

# Violencia, exilio y memoria: Hannah Arendt, Edward Said y Tzvetan Todorov

JUAN CARLOS OREJUDO PEDROSA | BLANCA AIMEÉ VALENCIA CASTILLO\*

EN EL SIGLO XX SE DESARROLLARON REFLEXIONES relevantes sobre la cultura moderna, la violencia y el exilio en el campo de la filosofía (Hannah Arendt, Walter Benjamin), de la sociología (Georg Simmel, Zygmunt Bauman), de los estudios literarios y post-coloniales (Tzvetan Todorov, Edward Said). En este ensayo se partirá de la experiencia del exilio en el contexto de la devastación y el sufrimiento de los colonialismos, totalitarismos y las guerras modernas. Nos enfocaremos en la crítica de Hannah Arendt a la violencia moderna y en la crisis de la cultura y de la memoria. La pérdida de la identidad refleja la fragilidad humana frente a los fragmentos de las historias vividas a través de la memoria y de la experiencia del exilio.

**Palabras clave:** violencia, exilio, memoria, cultura, civilización.

DURING THE XX CENTURY, RELEVANT CONSIDERATIONS have been developed about modern culture, violence and exile in the fields of Philosophy (Hannah Arendt, Walter Benjamin), Sociology (Georg Simmel, Zygmunt Bauman), from literary and post-colonial studies (Tzvetan Todorov, Edward Said). The starting point in this work is the experience of the exile in the context of devastation and suffering of colonialisms, totalitarianism and modern warfare. In this paper, the focus will be in Hannah Arendt's criticism towards Violence and the loss of meaningful memory in Modernity. The loss of identity reflects human fragility facing the fragments of vivid histories perceived through popular memories and the experience of exile.

**Key words:** violence, exile, memory, culture, civilization.

---

\* Unidad Académica de Ciencia Política, Universidad Autónoma de Zacatecas.

Pensar la historia a partir de las experiencias de los vencidos y del testimonio de los supervivientes o de los exiliados, es uno de los temas centrales de este ensayo, no con un propósito de venganza, sino en vista de la necesidad interior que tienen los hombres de contar o narrar la verdad, rehabilitando la memoria no como un incentivo para la venganza y la agresión, sino como un rasgo esencial de la humanidad del hombre de la cual depende nuestra identidad como individuos determinados por una historia, una tradición y una cultura.

La violencia y las guerras son una amenaza para el hombre, ponen en riesgo la supervivencia y la continuidad de la vida humana en situación de paz. Nos centramos en este ensayo en las concepciones de la violencia colonial e imperialista que han tenido mayor repercusión en la historia moderna, en los colonialismos y totalitarismos del siglo XX que han motivado las reflexiones de tantos autores como Hannah Arendt, Edward Said y Tzvetan Todorov. Dichos autores han experimentado el exilio como un viaje sin retorno fuera de su tierra natal y de su cultura de origen. Hannah Arendt, judía alemana que emigra a Estados Unidos en 1941 huyendo de la persecución nazi. Edward Said, pensador y escritor palestino exiliado a Estado Unidos. Tzvetan Todorov, Bulgaro emigrado a Francia en la época del comunismo en Bulgaria.

La violencia ha sido considerada por varios autores como el rasgo esencial del poder político del Estado moderno. Max Weber, en su obra *El político y el científico*, sostiene la íntima relación que se establece entre el Estado moderno y la violencia legítima:

La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es *su* medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia [...] Hoy tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (El “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* (Weber, 1987:83).

Hannah Arendt se opondrá, a lo largo de su obra, a identificar —como lo hizo Max Weber— el poder político y la violencia legítima. El concepto de poder como dominio *violento* del hombre sobre el hombre no deja resquicio alguno, según la autora de *La condición humana*, para la libertad política en el sentido de la participación libre de los ciudadanos en los asuntos públicos, sin coerción ni coacción del Estado. El libro que Hannah

Arendt consagra a la violencia titulado *Sobre la violencia* (1970), como señala Paul Ricœur, se sitúa en un contexto histórico marcado por el auge de la violencia en la comunidad estudiantil y la nueva izquierda americana, teniendo como telón de fondo la guerra del Vietnam y la amenaza de la guerra nuclear, en una época que coincide con la Guerra Fría, en la cual una minoría activista se entusiasma por la lectura de *Los condenados de la Tierra*, de Frantz Fanon con el prefacio incendiario a esta obra de Jean-Paul Sartre (Ricœur, 1991:21). Hannah Arendt establece en *Sobre la violencia*, una conexión entre violencia y revolución:

En el momento en que la violencia se ha convertido en un instrumento dudoso e incierto en las relaciones internacionales, más parece atrayente y eficaz en el plano interior y particularmente en el dominio de la revolución (Arendt, 1972a:113; Ricœur, 1991:21).

