

# El trabajo de la memoria



# Arqueología de las sensibilidades. Crítica para comprender algunos años

Armando Villegas Contreras

El tema de la arqueología de las sensibilidades y las violencias aparece en el debate contemporáneo como un modo de explicación en el área de las humanidades que intenta dar cuenta de las modificaciones realizadas en la percepción y construcción de corporalidades que *marcan* cambios históricos, y que empalman temporalidades diversas. La arqueología de la sensibilidad se refiere a los gobiernos de los cuerpos,<sup>1</sup> las marcas de

---

1 La arqueología tiene que ver con el archivo, no simplemente como ciencia del origen o de la memoria, sino como la implicación performativa de toda la semántica de la vieja palabra *arkhé*. Como nos enseñó Derrida (1997), *arkhé* es comienzo, pero también es gobierno. *Arkhé* es domicilio, es el espacio físico en donde se resguarda la memoria y, por tanto, un espacio en donde los documentos están ahí para ser consultados y, entre tanto, olvidados. Y por ser origen, es también norma. Requiere de inscripción, del recuerdo que marca algo para que no se olvide por medio de la escritura en el cuerpo. Sólo escribimos lo que vamos a olvidar, de otra manera, ¿lo

las modificaciones que en la historia configuran nuevas maneras de ver, sentir, oír, gustar y oler. Cada una de estas marcas, a manera de palimpsesto, se empalma una con otra y otra y otra formando una madeja que ordena y reordena las percepciones de la violencia. No es una teoría general de la violencia, sino una estrategia que explica situaciones que nos aportan reconocer las líneas de fuga de los poderes legítimos o no del Estado y del mercado, del mundo de la técnica y de las figuras que agreden sistemáticamente formas de vida, humanas y animales.

Dar cuenta de una arqueología de tal índole requiere explicar, como concepto, cada una de las nociones que la convocan, hacer su historia y sus posibilidades de aplicación a un contexto determinado.

## Delimitación del concepto de Arqueología

Se encuentran, desde luego, como primer registro las reflexiones de Foucault sobre la arqueología de las ciencias humanas. En *Arqueología del saber*, Foucault (2002) estudió cómo eran concebidos los objetos de preocupación de las ciencias humanas, de dar cuenta de la formación de los problemas, de los conceptos, de las estrategias que, en el discurso, daban como resultado la delimitación de una disciplina, liberando un vocabulario y objetos propios. Esta primera noción de arqueología incluyó el concepto de archivo que se usó para delimitar la memoria de los pueblos, los registros y los espacios que guardan físicamente las escrituras, las condiciones de aparición de los discursos, las normas y las órdenes que los conservan.

“Arqueología” es una palabra que, en el sentido en el que fue usada por Foucault, da cuenta de estratos de análisis que se parecen a capas geológicas que intentan delimitar el parentesco entre los sistemas filosóficos, las palabras dichas y escritas, los documentos y los saberes de la gente. Un análisis tal da cuenta de preocupaciones que visibilizan discontinuidades en la historia de los saberes. Esas discontinuidades se pueden analizar con la función de las *epistemes*, formas de conocimiento de cada una de las épocas que Foucault analizó. Lo que mostraban sus epistemes era la forma en la que las ciencias tenían rupturas

---

haríamos? Con todo, la arqueología es como una madeja que deja ver marcas subindividuales, síntomas que retornan de un tiempo a otro.

y se reconfiguraban a la luz de nuevos problemas. En este sentido, ruptura y discontinuidad son importantes para una primera aproximación al concepto de arqueología, es decir, no son ni más ni menos que regularidad y reordenamiento. Un elemento que recuperamos de la noción foucaultiana de arqueología es el de la posibilidad de hacer análisis de continuidades y discontinuidades sin temor a la preocupación de una racionalidad pura desligada de complejidad.

