

# N

## OTAS SOBRE VIOLENCIA Y CULTURA\*

—Dadá, el olvido  
y las industrias culturales.

MABEL PICCINI\*\*

91



\*Este texto fue presentado en el II Foro Internacional de Comunicación realizado en Lima Perú, a mediados de Septiembre de 1987. El tema del Encuentro fue *Violencia y Comunicación* atendiendo sin duda a resonancias de un antiguo debate en el dominio tradicional de las disciplinas comunicativas y, probablemente, a la necesidad de renovarlo en el marco de los sangrientos conflictos contemporáneos y en particular de aquellos que sacuden las sociedades latinoamericanas.

Estas condiciones de enunciación explican, por lo demás, ciertas marcas discursivas del artículo y sobre todo el carácter fragmentario de algunas proposiciones deliberadamente orientado a motivar interrogaciones o réplicas. También la intensidad de algunas afirmaciones y su tensión polémica. He querido conservar ese espíritu no sólo porque sostengo la rispidez de algunas ideas centrales sino porque en ellas deposito la esperanza de un desafío que aliente posteriores elaboraciones.

\*\* Jefe del Área de Investigación: "Comunicación, hegemonía y culturas subalternas", del departamento de Educación y Comunicación.

S. Freud.

## A modo de introducción

**A**ntes de iniciar una reflexión sobre la violencia en las sociedades contemporáneas y algunas de sus modalidades de expresión en los ámbitos de las culturas de producción serial creo necesario anticipar ciertas premisas que me guiarán en esta exploración.

1) En primer lugar la noción de *violencia*, aunque presente en múltiples superficies discursivas, en diferentes saberes y lo que es más acuñante aún en los acontecimientos descartados de la vida colectiva, carece de estatuto teórico en las disciplinas sociales. Es más, se trata de una noción polisémica que, en su significado más restringido se desdobra, extiende o asocia a nociones como las de agresividad, destrucción, daño, coerción e incluso llega a adquirir cierta intensidad semántica a partir de la categoría de *mal*, concepto de la antropología filosófica aplicado al estudio de los mitos religiosos y sus topografías clásicas: la infracción o el pecado, la culpa, la caída, el destierro, el castigo, la ceguera trágica. En este itinerario teórico y simbólico ronda asimismo la noción de *culpabilidad* que tiende un puente entre ciertas hermenéuticas y el psicoanálisis y, en otros registros, la criminología y el Derecho penal. Desde esta perspectiva inicial parece imprescindible, asimismo, restituir a la noción de violencia su intrincación fundamental con el *poder*. De hecho esta articulación no es nueva pero es preciso reactualizarla: está en los fundamentos del pensamiento de Rousseau, Marx y Weber, en los análisis de psicología social de Freud y Reich, en la filosofía de Foucault y Deleuze y, por cierto, en la teoría de la guerra de los pensadores de las instituciones militares.



**La noción de violencia restituida debe observar su articulación histórica con el poder, la interrelación violencia física-violencia simbólica, y el encubrimiento, como la manifestación de su ejercicio.**

tes, no puede ser reducida al orden de las cifras estadísticas o de las funciones matemáticas. Estos principios racionales de medición de los comportamientos, muy frecuentes en las sociologías norteamericanas, suelen tener como fin la dispersión de los hechos violentos en focos locales y por lo tanto, susceptibles de control. Se habla entonces —en el lenguaje de la prensa, la vida cotidiana o los manuales— de “brotes de violencia” que como tales pueden ser objeto de erradicación. Nada perturba, pues, la inalterable paz de las sociedades excepto aquellos acontecimientos que pueden ser sometidos a las cirugías del sistema, a su extirpación.

La violencia, y nada indica lo contrario, es una categoría sustantiva y un componente sustancial y transhistórico que atraviesa todas las formaciones sociales conocidas hasta la fecha. Constituye, asimismo, los diferentes ámbitos de la vida colectiva y se ejerce, con modalidades peculiares, en cada relación de poder que se establece en los intercambios sociales. Habría pues una *historicidad* de la violencia más que un *acrecentamiento* de sus manifestaciones: las formas de su ejercicio cambian con las edades históricas pero no crecen o se extinguen como los organismos vivos.

3) La radical separación entre violencia física/violencia simbólica pertenece al archivo de la reflexión política y social contemporánea y como distinción analítica nos permite diferenciar instituciones, los actores que la ejercen y, en lo particular, sus formas de expresión, sus armas específicas, sus operaciones. Como ya es sabido, la genealogía de esta distinción arranca básicamente del pensamiento marxista del siglo XIX. Adquiere estatuto teórico y nuevas resonancias conceptuales con Gramsci y Althusser y sus concepciones del estado ampliado en las que las instituciones depositarias del ejercicio de la fuerza se complementan con aquellas encargadas de elaborar las ideas de una época. Recorre asimismo las reflexiones de Weber acerca de los valores de legitimidad que justifican ciertas acciones estatales y se encarna finalmente, como herencia, en los primeros trabajos de Bourdieu acerca de la “violencia simbólica”. Aún admitiendo la importancia, en ciertas circunstancias, de esta separación analítica postularé, como principio teórico y metodológico, la necesaria imbricación de estas instancias. Como de algún modo lo entrevió Gramsci, no existe ejercicio directo, descarnado, de la violencia sin sus componentes imaginarios ni, a la inversa, violencia simbólica que no se aplique sobre los cuerpos y los marque en sus comportamientos y acciones materiales. Estudiar y profundizar esta imbricación implica establecer otra perspectiva de análisis, con supuestos diferentes. Los llamados aparatos ideológicos de Estado o, en su defecto, aparatos de hegemonía, no son sólo los lugares de inculcación y distribución de las ideas de una época, ni, tal vez, los dominios específicos de la violencia simbólica, sino, sobre todo, complejos dispositivos en los

que convergen saberes, discursos de diferente naturaleza, condicionamientos para la conducta, tecnologías que se aplican directamente sobre los individuos y definen su percepción y su experiencia —física, material— de la realidad. Aparatos, en suma, que definen políticas ramificadas en las que la violencia directa ocupa un lugar esencial, constitutivo.

*La negación o el encubrimiento de la violencia son el soporte de un saber social desvanecido. Los principios de soberanía y derecho, son el descubrimiento "posmoderno" que sustenta dichos saberes.*

4) Según esta última proposición, los medios y las culturas seriales no serían la "conciencia", más o menos lúcida, de un estado creciente de violencia en nuestras sociedades o, si se prefiere, el espejo de la realidad efectiva, mortífera, desde el fetichismo que implantan las clases dominantes. Antes que eso, podríamos concebirlos como campos de problematización que instauran nuevas maneras de discursivizar el ejercicio de la violencia y de constituir los acontecimientos políticos y sociales y, asimismo, como tecnologías aplicadas a los cuerpos, al tiempo y al espacio de los individuos, a sus ritmos vitales y sociales.

En este sentido tampoco cabría hablar de un acrecentamiento de los contenidos de violencia en los medios y menos aún, de los efectos que éstos producirían en la incentivación de las pulsiones agresivas de los públicos. Estos principios causales, de carácter conductista por lo general, constituyen un dispositivo de enmascaramiento por el cual, como lo vimos, la violencia generalizada se deposita —y conjura— en un punto específico, disfuncional, del sistema. Podríamos hablar, en todo caso, de un "efecto de violencia" que no emana necesariamente de discursos o mensajes concretos sino de la intrincación que se produce entre éstos y otras redes del dispositivo. Es más, desde un punto de vista discursivo hasta se podría postular, a modo de hipótesis, que el ejercicio de la violencia se manifiesta en su encubrimiento o radica, si se prefiere, en el propio mecanismo de denegación.

## **II Acerca de la naturaleza de la violencia**

### *II.1 Arqueologías*

La noción de violencia es un lugar común irresistible en los discursos de actualidad; imposible evitarla cuando se alude a los arsenales nucleares o las guerras imperiales, a la destrucción ecológica o las despiadadas urbes modernas, a ciertas relaciones familiares, instituciones de encierro, prácticas sexuales o de la delincuencia. Sin embargo, la noción carece de un contenido sustantivo en las disciplinas sociales contemporáneas. Más aún, se podría afirmar que ha sufrido un proceso de paulatino desvanecimiento en los ámbitos especializados y en los saberes que éstos elaboran. Desvanecimiento que se manifiesta, en ocasiones, ya sea como negación directa de la violencia o como compulsión al encubrimiento de los conflictos sociales y sus radicales cuotas de destructividad, moral y física, de flagelación y humillación de los cuerpos, de muerte en suma.

Este es un fenómeno que, si bien desde el siglo XVIII en adelante se liga a las ilusiones y fetichismos de la democracia, ha readquirido una particular intensidad en los últimos años con la declinación de las espe-

**Para Clastres, la marginación de la violencia como objeto de reflexión implica la negación de su manifestación más brutal: la guerra.**

ranzas en los socialismos "reales" y el correlativo ascenso de la socialdemocracia. Es así que al filo del milenio se renuevan hasta la extenuación las fórmulas consagradas por el siglo de las luces. Un nuevo iluminismo reincorpora a los saberes y prácticas sociales las antiguas ideas de contrato social, orden, ley; se trata, en al-

guna medida del descubrimiento "postmoderno" de los principios de la soberanía y el derecho que han regido los modos de producción y los modos de destrucción de las sociedades civilizadas que habitamos. De este modo se desdibuja de los partidos políticos y de los manuales la categoría, antes ilustre, de "lucha de clases" al tiempo que se eclipsa de prácticas y teorías la preocupación por el acontecimiento revolucionario. Marx lo expresaba en *El dieciocho Brumario*: "la revolución social no puede extraer su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado".<sup>1</sup> Y tal parece que la inversión se ha producido en los saberes contemporáneos: la veneración supersticiosa por el pasado socava secreta o directamente la poesía del porvenir. Declinan las utopías revolucionarias y las ideas de la violencia purificadora de la revolución como principio de la no violencia; resta solo la atopía, en el no lugar. Entre otras cosas porque, como decía Foucault, las utopías proletarias socialistas gozan de la propiedad de no realizar nunca mientras las utopías capitalistas, desgraciadamente, tienden a realizarse con demasiada frecuencia.<sup>2</sup> ¿Qué otra cosa son, por ejemplo, la decorosa prosperidad de los obreros en los países centrales o la guerra de las galaxias?

Pierre Clastres, un antropólogo poco sospechoso de cualquier afinidad con el marxismo, se sorprende en sus *Investigaciones en antropología política*<sup>3</sup> de la escasa importancia atribuida a la violencia en la abundante literatura etnográfica de las últimas épocas. Asimismo advierte que cuando ésta es insoslayable en ciertas comunidades, los investigadores, mediante los recursos del método, sólo la exhiben para demostrar los modos con que las sociedades primitivas intentan controlarla, codificarla o ritualizarla. Descubre esa tendencia y esa tensión de la mirada científica tanto en los discursos del naturalismo como en las explicaciones economicistas de las corrientes marxistas y en los análisis del intercambio de Levi-Strauss.

La marginación de la violencia como objeto de reflexión es tanto más sorprendente, sostiene Clastres, porque implica la negación, por una u otra vía, de su manifestación más brutal y colectiva: la guerra. Acontecimiento flagrante registrado en testimonios de conquistadores y de subyugados, presente en los monumentos y en las cosmogonías, la guerra,

<sup>1</sup> Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx y Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, tomo I, Progreso, 1973, p. 410-411.

<sup>2</sup> Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 124.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Capítulo, "Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas", p. 181 y ss.

sin embargo, sólo se encarna en los cuerpos teóricos cuando existen los medios conceptuales para conjurarla como fenómeno social.

**La guerra está inmersa en una dimensión específicamente política y emerge de la permanencia de su posibilidad y no de contradicciones. Utilizada como política exterior, impide cambios sociales: Clastres.**

El examen de los hechos etnográficos le permite a Clastres demostrar la dimensión específicamente política de la actividad guerrera. La guerra es una dimensión constitutiva de estas sociedades y, más que eso, posibilita su modo de funcionamiento y sobrevivencia. Y en este punto introduce algunas interpretaciones de importancia para comprender el hecho guerrero en su doble faz de realidad efectiva

e imaginaria; interpretaciones que, sin duda, esclarecen algunos aspectos sombríos de las contiendas contemporáneas. Cuando Clastres habla de la violencia y de la guerra no las concibe como hechos puntuales que emergen ante ciertas condiciones y contradicciones específicas; refiere, por el contrario, *la permanencia de su posibilidad*, el estado de guerra permanente como modalidad de defensa de particularmente de grupos, de la identidad de un *nosotros* que vertebra la sobrevivencia de la comunidad en su diferencia con el resto de las comunidades. Los *otros*, y en su extensión los *extranjeros*, representan potencialmente un enemigo, una amenaza al cuerpo homogéneo o, en su defecto, pueden engendrar circunstancialmente la figura del aliado. Finalmente, la guerra como política exterior reposa sobre una política interna profundamente conservadora basada en un sistema de normas y leyes ancestrales que tienden a *la conservación*, es decir, a impedir el cambio o la división en la sociedad.<sup>4</sup>

