

# **El crimen de Ayotzinapa**

## **Violencia y actualización de la esencia del Capital**

*Carlos Oliva Mendoza*

El capitalismo es celebración de un culto sin tregua ni piedad  
Walter Benjamin

### **I**

Han pasado más de medio año desde la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa. El crimen fue cometido el 26 de septiembre de 2014. Por la noche y durante la siguiente madrugada, fueron asesinados tres normalistas Daniel Solís Gallardo, Julio César Ramírez Nava y Julio César Mondragón Fontes, quien fue desollado antes de morir. Además, se cometió el asesinato de tres personas más que no tenían relación con los normalistas: David Josué García Evangelista, Víctor Manuel Lugo Ortiz y Blanca Montiel Sánchez.

En unas horas, se montó una escena que ocurre diariamente en México pero en distintos y diversos lugares y pasa, la mayoría de las veces, desapercibida. En esta ocasión, reunió a todos los protagonistas en un solo espacio, donde confluyeron el extremo de lo que en el gobierno de Felipe Calderón se llamó “victimas colaterales” – pues Blanca Montiel venía en un taxi, mientras que David, un chofer, y Manuel, un muchacho de 15 años, regresaban de un partido de fútbol– con el extremo de la violencia macabra de la tortura que, se ha documentado, infligen los poderes estatales

y el crimen organizado. Esto último sucedió cuando fue desollado –cuando le arrancaron la piel del rostro– al estudiante Julio César Mondragón Fontes.

No deja de ser parte de la escena criminal, hasta la fecha, la falta de respuesta inmediata de todos los niveles de autoridad. Incluso los que ahora ya han sido declarados culpables, como el presidente municipal, daban entrevistas públicas al día siguiente. Se ha documentado, además, lo tardío de la respuesta de los más altos aparatos de gobernación del país. Puede incluso conjeturarse que para el crimen organizado, claramente coludido con la policía, se trataba de una carnicería más que no pasaría a mayores.

Sin embargo, como sabemos, los actos no quedaron registrados así, como otro barbarismo de algún cártel coludido con miembros del Estado, casi siempre en el imaginario mediático, con un grupo de atávicas autoridades locales.

Existe otro escenario gemelo, que aconteció también en un solo momento –y no en segmentos. Un espacio que volvió a mostrar con toda precisión la demencia mexicana que nos asola, en diferentes escalas, desde 1968. Este escenario fue el descubrimiento de las primeras fosas y la presurosa actitud del gobierno por presuponer que ahí se encontraban muertos los 43 estudiantes. Visto con detenimiento, se trató de un acontecimiento muy similar al de la noche del 26 de septiembre. Había muertos y desaparecidos. No narcotraficantes ni activistas ni policías o políticos. Sólo desaparecidos y ahora muertos. Pero muertos que no tienen sosiego, en tanto siempre alguien se pregunta por su destino. Muertos que no descansan, ya sea porque se les culpa de algo, porque se les identifica con quienes nunca fueron o, peor aún, porque ni siquiera se sabía de su muerte. La exhumación de

esos cuerpos, el arrancarlos del *humus* para volverlos a poner sobre la tierra, hizo que el gobierno aceptara que no eran los normalistas. Pero a esas alturas la pregunta de sentido común ya era otra: ¿quiénes son entonces?

Todas estas cuestiones, que circularon muy rápidamente en la representación “nacional” y “mundial”, y todas aquellas escenas ahora multiplicadas, cristalizaron en una frase simple pero robusta y polisémica: *vivos los queremos*. Ese enunciado, en efecto, quiere decir que hay una obligación del gobierno que administra el Estado nacional para que los muchachos aparezcan, con vida o, en el peor de los casos, con una identidad no secuestrada, no desaparecida, que permita hacer justicia y castigar a los culpables... es probable que de eso dependa, en el muy largo plazo, la posibilidad social del perdón. Pero la frase tiene significados aún más profundos. Al decir vivos los queremos decimos que optamos por vivir. Esto significa que queremos morir como parte de la vida, sin que nuestra vida sea desaparecida, secuestrada, torturada. Y esos 43 estudiantes simbolizan, como lo hicieron en su momento las y los estudiantes de 1968 y del 10 de junio de 1971, las víctimas de la guerra sucia, de la masacre de Acteal y el Charco, de la resistencia zapatista, de las mujeres de Juárez, de las y los migrantes, y de todas y todos los mexicanos asesinados durante la llamada guerra contra el narcotráfico, nuestro derecho a tener una identidad que no sea ultrajada o eliminada por nadie, ni por el otro que se transforma en criminal ni, mucho menos, por el que ostenta el monopolio estatal de la violencia.

En este sentido, ha sido ejemplar el camino del movimiento social y en especial de quienes lo encabezan de forma sutil, firme y, pese a todo, luminosa: las madres, los padres y los que se han vuelto cercanos y fraternos de los 43 estudiantes. No sólo han

puesto en el centro de todo el derecho a la vida, con toda la fuerza material, comunal y racional que esto implica, sino que han llegado a un punto neurálgico de las demandas en que el pueblo mexicano ha insistido ya por muchos lustros. Han enunciado con toda claridad que el proceso de descomposición nacional y mundial al que nos lleva este sistema requiere de una respuesta que ya está esbozada en el zapatismo, en el movimiento del 68 y en el difícilísimo movimiento contra los feminicidios: necesitamos de una socialidad que no sea estatal, que no esté dirigida y dominada por el poder del Estado. Este es la gran apuesta de los movimientos mexicanos, porque implica, a la vez, señalar claramente que el Estado ha llegado a un punto de contaminación tal que lo degrada al mismo nivel de un gobierno criminal y zafio. Además, el movimiento solicita no sólo el castigo para ese gobierno sino el desmantelamiento de esa estructura estatal, hoy corrompida en grado supino a través de su proceso capitalista y, a la vez, neofeudal en que organiza su proceso electoral de legitimación.

Decir, por lo tanto, que fue el Estado quien ha desaparecido y secuestrado nuestra vida pública implica no sólo reconocer que esa vida pública existió, cuando México tenía un verdadero proyecto estatal y nacional –fundado desde la Revolución mexicana en la reivindicación indígena y campesina de las formas comunales de la tierra y la posesión y no enajenación de los bienes y las riquezas nacionales– sino reconocer que ese proyecto ha dado de sí, ha caducado y, por lo tanto, es el momento de pensar e intentar construir otra tipo de socialización.

¿Cuál? Por supuesto, esto no es claro ni mucho menos fácil. En México no hay prácticas y tecnologías para desplegar una socialización mercantil, como la de Estados

Unidos, Inglaterra, Alemania o Francia: una socialización que podemos llamar realmente post-teológica. Además, ahora se vuelve a evidenciar en el mundo que esa socialización que subsume lo estatal al fenómeno burgués o civil de mercantilización, apunta hacia el fracaso en su producto más aberrante: la posibilidad de revivir como proyecto de gobierno al fascismo, especialmente en Europa y en grandes franjas de Estados Unidos. No es tampoco claro que se pueda recurrir a una práctica neo-feudal, donde el Estado se consolide a partir de un grupo gobernante de carácter nacionalista. México se encuentra en un punto geológico y geográfico que hace casi imposible su refundación nacional. Sumado a lo anterior, los proyectos nacionales o pseudo nacionales, desde Rusia y China, hasta Cuba, Venezuela, Bolivia, Argentina o Grecia, ven la inminencia de ceder su control a la socialidad que marca y pauta el mercado, pues el Estado puede ser fácil, cínicamente vulnerado y desmantelado desde cualquier movimiento especulativo y monopólico de los verdaderos señores del capital: los dueños de lo que Marx llamaba la renta, no de la tierra, sino de la tecnología, esto es, de la ciencia, la técnica y los conocimientos aplicados y prácticos.

¿Qué sigue entonces para nosotros? En primer lugar, hay que preguntar y preguntarnos si este movimiento nos enseña, clara y quizá definitivamente, si hay que pensar de forma radical en soluciones postestatales. En segundo lugar, si es el caso, cuál es el espacio de socialización que dejaremos al Estado, pues éste no puede desaparecer de la noche a la mañana y, en ese sentido, cuáles son las prácticas mercantiles, de producción y consumo de significaciones, que deben de suplir la hegemonía estatal. Debemos, por señalar un ejemplo, intervenir en procesos electorales y de representación que renuncien a ser puestos descomunamente

remunerados (incluso pensar en que no sean en absoluto remunerados) para intentar asegurar que la práctica mercantil de construcción de la sociedad civil y la racionalidad estatal no esté secuestrada por un grupo plutocrática, cínico y, por si fuera poco, incompetente y mediocre. ¿Es esto posible?

En el largo camino que le espera a la hasta ahora nación mexicana, hay asuntos ya diáfanos. Una parte cada vez más significativa de la población se niega a votar, esto es, se niega a darle poder y legitimación al Estado a través de la constitución de un grupo gobernante. Capital, Estado y Mercado, como ha ocurrido en la vida moderna occidental, harán todo lo posible para que esa opción fracase y, usarán, como siempre, su mercancía favorita, la Nación y la cínica idea de que el poder soberano reside en los ciudadanos, cuando esto es justo lo que se ha conculcado en México, criminalmente, desde la elección fraudulenta de Carlos Salinas de Gortari en 1988, de facto, desde la Revolución mexicana.

En este caso, creo que debemos discutir no sólo cómo se acota y releva la forma estatal, sino incluso la vigencia de la llamada nación mexicana. El gran polo en este sentido debe de ser el debate abierto y realista sobre la posibilidad de la autonomía y regionalización del territorio. El fracaso de gobierno es tan grande que, me parece, necesita una reconfiguración absoluta.

## II

El crimen de Ayotzinapa, incluso su aparente olvido o normalización y estabilización como un crimen más, no dejará de sumarse a una cadena que testifica la operación

criminal de las políticas del Estado mexicano, que tienen un punto de inicio en la masacre de 1968 y que, poco a poco, han ido desmantelando, junto con su actuación criminal, el proyecto estatal y nacional que surge desde la independencia del siglo XIX y se radicaliza con la Constitución emanada de la Revolución mexicana. No es equivocado, en este sentido, regresar a analizar cómo se actualiza y, quizá, actualizará en esta crisis mundial y nacional, el funcionamiento del capital.

Básicamente, sigo, como punto de origen de las siguientes ideas, trabajos de Mariflor Aguilar y Bolívar Echeverría. En primer lugar, quiero recordar la idea del complejo mítico que formuló Echeverría; para él, la modernidad crea un sistema de identidades que recae en tres mercancías que se necesitan y se imbrican en la socialidad mercantil moderna: la Nación, la Democracia y la Revolución. En gran medida de cómo se concreten en la historia estas formas, dependerá la constitución de un cuerpo social civil o de un cuerpo estatal que regule la vida de un país. Este complejo mítico, que finalmente regula nuestros mitos de identidad, me parece que sólo puede ser alcanzado, que sólo es vigente, dentro de un capitalismo hegemónicamente mercantil e industrial; y éste ya no es el tipo de capitalismo que se vive en el mundo del siglo XXI. El nuestro es central y nuclearmente un capitalismo crediticio, especulativo, financiero, que se sostiene en la ganancia extraordinaria de la renta y el monopolio de la tecnología y no de la tierra. En la historia, cuando el capital giraba en torno a la tierra y la naturaleza era necesaria la mediación mercantil simple (el mundo subyacente del intercambio entre lo producido y el consumo) y la mediación industrial (el mundo cruel, cotidiano, pero lleno de sentido de la fábrica y del obrero). Esto se acabó, ahora reina un mundo de transacciones rituales (por

ejemplo, desde la forma de comprar hasta el crimen y la tortura son hechos objetivados en un circuito hecho para transferir y mantener poder); un mundo de deudas impagables, sacrificiales y culpígenas; un espacio, que pese a todos sus intersticios, siempre culmina como una permanente invención y vivificación de la desdicha, del cinismo y la indiferencia.

Si esto es así, el complejo mítico moderno es algo que no puede existir más como la estructura de resolución histórica del conflicto. La acción, lo que algunos marxistas llamaban la *praxis*, ya no se resuelve en proyectos democráticos, nacionales o revolucionarios. Ahora el mundo define sus identidades en otros complejos míticos que se encuentran en formación.

Mariflor Aguilar ha llamado la atención sobre dos formas reeditadas del fenómeno mercantil y que pueden mostrarnos nuevos complejos míticos que operan en nuestra vida moderna: las mercancías nómadas y mercancías sedentarias.

Estas formas de socialización definen y crean, en buena medida, para bien y para mal, identidades que ya se establecen fuera del campo del Estado y la Nación. Por un lado, podemos señalar que la identidad más poderosa se constituye en el sistema mercantil nomádico, el de la secularización del campo y la ciudad, la diáspora y la migración. Este es el reino de las mercancías tecnológicas. Es un sistema especulativo que ha integrado parte del discurso de izquierda en su proceder. Implica la variante occidental de la "historicidad abierta", el mito del progreso y la construcción de utopías sociales e individuales. Se trata de un montaje efésico, (vulgarizado, por ejemplo en las llamadas redes sociales, y profundamente materialista y consuntivo). Es un sistema de entidades subjetivas y objetivas que construye, permanentemente,



de forma externa y absoluta la idea de la diferencia. Es curioso, porque a la par que comparte técnicas y tecnologías que dan soporte a la movilidad o nomadismo de la mercancía, a la vez, produce, por la velocidad y falta de fijación de la propia mercancía, una idea muy radical de indiferencia frente a “lo otro”, frente a las otras y los otros. Se ejemplifica muy bien ese movimiento en las formas indiscriminadas y desjerarquizadas de transmitir y transportar los mensajes. Así, en una misma cadena de comunicados podemos pasar de una conversación familiar, al comercial de un auto y a la masacre de una población en algún lugar del mundo.

Frente a esta forma, habría un sistema de representación, también lúdico y festivo finalmente, que se asienta en la presunción de la tierra. De ahí extrae, o intenta extraer su campo semántico. Se trata de una serie de mensajes dados, que se heredan y transmiten por interpretación. El sustento elemental es la presunción de una comunidad o de un pueblo sedentario. A diferencia del que podemos llamar montaje efésico, éste sería un montaje heleático. Un sistema esencialista y dogmático y, por lo tanto, también especulativo. Sin embargo, este sistema de entidades está formalmente unido al presupuesto de un sentido dado que sólo construye la diferencia dentro del marco de una tradición existente. De ahí que sus mercancías pretendan ser sedentarias, estar enraizadas, ser únicas. Para que esto suceda, no se exagera el consumo, sino que se reprime la producción. El campo semiótico que produce esta identidad está necesariamente ligado a la terrenalidad y/o a la naturaleza, por lo tanto tiene un código de significación teológico y religioso al cual ofrenda y subsume constantemente las mercancías simples, antes de que se vuelvan mercancías

independientes y que sean absorbidas y transformadas en capital abstracto, esto es, en flujo de capital dinerario o crediticio, tal como sucede con las mercancías nómadas.

Dentro de estos dos esquemas, se tensa y despliega el mundo de la violencia actual, mucho más que en los mundos industriales o mercantiles simples. Mundos que podían tratar de canalizar los procesos de violencia hacia la Revolución y, posteriormente, al consenso nacional que cede la primacía de la violencia al Estado mediante el pacto democrático. Insisto, ese ya no es nuestro mundo. Ese ya no es nuestro tiempo.

### III

¿Qué ha sucedido con el despliegue actual del capitalismo? ¿Por qué no produce salidas a su crisis recurrente? ¿Por qué, respecto al tema de la violencia, ha degradado la vida humana como ningún otro sistema social y económico que haya regido los destinos del mundo? Como se sabe, el capitalismo contiene un componente esencial, una perversión interna que Marx señala con toda precisión y que es muy difícil de refutar, incluso, con los nuevos argumentos contra el marxismo. Por ejemplo, aquellos que señalan que se trata de una teoría de un autor decimonónico que pensó para un mundo que ya no es el nuestro; o los que tratan de volver al tema global del capital desde una perspectiva taxativa, señalando que éste es el único sistema posible y que, por lo tanto, hay que enmendarlo de forma racional, tomando como ejemplo su despliegue “glorioso” en Europa y Estados Unidos.

La perversión que detectó Marx es que este sistema desató la capacidad *formal* de crear identidades diversas en la individuación de lo humano y, a la vez, encadenó al

ser humano a una identidad primaria: ser esencialmente una mercancía, ser trabajo apreciado o de-preciado. Fuerza de trabajo valorada que busca trágicamente su equivalencia. Así, la socialidad moderna del capital se funda en un acto violento que se repite permanente: mi propiedad primaria, el cuerpo y la mente, existe en tanto se configura en el proceso laboral y se vuelve una mercancía más.

La tesis puede tener varias traducciones, hay una muy simple, la modernidad capitalista es una actualización ritual de ese acto de violencia que la funda, del hecho de que lo humano es primordialmente una mercancía que configura el trabajo dentro del esquema mercantil de producción, consumo y ganancia. No existe, pues, salida al mundo de la violencia, por el contrario, debemos de entender, una y otra vez, cómo se contiene, reprime o despliega la violencia en relación al hecho del capital. Y como he dicho, la salida de la revolución o la práctica democrática no aparecen en nuestro horizonte de mediano o largo plazo.