Las revoluciones en la historia han desembocado en la violencia. Hannah Arendt, en contra de esta opinión generalizada, considera que no todas las revoluciones conducen necesariamente a la violencia que destruye la esfera pública de la acción en común; distingue en su obra *Sobre la revolución* (1960), dos revoluciones: una buena y otra mala. La primera sería la Revolución estadounidense, mientras que la mala sería la Revolución Francesa, siendo la primera por definición una “revolución política” y la segunda una “revolución social”: “Cuestión social, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza [...] Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución” (Arendt, 2004b:79-80) Hannah Arendt considera que la revolución estadounidense: “Surgió de una lucha por la libertad política [...] Por desgracia esa revolución cayó en el olvido” (Habermas, 2000:202). Hannah Arendt reconoce la terrible violencia que se ha desarrollado a lo largo de la historia y la tentación por parte de los hombres de glorificar la violencia.

La violencia ha sido objeto de un culto y de una veneración sin precedentes, a partir de autores muy leídos y comentados en su momento como Georges Sorel, Frantz Fanon y Jean-Paul Sartre. Hannah Arendt comenta fundamentalmente a estos autores para desarrollar por su cuenta una crítica sobre la violencia: “Georges Sorel no veía otra solución más violenta que la del famoso mito de la huelga general que, en nuestros días sería más bien considerada como haciendo parte del arsenal de una polí-

tica de la no-violencia” (Arendt, 1972a:115). Su confrontación con Hegel y su posteridad pone de manifiesto hasta qué punto Hannah Arendt se opone a toda metafísica dialéctica y a la promoción metafísica de la violencia por parte de Sorel, Pareto, Sartre (Enegrén, 1984:110-111).

Según Arendt, es Sartre quien desarrolla hasta el paroxismo la glorificación de la violencia: “Sartre, en su prefacio a *Los condenados de la Tierra*, de Frantz Fanon, ha llegado más lejos en la apología de la violencia que Sorel en sus célebres *Reflexiones sobre la violencia*, más lejos incluso que Fanon [...] Es el hombre mismo recomponiéndose, sólo por medio de la locura asesina, los condenados de la tierra pueden hacerse hombres” (Arendt, 1972a:115). Sin duda alguna, una época determinada por el conflicto, la guerra y el genocidio de los judíos por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, motiva a Hannah Arendt un análisis riguroso y esclarecedor, desde un ángulo histórico y moral, de la ideología reinante en los regímenes totalitarios, en su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1955). En esta obra, Hannah Arendt analiza el “mal radical” de los totalitarismos del siglo XX, se opone a una concepción causal y determinista de la historia: “mientras las ciencias naturales ‘explican’, al escribir la historia tratamos de ‘comprender’. De este modo describía el antisemitismo y el imperalismo como ‘elementos’ que en cierto modo cristalizaron en la práctica totalitaria moderna” (Wolin, 2003:67).

En su obra *Sobre la violencia* (1970), Hannah Arendt defiende de manera rotunda en contra de toda una tradición del pensamiento político la distinción entre violencia y poder. En primer lugar, asegura Ricœur (1991:22), Hannah Arendt afirma que la violencia puede destruir el poder y, por otra parte, la violencia por sí misma no puede crear el poder. En palabras de Hannah Arendt en su obra *La condición humana*: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan [...] *El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan*” (Arendt, 1974:264). En su principal obra filosófica *La condición humana* (1958) Hannah Arendt se propone recuperar el concepto aristotélico de *praxis* (Habermas, 2000:209).

Actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)

[...] (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”) –dice San Agustín” (Arendt, 1974:235-236).

Hannah Arendt vislumbra para cada ser humano en su singularidad, a través de la *natalidad*, es decir, el hecho de nacer e incorporarse al mundo, la capacidad de empezar en cada momento una historia a partir de una vida (biográfica) singular que irrumpe de manera inesperada trascendiendo el ciclo de la necesidad natural y rompiendo con el curso de los acontecimientos históricos. Arendt reflexiona de manera atenta sobre el sentido de las revoluciones modernas que han implicado al mismo tiempo la violencia y la liberación, por una parte, y la capacidad humana de actuar de manera concertada con otros hombres para fundar un poder basado en la libertad, por otra parte. Sus reflexiones sobre la violencia y la memoria se consideran esclarecedoras para comprender la situación del hombre moderno desprovisto de un mundo común de valores compartidos. La sociedad moderna atomizada que produce al hombre de la masa superfluo y despolitizado y la desaparición del espacio público para la acción humana constituyen los aspectos negativos de la modernidad que han desencadenado la deshumanización del hombre, la pérdida de la memoria y la desintegración de un mundo humano compartido y, consiguientemente, la emergencia de una violencia sin precedentes que ha cristalizado en los mayores males de la modernidad: colonialismos, imperialismos y totalitarismos. Las relaciones de poder implican formas de representación y de control sobre el “otro” por medio de mecanismos tan sutiles como la cultura, el lenguaje y el proceso civilizatorio. Los países poderosos legitimaron sus conquistas y el poder de dominio sobre las demás culturas con la convicción de su superioridad espiritual y tecnológica.