El problema que enfrentó Foucault es que aparentemente su noción de arqueología dio cuenta de los efectos del saber, pero no de cómo un registro discursivo cambia. Esto se entendió como una versión estática de la historia. Así, las acusaciones, en este sentido, sobre todo de Sartre, estaban por un análisis histórico “estático”. Foucault lo aclaró más tarde, no con tanta convicción como se hubiese requerido, hasta que abandonó la palabra, so pena de parecer un pensador conservador o, en el mejor de los casos, que hacía análisis de corte hegeliano desde el momento en que su noción de *episteme*, se parecía mucho a la de “época”. Pero la noción de “época”, estudiada por los historiadores, no daba cuenta de la forma en la que el autor quiso estudiar el saber. Por eso mismo la abandonó, pues a veces más vale cambiar de palabra para no ser incomprendido, aun cuando su concepto de “orden discursivo” de regularidad nos parece aún fructífero. Sucedió que los análisis sobre las regularidades en las preocupaciones de una época se empalmaban con las discontinuidades, provocando un daño epistemológico a su “arqueología”.

El trabajo de Foucault sigue siendo interesante no tanto por sus contenidos, sino por las formas con las que se aproxima a los objetos. En esfuerzos más tardíos, Foucault (2018) asoció su trabajo a lo que denominó genealogía. En *¿Qué es la crítica?* afirma que ha construido dos formas de acercamiento “metodológico”, uno denominado arqueología y el otro genealogía. Así, llegó a la elaboración retrospectiva de sus trabajos relacionando genealogía y arqueología o lo que él mismo denominó “análisis histórico filosófico”, es decir, la explicación de cómo dar cuenta del orden del discurso ligado a la historia “efectiva”, de la historia de las cosas dichas y escritas, pero también la historia de las empiricidades.

Ahora bien, lo que aquí se entiende por arqueología es la derivación de esa estrategia de análisis. Así, como primeras características tendremos que pensar la arqueología como:

1. Análisis de singularidades.
2. Análisis de discontinuidades (y su ubicación en el tiempo).
3. Análisis de los/as órdenes.

1) El *análisis de singularidades* refiere a un procedimiento de escritura, lectura e interpretación de contenidos históricos concretos, pero también de estrategias argumentales diversas y diferenciables. La singularidad refiere a la imposibilidad de generalizar las experiencias, las prácticas y las instituciones bajo lógicas unidireccionales, cuyos fines serán predeterminados por sus causas. Por ejemplo, un análisis singular requiere el conocimiento exhaustivo de una práctica, de sus efectos y de sus relaciones con otras prácticas. Así, se podría decir que un análisis de singularidad es siempre crítico y nunca teórico, en la medida en que la crítica es siempre “crítica de” algo concreto; en cambio, la teoría es siempre “teoría sobre”, esto es una explicación global sobre un asunto determinado. Habría, entonces, teoría de la sociedad y crítica de la sociedad.

El análisis de singularidad restituiría los saberes oscurecidos por las teorías globales en términos de objetos de estudio; también trataría de diferir la solución de un problema inmediatamente después de que otro problema haya sido presentado. Esto es, dejaría abierta una discusión para retomarla más tarde con datos históricos. Y, por último, en términos de lectura, el análisis de singularidad no haría referencia a conjuntos de enunciados, obras o categorías como las del autor, sino a textos, experiencias y subjetividades que no pueden ser tomados en su unidad o ligados a un nombre propio sino por sí mismos, combinando lo anterior con un profundo conocimiento histórico.

2) El *análisis de las discontinuidades* refiere a un corte en los objetos de preocupación. Estas discontinuidades no deben relacionarse con cambios macropolíticos en términos de las formaciones estatales o de las economías, también macro. Refieren modificaciones que por un lado están ligadas a contextos históricos anteriores (prácticas, saberes, disciplinas, modelos de economía) y su nuevo reordenamiento práctico y semántico. Por ejemplo, en el caso de la “violencia” las preguntas no son ¿qué gobierno hizo posible la sobredeterminación en el sentido althusseriano de la violencia?, ¿qué políticas públicas detonaron un cambio en la percepción, en las finalidades y en las formas de estructurar las agresiones contra los pueblos? Sino más bien, ¿en qué consisten esas nuevas violencias?, ¿son verificables temporalmente?, ¿qué criterios adoptar para su análisis?, pero también, ¿qué conservan como huella,

como marca, de tiempos pasados de otras violencias y en qué consiste su especificidad?, ¿qué identidades y qué diferencias hay?, ¿cómo marcar el corte?

Un ejemplo inmediato analizado en este texto es: ¿se debe analizar el feminicidio a partir de las luchas de las madres de las desaparecidas?, ¿esas luchas datan de la última década del siglo xx y con ellas se introducen vocabularios en la discusión, leyes regulatorias y demandas de movimientos sociales como el feminismo?, ¿o es una cuestión apenas estudiada por razones de género y que, sin embargo, hunde sus raíces en distintas motivaciones de estructuras de más larga duración?

