile.

Harvey, D. (2015). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Marx, K. (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) pp.1857-1858, t. 2*. México: Siglo XXI.

Negri, T. (2003). *La multitud y la guerra*. México: Era.

Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez S. y Ramón Grosfoguel (Edits.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-167. Colombia: Siglo del Hombre/Universidad Central/ Pontificia Universidad Javeriana.

Pyatok M. y Weber H. (1976). "Reaprendiendo a diseñar en arquitectura. Una alternativa educativa frente al cambio". primera parte. En *Revista Arquitectura Autogobierno*, núm. 1, octubre 1976, Escuela Nacional de Arquitectura/Autogobierno/UNAM.

Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 777-832. Buenos Aires: CLACSO.

Romero, G., et al. (2004). *La participación en el diseño urbano arquitectónico en la producción social del hábitat*. México: Cyted/Habyted/Red xiv.

Soja, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2009a). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Argentina: Paidós.

_____. (2009b). *Sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI.