

# LA NOCIÓN DE VÍCTIMA VISTA DESDE LA VIOLENCIA SOBRE EL CUERPO

DANIEL BUITRAGO

Corporación Centro de Estudios Andinos Ekirawa

CAMILA JIMÉNEZ

Corporación Centro de Estudios Andinos Ekirawa

RESUMEN: El propósito del presente artículo es abordar la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre la noción de víctima y la violencia que se ejerce sobre su cuerpo? Para estudiar esta pregunta se parte de los estudios de Giorgio Agamben y Roberto Esposito para proponer un marco hermenéutico que permita ofrecer una nueva comprensión de la condición de víctima ejemplificada en dos contextos: los campos de concentración nazis (con base en los testimonios recopilados por Primo Levi) y el conflicto armado en Colombia (con base en los testimonios recogidos por el Centro de Memoria Histórica). Entre los resultados más interesantes que se encuentran en esta reflexión cabe destacar el rol del lenguaje en el despojo de la calidad de persona de la víctima y la ideología subyacente a todo proceso de victimización que se materializa en el cuerpo de la víctima<sup>1</sup>.

PALABRAS CLAVE: víctima; persona; cuerpo; ideología; violencia.

## *The notion of victim from a violence on the body perspective*

ABSTRACT: The purpose of this article is to assess the following question: What is the relationship between the notion of the victim and the violence that is exerted on his body? To study this question we begin our inquiry in the studies by Giorgio Agamben and Roberto Esposito to propose a hermeneutical framework that allows a new comprehension of the victim condition, exemplified in two contexts: the Nazi concentration camps (based on the testimonies collected by Primo Levi) and the armed conflict in Colombia (based on the testimonies recognized by the Historical Memory Center). Among the most interesting results found in this reflection is the role of language on the dispossession of the quality of person of the victim and the underlying ideology of the victimization process that materializes in the victim's body.

KEY WORDS: Victim; Person; Body; Ideology; Violence.

## INTRODUCCIÓN

Parece ser que no es posible hablar de víctima sin hacer alusión, de una u otra manera, a alguna forma de violencia. Intuitivamente no cabría pensar en nombrar «víctima» a alguien que no haya sido objeto de alguna acción de naturaleza violenta, ya sea de forma directa por parte de un individuo (a manera de extorsión, amenaza o agresión física) o de forma indirecta por parte de un ente o colectivo (estatal por ejemplo). Por lo que sería razonable pensar en la existencia de un vínculo, quizás de naturaleza constitutiva, entre la noción de víctima y la noción de violencia. Sin embargo, por más evidente que pueda verse este vínculo, no es igual de evidente una noción única y definitiva de

---

<sup>1</sup> Estos hallazgos son de particular importancia para los procesos de posconflicto que se están llevando a cabo en este momento en Colombia en el marco del Acuerdo de Paz firmado en el 2016.

violencia y menos de víctima. A pesar de esto, una de las esperanzas de este apartado es que, quizás, la exploración de este vínculo entre violencia y víctima pueda dar algunas luces sobre lo que pueda entenderse por violencia o, incluso, por víctima. Pero, para poder mirar si esta meta es viable, es preciso reflexionar un poco sobre cómo funcionaría esta relación entre víctima y violencia. Naturalmente, cuando se habla de *violentar a alguien*, se habla de una acción, en primera instancia, en contra de su voluntad. Esto quiere decir que entra en escena una cierta forma de poder sobre el otro; específicamente sobre *el cuerpo* del otro. ¿Cómo funcionaría esta dinámica violencia-poder?

En la filosofía política contemporánea se han agregado cambios importantes en la concepción de la idea de poder que invitan a revisar si la violencia sigue jugando el mismo papel en el poder. Uno de los aportes en este sentido es la descentralización del poder que postula Michel Foucault (1976); no se piensa ya en el poder como algo que posee una entidad que se asocia a un elemento central. Se piensa como algo inherente a las relaciones humanas en sus diversos contextos: es decir, se piensa más bien en una microfísica del poder. Esto inmediatamente independiza el concepto de violencia del concepto de poder visto como poder político y permite pensar en una concepción más amplia y general de aquella: en una violencia ya no usada en la guerra para la conformación y preservación de un Estado, ya no en una violencia como método de descolonización, o como mero instrumento, sino en la violencia cotidiana: en la violencia inherente a las relaciones humanas en sus diversos contextos; en la violencia sobre el cuerpo del otro. Es así como se abre el campo de estudio para encontrar no sólo una nueva definición de violencia, sino para caracterizar sus distintos tipos y manifestaciones, y la forma en cómo ésta se relaciona con la concepción actual de víctima. Es un campo de estudio de innegable relevancia en el contexto histórico-social actual, y que aun así ha sido poco explorado por la Filosofía Contemporánea. Al respecto Hannah Arendt afirma:

Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración. (Arendt, 1970, p. 16)

Se hace pues necesario un estudio de la violencia *per se*, y aún más necesario un estudio de la relación entre la violencia sobre el cuerpo y el poder sobre el otro, que disuelva confusiones, traslapes y ambigüedades en su distinción; y es que acontecimientos actuales han mostrado el mensaje de que el uso de la violencia puede llevar a cambios en consideraciones y en estatus políticos y sociales independientemente de su legitimidad.

A este respecto, el Informe del Centro de Memoria Histórica afirma lo siguiente:

Mantener la dominación física y simbólica en los territorios demandó el despliegue de un conjunto de técnicas pedagógicas de crueldad y violencia, que fueron empleadas para corregir a la población y encauzarla dentro de

la estela de disciplina establecida por los actores armados. Como «estado de excepción», los escenarios de control territorial despojaron a los pobladores de la autonomía sobre sus propios cuerpos y fueron sometidos a prácticas extralegales de justicia. El orden moral introducido por estos grupos por medio de actos crueles, violentos y sanguinarios instauró de manera progresiva un orden social que castigó las desviaciones y que reclamó el derecho de posesión y, a la par, de destrucción sobre los cuerpos, los espacios y los tiempos. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 132)

Esto sugiere que, a pesar de que existen numerosos tipos de violencia<sup>2</sup>, la forma más patente y representativa de violencia en el contexto de las víctimas es la violencia sobre el cuerpo, por lo que este será el tipo de violencia que nos interesará en este trabajo. Por otro lado, la mención del informe habla de un *despojo de la autonomía* y de una suerte de *desposesión*. Estos elementos han estado históricamente relacionados con la noción de persona, por lo que se analizarán, precisamente, desde esta perspectiva, ya que el uso del otro involucra un desconocimiento del otro como persona. En esa ruta de pensamiento, este trabajo pretende probar que la relación entre víctima y violencia física (es decir, sobre el cuerpo) la constituyen tres aspectos: (1) un despojo de la calidad de persona, (2) una cosificación del cuerpo de la víctima en forma de expropiación: donde se asume como un objeto a disposición del victimario o de una colectividad y (3) el uso del cuerpo de la víctima como medio para un fin ideológico.