Otro caso es el de la construcción del cuerpo de los individuos neoliberales. En México se dice que el “periodo neoliberal” apareció con las privatizaciones que tuvieron lugar en los años noventa. El problema así se reduce al Estado, sin embargo, el neoliberalismo no se debería asociar a ese origen, ni al periodo inglés del gobierno de Margaret Thatcher, sino al resultado de la “fobia al Estado” surgida de la crítica a los regímenes fascistas de Europa. En este sentido, también Foucault es esclarecedor. El autor ubica el surgimiento del neoliberalismo en la aversión que causaron los regímenes fascistas, nacionales socialistas y el estalinismo. Foucault (2007: 94) retoma una frase del historiador del arte Bernard Berenson “Dios sabe que temo la destrucción del mundo por la bomba atómica, pero hay al menos otra cosa que temo tanto: la invasión de la humanidad por el Estado”.

Según lo anterior, Europa ya había criticado el autoritarismo y las tiranías desde el siglo xvii, pero no había registrado un fenómeno tan mórbido como esos a mitad del siglo xx. Ahora bien, si ya se tenía un arte liberal de gobernar, lo que se reprodujo con la fobia al Estado, fue la intensificación del modelo empresarial en la vida de las sociedades. Esto es lo que constituyó al neoliberalismo como un punto en el que no se quería volver a la presencia masiva del Estado. Las discusiones entre los liberales fóbicos al Estado y los que reivindican el mínimo estado de bienestar (a quienes por otro lado se acusa de comunistas) surgen de ese punto en el que Europa y Estados Unidos no quieren –ni por error– volver al Estado Masivo tal y como fueron los regímenes fascistas, estalinistas y nacional socialistas.

Se puede tener fobia al Estado, pero es a través de distintas justificaciones que esa fobia se detenta. Es paradójico que en el abanico político los polos más separados planteen la desaparición del Estado, es decir, tanto el socialismo como el comunismo, e incluso el anarquismo, pueden considerarse, por

distintas razones, como fobia al Estado; y la utopía liberal, aunque por otros medios y con distintas razones, suscribiría también a la extinción del Estado.

Las discontinuidades del análisis en la historia quedan así pensadas como argumentos, acontecimientos históricos, posiciones de grupos sociales, subjetividades y estructuras ideológicas que aparecen para sostenerse, para modificarse.

3) *Análisis de los/as órdenes*. Mostrar una regularidad implica ejemplificar por qué hay un orden en las prácticas, en los saberes, en los enunciados; construir sus referencias y, además, constituir un reto en materia de los documentos que se deben usar o la manera en que se constituyen en corporalidades.

Dado que nuestra labor se realiza en el ámbito de las humanidades, difícilmente podemos tener acceso a materiales de trabajo de campo o realizar investigaciones sociológicas de tipo estadístico que luego pongamos a trabajar y a funcionar dentro de un marco general de explicación. Así es como nuestros materiales de estudio pasan por los objetos del arte, los literarios, los visuales, los testimonios de la gente recogidos por diferentes investigadores, o por los discursos de todo tipo. En el caso del arte es sintomático que se pueda utilizar el trabajo de los artistas críticos o “artistas” como se los llama comúnmente; ellos dan cuenta de preocupaciones contemporáneas.

Así, se usan diversos materiales como la narrativa y la obra de artistas como Teresa Margolles y Mónica Mayer para pensar las sensibilidades feministas en la elaboración de una representación de género en la búsqueda de desaparecidas. En el caso del testimonio el ejemplo más claro es el de Acteal, que da cuenta de síntomas y de experiencias de las víctimas que quedan latentes en las violencias recurrentes. El testimonio ha sido siempre problemático para quienes piensan que no tiene estatuto epistemológico, pero los trabajos de Beverly (2010) y Pilar Calverio (1998) han mostrado que son fructíferos en términos analíticos o psicoanalíticos a la hora de construir, no la historia académica, sino la memoria de las personas. En este sentido, “orden” refiere la disciplinarización de las prácticas de los cuerpos, su constante educación de los sentidos, pero también el imperativo de reproducirlos de esa manera.