Elías Canetti, uno de los pocos pensadores actuales preocupado por la relación violencia, poder en sus dimensiones materiales e imaginarias, tiene páginas notables acerca de las determinaciones que subyacen a los reiterados genocidios de nuestras sociedades. Como Clastres examina ciertos elementos de las simbólicas primitivas para esclarecer hechos contemporáneos. En uno de estos trabajos establece una novedosa articulación entre *la sobrevivencia y el poder*.<sup>5</sup> Para ello reelabora la noción de *mana* rescatada por la antropología social. El *mana* designa, en los mares del sur una especie de poder sobrenatural e impersonal que puede pasar de un hombre a otro. En el caso del combatiente es ese poder que adquiere al incorporar el *mana* del enemigo abatido. Desde esta perspectiva, *la batalla* se constituye en esquema de inteligibilidad del poder y de los ordenamientos colectivos. Quien tiene la suerte de vencer en la contienda —el sobreviviente— aumenta su fuerza al expropiar la fuerza del combatiente aniquilado. El sentimiento de invulnerabilidad crece junto con la acumulación de los triunfos. Y crece también su imagen ante los demás: ahora es un *héroe*, figura permanente en los relatos de todos los pueblos. “Al haber matado al otro, escribe Canetti, se ha vuelto más fuerte él mismo y el incremento de su *mana* lo capacita para lograr nuevas victorias. La presencia física del enemigo, vivo y después muerto, es imprescindible. Tienen que haber

<sup>4</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>5</sup> Canetti, Elías. *La conciencia de las palabras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.



habido necesariamente un combate y una muerte: *todo depende del acto específico de matar*".<sup>6</sup>

La línea que tiende Canetti dibuja las postas sobre las que extiende y acumula la violencia: el hombre que se lanza a combatir, la capacidad de sobrevivencia que se acrecienta con la muerte de los otros, el sentimiento de invulnerabilidad y finalmente, la imagen del héroe. El itinerario de los triunfos concluye en la *pasión por el poder*, el delirio que este suscita y la necesidad irresistible de acumularlo y conservarlo. Poder que está investido de la imagen del poder que los otros atribuyen al invencible, al héroe. El *carisma* en términos weberianos, esa emanación de un poder sobrenatural y misterioso que rodea de contenidos imaginarios al caudillo, de tal modo que sus actos portadores de violencia se sustentan sobre la obediencia y complicidad de los siervos o dominados.

La historia moderna exhibe infinidad de ilustraciones de este delirio y de sus mortíferas consecuencias. A título de ejemplo es lo que subyace en la famosa frase de Mussolini pronunciada ante las cámaras después del asesinato del diputado Matteotti: "Si el fascismo es una asociación de malechores, yo soy el jefe de esa asociación de malechores".<sup>7</sup> Algo similar a lo que declaran los militares argentinos ante los monstruosos cargos que tribunales del país han probado fehacientemente en relación a sus "actos de guerra": "si el precio para acabar con la subversión que assolaba el país, era la desaparición de personas, la tortura y el aniquilamiento, ese es el precio que pagamos y el que volveríamos a pagar en iguales circunstancias".

<sup>6</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>7</sup> Macciocchi, María Antonieta, *Elementos para un análisis del fascismo (I)*, El viejo Topo, España, 1978, p. 131.

**La concepción accidental de la creación con fines definidos disuelve la creencia cosmogónica de nuestras culturas ancestrales, instalando principios racionales, el contrato y la ley.**

Los órdenes cosmogónicos de los pueblos arcaicos han tenido como función primordial recordar y actualizar, cíclicamente, el caos del cual emerge el orden, la anarquía que precede fatalmente a toda ley, la violencia que funda el derecho del más fuerte. Las cosmogonías comienzan a deshacerse con el advenimiento de las concepciones occidentales acerca de una

creación terminada, fija y dependiente de intenciones definidas, con medios, fines, objetivos. En este sentido, nuestra cultura se yergue sobre la abolición y el olvido del orden cosmogónico. En su lugar se instauran principios racionales, el Contrato y la Ley como forma de pensar la política, y, ciertamente, una nueva ética una nueva noción del bien y del mal.

El destierro del orden cosmogónico en el pensamiento occidental es conjurado, sin embargo, en ciertos reductos en los que los registros de la anarquía y la violencia reaparecen, cíclicamente, como en las culturas arcaicas. El *rito* se sobrepone al *contrato*: es un viaje de regreso a lo *sagrado*, aunque a veces adquiere la forma de una profanación de lo sagrado cuando lo sagrado se convierte en objeto de consagración institucional. El gesto de la profanación suele estallar, con alguna frecuencia, en los espacios de la escritura literaria y en otras manifestaciones estéticas. Es la ceguera trágica en las obras griegas e isabelinas en las que el héroe hundido en el crimen sucumbe a la propia violencia que lo trasciende, de la que es sólo un ejecutante puesto que ignora su culpa y, en esa misma medida, la ley que lo incrimina. son los escritos de la locura: Hölderlin, Nerval, Artaud, Genet y, ciertamente las eróticas del mal: Sade, Sacher-Masoch, Bataille. Escribe Bataille: "hasta creo que el mundo (o más bien el conjunto de imágenes) de la muerte está, bajo la forma de mancha, en la raíz del erotismo. El sentimiento de pecado que en la conciencia clara se une con la idea de la muerte, se une *del mismo modo* con el placer. No hay, en efecto, *placer humano* sin una situación irregular, sin la ruptura de una prohibición. . .".<sup>8</sup> Y Sade: "En todos los tiempos el hombre encontró placer en derramar la sangre de sus semejantes, y para satisfacerse, a veces disfrizó esta pasión con el velo de la justicia y otras veces con el de la religión. Pero en la profundidad, es necesario no dudar de ello, su fin era el admirable placer que encontraba. La Divinidad. . . siempre es necesario que esta hermosa máquina se cargue con todas las iniquidades del hombre".<sup>9</sup> No es, sin embargo, el placer de los sentidos, o no lo es totalmente, lo que está en juego. El personaje sádico, antes que nada inventa una forma de trascender o de transgredir la ley y a partir de allí alcanzar el efecto sin causa del deseo. La perversión de los sentidos, en este caso, entraña la perversión de la ley. Y lo que está en juego, en última instancia, es el pro-

<sup>8</sup> Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Signos, Córdoba, Argentina, 1968, p. 54.

<sup>9</sup> Barthes, Sollers, Klosowsky. *Sade, filósofo de la perversión*, Ed. Gargio, Uruguay, 1968, p. 57.

blema del poder. Para Sade, como sostiene Deleuze, la ley en todos los casos es un engaño; el poder no es delegado sino usurpado gracias a una abominable complicidad de esclavos y señores.<sup>10</sup>

**Opuestos a la literatura trágica, los escritos de la locura y de la erótica del mal, que desordenan, pervierten o violentan; los saberes dependientes de sistemas de normalización, discursivisan acerca de la legibilidad, el orden y los sistemas jurídicos.**

Así como la escritura literaria, en sus expresiones más radicales, entreabre y descubre una y otra vez "el infierno tan temido", el desorden de los sentidos, la perversión de la ley o la violencia constitutiva de todas las pasiones, los saberes dependientes de los sistemas de normalización prolongan, en un mismo registro, los discursos de la legalidad, el orden y los sistemas jurídicos. El contrato social prevalece sobre la imposible *concertación de voluntades* heterogéneas. Y si la concertación en la desigualdad es imposible sobrevive, como práctica y discurso, la *voluntad de concertación*. No son pocos, sin embargo, los pensadores que desde diferentes disciplinas han desenmascarado este fetichismo contractual y legalista. Desde la perspectiva psicoanalítica, Freud ya había descubierto la paradoja del que se somete a ella y, sobre todo, del más virtuoso de los hombres.<sup>11</sup> Desde una perspectiva filosófica y a propósito del caso de Eipo, Deleuze sostenía que la ley actúa aunque desconozcamos su identidad puesto que define un ámbito del error en el que uno ya es culpable y ha transgredido unos límites antes de saber que existían.<sup>12</sup> En un registro diametralmente diferente el punto de vista jurídico W. Benjamin ha demostrado desde que el régimen contractual es el sustrato mismo de la violencia ya que funda la posibilidad permanente de su violación. Escribe Benjamin, "aún es el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia. Pues concede a cada parte del derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contar la otra, en el caso que ésta violase el contrato. Aún más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia".<sup>13</sup>

En un breve artículo sobre la guerra Freud lleva al extremo de la disolución la concepción pacifista de la prohibición como reguladora de los comportamientos sociales al referirse a la temprana aparición y al carácter imperativo de la prohibición de matar. "Una prohibición tan fuerte, escribe, sólo puede haber sido dirigida contra un impulso igualmente fuerte. Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye por sí solo. Precisamente lo imperativo del mandamiento "No matarás" nos da la certeza de que somos del linaje de

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch*, Taurus, Madrid, 1973, p. 88 y ss.

<sup>11</sup> Freud, Sigmund. *El Malestar en la cultura*, en *Obras completas*, volumen III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>13</sup> Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Premiá editora, México, 1978, p. 33.

una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevamos todavía nosotros".<sup>14</sup>

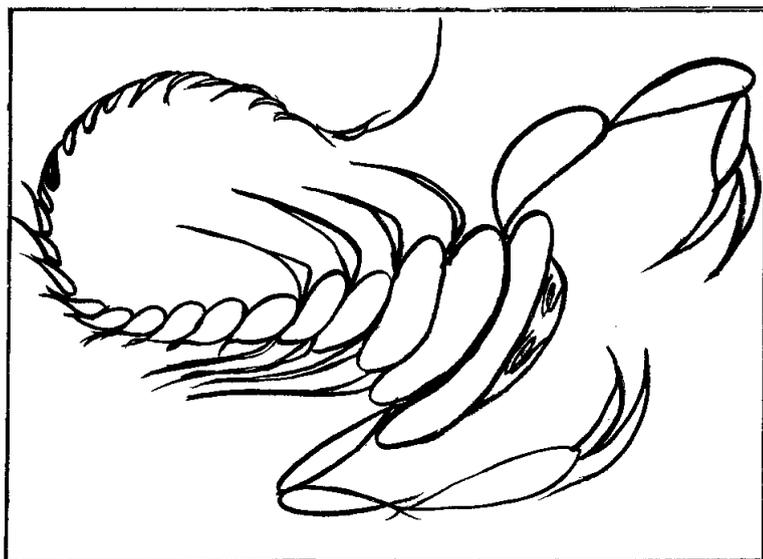
Curiosamente esta parábola de Freud acerca de los mecanismos profundos del comportamiento humano se encarna en la gran noción de la criminología de finales del siglo XIX: la noción de *peligrosidad*. La noción de peligrosidad implica un giro profundo en el derecho penal y significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad *en función de sus virtualidades y no de sus actos* no en función de las infracciones efectivas a una ley igualmente efectiva sino de las virtualidades de comportamiento que éstas representan.<sup>15</sup> Por eso es tan corriente en nuestros regímenes hablar de "sospechosos" en relación a individuos sobre los que no existe delito imputable. De estos "sospechosos" están llenas sin duda las fosas comunes de algunos de nuestros países.

La emergencia de esta noción penal condensa diversas líneas de fuerza que convergerán en la institución de lo que Foucault denomina sociedades disciplinarias en oposición a las sociedades estrictamente penales que existían con anterioridad. El sistema penal y la justicia resultan insuficientes para controlar esta potencialidad de desvío de los individuos, surgen así poderes laterales destinados a vigilar esa peligrosidad y corregir las posibilidades de desviación. Incrementando la capacidad restrictiva de la justicia se alinean en esas funciones bandas paramilitares, instituciones psicológicas, el asilo psiquiátrico y los archivos criminológicos así como las instituciones médicas y pedagógicas. El modelo material de esta sociedad de ortopedia generalizada es el célebre *Panóptico* de Jeremías Bentham, configuración arquitectónica de vigilancia espacial de las conductas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Freud, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad", en *Obras completas*, XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, p. 297.

<sup>15</sup> Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 97.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 98 y 99.



**El uso legítimo de la fuerza otorga márgenes de impunidad, como en el caso argentino de la ley de obediencia debida que exculpa crímenes cometidos por hombres con uniforme.**

Pero ciertamente existe un ordenamiento previo que no sólo la ejerce sino que funda la categoría de violencia sobre la distinción de las violencias legítimas y las ilegítimas. Uno de los objetivos fundamentales del Estado consiste en proteger o alterar la distribución externa e interna del poder y de la violencia sobre la

que reposa. El triunfo de la justicia radica en definitiva, en el *uso de la fuerza*. Las fuerzas armadas pueden actuar como instituciones legítimas en guerras justas, como se las suele llamar, o como mercenarios a sueldo con similares objetivos; para aniquilar a los "enemigos internos" se arman bandas paramilitares que cumplen con mayor eficacia, por la impunidad de la que gozan, la desaparición de los indeseables según lo prescriben las reglas de las doctrinas de seguridad nacional. Escribió Weber hace ya muchos años: "Para toda asociación política resulta esencial recurrir a la franca violencia de los medios coercitivos frente a los extranjeros, así como ante los enemigos internos. Esta apelación a la violencia es precisamente lo único que constituye una asociación política, en nuestra terminología. El Estado es una asociación que reivindica el monopolio del *uso legítimo de la violencia*, y no puede definirse de ningún otro modo".<sup>17</sup> De tal modo, la consagración de las fuerzas armadas y su legítimo derecho a dar muerte a los "enemigos", reales o figurados, peligrosos o virtualmente peligrosos, instituye, a la vez, el estado de violencia generalizada como forma superior —"las razones de estado"— de defensa de los regímenes de opresión. Se trata, como en las sociedades primitivas descritas por Clastres, de la conservación de las comunidades mediante el estado de guerra virtual o efectivo. Así, a través del aniquilamiento del adversario se derimen las brutales fracturas que surcan y atraviesan el cuerpo social. No obstante, el uso legítimo de la fuerza comporta asimismo el *uso de la ley* que la legítima y otorga, a lo largo de la historia, un amplio margen de impunidad. Es el caso reciente en Argentina de la *Ley de obediencia debida* que exculpa, por las propias reglas y coartadas de la institución militar, las flagelaciones, torturas, violaciones y crímenes a mansalva cometidos por hombres con uniforme.

La misma Ley que absuelve los asesinatos y la flagelación y humillación de los cuerpos es la que penaliza el suicidio, según el célebre estudio de Durkheim. El suicidio es un delito porque nadie es propietario de su cuerpo en el capitalismo; sólo lo somos a la hora de rendir cuentas ante los tribunales, clandestinos, de guerra.

### *II.3. Reinscribir las luchas en los campos sociales*

En lo fundamental, las reglas de las precarias democracias latinoamericanas y los pactos que estas reglas suscitan entre dominadores y aliados encubren, hasta donde es posible, este régimen de violencia generalizada. Finalmente los regímenes de legalidad perduran sobre la base de la integración progresiva, a veces provisoria, del conjunto de ilegalidades que recorren el cuerpo social. Por eso mismo el orden dis-

<sup>17</sup> Weber, Max. *Ensayos de sociología contemporánea*, Volumen I, México, Origen-Planeta, 1986, p. 96 y 97.

cursivo del sistema tiende a enmascarar luchas y enfrentamientos, a normalizar, con procedimientos específicos, los fundamentos del desorden y el caos intrínseco a los sistemas de explotación. En las cartografías simbólicas *la figura de la paz* se dibuja como campo ajeno o aislado de las contiendas. El campo de la paz así figurado, como emanación natural y mágica de ciertos regímenes de relativa estabilidad política, surge en los imaginarios sociales y en los saberes que los consagran, como resultado de *un proceso colectivo de olvido*. Los campos semánticos que florecen alrededor de este sentimiento son muy conocidos en nuestras sociedades: la idea de *reconciliación nacional*; las apuestas a la unidad y la unificación de los segmentos sociales en un *pacto* compartido a pesar de las diferencias; la defensa a ultranza de la democracia sobre la justicia aunque esta defensa implique, en definitiva, un fortalecimiento de las fuerzas de la muerte; la súbita convocatoria, estos últimos años, a intensificar las redes de "solidaridad social".

He tratado de seguir el camino opuesto a través de discursos y posiciones teóricas heterogéneas, en los que sin embargo subyace una perspectiva similar ante el enfrentamiento como principio de gestión de nuestras sociedades. En efecto, el fundamento de toda organización social aparece en estos discursos como el resultado de una pugna en el que el dominio de la voluntad ajena es lo que está en juego. Proposición en la que coincidirían ciertamente Marx, Freud, Weber. Esta perspectiva conlleva, asimismo, la presencia de la guerra en los campos de la paz, la idea de que los espacios sociales no sólo alientan la posibilidad del conflicto armado sino que en ellos el conflicto se inscribe cotidianamente. Escribía el General Carl Von Clausewitz en su célebre tratado *Acerca de la guerra y la conducción de la guerra*, Berlín, 1892: "Decimos pues que la guerra no es un arte ni una ciencia, sino que es un acto de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses que no se resuelve sino con efusión de sangre, y que solamente en eso se diferencia con otros conflictos que surgen entre los hombres. Tiene menos que ver con las artes y las ciencias que con el comercio, que constituye igualmente un conflicto de grandes intereses, pero aún se aproxima *mucho más* a la política, la que, a su vez, puede ser considerada como una especie de comercio en gran escala, y en la cual se desarrolla como un niño en el seno de su madre y donde todos los elementos se encuentran reunidos en estado latente al igual que las propiedades de los seres vivientes en sus gérmenes".<sup>18</sup>

El principio de la guerra, sostiene Clausewitz, es la suma de duelos interpersonales, ya latentes en los dominios políticos, y su fin, dominar la voluntad del adversario mediante la violencia física. *La guerra es sólo una parte del intercambio político y en consecuencia no es en absoluto una dimensión independiente*.<sup>19</sup> En esta *ascensión a los extremos* no hay límite para la violencia, se trata de abatir al enemigo y el objetivo es el aniquilamiento. El exterminio total, hoy presente como amenaza efectiva en las maquinarias de destrucción de la era nuclear, se detiene en las guerras convencionales con un aniquilamiento parcial y el triunfo de uno de los contendientes. Se abre así el momento de la tregua, es decir, el momento de la política o de los campos ilusorios de la paz, en

<sup>18</sup> Lenin, Ancona, *et al. Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente 75, México, 1979, p. 58.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 79.

los que se continúa el enfrentamiento que la guerra dejó pendiente. En esta fase de lo propiamente político como momento de resolución de los conflictos guerreros, la transacción y el sometimiento se realizan *también* sobre los dominios imaginarios: se trata de que el sometido ame a los mismos poderes que lo subyugan y que el fetichismo se implante no sólo por la particular energía que irradia el objeto fetiche sino también por la presencia extendida e intensa de los sujetos fetichistas y sus redes de servidumbres voluntarias.

***Foucault instituye un nuevo sentido para las teorías del enfrentamiento y del conflicto como esquemas de interpelación de las realidades sociales y culturales.***

Son estas premisas las que permiten a Foucault invertir el apotegma de Clausewitz y concluir que *la política es la prolongación de la guerra por otros medios*. Naturalmente esta inversión se produce a partir de una determinada versión del poder. En primer lugar, el poder tiene un carácter ubicuo: se disemina y ejerce en todos los dominios de la vida social. Es también un campo de fuerzas que adopta ciertas for-

mas según los momentos históricos pero cuyo origen es localizable en la guerra. Finalmente, el poder político hace reinar la paz en la sociedad civil pero para reinscribir permanentemente las relaciones de fuerza engendradas por la violencia en las instituciones, las desigualdades económicas, el lenguaje, los cuerpos mismos de los individuos. La *tregua* es, para Foucault, esta *guerra silenciosa* y el momento político un desplazamiento provisorio de la guerra misma: "no se escribe la historia sino la historia de esta guerra aún cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones".<sup>20</sup>

La singularidad de esta propuesta radica en que instituye, desde fuera del marxismo, un nuevo sentido para las teorías del enfrentamiento y del conflicto como esquemas de interpretación de las realidades sociales. Y también de las realidades culturales. Este esquema de inteligibilidad alcanza, por cierto, a los sistemas regionales de las luchas materiales y simbólicas, tal como se expresan en los ámbitos institucionales, los regímenes de verdad y de saber, las disciplinas y sus sistemas de controles y tecnologías aplicadas a la domesticación de los cuerpos. Tal como se manifiestan, finalmente, en los cuerpos mismos de los individuos marcados por estos sometimientos, efectos del poder y la opresión y, en esa misma medida, eslabones de los poderes que los oprimen.

Hacer la topografía de los campos de batalla, sobre todo a partir de la etapa final, la que inaugura *La microfísica del poder* y se continúa en *La historia de la sexualidad*, consiste precisamente en reubicar la noción de conflicto y de violencia en cada uno de los segmentos de la vida social. El campo de discurso es, desde esta perspectiva, un espacio más de las luchas que se encarnan en diferentes dispositivos sociales, un campo de fuerzas insoslayable en el que se articulan el poder y el saber de una época, terreno de batalla, escena donde se movilizan tácticas y estrategias para vencer al adversario y hacer prevalecer la voluntad de uno sobre la de los demás. En este sentido, Foucault, como él mismo lo ha reconocido, está más cerca de los sofistas que de los maestros de la verdad de la Grecia antigua. De ellos extrae la idea del discurso

<sup>20</sup> Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, La Piqueta, España, 1978, p. 135-136.

**Los medios de comunicación y las culturas seriales en general son la reinención en la era electrónica del contrato social y de los principios democráticos.**

como juego estratégico en el que antes que el problema de lo verdadero se plantea la necesidad y el objetivo de vencer en la contienda verbal.<sup>21</sup>

Desde esta perspectiva no existen relaciones de exterioridad entre lo que se ha denominado violencia simbólica y otras en las que se manifestarían directamente los trazos de la coerción física, material. Los discursos mismos son fuerzas materiales, actuantes en la sociedad; producen acciones, engendran antagonismos y violencias. A través de las redes interdiscursivas —siempre referidas a instituciones y otras superficies de emergencia— pugnan por consolidarse regímenes de verdad, de saber o de ficción así como se destierran a los confines de lo impensable territorios enteros de los imaginarios colectivos, aquellos que están fuera de las reglas de los saberes legítimos.

### III. Acerca de la negación de la violencia

#### III.1. La multiplicidad de las estrategias

Si admitimos, después de esta travesía teórica, que los regímenes de opresión centralizan el ejercicio de la violencia en instituciones especializadas y que, a la vez, articulan e integran el conjunto de ilegalidades y violencias que segrega una sociedad deberemos cambiar el enfoque sobre las industrias culturales. Más que aparatos

de hegemonía o aparatos ideológicos —en el sentido restringido que habitualmente se les atribuye— sería preciso reubicarlas, como campos de fuerzas, en la intersección de diversos poderes que se conjuntan para definir estrategias múltiples y ramificadas. En este sentido son industrias ciertamente peculiares: adquieren su máximo esplendor por la inmaterialidad de los bienes que producen y, de manera definida, explícita, integran al objeto su dimensión simbólica y al símbolo su condición de mercancía. En ellas cristalizan diferentes líneas de fuerza de una sociedad, se entrecruzan y determinan las unas a las otras configurando procesos que definen campos de visibilidad y campos de enunciación pero también estas industrias engendran redes y vínculos sociales, formas de vivir el tiempo libre y la cotidianidad, modalidades de consumo, relaciones con los entornos urbanos, nuevos sistemas de convivencia política y de participación colectiva. Son, para decirlo de otra manera, dispositivos complejos en los que operan determinaciones de naturaleza heterogénea, tanto las que proceden de las instituciones especializadas y detectables en las pirámides del poder como las que emergen de pulsiones subterráneas, menos visibles, constitutivas de las prácticas, costumbres e ideas de una comunidad en una cierta época. De estas intersecciones surgen las posibilidades del decir de un momento histórico y sus campos de visibilidad: *el archivo audiovisual* y su rasgo intrínseco, constitutivo, la censura.

En estos dispositivos se articulan, con sus específicas modalidades de opresión y violencia, maquinarias de diferente signo por un lado los despotismos económicos y su creciente tendencia a la monopolización

<sup>21</sup> *La verdad y las formas jurídicas, Op. cit., p. 155.*



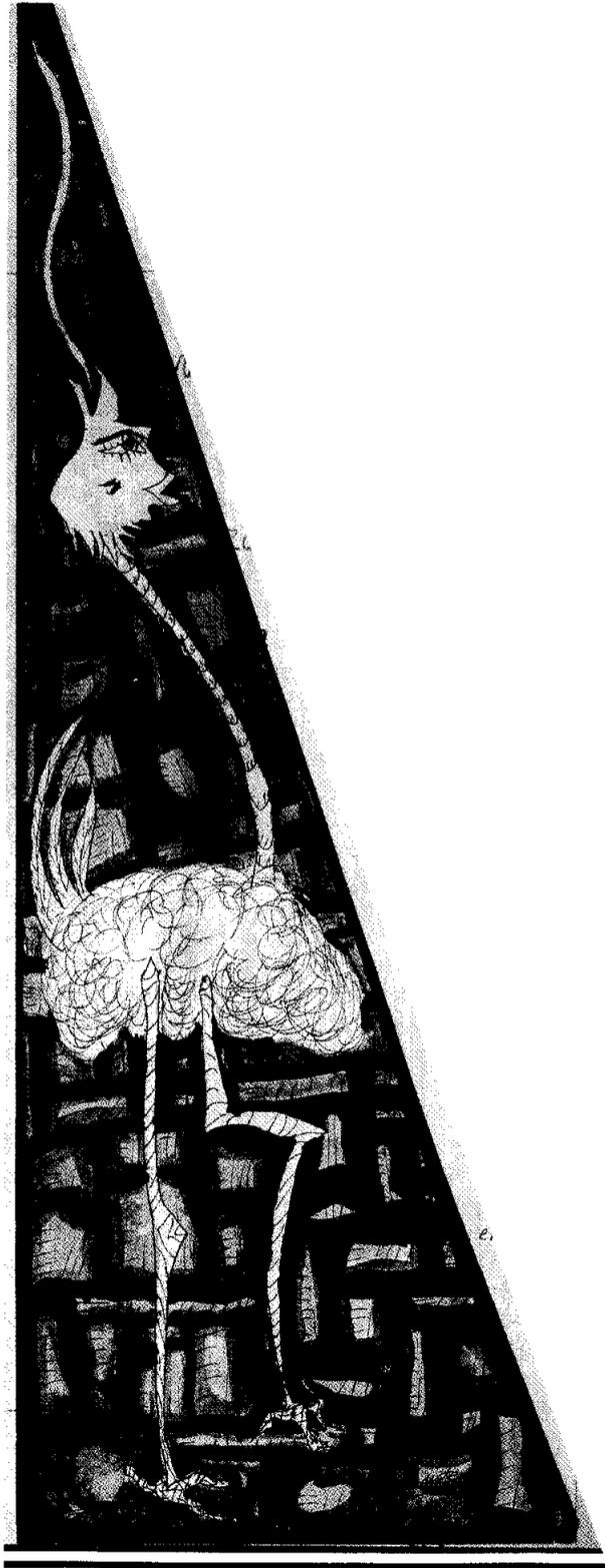
y transnacionalización de sus redes que se transfiguran en regímenes de monopolización simbólica y discursiva. Por el otro el arsenal de las techno-ciencias de la informática (memorias, peritajes electrónicos, bancos de datos, infinidad de pantallas, el mundo de las máquinas pensantes) que promueven, como señala Lyotard, “la desaparición de la presencia de los individuos y los objetos” y el recurso a prótesis y tejidos que harán de los nuevos lugares de encuentro, lugares a distancia, lugares ondulatorios.<sup>22</sup> Los imperativos tecnológicos y económicos conllevan asimismo reiterados despotismos sobre los sistemas de producción de las mercancías simbólicas. Es la era de la producción en serie, del modelo como significante de referencia, del simulacro como condensación de la infinita trama de repeticiones. Es el universo de la fugacidad de los signos que multiplicados según un sistema de oposiciones distintivas sólo renuevan el espejismo de la novedad, el en estado puro, lo inactual.