Para desarrollar el primer aspecto se acudirá a los trabajos sobre la noción de persona llevados a cabo por Roberto Esposito para indagar cómo funciona la dinámica del despojo de esta calidad en los individuos. En el segundo aspecto se acudirá a autores como Michel Foucault y Primo Levi para esclarecer la dinámica de expropiación del cuerpo del otro en relación con los procesos de victimización para, finalmente en el tercer aspecto, intentar develar qué es lo que comunica o muestra ese uso que se le da al cuerpo de la víctima, y cómo esto habla de la ideología del victimario.

## 1. DESPOJO DE LA CALIDAD DE PERSONA

La persona es un dispositivo que permite disponer de los cuerpos, y con ello, cosificar al ser humano. Esta es la tesis que propone Roberto Esposito en su obra *El Dispositivo de la Persona* (2011), tesis que es necesario estudiar para poder entender cómo sucede esta primera etapa de victimización; este despojo de su calidad de persona que permite verlo como «cosa». Para esto, la presente subsección se desarrollará en tres momentos: en un primer momento se identificará lo que Roberto Esposito (2011) entiende por la *paradoja de la persona*,

<sup>2</sup> Para más información sobre otros tipos de violencia ver por ejemplo ŽIŽEK (2008) o BERNSTEIN (2013).

para luego, en un segundo momento, examinar cómo esta paradoja se articula con la tesis que propone el autor italiano, según la cual el concepto de *persona* es más bien un dispositivo para, finalmente, recoger las ideas principales de su propuesta frente a la problemática de la noción de víctima.

### 1.1. *Esclarecimiento de la paradoja*

La paradoja de la persona es uno de los argumentos centrales del texto de Esposito para fundamentar la tesis anteriormente propuesta. Por este motivo se hace imperativo comprender cómo se define esta paradoja y cuál es su rol a lo largo de la argumentación de la tesis. Básicamente, la paradoja señalada por Esposito establece que al querer distinguir a las personas de las cosas, el concepto convierte a las primeras en cosas. Por lo que la noción de persona, en lugar de asegurar el respeto a lo valioso y único de la vida humana, tiene el efecto contrario: reducirlo al carácter de «cosa». En este sentido, ofrece como ejemplos los discursos personalizantes usados actualmente por políticos y campañas comerciales; aunque pareciera que resaltan el carácter de persona, de ente singular de cada uno de nosotros, en realidad busca el efecto contrario: las personas se ven reducidas a objetos de campañas políticas y publicitarias. Pero la paradoja, ¿cómo se produce?

### 1.2. *El dispositivo de la persona*

¿Por qué el concepto de persona genera una paradoja? Esto es así porque, de acuerdo con Esposito, la noción de persona configura un dispositivo que deviene ineludiblemente en reificación del ser humano. Pero, ¿de qué manera surge este dispositivo? Para responder a esta última pregunta es preciso esclarecer el funcionamiento de este dispositivo en algunos de los hitos históricos que menciona Esposito. Específicamente en la jurisprudencia romana, en el cristianismo y en la filosofía moderna.

#### 1.2.1. *La noción de persona en la jurisprudencia romana*

El concepto de persona en la Antigua Roma era un vocablo jurídico; un estatus social reservado a los *pater*, que gozaban de un patrimonio en forma de riqueza y propiedades, además de tener esclavos a su disposición y ocupar un lugar en la esfera pública al poder participar en las asambleas. De esta manera, la condición de persona en Roma dependía de cumplir con unos requisitos establecidos por el Derecho de posesión de bienes y de esclavos, por lo que el ser persona era un estatus que podía perderse si se perdían las posesiones. Es por eso que, el hecho de que el estatus de persona tuviera, en primer lugar, un carácter provisional y, en segundo lugar, dependiera de poder reducir a otros a la condición de cosa, permite a Esposito poner de manifiesto una jerarquización a partir de la diferenciación ser o no ser persona: el ser persona en la Antigua Roma implica una jerarquización que reducía otros a la categoría de cosa.

### 1.2.2. La noción de persona en el cristianismo

El cristianismo parece inicialmente eliminar el carácter provisional y jerárquico del estatus de persona. Para el cristianismo, la condición de persona no está sujeta a la posesión de bienes o de otros seres humanos. En esta tradición, todo ser humano nace como persona independientemente de la condición social, por lo que es una condición permanente e inherente a todo ser humano, en virtud de su origen divino (*Imago Dei*).

Hasta este punto, pareciera que el cristianismo escapa a la jerarquización contenida en la noción romana de persona. Sin embargo, Esposito observa que este no es el caso. La jerarquización continúa, sólo que ya no hacia terceros, sino al interior de cada individuo: el cristianismo establece que lo que constituye a la persona en el individuo es su parte inmaterial: el alma, que, para afirmarse, debe dominar constantemente lo carnal, es decir, el cuerpo. La primera es su parte personal, mientras la segunda es la impersonal. Y, de esta manera, surge aquí una jerarquización del alma sobre el cuerpo, donde el cuerpo es el objeto que debe ser dominado. El dispositivo sigue presente.

### 1.2.3. La noción de persona en la filosofía moderna

La noción de persona está directamente relacionada con la de substancia, y ésta, con la de sujeto. Esta última noción tomó relevancia en la modernidad. El principal protagonista del surgimiento del racionalismo en la modernidad es René Descartes (1596-1650) quien, en sus obras *Meditaciones Metafísicas* (1641) y *Discurso del método* (1637), aborda el problema de cómo el sujeto alcanza el conocimiento. Para esto, Descartes toma como premisa aceptar sólo aquello que es inmune a la duda. Partiendo de esto, Descartes concluye, entre otras cosas, que los sentidos (percepciones corporales) no son de fiar, ya que éstos pueden engañar, y en este sentido son susceptibles de duda. Esta ruta de razonamiento lo lleva a concluir que lo único inmune de duda es el «yo existo porque pienso». Descartes sostiene que algo que no puede ponerse en duda es que precisamente pienso (o dudo), por lo que la existencia de una cosa que piensa es innegable. Y, en este sentido, la cosa que piensa, esto es, la parte racional, debe velar siempre porque la cosa extensa, esto es, el cuerpo (lo irracional), no la engañe. Esto nuevamente establece una jerarquización interna de la mente sobre el cuerpo.

Kant, por otro lado, se basa en el criterio de racionalidad y autonomía para distinguir entre «personas» y «cosas», siendo las primeras aquellas que pueden sujetarse a leyes morales por reconocer los deberes universales, mientras que las cosas, por no ser racionales, sólo tienen valor en tanto medios o instrumentos, y no están sujetos a las leyes morales (Steiner, 2008, p. 112). Para Kant, los animales, por ejemplo, son cosas; no están sujetos a las leyes morales porque su comportamiento está completamente determinado por los instintos y, además, están limitados a obedecer principios netamente mecánicos: «los animales son

cosas en virtud de su “orden mecánico”, en contraste con los seres humanos, que son capaces de auto-determinación» (Steiner, 2008, p. 112).