En el sentido y en el marco de las cosas del arte, la noción de arqueología también podría verse beneficiada con algunas categorías de la historia del arte tal como la ha estudiado George Didi Huberman.

## Anacronismo, síntoma y arqueología

La arqueología, tal y como la entendemos, no trata de construir una historia ni un relato con las herramientas de las disciplinas tal y como exige el “método histórico”, se trata por el contrario de construir una memoria. Benjamin afirma que una de las tareas del materialismo histórico es la de recordar, no la historia como “realmente fue” con las herramientas de la historiografía y sus procedimientos sancionados por la interpretación, sino de elaborar el “recuerdo” en un momento de peligro. Estas enseñanzas fueron recogidas por Didi Huberman (2015) para atestiguar cómo existen imágenes que producen un conocimiento por la vía de la semejanza, o por las relaciones de semejanza que dan cuenta de la imaginación humana. Así, una imagen puede resultar anacrónica si se mira en un contexto en el que la historia del arte es continua, o si se tematiza por épocas, por temas y por autores. Didi Huberman se refiere a una serie de mallas conceptuales que implican pensar en un tiempo sin retorno, puro y cuya eucronía se sostiene en las palabras “época”, “contexto histórico” o “edad”. En cambio, si se analizan como síntomas veremos qué imágenes aparentemente distintas guardan relaciones secretas en la memoria de las personas. Tal es el sentido que Didi Huberman dio al concepto de anacronismo, ya que una imagen que transporta parecidos con otra no puede ser prescindible por el hecho de que no entra en una “época” construida artificialmente por la historiografía, sino que es fructífera para analizarla como síntoma. Arqueología refiere un tipo de análisis también de la imaginación humana, más allá de la historia y sus procedimientos de interpretación del pasado.

Sin embargo, en el caso de las imágenes que analiza el historiador del arte y en el caso de las marcas de violencias dispares de la arqueología de las sensibilidades, se trata de mostrar capas, sedimentos y umbrales producidos por las subjetividades que las incorporan a sus vidas. Violencias que son síntomas que retornan un momento, desaparecen en otro y vuelven a jugar otros papeles en el devenir. Dice Huberman que el síntoma se sostiene en una paradoja:

La paradoja visual es la de la *aparición*: un síntoma aparece, un síntoma sobreviene, interrumpe el curso normal de las cosas según una ley –tan soberana como subterránea– que resiste a la observación banal. Lo que la *imagen-síntoma* interrumpe no es otra cosa que el curso normal de la representación [...] un síntoma jamás sobreviene en el momento correcto, aparece siempre

a destiempo, como una vieja enfermedad que vuelve a importunar nuestro presente (2005: 63-64).

Aquí debemos ser cuidadosos. No se trata de renunciar a la explicación sociológica de la violencia, pero sí de explicar los momentos en que una violencia se vuelve a incorporar (en el sentido de agregarla al cuerpo) a nuestras preocupaciones.

El feminismo, por ejemplo, si aprendemos de la voz de las mujeres, nos ha enseñado sin tantos estudios sociológicos que una preocupación de las mujeres es habitar los espacios libres de agresiones de todo tipo. Sensibilidad muy distinta a la de los varones y que ha sido ya parte de la sensibilidad contemporánea. Por ello, la arqueología de las sensibilidades no discute con las disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, no les regatea su valor de verdad, sólo utiliza otros materiales de estudio para analizar el problema de los cuerpos. Esa problemática intentaría entonces pensar anacrónicamente, combinando tiempos y haciendo aparecer la memoria como una estrategia de resistencia de las colectividades. Lo que enseña la arqueología de las sensibilidades a través del anacronismo es que:

demasiado presente, el objeto corre el riesgo de no ser más que un soporte de fantasmas; demasiado pretérito, corre el riesgo de no ser más que un residuo positivo, muerto, una estocada dirigida a su misma objetividad (otro fantasma). No es necesario pretender fijar, ni pretender eliminar esta distancia: hay que hacerla *trabajar* en el campo diferencial de los instantes de proximidad empática (Didi-Huberman, 2005: 45).

En el caso de las violencias, ni han pasado totalmente ni son totalmente nuevas. Mostrar un corte implica registrar un cambio de las violencias (ubicado en el caso de la arqueología en las matanzas contra comunidades indígenas, seguida durante estos años a través de Ayotzinapa, por ejemplo), no su superación definitiva, sino sobre-determinada.

