

***Femina sacra y nuda vida: ritualización de la crueldad contra las mujeres en la frontera norte de México analizada en el texto “2666” de Roberto Bolaño***

**Paola Chaparro Medina**

**Universidad Autónoma de Nuevo León**

**Abstract**

En el pensamiento político se advierte la emergencia de figuras hacia las cuales se dirige la violencia de la comunidad política, de tal forma, que la situación de la víctima quede separada de la de todos aquellos que la provocan. En este sentido, retomando la propuesta de Agamben que expone la condición del *homo sacer*, en tanto figura que pertenece al ámbito de los dioses en una doble exclusión: no puede ser sacrificada por ser una figura sagrada, pero su muerte violenta por cualquier miembro de la comunidad queda impune. Es así que, las mujeres en tanto figura de la alteridad han sido reconocidas como una figura más allá de lo humano, portando una serie de nombres que condensan el enigma, que se adhieren al significante de peligro y amenaza, por ende, propuestas en tanto *femina sacra*. La obra de Roberto Bolaño “2666”<sup>i</sup>, se presenta como un texto que entrelaza la realidad y la ficción sirviendo como un soporte para la memoria, pero también como una plataforma desde la cual poder elaborar un análisis textual sobre la deshumanización de las corporalidades femeninas en la frontera norte de México y su configuración en tanto víctimas sacrificiales en este contexto.

**Comunidad: las operaciones de la inclusión exclusión**

La constitución de un vínculo entre los miembros que tienen en común la vida que se pretende resguardar, proteger y potenciar, solamente ha de ser posible dentro de la instauración de una comunidad que los contenga y les otorgue esa posibilidad, así como la emergencia y permanencia de la comunidad misma.

En estos términos, lo común, nos plantea un problema basal, pues aquello que nos convoca a dicho vínculo no es otra cosa que la seguridad de la propia vida, que sobre la misma establecemos en un “dar en cambio” (*munus*). Un sistema de compensación es propuesto, el cual consiste en la deposición de la propia vida en virtud de su resguardo. Por lo tanto, toda posibilidad de ejercer la violencia contra un otro, queda contenida en la deuda con la comunidad que se traduce en la contención del deseo de perpetuar la violencia.

De esta forma, los miembros de la comunidad se ven expuestos constantemente a la violencia, su presencia mantiene el vínculo, le da su sentido a lo común; pues la amenaza siendo algo constante, preserva la presencia de lo fundacional del estar juntos. En este sentido, lo anterior se encuentra adyacente a dos pensadores Walter Benjamin y René Girard. En el primero, se reconoce que el derecho habla a su vez el lenguaje de la violencia, pues lo jurídico integra una dosis de ésta última, procurando que no sea letal y permita el despliegue de sus formas para la regulación de la vida en común. En Girard, la violencia aparece como aquella que domina los patrones de la representación, como aquel significante de todos los deseos.

Entonces se hace presente el aspecto mimético, dando como resultado que aquello que todos deseamos es la violencia, que es nuestra situación en común y que reside en el interior de la comunidad misma; por lo tanto, el *munus*, aquella deuda o tributo, está expresado en términos de la disolución de nuestro deseo. Sin embargo, la supresión del deseo y su distanciamiento de lo violento establecen un problema al sentido de la permanencia de la comunidad: la presencia de la posibilidad de una violencia perjudicial que puede desatarse, eso es aquello que constituiría precisamente la condición de lo común (Agamben 2010).

En consecuencia, tenemos por una parte la violencia como condición de la comunidad, por otro lado, el deseo permanente de perpetuar la violencia en cada uno de los miembros del espacio comunitario. Lo que se establece entonces, es la posibilidad de dirigir esa violencia a un objeto en común, a un otro diferente, a una figura que represente la diferencia con respecto a *nosotros*, y a partir del cual

nuestras diferencias (de los miembros de la comunidad) logren ser disueltas. Se instauran, entonces, marcadores culturales que frenan el despliegue de las prácticas violentas entre nosotros y las dirigen hacia un *otro*.

Retomando lo propuesto por Roberto Esposito en torno a los principios comunitarios, tanto al cuerpo individual, así como el cuerpo político, es que el cuerpo para mantener su salud incorpora una mínima dosis de aquello que puede atacarlo bajo consecuencias nocivas, es decir, el principio del *pharmakon*, este elemento que es a su vez veneno y medicamento, una necesidad para la preservación de lo comunitario. Por consiguiente, el cuerpo político es posibilitado por la violencia fundacional, que podemos identificar en el mito constituyente. Sin embargo, el cuerpo político está expuesto a su propia disolución, pues un exceso de violencia que pudiera llegar a desatarse entre los miembros, arremete contra toda posibilidad de continuidad en tanto organismo unitario.

De esta manera, el derecho, las leyes, la justicia por mano propia, es decir, todos los elementos que se disponen en una comunidad como dispositivo organizador de la violencia al interior, se establecen como un mecanismo inmunitario que ejerce la violencia, que inyecta la dosis requerida de lo violento en la vida comunitaria.

Por lo tanto, este sacrificio victimal requiere precisión en la cantidad y la calidad del *pharmakon* que se utiliza. De esta manera, emerge una víctima sacrificial, la cual dirige la violencia de la comunidad y la atrae sobre sí misma, de tal forma que la situación de la víctima quede separada de la de todos aquellos que la provocan. Es decir, que la comunidad se protege bajo la instauración del sacrificio. En este punto el aporte de Girard es indiscutible al posicionar que la comunidad conforma toda una serie de representaciones, relatos, discursos, los cuales permiten configurar entidades, figuras y sujetos que puedan diferenciarse del resto, para poder ser dispuestos en tanto víctimas para el sacrificio.

El apetito persecutorio se polariza con facilidad en las minorías, sobre todo en tiempo de crisis, las figuras se articulan a partir de todo un régimen de la

representación que dispone y propone las diferencias socioculturales que proveen de sentido a este marco regulatorio. No solo eso sino que los perseguidores elaboran todo un despliegue que permite la factibilidad de esto, se articula un convencimiento de la legitimidad de dicha violencia.

Nuestras narraciones, por tanto, contienen una serie de operaciones discursivas y representacionales que demarcan y configuran las figuras de alteridad, determinando una diferenciación de lo “otro”. Es así que, estas figuras van siendo demarcadas e identificadas, de tal manera que se convierten en una víctima sacrificial en potencia. La alteridad, en estos términos, permite la identificación de lo diferente, en tanto lo “malo”. En consecuencia, la propagación de ese mal deberá ser, impedido, a modo de resguardo de la esfera social. La caracterización, los elementos que conforman a las figuras de alteridad, son desplegadas como lo incontrolable, como lo que requiere ser eliminado, para la mantención del orden.

La operación consiste en nombrar las figuras, al nombrarlas, quedan instauradas; después del ordenamiento nominal, entran a elaborarse composiciones de lo diferente, de una organización entre “bien” y “mal”, lo “conocido” y “familiar”, contra lo “desconocido” y “amenazante”. Al nombrarse como lo “otro”, su posición de alteridad evoca sus características amenazantes, por constituirse en aquello que hace sentir lo vulnerable de lo establecido. Siguiendo aquello que Balandier proponía, según las representaciones del poder, esto funciona como una *teatralidad de lo político*, dentro de un espacio de representaciones, donde los personajes son narrados para posicionarlos socialmente.

En este sentido, el trabajo en las humanidades y las ciencias sociales ha estado en los últimos años, en gran medida, en función de la desarticulación y descomposición de los relatos que disuelven sus marcas violentas, para exponerlas en los términos y efectos que tienen sobre la composición de figuras de alteridad y las prácticas de violencia que permiten conducir hacia ellos. Por lo tanto, retomando la postura de Girard (1995), se propone violentar el texto, es decir, poner atención en los relatos que instalan una manifiesta práctica persecutoria colectiva contra una minoría. De esta manera, criticar saberes

constituidos, discursos y relatos que establecen una consideración con los perseguidores, tensionando, a su vez, las aproximaciones humanistas y supuestos civilizatorios. Pues en este sentido, Girard, atiende a la operación que devela las evidencias fundamentales de la persecución de un otro como una presencia constitutiva de un orden determinado. Es aquello que establece en el *Chivo Expiatorio* como “textos de persecución”, es decir, relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones. La tarea, entonces, está de dejar al descubierto las operaciones discursivas que constituyen nuestro orden de representación, para así determinar la arbitrariedad de todas las violencias que el texto de persecución presenta como bien fundadas, teniendo por otra parte, la dificultad de estar al tanto de que la permanencia de una dosis de violencia en el orden de la representación, es el aseguramiento mismo de su permanencia (Girard, 1986).