Por otro lado, Hobbes, al definir las libertades del sujeto, establece que el sujeto es tal en virtud de que puede ejercer las libertades políticas que surgen de la cesión de sus libertades al Leviatán. Sin embargo, Esposito observa que, al hacer esto, las personas se convierten en objetos del poder de la Persona (del soberano), haciendo explícita una instanciación de la paradoja: cuanto más se delegan las libertades sobre alguien ejerciendo el derecho como persona, más se convierte ésta en un objeto de poder de aquella en la que se delegó la libertad. De modo análogo, el problema de reducir a la persona a su facultad racional, tal como ocurre en el liberalismo moderno, aflora en propuestas como las de Hugo Engelhardt (2006) en el terreno de la bioética. Él considera a la persona como aquella entidad con facultades de racionalidad, autorreflexión y un sentido moral, pero además con el privilegio de disponer libremente de todos aquellos que no sean personas (incluyendo fetos no-natos, niños, animales, enfermos mentales y seres humanos en estado comatoso).

Con este recorrido ya es posible entonces definir en qué consiste el dispositivo de la persona: la noción de persona es un dispositivo en tanto que, al intentar separar lo personal de lo impersonal, inevitablemente desemboca en relaciones de poder. Al diferenciar entre persona y no persona, jerarquiza, afirmando el dominio de alguien sobre un cuerpo, ya sea el propio (en el caso de la modernidad y el cristianismo) o de otros (en el caso de la Antigua Roma). Ahora, ¿Cómo funciona este dispositivo en la víctima? Como se vio en el anterior recorrido, poseer el estatus de persona es reconocer ciertas capacidades, libertades o posibilidades de acción. Pero, como el mismo recorrido mostró, conceder este estatus a unos es quitárselo automáticamente a otros o, dicho de otro modo, es precisamente quitando este estatus a otros como se puede otorgar a unos. François Hartog señala cómo este mecanismo pretendió operar, en primera instancia, bajo la figura del «sacrificio» cuando se decía que «la patria tiene el derecho de reclamar el sacrificio de sus hijos» (Hartog, 2012, p. 12) al exigir determinada acción o entrega (en apariencia voluntaria), pero que:

[D]espués de 1945 deben desaparecer tanto la economía de la gloria como la religión civil del sacrificio. La figura de la víctima, bajo los rasgos de aquel o de aquella que se sacrificaba, es decir, de aquel o de aquella que hasta cierto punto «elegía» morir, simplemente ya no se sostiene frente a las decenas de millones de muertos y desaparecidos, de desplazados y de sobrevivientes aterrados y extraviados a los que nadie jamás pidió su opinión. (Hartog, 2012, p. 13)

En otras palabras, la aparente distinción de los rasgos especiales de alguien constituye en realidad la pérdida de libertades de otro (es decir, el despojo de su calidad de persona), y además, siempre ha sucedido de forma violenta. El dispositivo señalado por Esposito, en el que un individuo o grupo se reconoce a sí mismo bajo cierta calidad o estatus, lo faculta automáticamente para disponer

de aquellos que no poseen ese mismo estatus, y este dispositivo opera, como nos muestra Hartog, necesariamente de forma violenta.

Este despojo violento de la calidad de persona es uno de los mecanismos que subyace en la definición de víctima. Primo Levi describe este despojo a través de los que llama «los hundidos»:

Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. (Primo. Levi, 2002, p. 50)

Con su narración, Primo Levi nos describe a los individuos que han sido despojados de su calidad de persona como «vacíos», gente a la que se le ha «apagado su llama divina», de los que se «duda en llamarlos vivos». Es entonces una condición en la que al individuo se le despoja de todo lo vivo que hay en él, y se convierte simplemente en una «masa» con forma humana, en algo así como un autómatas sin alma. Pero, ¿cómo se ha llegado a este despojo de tal magnitud? La respuesta parece ser la siguiente: a través del lenguaje. A través del lenguaje se manifiestan estados de cosas, pero también a través del lenguaje se excluye y se incluye, se une y se separa. Y, para este caso específico, se diferencia entre persona y no-persona o, de manera más general, quién tiene cualificación y quién no. Esta diferenciación, en el vocabulario de Giorgio Agamben, tiene lugar cuando, mediante el lenguaje, se hace la distinción entre vida desnuda (*zoē*) y existencia política (*bios*):

La pareja de categorías fundamentales de la política occidental no es la de amigo/enemigo, sino la de vida desnuda/existencia política, *zoē/bios*, exclusión/inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa y se opone a sí mismo la vida desnuda y, al mismo tiempo, se mantiene a sí mismo en relación con esa vida desnuda en una exclusión inclusiva (Agamben, 1998, p. 8)

El rol del lenguaje en la despersonalización del sujeto se hace mucho más evidente en los estudios de Primo Levi (1947, 1986) sobre los campos de concentración nazis. En ellos, el lenguaje, de una función comunicativa, se reduce a una orden, a una amenaza, a un insulto (Esposito, 2012). De hecho, de acuerdo con el mismo Primo Levi, los nazis, al hablarles a los judíos en los campos de concentración, utilizaban términos que se empleaban exclusivamente para referirse a animales. Este uso tenía un propósito: «Esta era una señal para esas personas de que nosotros ya no éramos hombres. Con nosotros, al igual que con las vacas o las mulas, no había una diferencia sustancial entre un grito y un puño» (Levi, 1989, p. 91). Con esto se evidencia entonces que el lenguaje (verbal o no verbal) utilizado por los nazis estaba ya despojando a los judíos de su condición de persona para reducirlos a animales (a vida

desnuda). Esto, como lo menciona Roberto Esposito, se hace más patente con los vocablos empleados:

Entonces, cuando se referían a las actividades relacionadas con la comida que involucraran prisioneros (...), el verbo usado era *fressen*, normalmente usado para describir la alimentación animal, en vez de *essen*, que comúnmente se aplicaba a seres humanos. El acto de perseguir o asesinar prisioneros, llevado a cabo en su mayor parte por los carceleros, se definía con palabras que se empleaban para exterminar liebres, conejos o ratones, términos que eran tomados de la jerga de la caza: destrozado, picado, carne horneada. (...) El lenguaje transmitía y al mismo tiempo determinaba esta reificación a través de una *Akkusativierung*, reducción del caso nominativo al acusativo. (Esposito, 2012, p. 61)

Una vez logrado el proceso de despersonalización mediante el lenguaje, que, como se vio, legitima el dominio de las personas sobre el individuo a través del dispositivo de la persona, cabe preguntarse, ¿sobre qué se ejerce este dominio? El individuo despersonalizado queda a merced del victimario que, a través del dispositivo de la persona, puesto en práctica mediante el lenguaje, cosifica al primero; al quitarle el estatus de persona lo reduce al estado de cosa<sup>3</sup>, de objeto. Pero ese objeto que queda frente al victimario, esa «cosa» que queda a su disposición es, desde un punto de vista fenomenológico, el cuerpo mismo de la víctima. No obstante, vale la pena aclarar que ya no es el cuerpo de una persona, ni siquiera el de un ser humano: es el cuerpo de una «cosa». Esta transformación también se dio gracias al lenguaje. Como lo menciona Esposito de vuelta en el caso de los campos de concentración: «Más que contenido comunicativo, o incluso informar algo a alguien, las palabras afectaron a los cuerpos de las víctimas de la misma forma que el número impreso en sus brazos o los golpes en sus extremidades». Y agrega: «No por accidente, en Mauthausen, una cachiporra era llamada “la intérprete” (*der Dolmetscher*), porque era la herramienta más directa para aquellos que no entendían alemán. Todo esto era parte integral de la completa bestialización de los prisioneros» (Esposito, 2012, p. 61). Es así como el lenguaje, las palabras, con las que se refieren al individuo, no solo es el medio para reificarlo de forma violenta, sino para reducirlo al *cuerpo de una cosa*, que es el segundo elemento constitutivo de la relación víctima-violencia.

## 2. COSIFICACIÓN DEL CUERPO DE LA VÍCTIMA EN FORMA DE EXPROPIACIÓN

Se ha visto cómo, a través del lenguaje, ocurre la despersonalización de la víctima mediante un dispositivo con efectos performativos que reifica al individuo. El individuo deja de ser persona (si en algún momento lo fue) para

<sup>3</sup> En los casos de los campos de concentración nazis se observó que los prisioneros eran referidos con palabras que se usaban con animales, pero, como se recordará más atrás en esta sección, para Kant, los animales caen en la categoría de cosas.



convertirse en «cosa»<sup>4</sup>. Sin embargo, esta transformación no es meramente nominativa. Cuando un individuo se convierte en cosa, la forma en que los demás se relacionan con él cambia por completo, ya que la relación entre una persona y una cosa es, irremediabilmente, una relación de dominación instrumental, de apropiación, de poder. De acuerdo con Esposito (2015), las cosas son cosas en tanto que le pertenecen a alguien, son cosas en tanto que alguien puede ejercer dominio sobre ellas, disponer de ellas, usarlas o incluso destruirlas.

Pero este dominio sobre las cosas viene acompañado además de una naturaleza de *apropiación* que, de acuerdo con Esposito (2015), tiene su origen histórico en las conquistas del Imperio Romano y en la noción de *botín de guerra*, en donde la propiedad era tal en tanto que alguien *se apropiaba* de ese algo. De hecho, la forma más común de obtener una propiedad, en la Antigua Roma, no era a través de una transacción comercial o a través de una herencia, sino a través de la apropiación, de la toma en posesión de la cosa (Esposito, 2015, p. 22). Es por esta razón que Esposito recalca que, en aquella época, «cuando se trataba de adquirir cosas, no existía barrera insuperable entre la ley y la violencia» (Esposito, 2015, p. 22); cualquier medio era válido a la hora de apropiarse de las cosas, entre otras razones porque, como se mencionó anteriormente, la posesión de cosas (en forma de bienes materiales o seres humanos) era lo que constituía el patrimonio y otorgaba el estatus de persona en la Antigua Roma. El ejercicio de este dominio, indistintamente sobre seres humanos o cosas es lo que, a juicio de Esposito, dio pie a que la apropiación de cosas se asociara con la apropiación de otros seres humanos (Esposito, 2015, p. 25). Sin embargo, el objeto de apropiación, en el caso de las víctimas, es el cuerpo. Como lo señalaba Foucault, «incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión» (Foucault, 1976, p. 27). Este esquema coincide, de forma inquietante, con descripciones de abuso de cuerpos en conflictos armados actuales:

En los escenarios de control territorial, la percepción de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres y las niñas ha sido un rasgo característico de las relaciones que han establecido los actores armados con la población. De este modo, la violencia sexual sobre los cuerpos de las mujeres ha sido un modo de refrendar la marca de apropiación sobre las víctimas, una estrategia para agudizar las desigualdades de género y revalidar el dominio territorial de los grupos armados. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 103, énfasis mío)

En la Antigua Roma, los seres humanos que eran considerados cosas (esclavos, esposas, hijos, deudores insolventes, gente sin patrimonio en general) eran vistos como *res corporales*, como una *cosa corporal* a los cuales no se les

---

<sup>4</sup> A este respecto, Esposito es muy enfático al sostener que no hay otra posibilidad: o se es persona o se es cosa (ESPOSITO, 2015).

reconocía ninguna autonomía. Más aún, estaban bajo la categoría de *alieni iuris*, es decir, que, legalmente, «no pertenecían a sí mismos» (Esposito, 2015, p. 26). En otras palabras, eran cuerpos que pertenecían a otros. Cuerpos sobre los cuales ocurrió un proceso de expropiación, porque son cuerpos que no pertenecen ya a ellos mismos, sino que fueron apropiados por otros de forma violenta.

Una situación que refleja este proceso de expropiación del cuerpo junto con la reificación vista en la primera sección, es el caso de los deudores insolventes en la Antigua Roma, en donde el acreedor tenía derecho a disponer, en última instancia, incluso del cuerpo del deudor, ya sea que éste estuviera vivo o muerto. Esto, como lo menciona Esposito, evidencia la diferencia de estatus entre la persona y la cosa (ser humano a manera de mero cuerpo) de la que puede disponer libremente:

Tomen el caso del dominio completo y desenfrenado que ejercía un acreedor sobre un deudor insolvente, que, en posesión del acreedor, era reducido a cosa estando vivo o muerto, al punto que incluso su cuerpo podía ser negado a sus familiares y permanecer sin enterrar. De este modo, el monto debido era reemplazado por el cuerpo del deudor, el cual se convertía en objeto de los insultos y brutalidad que el acreedor elegía administrar. (Esposito, 2015, p. 27)

Los cuerpos de los deudores (vivos o muertos) pertenecían al acreedor, al igual que los cuerpos de los esclavos. Por lo que, nuevamente, entre mayor la cantidad de cuerpos de los que podía disponer alguien, mayor era su patrimonio y su estatus de persona. Es a esta altura donde se puede observar el punto donde confluyen la violencia y el poder sobre la víctima, tanto de forma cualitativa como cuantitativa: el poder del victimario sobre la víctima no sólo se mide en el grado en el que se ejerce la apropiación (expropiación) violenta del cuerpo de la víctima para la libre disposición del victimario (forma cualitativa), sino también se mide en la cantidad de cuerpos que el victimario posee a su disposición (forma cuantitativa):

El uso y el abuso del cuerpo es lo que lleva a la personalización de unos y la reificación de otros. Tal como lo señala Simone Weil en uno de las críticas más señaladas de la noción de persona en la Antigua Roma, «la propiedad era definida por el *jus intendi ed abutendi* (el derecho al uso y al abuso). Y, de hecho, las cosas sobre las cuales el propietario tenía el derecho de usar y abusar eran, en su mayor parte, seres humanos» (Esposito, 2015, p. 28, comillas del autor.)