## Sensibilidades

El problema de las sensibilidades está muy marcado por la reflexión estética. Ella siempre supuso un reto a los sistemas filosóficos racionalistas en cualquiera de sus versiones. La reflexión sobre la sensibilidad quedó en esos sistemas desligada de la reflexión política hasta que, en el siglo xx, muchas de las reflexiones críticas sobre política vinieron de pensadores estéticos. Benjamin, la teoría crítica, Derrida. ¿A qué se debe esta imposibilidad de la filosofía política de pensar la sensibilidad?

Consideramos que la noción de experiencia, desligada del empirismo, puede ayudar a pensar esta cuestión. Esto es el sentido que el historiador Dominick Lacapra (2006) dio al término experiencia como la correlación de la sensibilidad dominante y las formas en las que ésta se impone de manera traumática en las sociedades. Surge así, según el autor, la pregunta sobre si todos los grupos sociales necesitan justificar su identidad a raíz de experiencias que les han sido traumáticas. No. Nos enseña un poco polémicamente que sólo los grupos oprimidos necesitan elaborar una reflexión memorística sobre lo que les ha pasado, dado que los grupos dominantes ven su propia experiencia y desde luego su propia forma de ver, oír, gustar, sentir, oler, es decir, su sensibilidad, como normativa.

Además, convendría aquí, hacer una reflexión de los estudios sobre el cuerpo. Es cierto que la “experiencia” indica una relación de “articulación” entre los seres humanos y el mundo percibido, por ejemplo, el mundo de la naturaleza, la forma en la que se “está” en el mundo. Es cierto también que este concepto ha quedado comprometido con todo tipo de epistemologías, ya sea de la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente o los estudios cognitivos. Pero la experiencia no puede verse reducida a ese ámbito todavía tradicional de la epistemología del “sujeto” y del “objeto” ligados a través de un método. Más allá de esta concepción se puede reformular la manera en que se articulan las vivencias, las percepciones, las representaciones y los imaginarios colectivos en función de un mundo sociohistórico. Una primera formulación de este concepto se encontró en Benjamin, discutiendo con la epistemología de Kant. Para Benjamin (2003) era indudable que se debía “avanzar” hacia una consideración de la experiencia más allá de la teoría del conocimiento, es decir, no sólo referirlo a los fenómenos, sino a lo incondicionado, a la forma en que sin saberlo el individuo se ve obligado a vivir dentro de un mundo práctico.

Por ejemplo, las experiencias que Benjamin data sobre la manera de vivir en las ciudades por el individuo, la forma en que el cuerpo se ve afectado por las construcciones, los monumentos de las ciudades, etcétera. Referido a las violencias, esto tiene consecuencias particulares.

Así podemos relacionar la experiencia con el mundo histórico, la forma en que las modificaciones políticas, culturales, técnicas, económicas, dan lugar a modificaciones en las corporalidades humanas y animales. No es lo mismo tener la experiencia del estudio de una célula como objeto que dar cuenta de las modificaciones en el cuerpo de la edición genética. No es lo mismo tampoco pensar en la genética como una disciplina que sirve para la identificación de personas desaparecidas que pensar en las modificaciones y efectos sociales que ello conlleva.

Las sensibilidades son modificadas por dichas experiencias, por la manera en cómo se imaginan las personas su propio contexto y con las cuales elaboran sus recuerdos y sus memorias. Hablar, por ejemplo, de las prácticas de violencia que no se podían visualizar hasta hace 30 años en México no implica solamente un análisis de los cambios históricos ligados a decisiones de gubernamentalidad, sino también la comprensión de cómo los colectivos y los individuos inscriben en su memoria corporal dichas modificaciones. Hablar, por ejemplo, de cómo los feminismos incorporan de manera determinante prácticas de cuidado colectivo a raíz de la violencia contra la mujer; o de cómo las madres de las y los desaparecidos construyen un saber indiciario para buscar a sus hijos. Hablar, en fin, de otras cuestiones sórdidas como la forma en que son tratados los cuerpos masivamente amontonados en un viaje de migrantes; o de cómo los aparatos técnicos modifican la forma en que interpretamos el mundo, por ejemplo, al momento de leer o estudiar tal o cual objeto.