De esta manera, la propuesta está en tomar distancia a través de una sospecha sobre los relatos, narraciones y discursos de lo humanitario, del consenso, de la comunidad como la figura de la no-violencia. Pues, parafraseando a Girard, la comunidad no es otra cosa que una violencia diferida, que se diferencia de sí misma duplicándose en otra violencia, pues la capacidad de reconciliación no es más que a expensas de un tercero. Es, por tanto, la comunidad menos uno, menos figura sacra.

### **Homo sacer: Figura perteneciente al ámbito de los dioses.**

En Foucault comprenderemos a la comunidad política en su versión del estado-nación moderno en términos de población, a través del uso de una serie de tecnologías de control y disciplinamiento de la vida biológica, donde la vida humana se convierte en el problema sustancial de la soberanía (Foucault 2000). En ese sentido, Agamben hace un giro teórico de las categorías de amigo-

enemigo en el pensamiento político y lo desarrolla en tanto nuda vida-vs. -soberanía política. Más allá de lo que Foucault situaba como el *bios* en tanto el principal objeto del biopoder, para Agamben es la nuda vida aquello que tiene la mayor incidencia en el terreno político, la *zoe* en tanto nuda vida al coincidir con la esfera política, genera una captura de la *zoe* por parte del orden político, un estado de excepción permanente como aquello que es la conformación misma de todo orden político. La exposición es la siguiente: "La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoe-bios*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva" (Agamben 2010: 18)

En Agamben la figura del *homo sacer* correspondería el tipo ideal del ser de la exclusión en el sentido de que su vida es desprovista de valor, es por ello que el darle muerte a esta figura no constituye una ofensa que requiera una medida punitiva contra quien haya procedido a darle muerte, pero tampoco es una figura que pueda ser sacrificada (Lentin 2006). En ese sentido, el posicionamiento agambiano sobre la nuda vida conlleva a pensar dicha operación a través de la noción de campo, en tanto paradigma de la modernidad. Para Agamben, el campo es el *nomos* oculto de la esfera política en el que actualmente vivimos. Santa Teresa, dentro de la obra de Bolaño, es un territorio que aparece representado desde la perspectiva de campo, en el sentido de que es un espacio donde el estado de excepción es diluida en una temporalidad permanente de lo provisorio (Agamben 2010). Es decir, que en 2666 cualquiera que entre al espacio fronterizo de Santa Teresa comienza a moverse en una indistinción entre el adentro y el afuera, lo lícito y lo ilícito, la excepción y la regla. Por tanto, la protección legal de los sujetos queda suprimida a expensas de una nomenclatura que no puede ser leída desde los horizontes de sentido de la politicidad moderna. O, mejor dicho, a partir de lo anterior, la exposición de la noción de campo deja entrever la composición del espacio político moderno, es decir, el texto de Bolaño nos permite posicionarnos ante la operación misma del paradigma político de la modernidad.

En esos términos, el campo, constituye el espacio paradigmático de la esfera política en la medida en que la política ha devenido una biopolítica, es decir, centrada en el ser humano en tanto ser viviente.

La democracia moderna no suprime la vida sagrada, más bien la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político.

### **2666: fémima sacra**

Borradura de la identidad, repetición de la muerte, la impunidad queda en pleno, disociación de quien comete el crimen. Deshumanización del sujeto femenino. La crueldad propuesta como la sacralidad simbólica.