De hecho, en temas de abuso sobre los cuerpos en la Antigua Roma, el abuso sexual del esclavo era considerado incluso «natural, legal y acostumbrado». Y, más aún, «el uso sexual del esclavo en sueños es aquí el símbolo de la mejor relación posible con los propios objetos de uso» (Agamben, 2015, p. 17). Esta dinámica de violencia-poder expresada en la expropiación del cuerpo de la víctima reificada a disposición del victimario también ha sido evidenciada en investigaciones sobre mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia:

Esta *apropiación* física y simbólica se evidencia en la materialidad de sus cuerpos y es el resultado de una relación de poder, donde los hombres poseen

un privilegio legitimado socialmente y una posición de dominio que les permite controlar, ordenar y disponer los cuerpos de las mujeres, de los niños, de las niñas y de otros seres. La apropiación individual y colectiva del cuerpo de las mujeres implica una desposesión subjetiva, la pérdida de autonomía corporal y su reducción simbólica a la figura de objeto. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 103, énfasis mío).

Como puede verse, no sólo en la época romana se tiene al cuerpo como aquel eje sobre el cual gira la forma en que se relacionan los individuos. ¿Quién usa qué cuerpo? Es la pregunta que apunta hacia la persona o el colectivo que está ejerciendo el dominio y victimizando. Pero, ya desde la antigua Roma (y también en nuestros días, como se mostrará más adelante), el cuerpo era visto como objeto de dominación, de apropiación. Es por esto que la categoría de expropiación de los cuerpos es una constante en los procesos de victimización. Entre otras cosas porque, como se mostró, es una medida de poder. El cuerpo es el lugar donde se manifiesta la dominación del victimario y la violencia con la cual la víctima es cosificada. Como lo menciona Esposito, el cuerpo, ya desde la Antigua Roma:

Medía el poder ejercido por algunos sobre otros. Era el objetivo móvil sobre el cual se acumulaba el placer y se descargaba la violencia, a menudo al mismo tiempo y de manera directamente proporcional. Lejos de ser coextensivo con la persona, (...), el cuerpo era frecuentemente el canal a través del cual la persona era transformada en cosa. (Esposito, 2015, p. 29)

Esta reificación-expropiación del cuerpo de la víctima también se vivió en los campos de concentración de Auschwitz:

Ya me han salido, en el dorso de los pies, las llagas que no se curan. Empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; *ya mi propio cuerpo no es mío*: tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por la noche; algunos de nosotros tienen la piel amarilla, otros gris: cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad. (Levi, 2002, p. 19, énfasis mío)

En el relato de Primo Levi se evidencia que no sólo ha ocurrido una expropiación del cuerpo de la víctima: «su propio cuerpo ya no es suyo», sino que esto lo afirma con base en que la víctima ya no se reconoce a sí misma en su cuerpo (ni tampoco logra reconocer a sus compañeros). En el caso del conflicto armado colombiano, «...los escenarios de control territorial despojaron a los pobladores de la autonomía sobre sus propios cuerpos y fueron sometidos a prácticas extralegales de justicia» (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 132).

La expropiación del cuerpo permite doblegar al individuo, poner de manifiesto el despojo de sus derechos y libertades, es decir, de su calidad de persona, para mostrar al individuo como un objeto a disposición del victimario. Como sostiene Foucault, «El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un

derecho y un bien» (Foucault, 1976, pp. 13-14). Para Foucault el cuerpo no es más que un instrumento para manifestar la privación de libertades, ante lo cual cabe preguntar: ¿tiene un propósito esta privación de libertades y derechos? ¿Tiene un objetivo subyacente el despojo de la calidad de persona que se materializa en el uso del cuerpo de la víctima como objeto? No sé si sea posible establecer un propósito de la victimización en general. Sin embargo, sí podría identificarse como un rasgo característico frecuente el uso del cuerpo de la víctima como medio (violento) para afirmar una ideología específica.

### 3. EL USO DEL CUERPO DE LA VÍCTIMA COMO MEDIO PARA UN FIN IDEOLÓGICO

¿Cuál es el uso que se le da al cuerpo de la víctima? Al responder esta pregunta intentaré mostrar que, irremediamente, este uso tiene un componente político-ideológico en muchos casos. Para Michel Foucault, el uso que se le da al cuerpo deja una huella, una marca, que guarda relación con ciertos valores. Por tanto, el cuerpo sería algo así como la hoja donde se imprimen ciertos valores. Tal como lo señala Judith Butler, para Foucault, los dispositivos: los discursos, la ideología, la ley jurídica por ejemplo, «ya no aparece[n] externa[s] a los cuerpos, sino que los sujeta y los subjetiviza» (Butler, 2016, p. 606). Es en el cuerpo donde se imprimen los valores y significados de la historia (Butler, 2016) y, sin embargo, para Foucault, el individuo «requiere del cuerpo para su significación, y requiere también que el propio cuerpo signifique su propio límite y profundidad» (Butler, 2016, p. 606). Siguiendo entonces las tesis de Foucault, la historia es la que imprime el significado en el individuo y lo hace sobre el cuerpo de manera destructiva, ya que para el pensador francés, «el cuerpo siempre está bajo acoso, sufriendo la destrucción por los mismos términos de la historia» (Butler, 2016, p. 603) como «un volumen en perpetua desintegración» (Butler, 2016, p. 603). De acuerdo con esta postura, el discurso, la ideología predominante, se imprime sobre el cuerpo de la víctima. La ideología, entendida como una legitimación racional del orden existente, entra a manifestarse en el cuerpo de la víctima. Como sostiene el mismo Foucault:

...el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo. (Foucault, 1976, p. 32)

En otras palabras, dado que el cuerpo, de forma *a priori*, se halla envuelto en relaciones de poder, el cuerpo de la víctima estará «marcado», precisamente, por estas relaciones de poder que victimizan al cuerpo, que conforman ese «cerco político» que se manifiesta en «signos» sobre el cuerpo de la víctima. De esta manera, el cuerpo de la víctima se convierte en un lienzo sobre el cual el victimario plasmará no sólo su sentido de apropiación (sobre un territorio,

sobre una población o sobre la víctima misma), sino sobre el cual reafirmará su discurso político-ideológico. El cuerpo de la víctima se convertirá entonces en el instrumento mediante el cual el victimario ejercerá y, a la vez, comunicará a otros su poder, transformando al cuerpo de la víctima en un mensaje, en un medio de transmisión en donde el victimario da a conocer su «cerco político» y su rol dominante en él. En el caso de los grupos paramilitares del conflicto armado en Colombia, se ejercía la violencia sexual para dar un mensaje, no sólo de apropiación, sino de reafirmación de la ideología paramilitar, a la vez que se buscaba deslegitimar la del enemigo:

Los grupos paramilitares han ejercido la violencia sexual para castigar, aleccionar y aniquilar cualquier rastro del enemigo. Se ha castigado a las mujeres por considerarlas colaboradoras, guerrilleras, lideresas o aliadas, casos en los cuales ellas son, directamente, las enemigas. Esto significa que la violencia sexual transmitió un mensaje directo: se les castigó por su vínculo real o no con el enemigo y se busca su aniquilación. En los casos en los que la víctima fue la mamá, la compañera o la hermana de un guerrillero, la violencia sexual ejercida sobre sus cuerpos se convirtió, además, en un mensaje de humillación hacia la estructura armada enemiga. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 61)

Esta sistematización del uso de los cuerpos de las víctimas se convierte en lo que Foucault (1976) llama una «tecnología», es decir, la racionalización que se hace del poder, que se evidencia en las marcas sobre los brazos de los judíos en los campos de concentración nazis:

La operación ha sido ligeramente dolorosa y extraordinariamente rápida: nos han puesto en fila a todos y, uno por uno, siguiendo el orden alfabético de nuestros nombres, hemos ido pasando por delante de un hábil funcionario provisto de una especie de punzón de aguja muy corta. Parece que ésta ha sido la iniciación real y verdadera: sólo «si enseñas el número» te dan el pan y la sopa. Hemos necesitado varios días y no pocos bofetones y puñetazos para que nos acostumbásemos a enseñar el número diligentemente, de manera que no entorpeciésemos las operaciones cotidianas de abastecimiento; hemos necesitado semanas y meses para aprender a entenderlo en alemán. Y durante muchos días, cuando la costumbre de mis días de libertad me ha hecho ir a mirar la hora en el reloj de pulsera he visto irónicamente mi nombre nuevo, el número punteado en signos azulosos bajo la epidermis. (Levi, 2002, p. 14)

El número, la marca, el serial tatuado en el brazo del judío no sólo era una expresión de la apropiación por parte del régimen de ese cuerpo, era la expresión misma del régimen, de su ideología antisemita. Esto se refleja en el hecho de que no eran simples seriales, sino que cada número tenía su significado:

Sólo mucho más tarde, y poco a poco, algunos de nosotros hemos aprendido algo de la fúnebre ciencia de los números de Auschwitz, en la que se compendian las etapas de la destrucción del judaísmo en Europa. A los veteranos en el campo el número se lo dice todo: la época de ingreso en él, el convoy del que formaban parte y, por consiguiente, la nacionalidad. Cualquiera

tratará con respeto a los números del 30.000 al 80.000: ya no quedan más que algunos centenares, y marcan a los pocos supervivientes de los *ghettos* polacos. Hace falta tener los ojos bien abiertos cuando se entra en relaciones comerciales con un 116 000 o 117 000: han quedado reducidos a una cuarentena, pero se trata de los griegos de Salónica, no hay que dejarse embaucar. En cuanto a los números altos tienen una nota de comicidad esencial, como sucede con los términos «matrícula» y «conscripto» en la vida normal... (Levi, 2002, p. 14)

Otro caso mucho más crudo de esta tecnología del uso de los cuerpos de las víctimas con fines ideológicos son las *casas de pique*, que tomaron fuerza especialmente a finales del siglo XX y comienzos del XXI en el conflicto armado en Colombia en el puerto de Buenaventura. De acuerdo con el informe del Centro de Memoria Histórica (2015), las *casas de pique* son mecanismos (tecnologías sobre el cuerpo) conformados por tres etapas: «1. El secuestro de personas, 2. La tortura y el desmembramiento de las personas vivas, y 3. La desaparición de los cuerpos de las víctimas o la repartición de las partes del cuerpo en lugares significativos como mecanismo de advertencia o mensajes aleccionadores» (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, p. 281). Parte importante del proceso llevado a cabo en las casas de pique era la difusión del desmembramiento con el objeto de aterrorizar y someter a los pobladores:

En síntesis, las casas de pique y el manejo de los cuerpos desmembrados han sido utilizados como instrumento de generación de terror con la intencionalidad de hacer evidente el control territorial, enviar mensajes ejemplarizantes a la población, eliminar testigos y opositores, desplazar, despojar y exponer a las víctimas a un sometimiento total frente al poder militar. La sevicia y la crueldad con las cuales se ejecutan los hechos de violencia, promueven la idea de que no existe nada que imponga el límite a sus perpetradores en un contexto de total desprotección y vulnerabilidad principalmente de la población infantil, juvenil y femenina. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, p. 285)

Los «mensajes ejemplarizantes» que buscan transmitirse mediante el esparcimiento de las partes del cuerpo de la víctima en lugares públicos hacen parte de una lógica del terror que propende por imponer un sistema de reglas y conductas, de sometimiento y *disciplinamiento* de los cuerpos. El mensaje de terror, inscrito en y diseminado usando el cuerpo, busca legitimar un régimen totalitario y una territorialidad sobre los cuerpos, como lo muestra el siguiente testimonio:

Los paramilitares continuaron realizando retenes a la población, bloqueando y confinando algunas comunidades rurales que consideraron apoyo de grupos guerrilleros, regulando mediante la imposición de «códigos de conducta» los horarios de la gente, la forma de vestir de las mujeres, las visitas que reciben en sus casas y hasta las personas con quienes ellas podían tener relaciones amorosas, y amenazando a quienes no acogían sus normas o se oponían a ellas. (Mesa de trabajo, 2005, pp. 15-16)

Aquí puede verse cómo el uso (violento) de los cuerpos era utilizado para difundir un proyecto político; una visión de orden social y moral acorde con el victimario (ya fuera este individual o colectivo) que buscaba propagarse en el resto de la población y establecer así la ideología predominante. Esta era una verdadera competencia en el contexto del conflicto armado en Colombia, en donde ocurrió una auténtica competencia de tecnologías de sometimiento y disciplinamiento de los cuerpos:

...los paramilitares y las guerrillas establecieron, cada uno, sus propias pautas de comportamiento, nociones frente al delito, regularon la vida afectiva, los ritmos y espacios cotidianos, la vida social, la sexualidad, los espacios de divertimento y las formas de llevar y conducir los cuerpos. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 131)

En particular, la ideología que estos grupos al margen de la ley buscaban posicionar se caracterizaba por la desigualdad de género, la subordinación de las mujeres y la dominación masculina, y para ellos empleaban un uso violento específico de los cuerpos de las víctimas: la violencia sexual.

Con la violencia sexual los actores armados enviaron un mensaje a las comunidades cuyo propósito fue esencialmente: corregir, castigar y aleccionar los cuerpos para refrendar la autoridad, la naturalización de la desigualdad de género y de la subordinación de las mujeres y la dominación masculina sostenida por los grupos armados. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 132)

Con esto se puede entender que la victimización esconde siempre una ideología, y esta ideología se refleja a partir del uso (violento) que el victimario hace del cuerpo de la víctima: de esta forma, la victimización mediante abuso sexual está transmitiendo la ideología del victimario según la cual cierto tipo de individuos son sus objetos sexuales. Una victimización de mujeres (o de judíos) mediante el trabajo forzado está transmitiendo la ideología según la cual las mujeres (o los judíos) deben subordinarse a ciertos hombres, etc.