A partir de esta idea de Marx, terminaré este ensayo trabajando sobre algunas ideas de Bolívar Echeverría. Ideas que nos pueden mostrar algunas de las posibles salidas espontáneas y populares frente a la trama violenta del capital y del Estado mexicano.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que si la violencia está en el centro, en el corazón de la constitución del capital, esto significa que la sustancia semiótica, la malla de sentido que nos conforma, sólo se actualiza a partir del mismo acto violento. Acto que se metamorfosea desde el momento en que las cosas se transforman en mercancía, hasta el punto último donde la vida humana, mercantilizada ya, es destruida como si fuera un objeto inerte más de los que produce y desecha el capital.

Una hermana de los normalistas decía hace algunos meses en la radio: no son perros para que nos den sus huesos, no son pollos para que los entreguen en partes. Esta idea refleja, en el fondo, la seriación y destrucción mercantil que hemos hecho de todo, hasta llegar, por supuesto, a la alabada vida humana.

Regreso pues a las implicaciones que tiene la esfera intransferible de la violencia dentro del capital. Me parece que esta actualización del sentido, siempre a través de la violencia, nos condena al diálogo. No sólo entre unos y otros, sino al hecho de atravesar el sentido de nuestra comunicación. Esto es el diálogo, estar en medio de esa sustancia semiótica, en medio de la violencia. Y quizá más que nunca, hoy este diálogo es una “condena al malentendido”. No existe, muchos menos sobre el horizonte criminal en que se encuentra el despliegue neofeudal del capitalismo contemporáneo, posibilidades de que el diálogo sea entendido como una apuesta racional para pactar y crear un espacio de entendimiento. No, el diálogo nuestro, el de ahora, es sustancialmente el lugar del conflicto y del malentendido.

Para salir de ese malentendido hay dos horizontes conservadores. Uno, el del montaje bélico; el otro, el de la represión traumática de la apertura al diálogo. En el primer escenario, lo que hay son políticas de odio, de exterminio y nulificación total de las y los otros. Por esta razón se necesita de la mediación técnica del arma, del instrumento que facilite la inexistencia del diálogo y de las políticas de exterminio. En el segundo caso, a la represión frente al diálogo, a la renuencia a abrir el mundo al mundo del otro le siguen las políticas endogámicas y exofóbicas. Las políticas del cuidado de sí y del miedo a lo ajeno, es ahí donde se despliega con toda claridad el racismo. Desollar a alguien, desaparecer a un ser, destazar a un semejante, es una

mezcla perversa de las políticas bélicas del odio y de las políticas racistas del escándalo, la ridiculización, el invisibilizamiento y quizá también el empoderamiento.

No es pues grato nuestro futuro. El diálogo, entendido como conflicto y malentendido, sólo puede sobrevivir en una trama de mentiras que sólo serán verdad en el futuro. No las mentiras cínicas del poder, sino las mentiras del dialogante; de aquellos y aquellas que acuerdan en dialogar y que después del fracaso del diálogo con el poder buscan nuevos diálogos. En esa búsqueda, se mienten a sí mismos en un furioso y salvaje mestizaje que sólo puede ser entendido como una “estrategia espontánea para sobrevivir”. Así, el diálogo central con esto que llamamos la “mercancía sedentaria”, con los “frutos de la tierra”, sólo puede ser una mentira que apuesta a mostrar cómo el capital no es todo lo que configura nuestro proceso de socialización. Esta idea se concreta, una y otra vez, en las demandas estudiantiles, en las exigencias autonómicas, en el llamado diáfano que dice “nuestras hijas de regreso a casa” o “vivos se los llevaron, vivos los queremos”.

Este diálogo tiene otra característica central para pensar la vida más allá del capitalismo. El tan señalado vaciamiento de la ética y la moral del universo de la política tiene que ver con el desvanecimiento del acto violento. El capitalismo tiene un dispositivo apologético interior que genera el olvido de su violencia fundamental, el olvido de que todos y todas nosotros antes que seres específicos, somos seres mercantiles, fuerza de trabajo. El diálogo, en tanto vuelve al conflicto y al malentendido, sólo puede ser, junto a la razón, el contra-discurso de las consignas, las armas, la indignación, el desafío, quizá el arte, y ahora centralmente la exigencia de que los hijos, las hijas y los semejantes no sean ni desaparecidos ni torturados ni

privados de su única vida. Este contra-discuso es el recuerdo permanente de la violencia del capital y, en este sentido, es la posibilidad de que la vida política tenga en el porvenir un sentido ético y moral.