El párrafo precedente nos introduce en la señalización del cuerpo en tanto texto cultural, es decir, la plataforma de inscripción del control social, pero más allá, pues contiene además ámbitos que no se reducen al momento contemporáneo sino que sus trazas de la tradición judeo cristiana en la cultura mexicana se encuentran más próximas de lo que pareciera en un primer momento. Dicho poder puede ser reconocido en las normas patriarcales de la sociedad mexicana, un poder disciplinario que se encuentra presente y ausente, pero más que esa doble articulación, expone una multiplicidad de pliegues que se adhieren a las corporalidades de las mujeres al operar como significante de la sacralidad. En la novela de Bolaño al interior de "La parte de los crímenes", la muerte de las mujeres se pliega constantemente, en un momento, el autor recupera desde relatos particulares la memoria de las víctimas, les devuelve sus rasgos humanos, los cuales en otros momentos de la novela, a través de las voces periodísticas y de los informes forenses se pliegan como una interminable cadena de muertes que a través de la superposición de los carteles producen una densidad de lo

innombrable. Ese significativo, el de la superposición de los avisos que inscriben la desaparición de cada una de las mujeres en un sola capilaridad expone simbólicamente la noción de fémina sacra en tanto que socialmente las mujeres son “la mujer” en tanto nuda vida, vida expuesta y desprovista en el ámbito del campo, de la excepción. El cuerpo queda entonces como superficie de inscripción de los significados culturales, a través de una violencia que instauro, que genera desde la crueldad la protección de la comunidad a partir de las figuras de la exclusión. De acuerdo a las nociones de violencia en Arendt, la violencia se puede distinguir por su carácter instrumental. En el caso de la violencia sistémica, estamos ante un tipo de violencia que se vuelve la manifestación preponderante de un sistema misógino. En el caso de la violencia sistemática, es aquella que opera desde el ámbito de la repetición y reproducción del propio sistema. La violencia, que se repite una y otra vez en tanto acto repetitivo, instala un acto performativo que permite la desvaloración, incluso la deshumanización de un cuerpo. En ese sentido, 2666 permite reconocer los crímenes como reproductores de la impunidad, o más bien pareciera que es la impunidad la que los posibilita, pero daremos un giro a esta idea más adelante. Esta idea manifiesta una carga en el sentido en que disocia las creencias previas a que se genera un ámbito de lo permisivo en la medida en que un crimen queda impune, por el contrario, el cuerpo femenino en tanto figura del sacrificio profiere ese ámbito de reproducción de la impunidad, de la ley simbólica masculina que se sirve de la figura femenina como ese ámbito de la representación de lo inasible (Aldrete 2014).

Los cuerpos femeninos en tanto descartados. Si el cadáver es el elemento que encarna la máxima abyección, entonces esto permite el trastocamiento de la cotidianidad en el espacio urbana, en una zona donde se reafirma, a partir de los cuerpos desechados en los basureros y lotes baldíos, un sistema jerarquizado que considera a estos cuerpos como una muerte que no tiene importancia, o que su importancia reside precisamente en la posibilidad de la reafirmación del propio sistema.

Ahora, dentro de la obra 2666 la centralidad radica en el espacio de intersección de la vida, principalmente de cuerpos que transitan en una zona de indeterminación donde la retícula del plano biopolítico opera vulnerando a la vida de sujetos específicos, es decir, de las mujeres a las que constantemente se les está dando muerte, las cuales constituyen una cifra. El campo opera desde un mecanismo que va borrando sus marcas subjetivas, identitarias. De esta manera, quedan como un resto humano, siendo meramente reconocidas desde el ámbito de la impunidad, ahora, más que impunidad, estamos ante el replanteamiento que nos hace la misma excepcionalidad, es decir, una suspensión precisamente del ámbito jurídico, una figura ante la cual se suspende el marco jurídico (Agamben 2004).

## **Bibliografía**

Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

———. 2010. *Homo Sacer. El Poder Soberano Y La Nuda Vida*. Pre-Textos.

Aldrete, Diana. 2014. “El Cuerpo Femenino Ante La Violencia En La Literatura Sobre Los Feminicidios En Ciudad Juárez.” University at Albany, State University of New York.

Balandier, Georges. 1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.

Esposito, R. 2009. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel. 2000. “Curso Del 7 de Enero de 1976.” In *Defender La Sociedad*, 125–52. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Girard, René. 1986. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

-----1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Lentin, Ronit. 2006. "Femina Sacra: Gendered Memory and Political Violence."  
*Women's Studies International Forum* 29: 463–73.  
doi:10.1016/j.wsif.2006.07.004.

---

<sup>1</sup> Bolaño, Roberto (2004) 2666. Anagrama. Barcelona.