Sin embargo, esta no es la única forma del uso violento de los cuerpos de las víctimas para difundir una ideología específica. En escenarios de posguerra o posconflicto es frecuente encontrar situaciones de re-victimización a través del uso de la imagen del cuerpo de la víctima, lo que constituye otra forma de violencia sobre éste: una violencia simbólica. Una apropiación del significado de la imagen y noción de víctima que se utiliza, nuevamente, para legitimar ciertos discursos en provecho de ciertos bloques políticos para posicionar o preservar su poder. Nancy Prada lo describe de la siguiente manera:

El control social sobre los cuerpos cobró en la guerra formas particulares, pero las mujeres lo hemos resentido desde niñas, generación tras generación. Lo han ejercido también el hermano abusador, el marido celoso, los hijos demandantes, los vecinos acusadores, la publicidad estereotipada, los medios de comunicación sesgados, los credos fundamentalistas. El denominador común, entonces, no es sólo la guerra, es el tipo de masculinidad que encarnan

los perpetradores. Ese es el verdadero problema. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, p. 17)

Con lo afirmado por Prada se puede pensar en un ámbito mucho más general que el escenario de la guerra, del conflicto armado, o de cualquier caso de victimización particular; ya que lo enunciado por la autora sugiere que la ideología transmitida a través de los cuerpos de las víctimas en los escenarios históricos de violencia particulares no son sino manifestaciones específicas de la ideología de un grupo social mucho más amplio. En tal caso, se estaría hablando ya no de ideologías resultado de contextos socio-históricos particulares en grupos específicos, sino de ideologías y discursos que han estado latentes y patentes en bloques sociales enteros y que encuentran su lugar de expresión más exacerbada, precisamente, en estos conflictos armados. De ser así, no sería posible hablar de *víctimas* de un conflicto o de una guerra, sino de una sociedad específica. A continuación se explorará cómo ocurre esto.

¿Quiénes son víctimas y de qué? La respuesta a esta pregunta contiene, ya en sí misma, un componente netamente ideológico, ya que, responderla implica legitimar ciertas prácticas y censurar otras. Y, por lo general, las respuestas que se dan a esta pregunta vienen acompañadas de imágenes de los cuerpos de lo que se quiere dar a entender por «víctimas». Žižek afirma que:

La prueba última de que estamos tratando aquí con ideología en su sentido más puro lo proporciona el hecho de que esta noción de víctima se experimenta como extra-ideológica *par excellence*: la acostumbrada imagen de la víctima es aquella de un niño inocente-ignorante o mujer pagando el precio de luchas de poder político-ideológicas. ¿Existe algo más «no-ideológico» que este dolor del otro en su presencia desnuda, muda, palpable? (Žižek, 1992, pp. 213-214)

Con esto el filósofo esloveno intenta mostrar que la noción de víctima en realidad no es neutral, como intenta mostrarse en los medios. Definir «víctima» es ya optar por un bando, pararse desde un discurso, legitimar una ideología. Žižek lo muestra con un ejemplo actual: «El horror del 11 de septiembre fue presentado en detalle en los medios, pero Al-Jazeera TV fue condenada por mostrar imágenes de las consecuencias de los bombardeos de Estados Unidos sobre Faluya, y fue tildada de cómplice con los terroristas» (Žižek, 2008, p. 45). Estos hechos llevan a preguntarnos hasta qué punto la noción de víctima puede utilizarse como propaganda política, como vehículo de una ideología, ya sea explícita, como la supremacía aria contenida en las premisas nazis, o una suerte de ideología oculta, como la del Primer Mundo. Ante los señalamientos de que hablar del Holocausto no es más que hacerles el juego a aquellos que propenden por difundir la idea de que las únicas víctimas que merecen ser tenidas en cuenta son las víctimas del Primer Mundo, Žižek se pregunta: «¿quiere esto decir que uno debe ignorar el hecho del Holocausto cuando se trate de política, dado que todo uso de éste [el Holocausto] para legitimar actos políticos suma a su obscena instrumentalización?» (Žižek, 2008, p. 112). Y él mismo responde:



La única referencia permitida del Holocausto debe ser una referencia negativa. El Holocausto no debería ser evocado para justificar/legitimar ninguna medida política, sino para deslegitimar (algunas) de tales medidas, para imponer algunas limitaciones en nuestros actos políticos: uno está justificado para condenar actos que despliegan una arrogancia cuya extrema expresión fue el Holocausto. (Žižek, 2008, p. 113)

Bajo este esquema, deben ser condenables tanto los hechos del 11 de septiembre como el bombardeo a la ciudad de Faluya. Tanto el Holocausto como el asesinato de palestinos por parte del ejército israelí. Tanto las víctimas de los Grupos Armados al Margen de la Ley en Colombia, como los falsos positivos de su gobierno. Pero teniendo en cuenta que estos sucesos no son sino la «expresión» de una ideología social, no de un grupo particular de individuos aislados. Una ideología social que en muchas ocasiones busca convertirse en la ideología predominante, en la ideología comúnmente aceptada, en el sentido común de un país o de un grupo de países con el objeto de alcanzar o perpetuarse en el poder.

## CONCLUSIONES

Este capítulo inició con una inquietud sobre la relación entre la noción de víctima y la violencia. Se observó que, a pesar de la larga trayectoria histórica de las alusiones a la violencia, sobre todo en el contexto de la guerra, se extraña un estudio de la violencia como agente histórico. Para delimitar la investigación nos restringimos al ámbito de la violencia sobre el cuerpo para estudiar su relación con la definición de víctima y se formuló la hipótesis de que esta relación la constituirían tres aspectos fundamentales: (1) un despojo de la calidad de persona, (2) una cosificación del cuerpo de la víctima en forma de expropiación: donde se asume como un objeto a disposición del victimario o de una colectividad y (3) el uso del cuerpo de la víctima como medio para un fin ideológico.

Posteriormente, al definir y mostrar el funcionamiento de cada aspecto, se hizo alusión a múltiples testimonios tanto de víctimas de los campos de concentración nazis como de víctimas del conflicto armado en Colombia para mostrar la manera en que se vivió cada uno de estos aspectos en sus relatos. Estos aspectos, a pesar de nombrarse en orden, esto no quiere decir que sean experimentados siguiendo esta secuencia. A pesar de que, como se mostró, existe una estrecha relación entre los tres, esto no implica que siempre ocurran de forma simultánea, paralela o en algún orden específico. No obstante, sí existen buenos argumentos para pensar que, en efecto, son aspectos constantes en todo suceso en donde se afirme la existencia de víctimas, y, dado que estos tres aspectos cubren la relación victimario-cuerpo y muestran su naturaleza eminentemente violenta, es razonable afirmar que recogen, en buena medida, los rasgos más importantes de la relación entre víctima y violencia física.