La visión de los oprimidos y de las víctimas de la historia pocas veces es plenamente tomada con la seriedad que se merece: “Auschwitz permaneció muchos años oculto por el silencio” (Moreno, 2010:26). No sorprende el silencio que denuncia Edward Said respecto a la lucha de los oprimidos por liberarse del imperialismo: “La teoría crítica de la escuela de Frankfurt [...] mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del imperio” (Said, 1993, 2004:430). Una de las constantes de la historia de la humanidad es que los más débiles, los menos favorecidos, los oprimidos por poderes demasiado fuertes e inquebrantables, han sufrido el silencio

y la invisibilidad a causa de regímenes totalitarios y autoritarios que no dejan margen alguno para la libertad. En los países que han sufrido la colonización sigue presente en la memoria colectiva los abusos de carácter violento y sangriento de la conquista y de la colonización europea. Por tanto, la experiencia de los pueblos y sus vivencias históricas no pueden ser borradas ni eliminadas a voluntad. Incluso los recuerdos más dolorosos retornan cada cierto tiempo para agujinear nuestra confortable buena conciencia. El Holocausto y la colonización fueron el escenario de grandes crímenes y de guerras intestinas. Las guerras y las revoluciones han dejado grandes secuelas en la Historia. Nos centraremos en los autores que han reflexionado sobre la violencia y sus implicaciones culturales y políticas.

La violencia se manifiesta como “ambivalente” en los análisis de la violencia sacrificial por parte de René Girard, en su obra *La violencia y lo sagrado*. Zygmunt Bauman analiza la *modernidad* como un concepto que se caracteriza precisamente por la *ambivalencia*:

La ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es un desorden en la especificidad del lenguaje, un fracaso de la función denotativa. El síntoma principal es el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas (Bauman, 2005:19).

Este mismo fracaso en la función denotativa, la cual nos deja en la indecisión y la amarga sensación de estar viviendo al final de los tiempos, donde sucumbe el orden fundamental de nuestras vidas, puede describirse como un exilio doloroso lejos de nuestro hogar, el viaje que nos traslada fuera de la tierra natal y la imposibilidad del retorno. La palabra “colono” frente a “colonizador”, como señala Richard J. Bernstein, en su obra *Violencia, pensar sin barandillas*, adquiere un significado que se impone, no sin dificultades, al traductor del famoso libro de Frantz Fanon titulado *Los condenados de la Tierra*:

Un colonizador forma parte de la fuerza original que colonizó el país y no transmite el significado del europeo que se estableció, vivió, trabajó y nació en la colonia. Philcox traduce *Colon* como “colono” y “colonisé” como “colonizado” (Bernstein, 2015:172; nota 3).

La colonización tiene en primer lugar una connotación geográfica que remite a la pérdida de la tierra natal: “Para el nativo, la historia de la servidumbre colonial comienza con la pérdida del lugar a favor del extraño: más adelante se buscará e intentará restaurar la identidad geográfica perdida” (Said, 2004:349).

La violencia sin límite mediante grandes matanzas y autoritarismos desmedidos ha sido durante siglos el medio por el cual Occidente se impone a los países colonizados. Fukuyama retoma la definición de “Imperialismo” de Schumpeter: “La disposición sin objeto de un Estado a la ilimitada expansión por la fuerza” (Fukuyama, 1992:352). Esta potencia ilimitada de expansión por parte de las naciones europeas, es decir, este esfuerzo ilimitado de conquista, como subraya acertadamente Fukuyama (1992:352), no es una característica universal de todas las sociedades humanas. Nos centramos en un tipo particular de violencia imperialista que permitió sostener durante siglos la grandeza y la legitimidad de la conquista y de la colonización de otros pueblos.