Estas redes de permanencia y disoluciones se juntan a la distancia con esa vocación primitiva de perduración y negación al cambio de la que hablaban Clastres y Canetti. Y, en otro sentido, representan la entronización de un campo ilusorio de paz y de aprovechamiento histórico, político, de la tregua. De este modo, los imperativos tecnológicos y económicos y los aparatos burocráticos —que rigen la producción serial con su inclinación a la rutina y la repetición— se articulan con la vocación de permanencia de los regímenes políticos y sus propias modalidades de control y censura sobre las prácticas sociales de una época.

Podría decirse, desde esta perspectiva, que *los medios de comunicación —y las culturas seriales en general— son la reinversión en la era electrónica del contrato social y de los principios democráticos*: la suya es una explícita voluntad de convergencia, de unificación de las desigualdades. Los medios son, en algún sentido, la manifestación de una Ley igual para todos y que habla a todos para mantener a cada cual en su lugar. Ante estos escaparates resplandecientes se consuman los signos de una cultura; son los signos del consumo pero a la vez los signos del poder de capturar y agrupar de esa cultura. Y no precisamente a través del discurso de la violencia o de significados de agresión sino, por el contrario, a través de un pacto de inteligibilidad por el que se efectúa la disolución de los enfrentamientos reales, efectivos, que sacuden al sistema.

La violencia brilla por su ausencia si nos remitimos a los contenidos manifiestos, al orden de las temáticas y de los imaginarios. ¿Qué significan, en este sentido, las series policiales, las películas de Rambo o la prensa sensacionalista si las comparamos con las tragedias griegas, las obras de Sade o el teatro de Genet?

<sup>22</sup> Pasternak, G. Pesis. “El Postmodernismo: Conversación con J.F. Lyotard”, en *La Jornada Semanal*, Año 3, N° 139, 17 de mayo de 1987, México.



### III.2. Elementos para una discusión

A) Una primera hipótesis es que la mayor violencia ejercida por estos dispositivos, en el orden del discurso, consiste en su encubrimiento o desactivación a través de mecanismos específicos. En este sentido la violencia, en la mayoría de los casos, se convierte en espectáculo, objeto de contemplación o sirve de vía para los *efectos especiales* (en cine y televisión) más orientados a producir un efecto lúdico o de sorpresa que a aludir a posibilidades referenciales.

B) En estas formaciones discursivas habría que distinguir entre los contenidos explícitos de violencia —lo que, para decirlo de manera esquemática, pertenece al orden de los significados— y ciertos regímenes retóricos que actúan sobre la nebulosa de los significados para conferirles una orientación, una energía, un modo de existencia. Dentro de estos regímenes cabría hacer mención al orden de la verosimilitud que se instaura en los medios como uno de sus procedimientos privilegiados. Estos son regímenes de censura implícita en la medida en que sus procedimientos tienden a hacer-parecer-verdadero a través de reglas de semejanza lo que es sólo el orden despótico de una cultura, lo que esta selecciona o excluye y la manera en que lo exhibe. Los efectos de semejanza mantiene cierta familiaridad con lo que antes designamos como simulacros y se construyen básicamente sobre el sentido común de una comunidad y una cultura. Aquello que pertenece al orden de las evidencias, que no parece ponerse en duda, constituye el núcleo más resistente al cambio en nuestras sociedades. Define, en suma, un circuito de repeticiones en el que la voz monopolizada por las grandes corporaciones se entrega, en la mayoría de los casos, a las propias repeticiones de una comunidad, a los clichés de una cultura y su red de estereotipos. Se consuma así un pacto de inteligibilidad entre clases y grupos sociales. Los códigos y rituales transmitidos por los medios no son particularmente diferentes a los que alimentan los sueños y el olvido de amplios sectores de la sociedad.

C) La convergencia entre las estrategias centrales, las regionales y aquellas más difusas que pueblan las costumbres cotidianas adquiere su máxima eficacia en la adhesión que despierta en los llamados *públicos cautivos*. El pacto cultural, y la violencia que éste es capaz de engendrar, reposa en las servidumbres voluntarias que alientan en los tejidos menos perceptibles de la cotidianeidad. Como lo señalaba Bourdieu prosiguiendo unas ideas de Mauss: el campo mágico no existe sólo por el arte del mago o las virtualidades del objeto mágico; radica antes que nada en la cadena de complicaciones que se establecen entre los agentes del campo. No existe la magia sin las creencias y los creyentes que la alimentan con sus pasiones cotidianas.<sup>23</sup>

D) Estos dominios no sólo están atravesados por las creencias generalizadas de una sociedad en lo que éstas tienen de sentido común y de reverencia a los saberes y rituales consagrados. También son el espacio de confluencia de otros saberes sociales e incluso de las voces y registros más radicales de nuestras sociedades. Hay, pues, una *positividad*, en estos procesos interdiscursivos e interinstitucionales. Más que

<sup>23</sup> Bourdieu, Pierre. "The production of Belief: Contribution to an economy of symbolic goods", en *Media, Culture and Society*, 1980, p. 267.

monopolización del derecho a la palabra podríamos decir que existe una monopolización del derecho a incorporar incluso las voces que emergen de las sombras y la marginalidad y la misma violencia de la que éstas son portadoras. En el caso del rock que ha alimentado las industrias culturales desde fines de los cincuentas a la fecha, y de otros episodios de la contracultura como los movimientos feministas u homosexuales, las expresiones más radicales del arte y aún de los grupos sometidos en la base de la pirámide social. La censura no se manifiesta en la *ausencia* de estas manifestaciones sino en las formas que asume su *presencia* en las escenas culturales. En otras palabras, en la capacidad de desactivación de los regímenes de verosimilitud de modo de incluir la pluralidad en las tendencias lineales de su cultura.