En relación al primer aspecto (despojo de la calidad de persona), se encontró que esto no ocurre sólo en el acto mismo de victimización, sino en cualquier tipo de escisión social. De la mano de filósofos como Esposito, y de su noción de persona, se llegó a la conclusión de que siempre que surgen estas escisiones se jerarquiza, priorizando un grupo social, con sus discursos e ideologías, sobre otros, poniendo automáticamente a aquellos que no pertenecen a este grupo social (o que no comparten estos principios e ideologías) en un nivel inferior, a disposición de los primeros. Se mostró además que esto, irremediamente, deviene en una cosificación del grupo social señalado como inferior, preparando así las condiciones ideales para su configuración como víctima. Por lo que un ingrediente fundamental de los procesos de victimización es, precisamente, aquellos discursos de diferenciación, aquellas ideologías que permiten sentar fronteras insalvables entre un grupo social y otro. De esta forma, al impedir la identificación con el otro y acentuar las diferencias, no se está más cerca de apreciar la diversidad y convivir con ella. Por el contrario, se está a pocos pasos de ver al otro como «cosa».

Con respecto al segundo aspecto (la cosificación del cuerpo de la víctima en forma de expropiación), se encontró otro ingrediente fundamental de la relación víctima-violencia, y es la pérdida de la autonomía de la víctima sobre su propio cuerpo; la víctima ya no es dueña de su propio cuerpo, sino que su cuerpo, como cosa-objeto, pasa a ser propiedad del victimario, quien cree disponer de él como le plazca. Sin embargo, en el tercer aspecto (el uso del cuerpo de la víctima como medio para un fin ideológico), se encontró que este uso del cuerpo de la víctima en realidad no es tan arbitrario como parece, sino que obedece a la intención de propagar, instalar y afianzar una ideología particular, por lo que el uso que se haga del cuerpo de la víctima manifiesta esta ideología. Bajo este aspecto, el cuerpo sería algo así como el instrumento, el medio de expresión a partir del cual se pretende comunicar e instalar la ideología. Pero, más aún, se encontró que esta ideología no obedece, en principio, a discursos surgidos en situaciones socio-históricas particulares al interior de un grupo aislado de individuos (como podría denominarse a las SS o a las Farc o Autodefensas, etc.), sino que dichos grupos serían más bien la expresión de la ideología de un grupo social mucho más amplio: un sector de la sociedad quizás, o todo un país o grupo de países.

Con este trabajo no sólo se propuso una hipótesis que encontró resonancia tanto en los trabajos teóricos como en los testimonios de las víctimas, sino que se abrió un camino para la reflexión y reinterpretación de la noción de víctima. Teniendo en cuenta lo dicho en este trabajo, ya no es posible definir y señalar con tanta rapidez a las víctimas pasando por alto el contexto ideológico y político de tal señalamiento. De igual manera, este trabajo muestra que es más difícil aún identificar al victimario, ya que no es posible hablar de un victimario individualizado o de un grupo aislado ideológicamente al cual se le pueda atribuir dinámicas de victimización, sino que, al hablar de víctimas, deberemos hablar de *sectores sociales victimizantes*, de discursos de segregación, de políticas de diferenciación, de ideologías de género escondidas. Esto supone

un cambio importante en la forma de ver la noción de víctima, y en la forma en que permitimos que se vea a una víctima. Supone una labor de reflexión antes de acusación. Una labor de análisis para identificar el tipo de discursos e ideologías que de forma consciente o inconsciente estamos difundiendo, legitimando y validando en nuestra convivencia diaria, en las relaciones con otros, tanto en el ámbito público como privado. Este trabajo se convierte en una revisión de, incluso, el lenguaje que utilizamos para referirnos a otros y quién nos ve y escucha usando ese lenguaje.

Con estos componentes en mente, este capítulo abre las puertas para nuevas investigaciones teóricas sobre la relación entre el lenguaje y la victimización, y brinda las herramientas para profundizar en estudios sobre las implicaciones de los discursos victimizantes y la articulación de estos elementos performativos con la violencia (ya no sólo física). También señala otra posible vía de exploración cuya importancia quedó establecida a lo largo de todo el trabajo: la relación entre la política y la noción de víctima. En particular, una de las conclusiones más importantes de este trabajo es que sugiere un interrogante controversial: ¿es la víctima una noción netamente política? De ser así, quedaría manifiesta la imposibilidad de encontrar algo así como una noción universal, neutral y objetiva de víctima. Esto tendría importantes implicaciones en el ámbito de los estudios sociales y humanos, y en particular en los estudios sobre víctimas.

Soy consciente de que este trabajo no agota todos los caminos de análisis entre la noción de víctima y la violencia (en cualquiera de sus tipos). Aún falta mucho por esclarecer. Sin embargo, confío en que este es un buen primer paso en esa ruta que trata de llamar la atención sobre la importancia de una reflexión teórica sobre la violencia como tal y sobre la importancia de su rol a la hora de hablar de víctimas. Por eso, soy de los que piensa que, antes de hablar de paz, es necesario hablar de violencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2015). *Homo Sacer IV: The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Bernstein, R. J. (2013). *Violence : thinking without banisters*.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Buenaventura: un puerto sin comunidad*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo*.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Expropiar el cuerpo*.
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones Metafísicas*. París. Retrieved from [https://www.amazon.es/Meditaciones-Metafísicas-Spanish-Rene-Descartes/dp/1547252723/ref=sr\\_1\\_cc\\_5?s=aps&ie=UTF8&qid=1532440394&sr=1-5-catcorr&keywords=meditaciones+metafísicas](https://www.amazon.es/Meditaciones-Metafísicas-Spanish-Rene-Descartes/dp/1547252723/ref=sr_1_cc_5?s=aps&ie=UTF8&qid=1532440394&sr=1-5-catcorr&keywords=meditaciones+metafísicas)

- Descartes, R., & Frondizi, R. (1637). *Discurso del método* (2013th ed.). Alianza Editorial.
- Engelhardt, H. T. (Hugo T. (2006). *Global bioethics : the collapse of consensus*. M & M Scrivener Press.
- Esposito, R. (2012). *Third Person: politics of life and philosophy of the impersonal*.
- Esposito, R. (2015). *Persons and things: from the body's point of view*. <http://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). «Defender la sociedad». *Genealogía Del Racismo*, 215-220.
- Hartog, F. (2012). El tiempo de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 8.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved. History Memory* (Vol. 13).
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores.
- Mesade trabajo (2005). *Mujer y conflicto armado: Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia*. Bogotá. Retrieved from [http://www.coljuristas.org/documentos/libros\\_e\\_informes/v\\_informe\\_mesa\\_mujer\\_y\\_conflicto.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/v_informe_mesa_mujer_y_conflicto.pdf)
- Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community: Mental life, moral status and kinship*. New York: Columbia University Press.
- Žižek, S. (2008). *Violence: six sideways reflexions*. New York: Picador.
- Žižek, S. (1992). *The Metastases of Enjoyment*. London: Verso.

Corporación Centro De Estudios Andinos Ekirawa  
danielbuitragoa@gmail.com

DANIEL BUITRAGO

Corporación Centro De Estudios Andinos Ekirawa  
kmijiguzman@gmail.com

CAMILA JIMÉNEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]