El recuerdo de un evento traumático como el de Acteal supone una formación histórica de la violencia que se emparenta a otras tantas masacres, como El Charco, Aguas Blancas, Tlatlaya, Loxicha, Ayotzinapa que tienen rupturas y continuidades, pero con otras venidas de otros puntos como las masacres configuradas por el así nombrado, desde las instancias oficiales, “crimen organizado”, cuyo ejemplo más mediático es la masacre de San Fernando en Tamaulipas, en 2010. Eso recrea unas violencias, unas memorias en el cuerpo que pasan marcas retóricas y que dan lugar a otros procesos sociales, a narrativas literarias, a resistencias colectivas y a representaciones artísticas.

## El cuerpo

Desde hace dos años se ha elaborado una línea de trabajo que pretende dar respuesta, desde las artes y la estética, a distintos fenómenos mediáticos de violencia social, cultural, de género. A este esfuerzo se lo denominó *arqueología de la sensibilidad y la violencia*. La cuestión de los sentidos empezó a ser tratada de este modo por Iván Illich, particularmente en su texto sobre el olor, *H<sub>2</sub>O y las aguas del olvido*, en el que el autor analiza cómo se perdió el olfato en las ciudades europeas por una sociedad cada vez más higiénica.

Ahora bien, “sentido” es una palabra problemática, ya que implica el cuerpo, pero también la inteligibilidad (la significación) y la dirección. Incluso ahí donde la historia de Occidente se puede pensar como la historia del sentido o del “querer decir” el ser (Derrida, 1998). En palabras de Jean Robert:

Hay que explicar que este proyecto de la historia de los (5) sentidos físicos era parte de otra, más amplia, a la que Iván Illich y Barbara Duden dedicaron más de 20 años: un estudio de la somática histórica que, a veces, para que se los entienda, llamaban “historia del cuerpo”. ¿Por qué tomaron distancia de la palabra “cuerpo”? Porque deriva de *corpus*, palabra que en latín define una entidad vista desde el exterior, una entidad que, además, puede no ser de carne. Buscaban una palabra que definiera el “cuerpo” (la autocepción de “mi” cuerpo) percibido desde el interior y se quedaron con la palabra griega *sôma*, que puede designar el abdomen, algo que es más sentido que visto.

Actualmente, Barbara Duden persigue esta obra explorando el argumento que “el cuerpo” (o mejor “soma”) es la *deixis* del ser: cuando hablo, las referencias a mis manos, mis pies, mi “soma” son deícticas en el mismo sentido que las palabras “en este momento”, u “hoy”, “ayer”, etcétera: ubican lo que digo en un contexto concreto (Jean Robert, 2019, conversación personal).

Hay que analizar los discursos y su comportamiento en la historia reciente que cambian esa *deixis* social e individual, la forma en la que “nos sentimos” como efecto de casos singulares de violencia hacia los cuerpos. Ello permite distinguir los sentidos de la violencia sin afanes de generalización, ni histórica ni geográfica, y no permite trasladar al análisis categorías usadas en otros tiempos, para otras geografías. Siempre con la responsabilidad de la semántica al modo de Koselleck (2012) y el conocimiento de la historia. Esta arqueología

de la sensibilidad intenta contribuir en los debates (innumerables por otro lado) sobre la violencia en México, pero marcando un corte en el que intervienen discursos, disciplinas, saberes y manifestaciones artísticas recientes. Por ejemplo, a partir del cambio de las tipificaciones de las violencias revolucionarias, a las estructurales y constantes en el tiempo.

Para evitar la palabra “sentidos” se recurrió a la palabra “sensibilidad”, que refiere globalmente a una serie de fenómenos del cuerpo producidos con una historicidad diferencial. Esa sensibilidad refiere formas en las que las percepciones cambian, pero que algunas veces se prolongan.

*Arqueología de las sensibilidades y de las violencias* pretende ser una contribución al análisis de la experiencia contemporánea a través de la estética y el análisis del discurso. Puede que esas violencias tengan una matriz común como quieren mostrar los estudios de corte marxista, algunas de esas violencias desde luego son capitalistas, aunque no pueden explicarse solamente con la contradicción capital-trabajo.