Apelar a la memoria histórica como remedio contra el mal, como un paliativo por la ausencia de justicia en este mundo, puede parecer insuficiente. Sin embargo, los oprimidos y las víctimas de los horrores del Holocausto o de los colonialismos se esfuerzan por mantener vivas en su memoria las injusticias que padecieron o de las que fueron testigos con el fin de que el mal radical y el dolor injustificado de miles de personas, a causa del poder ilimitado de los Estados autoritarios o totalitarios, no quede perdido para siempre en el olvido. La memoria del mal se convierte para los supervivientes en un deber moral, y los que sufren injusticia no pueden olvidar el mal cometido por los criminales en la medida en que olvidar puede equivaler a justificar y a perdonar: “La paradoja del perdón es que puede ser interpretado como una exculpación del criminal, como exoneración del culpable” (Zamora, 2008:75). Todorov expone las razones de un buen uso de la memoria, no aquella que exige venganza y derramamiento de sangre, sino aquella que nos ayude a cicatrizar las heridas y vivir en el presente:

Todos tienen derecho a recuperar su pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril [...] El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia (2000b:33-56).

Hitler, por poner un ejemplo de la “encarnación del mal”, estaba obsesionado con la memoria. Animaba al pueblo alemán a pensar todo el tiempo en el tratado de Versalles. Ese recuerdo nutría el espíritu de venganza (2015:16).

Tzvetan Todorov trata de caracterizar el complejo sistema totalitario como una amalgama de ideas científicas sobre la vida y la naturaleza, dando como fruto las teorías racistas modernas, y por otra parte, una visión voluntarista y activista del Estado, del partido y del jefe del Estado, el Führer: “Hitler combina de manera característica la fe en las leyes ineluctables de la naturaleza, y por tanto, un cierto fatalismo, con el activismo más vivo, puesto que el Estado, el partido y el jefe deben luchar sin cesar por alcanzar este ideal” (Todorov, 1989:221-222)

Los estudios realizados por Zygmunt Bauman (2010:121) ponen en evidencia los males de la civilización que hicieron posible el Holocausto: “Existen dos maneras antitéticas de abordar la explicación del Holocausto. Los horrores del asesinato en masa pueden entenderse o como prueba de la fragilidad de la civilización o como prueba de su terrible potencial”. La violencia desatada contra el otro colonizado y el excluido durante tantos siglos ha terminado por disminuir y por minar la autoconfianza en las normas y los valores de los países poderosos de occidente que han invadido y conquistado por la fuerza las tierras de países lejanos creando un tipo de relación política y cultural denominado colonialismo.

Guerra y violencia van unidas a lo largo de la historia. La distinción entre “guerra” y “revolución” es cada vez más compleja. Como señala Habermas, en el capítulo que dedica a Hannah Arendt en su obra *Perfiles filosófico-políticos*, en el momento actual nos hallamos en un estado de confusión en relación con estos términos: “Guerra y Revolución se han hecho dependientes la una de la otra: en la fase que vivimos de guerra civil mundial los límites entre guerra y revolución se difuminan con frecuencia hasta hacerse irreconocibles” (Habermas, 2000:201). C.B. Macpherson, en su obra *La realidad democrática. Liberalismo, socialismo, Tercer Mundo*, se decanta por el término “revolución” para describir las luchas por la independencia de los países colonizados que estaban empezando a crearse como naciones independientes:

Los pueblos de este tercer mundo han alcanzado la independencia del régimen colonial en el transcurso de los últimos diez o veinte años. Algunos tuvieron la independencia sólo después de cruenta lucha revolucionaria; otros la consi-



guieron sin que tuviera lugar una verdadera manifestación de fuerza o violencia. De cualquier modo, el cambio experimentado fue tan grande que bien puede calificarse de revolución (1968:37).

Hannah Arendt considera la violencia como uno de los ejes del mal moderno; sin embargo, se ve obligada a reconocer que la violencia es una parte esencial del modo de ser del hombre, el cual la usa en calidad de *Homo Faber*, en el contexto de la actividad de fabricación o producción. La violencia ejercida para la creación de un mundo cultural estable y permanente en el tiempo es considerada como positiva para Hannah Arendt: “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza” (Bernstein, 2015:152). Por otra parte, argumenta Bernstein (2015:40), siguiendo las categorías de Arendt: “hay momentos y circunstancias en donde la necesidad de liberar al pueblo de gobernantes opresivos o totalitarios justifica la violencia”. Sin incurrir en la glorificación de la violencia por sí misma, “Arendt dice que en algunas circunstancias la violencia puede justificarse [...] si la liberación es una condición *necesaria* para la libertad pública, entonces la lucha por la liberación (que implica violencia) puede justificarse, al menos por aquellos que tratan de alcanzar la libertad” (Bernstein, 2015:253). No obstante, Richard J. Bernstein nos advierte de los riesgos de la violencia, incluso en circunstancias que parecen justificadas: “Incluso apelar a la legítima defensa no es inocente; Siempre debemos estar alerta frente a las justificaciones de la violencia” (2015:40). En su obra *Sobre la violencia*, Hannah Arendt, nos pone en guardia frente a un tipo de violencia sin límites en manos de los Estados:

El desarrollo técnico de los implementos de la violencia ha llegado a un extremo en que es imposible que ningún objetivo político llegue a corresponder a su potencia destructiva o justificar su uso efectivo en un conflicto armado [...] Su meta racional no es la victoria sino la intimidación (Arendt, 1970:9).

En las relaciones entre culturas diferentes siempre ha existido el peligro del enfrentamiento y el conflicto. Los análisis de Pierre Clastres, en su obra *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, ponen de manifiesto la disposición natural hacia la guerra de los pueblos primitivos: “Las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social

es un *ser para la guerra*” (2004:10). Incluso, como ha puesto de relieve Norberto Bobbio en su obra *El problema de la guerra y las vías de la paz*, la guerra ha sido justificada en muchas ocasiones como un medio para la civilización y el *progreso cívico* de los pueblos:

La consideración de la guerra entre los denominados “factores de civilización” es uno de los rasgos comunes de toda filosofía del progreso: la guerra es el gran medio de comunicación entre los hombres; a través de la guerra las civilizaciones chocan y se mezclan; las civilizaciones superiores someten a las inferiores; marchan a un mismo tiempo el gradual desbaste de las instituciones y la lenta pero inexorable unificación del género humano (Bobbio, 2000:68).

Sin embargo, las guerras de las sociedades antiguas buscaban la victoria sobre el adversario mientras que las guerras modernas tratan por todos los medios de destruir y de exterminar al enemigo. El colonizado siente en su interior que su identidad cultural ha sido aniquilada por el poder de dominio del colonizador imperialista. Esta experiencia de la aniquilación de la identidad cultural y humana tiene lugar en el contexto colonial en el que pueblos enteros quedan sometidos al poder del colonizador que impone su voluntad sin fisuras y de manera hegemónica.

La cultura como resistencia, o la resistencia cultural al imperialismo de Occidente, así podría denominarse el programa de Edward Said en el contexto de los estudios poscoloniales; escritor y crítico literario palestino exiliado en Estados Unidos, gran crítico de la literatura del periodo colonial, desde Conrad hasta Frantz Fanon, Kipling, etcétera, es considerado uno de los más grandes críticos del imperialismo y del colonialismo. Edward Said analiza en varias partes de sus obras la dominación política, económica, y militar de los europeos franceses y británicos sobre diversas colonias de África y la India, así como del Caribe.

La gran preocupación y obsesión de Occidente, según Said, ha consistido en cómo representar al “Otro”, quien recibe el nombre de colonizado, el nativo de un país que está lejos del centro de poder de la metrópoli. Aimé Césaire acuñó el término *Négritude*. En un poema de 1939 titulado “Cahier d’un retour au Pays natal” describe su “nativa Martinica, la opresión colonial, las fuentes africanas redescubiertas [...] Para Césaire una tierra nativa era algo complejo e híbrido, rescatado de un origen perdido, construido a partir de un presente escuálido dentro y en contra de una lengua colonial” (Clifford, 2001:303). La antropología simbólica

(Geertz, Clifford) se ha inclinado por rescatar la visión del “nativo” en el contexto de la antropología contemporánea. Edward Said, uno de los autores más audaces y reivindicativos de la necesidad de una liberación de los pueblos oprimidos, es crítico al mismo tiempo con la falta de un verdadero compromiso con la idea de libertad.

La percepción del otro se ha modificado según las épocas y las situaciones históricas. Cada pueblo, cada persona mantiene una postura frente al otro, frente al extranjero, al extraño que viene a invadir un espacio que hace posible el encuentro entre las culturas. En la obra colectiva *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Todorov nos previene de algunos peligros que percibe en las diferentes manifestaciones de aceptación del otro y de amor al extranjero (*malinchismo* es la palabra que utilizan los mexicanos para designar la ciega adulación de los valores occidentales), lo cual deja abierta nuevas preguntas: ¿cómo juzgar el cruce de culturas?, ¿cómo juzgar los contactos entre culturas (o su ausencia)? (Todorov *et al.*, 1988:14-19). A este respecto Todorov nos señala que “desde que existen, las sociedades humanas mantienen entre sí relaciones mutuas” (1988:22). Concluye que “la constante interacción entre las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizas y criollas, en todos los grados: desde los escritores bilingües, pasando por las metrópolis cosmopolitas, hasta los Estados pluriculturales” (1988:27).

La guerra entre las culturas se ha convertido en un tópico de la ciencia política desde la publicación por parte de Samuel P. Huntington de la obra titulada *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996). El modelo *guerrero* sobre el cual apoya su tesis nos conduce a imaginarnos a las culturas como constantes combatientes siempre dispuestas para la batalla, en todo momento preparadas para salir a combatir con el fin de obtener la victoria sobre el adversario (Todorov, 2008:153). El autor de *El choque de civilizaciones* quizás se lamenta bajo la influencia de Oswald Spengler por el “declive de Occidente” imaginándose las culturas como seres vivos que nacen, se desarrollan y envejecen, y que viven como seres humanos autosuficientes que sólo piensan en *extender su dominio liberándose de toda dependencia* (Todorov, 2008:153). Todorov, sin negar la posibilidad del enfrentamiento entre los pueblos, se inclina por la tesis para él más plausible del *cruce de culturas y el mestizaje cultural* (2008:154).

Simmel, en su ensayo *El conflicto. Sociología del antagonismo*, asevera que “el conflicto en sí mismo, con independencia de sus efectos sucesi-

vos o inmediatos, es una forma de socialización [...] y de las más intensas” (2010:17). Georges Sorel, en sus *Reflexiones sobre la violencia*, concibe la posibilidad real de *conflictos no violentos*: “Bien entendida la noción de Sorel de la violencia revolucionaria de la huelga general resulta ser no violenta” (Bernstein, 2015:99). Walter Benjamin por el contrario, afirma que “la resolución de las tareas humanas [...] es irrealizable sin violencia” (Bernstein, 2015:99). Recordemos que para Arendt la violencia está íntimamente conectada con la razón instrumental. Benjamin advierte que la violencia puede adquirir la forma de una pura *manifestación* sin ningún carácter instrumental (Bernstein, 2015:101).

En las relaciones de poder que encierran el uso de la violencia por parte del colonizador sobre el colonizado se produce una relación de dominio sobre el hombre que determina la identidad y la memoria de los pueblos. La acción de representar al otro como una esencia idéntica a sí misma e inmutable, y la dicotomía de la realidad entre blancos y negros, amos y esclavos, colonos y colonizados, etcétera, son formas de control y de violencia que conducen a *dicotomizar* el *continuum* humano en los contrastes nosotros-ellos y a *esencializar* al “otro” (Clifford, 2001:306-307). El nativo o colonizado aparece representado por los países occidentales como una naturaleza inerte y maleable que se pliega sin resistencia a la voluntad del Imperio, es decir, un buen salvaje, pacífico y sin muestras de violencia o de resentimiento. La violencia como “rabia inicial espontánea” del colonizado contra su opresor es un primer paso, según Fanon, para oponerse al sistema colonial (Bernstein, 2015:251). “*Los condenados de la Tierra*—concluye Bernstein— consiguió la reputación de ser un tratado polémico que justificaba el uso de la violencia en la lucha contra el colonialismo” (2015:170).

En la época moderna se han manifestado unas formas de “violencia” que han producido profundas crisis de identidad cultural, concretamente, la marginación y la exclusión de las minorías étnicas y culturales. La democracia moderna, por otra parte, ha sido valorada como un acercamiento entre los hombres en beneficio de la convivencia pacífica entre los pueblos y la suavización de las costumbres. En una página de la historia que nos remite con gran profundidad Fukuyama a partir de los escritos de Tocqueville sobre la *Democracia en América*, nos describe el cambio de mentalidad que se produce con el aumento de la igualdad y el derrumbe de las barreras sociales:

Tocqueville [...] citaba una carta escrita en 1675 por madame de Sévigné a su hija, en la cual describía serenamente cómo contempló que torturaban en la rueda a un ratero que había robado papel, y luego cómo lo descuartizaban después de muerto [...] Tocqueville asombrado de que la dama escribiera sobre esto con la misma ligereza con que hablaba del tiempo, atribuye al aumento de la igualdad la suavización de las costumbres [...] La democracia derriba los muros que antes separaban a las clases sociales, muros que impedían que personas educadas y con sensibilidad como madame de Sévigné, reconocieran siquiera en el ratero a un ser humano (Fukuyama, 1992:353).