Al respecto, merecería un estudio especial la campaña contra el SIDA que está llevando a cabo la Secretaría de Salud de México y otros organismos gubernamentales y privados. En la campaña se resaltan ciertas medidas para prevenir el mal. Aunque todas son de particular interés para un examen de la sexualidad en nuestros días, dos de ellas son auténticos hallazgos. Una está dirigida a los adictos a las drogas de administración intravenosa y los previene ante la posibilidad de utilizar agujas y jeringas de personas infectadas por el virus del SIDA sobre todo si éstas "no son esterilizadas correctamente". La segunda, destinada a los adictos a las prácticas sexuales sadomasoquistas, no los desalienta pero los alerta contra el uso de elementos punzocortantes y la posible efusión de sangre.

E) Me referí anteriormente a las instituciones de control social que emergen como dispositivos de apoyo al sistema judicial y político. Son instituciones, lo veíamos, que engendran tecnologías y técnicas de observación y vigilancia de las conductas, así como saberes especializados que tienden a prefigurar un orden disciplinario, *un orden del orden*. Como lo ha señalado Foucault a propósito de la fábrica, la escuela, el hospital psiquiátrico o la prisión, *las instituciones en nuestra época no tienen por finalidad excluir sino fijar a los individuos*. Tienen la propiedad, en primer lugar, de definir la organización temporal y espacial de los sujetos de modo de convertir el tiempo en tiempo de trabajo y el cuerpo en fuerza de trabajo. Son, para decirlo con sus términos, *instituciones de secuestro*.<sup>24</sup> Fijar, arraigar los cuerpos a lugares circunscriptos, controlables, para convertirlos en fuerza productiva requiere asimismo del imaginario en el que se elabora la coerción en el plano del placer, aunque sea fantasmático. Desde esta perspectiva las nuevas tecnologías audiovisuales cumplen con creces estos requerimientos de las sociedades disciplinarias. La televisión, en particular instauro el orden de la clausura en los ámbitos domésticos y familiares, intensifica en este sentido las redes de la *familia intensa*, como la llama R. Sennett.<sup>25</sup> Así, arraiga los cuerpos en los intercambios más inmediatos. En segundo lugar, el orden de la clausura define y organiza los tiempos de los que en este régimen sólo son espectadores: tiempos y ritmos de escucha y visión, tiempos de permanencia frente a las pantallas para jóvenes, adultos, mujeres y niños; configura, en suma, una modalidad de organización del llamado tiempo libre.

<sup>24</sup> Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 127 y ss.

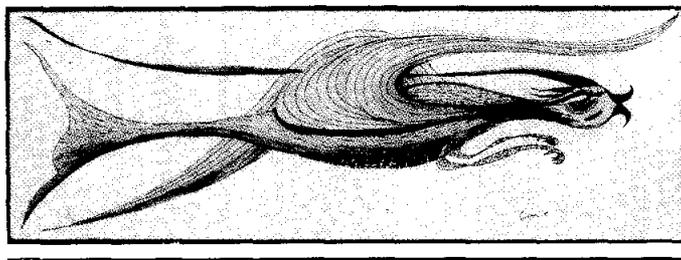
<sup>25</sup> Sennett, Richard. *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 1975.

F) La regulación de los tiempos en los espacios de clausura es una suerte de *panóptico* al revés. No se necesita un dispositivo arquitectónico para controlar las conductas; el panóptico es el mismo sujeto sometido al circuito de hipnosis de la pantalla y del placer que le procura.

G) El orden disciplinario de arraigo de los cuerpos a la economía afectiva, intelectual y moral del régimen familiar es, a la vez, principio de disolución del cuerpo colectivo. La transferencia se realiza a través de la mediación fantasmática de las pantallas. Lo que se suele llamar proceso de identificación es básicamente el reencuentro ilusorio del individuo consigo mismo, la certeza de su unicidad en el confinamiento. Para la sociedad disciplinaria representa la *certidumbre de que se neutralizan* los lugares de encuentro, la participación de hechos colectivos y, en definitiva, la expansión de los cuerpos individuales en los gestos y actos políticos de una comunidad.

H) Un aspecto derivado del anterior atañe no sólo al confinamiento y arraigo de los cuerpos ante las pantallas sino también a la sustitución de la vida por la imagen de la vida, a la delegación a la imagen de las evidencias que surgen de la experiencia directa. Lo vivido se invierte en otra evidencia, la de lo contemplado, la mirada sustituye a los actos.<sup>26</sup> La idea de la desaparición de cadáveres profundamente arraigada en los rituales de las sociedades arcaicas y que con tanta convicción actualizaron los militares argentinos en la pasada *guerra sucia*, adquiere nuevo sentido en los archivos audiovisuales contemporáneos. A la ambigüedad de la imagen se añade su reticencia a la muerte. Estas son *culturas de la vida*, de la inactualidad, del presente en estado puro. Los registros electrónicos inventan una *certidumbre esencial*: los desaparecidos seguirán actuando o cantando igual, mejor que antes, en ondas fosforescentes, en espacios ondulatorios preservados de la destrucción. Los delirios de la perduración se han cumplido: en las pantallas todos son sobrevivientes y los ojos que los miran reconocen en ellos su propia, secreta, esperanza de inmortalidad.

I) En los registros audiovisuales la muerte es un fantasma, pero, sobre todo, el conjuro del fantasma, su exorcismo. Tal vez por eso uno de los recursos favoritos de los medios sea apelar al olvido y la neutralización de la violencia. A la par de los sistemas cada vez más sofisticados de archivo y preservación de imágenes y datos, la violencia se erige como el *espectáculo de la violencia o su escenificación vicaria*. Perteneció, antes que nada, al registro de lo reprimido, *lo no dicho*; estalla, sin duda, en algunas expresiones radicales pero para ausentarse, casi enseguida, por exigencias de un consciente colectivo que ritualiza la inexistencia del conflicto, el enfrentamiento o la muerte.



<sup>26</sup> Mier, Raymundo y Piccini, Mabel. *El desierto de espejos. —Televisión y juventud en México—*, Plaza y Valdés/UAM-X, México, 1987.