## Las violencias

El tema de las violencias sucede como con el del cuerpo. En los últimos 20 años en México se han diseminado innumerables estudios desde distintas disciplinas que intentan dar cuenta de un periodo particularmente problemático. Normalmente se intenta hacer surgir ese periodo del inicio de “la guerra contra el narco”, iniciada en 2006. Este golpe de fuerza es indudable, hay una inyunción, la puesta en escena de una política estatal para perseguir al así llamado “crimen organizado”. Ahora bien, la arqueología de las violencias empezaría por cuestionar el olvido de las marcas de violencias ya estructuradas anteriormente. En el ejemplo anterior, se ha dicho que las bandas delincuenciales tienen registros de procedimientos que comúnmente se relacionan con el aparato de Estado: estructuras jerárquicas, control del territorio, incluso economía propia, etcétera. Desde otras perspectivas, el Estado sería fallido, dejando en la vida nuda a la ciudadanía, a merced de una muerte violenta. Esta perspectiva opone al Estado a la sociedad. Otras más apelan al capitalismo Gore que en última instancia es valorado por encima de un “capitalismo más civilizado”. El trabajo de Sayak Valencia (2010) ha sido importante en este sentido, sin embargo, categorías como “tercer mundo” es usado en principio

para referir un mundo distinto al que configuraron las dos potencias del siglo xx (Estados Unidos y la Unión Soviética) no deja de apelar a una valoración que recurre a un capitalismo “bueno” y otro “malo”, como si las fronteras estuvieran delimitadas puntualmente.

Estas perspectivas históricas no toman en cuenta el anacronismo, la manera en cómo una sintomatología social retorna de manera importante y otras veces se diluye. Y en ese sentido, no registra un corte general que sobrepase la concepción normal del tiempo. Por ejemplo, como dijimos, lo que se denomina neoliberalismo no se agota en un periodo que puede ir a una temporalidad relacionada con un gobierno, un personaje en particular. Estos actores digámoslo así, se introducen en el sistema, pero ningún esfuerzo de imaginación podría decir que lo producen. La época del post-estructuralismo enseñó a pensar en términos de marcas, de escrituras y de formas de inscripción; en el caso de la arqueología de las violencias, en estratificaciones y capas difíciles de pensar si no se asumen como diferenciaciones sociales y culturales, en los consentimientos para acceder al poder del Estado, en el poder de las corporaciones y en las instancias competidoras por la violencia. Si bien es cierto que la teoría del Estado de Hobbes a Weber describió la legitimidad por la cual un grupo de personas otorga a un tercero el poder de monopolizar la violencia, el análisis de la contemporaneidad implica ajustar esa definición y ver en el Estado un competidor más que busca ejercer la violencia. En ese sentido, el capitalismo ha logrado introducir en el Estado la competitividad que se requiere para ejercer el control y el sometimiento de las poblaciones. Por ello, poca utilidad tiene un concepto general de violencia si antes no se promueve el análisis de experiencias que dan lugar a modalidades de agresión física, psíquica, social y cultural.

En resumen, la arqueología de las sensibilidades reformula el problema del cuerpo con materiales de estudio disímboles y distintos a los de las ciencias sociales. Da cuenta de materiales epistemológicos poco “nobles” en términos de los datos, la objetividad, y da lugar a la imaginación, al conocimiento sensible, al gobierno de lo sensible pero también a su recurrente resistencia.

## Referencias

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (A. Eickardt trad.). México: Itaca.
- Beverley, J. (2010). *Testimonio: sobre la política de la verdad* (I. Fenoglio y R. Mier trads.). México: Bonilla Artigas Editores.
- Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (P. Vidarte trad.). Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (1998). La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje. En *Márgenes de la filosofía* (C. González trad.) (193-212). Madrid: Cátedra.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (A. Oviedo trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Duden, B. (2016). Heterosomática. Apuntes de una historiadora de los cuerpos de las mujeres (H. Peña trad. y J. Robert ed.). *Voz de la tribu. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, 10, 23-28.
- Foucault, M. (2002). *Arqueología del saber* (A. Garzón trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons trad.). Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_ (2018). “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” (J. de la Higuera trad.). En *Sobre la Ilustración* (3-52). Madrid: Tecnos.
- Illich, I. (2008). *Obras reunidas II* (V. Borrema y J. Sicilia revs.). México: FCE.
- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (L. Torres trad.). Madrid: Trotta.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica* (T. Arijón trad.). Buenos Aires: FCE.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.