La democratización de las sociedades modernas es un proceso cada vez más amplio que según Tocqueville define de manera irreversible nuestra condición moderna: la que consiste en considerar al “otro” como un “semejante” (Renaut y Mesure, 1999:44) Hannah Arendt percibe al igual que Alexis de Tocqueville el peligro de las democracias modernas las cuales pueden derivar en una tiranía de las mayorías. Actualmente también se han evidenciado los peligros de la tiranía de las minorías: “Existen unas minorías opresivas y tiránicas que pueden ser mortales para las democracias constitucionales, tanto como la tiranía de la mayoría” (Zarka y Fleury, 2004:14). El mayor peligro de las democracias modernas, para Hannah Arendt, consiste en la sustitución de la “acción comunicativa” que desemboca en el acuerdo de una acción común en el espacio público, por la “acción instrumental” con arreglo a fines que destruye el espacio plural de la acción humana. La instrumentalización de la vida pública introduce un elemento de violencia que destruye el poder y la libertad política de los ciudadanos. Hannah Arendt denuncia los peligros de las democracias modernas que pueden derivar en el totalitarismo, destruyendo toda iniciativa y pluralidad de la acción humana, así como los principios de justicia enraizados en la memoria y la tradición:

Resulta perfectamente concebible [...] que un buen día una humanidad altamente organizada y mecanizada llegue a la conclusión, de la forma más democrática del mundo, es decir, por mayoría, de que la humanidad en tanto que conjunto resultaría beneficiada por la liquidación de algunas de sus partes (Todorov *et al.*, 1988:59).

Hannah Arendt procura hacer un buen uso de la memoria al servicio de la justicia. Y sin embargo, no cabe para la autora escapar a los sufrimientos

mientos de la historia por medio de razones consoladoras y explicaciones racionales que recurren a la necesidad histórica que destruye en su raíz el poder humano de iniciar un nuevo comienzo en la historia. El dolor del exilio puede convertirse en una nueva oportunidad para vivir el presente, liberados al fin de un pasado de dependencia y de la opresión que nos persigue.

La marginación y la desigualdad social en el interior de las democracias modernas erosionan la legitimidad del poder político. Lo que reivindica Hannah Arendt es la igualdad entre los hombres que no implique la eliminación de la pluralidad, sino por el contrario, que favorezca la libre confrontación de opiniones y la percepción de las diferencias como elemento positivo de las democracias: “La opinión y no la verdad es una de las bases de todo poder. *Todos los gobiernos reposan en la opinión*, dijo James Madison” (Arendt, 1972b:296). Ricœur señala con gran acierto que Habermas se distancia de Arendt en este punto crucial, dado que Habermas defiende un tipo de comunicación que se sustenta en la idea de verdad, mientras que la autora de *La condición humana* defiende hasta el final la pluralidad de opiniones como base de la democracia:

Quando Habermas habla de opinión, él entiende un grado epistémico inadecuado a la ciencia crítica [...] Lo que suscita la más viva desconfianza de Arendt, es precisamente la pretensión científica de una crítica que se creería superior a la práctica [...] al intercambio público de opiniones (Ricœur, 1991:35).

La marcha del progreso, según Hannah Arendt, en la medida en que instrumentaliza a los hombres en aras de los fines de la historia, no favorece la cultura sino el triunfo de la barbarie. Hannah Arendt, se hace eco de las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin, concretamente, la novena tesis:

El ángel de la historia debe tener este aspecto. Tiene su rostro vuelto al pasado. Y donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él no ve más que una única catástrofe que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas que caen delante de sus pies [...] Esa borrasca le arrastra incesantemente hacia el futuro, al que vuelve la espalda, mientras que el montón de ruinas crece delante de él hasta el cielo. Lo que nosotros llamamos progreso es esa borrasca (lugar citado, Habermas, 2000:49).

El hombre superfluo de las sociedades de masas consume y se entretiene con los objetos de la cultura con el fin de colmar una satisfacción o deseo subjetivo, como acertadamente analiza Hannah Arendt en su obra *La crisis de la cultura*:

La cultura se halla amenazada cuando todos los objetos y cosas del mundo, productos del presente o del pasado, son tratados como puras funciones del proceso vital de la sociedad, como si no estuvieran ahí más que para satisfacer alguna necesidad (Arendt, 1972b:266).

La memoria, la autoridad y la tradición, según Arendt, ponen freno a la destrucción del tiempo y al proceso de consumo del ciclo vital que destruye todo cuanto aspira a la permanencia y a la inmortalidad. Hannah Arendt, precisa Ricœur (1991:41), no defiende la autoridad de la tradición sino *la tradición de la autoridad*. La memoria se convierte en una función de la cultura para Hannah Arendt. La experiencia del exilio no destruye completamente la posibilidad de una memoria al servicio de la cultura. Cada vida singular adquiere un sentido si se inserta en una historia narrada o contada. Desde este punto de vista la “narración” constituye para Arendt una prolongación de la acción y de la palabra (Enegren, 1984:171):

Quien dice lo que es [...] relata siempre una historia, y en esta historia los hechos particulares pierden su contingencia y adquieren un significado humano y comprensible. Es perfectamente cierto que *todas las pesadumbres pueden ser soportadas si las transformamos en una historia o si contamos una historia sobre ellas* (Arendt, 1972b:333).

A pesar de la *desculturación* que sufrieron los colonizados al ver “degradada su cultura de origen” (Todorov, 1996:22), ¿es posible tener esperanza en un nuevo comienzo? Hannah Arendt nos habla del milagro de la acción humana cuya fragilidad no impide del todo su permanencia a través de la memoria y de la cultura. El hombre, según Hannah Arendt, tiene la capacidad de iniciar y de comenzar de nuevo la historia, dentro de una tradición y de una cultura. En una entrevista en 1964 le preguntaron a Hannah Arendt qué le quedaba de su educación judía, respondió: “¿Qué queda? Queda la lengua” (Wolin, 2003:75); vuelve la vista al pasado y se da cuenta que tras tantos cambios y acontecimientos históricos, lo que

permanece es la lengua materna, una barrera contra el tiempo y el ciclo de la vida que no deja nada permanente tras de sí.

Frente a la pérdida de la cultura de origen, la *Aculturación*, es “la adquisición progresiva de una nueva cultura” (Todorov, 1996:22). Por último, la “transculturación” consiste en la adquisición de un nuevo código sin que el antiguo código sea perdido por tal motivo” (Todorov, 1996:23). Todorov, en su obra *El hombre desplazado*, se refiere a sí mismo como un “inmigrado, un búlgaro en Francia [...] un “Extranjero en mi casa (en Sofía), en mi casa en el extranjero (en París)” (Todorov, 1996:23). La memoria al servicio de la vida consiste en hacer un buen uso de la memoria que no nos impida recomponer las piezas fragmentadas del pasado para vivir plenamente el presente.

## Referencias

- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz.
- (1972a). *Du Mensonge a la Violence*. París: Calmann-Lévy.
- (1972b). *La Crise de la Culture, Huit Exercices de Pensée Politique*. París: Gallimard.
- (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (2004a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- (2004b). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2010). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- y Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Bernstein, R.J. (2015). *Violencia, pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, N. (2000). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.
- Clastres, P. (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Delannoi, G. y Taguieff, P.A. (1993). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós.
- Enegrén, A. (1984). *La Pensée politique de Hannah Arendt*. París: PUF.
- Fanon, F. (1994). *Los condenados de la Tierra*. Prefacio de Jean-Paul Sartre, México : Fondo de Cultura Económica.
- Fernández-Flórez, L. y Orejudo Pedrosa, J.C. (2012). “Las relaciones peligrosas de Hannah Arendt. Revolución y contrarrevolución. Políticas en el discurso antimoderno”, *Eikasia, Revista de Filosofía*, núm. 45, julio, pp. 103-126.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid : Taurus.
- Huntington, S.P. (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- JanKélévitch, V. (1986). *L'Imprescriptible, Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*. París: Seuil.
- Macpherson, C.B. (1968). *La realidad democrática. Liberalismo, socialismo, Tercer Mundo*. Barcelona: Fontanella.
- Michaud, Y. (1986). *La Violence*. París: Seuil.
- Moreno Feliu, P. (2010). *En el corazón de la zona gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- Orejudo Pedrosa, J.C. (2010), “La Revolución Francesa frente a la Revolución Americana”, *Intersticios. Publicación Semestral de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía*, México: Universidad Intercontinental, núm. 33, pp. 49-69.
- (2013), “La literatura chicana y el exilio. Culturas de la resistencia bajo el imperio en el contexto de los estudios culturales y poscoloniales”, *Semiosis, Tercera Época*, vol. IX, núm. 18, pp. 9-41.
- Renaut, A. y Mesure, S. (1999). *Alter Ego: les paradoxes de l'identité modernes*. París: Aubier.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et Récits, 3, Le Temps raconté*. París: Seuil.
- (1991). *Lectures I: Autour de Politique*. París: Seuil.
- (2000). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.
- Said, E.W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- (2005). *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Barcelona: Random House Mondadori.
- (2005b). *El mundo, el texto y el crítico*. Debate, Barcelona: Random House Mondadori.

- (2006). *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Barcelona: Debate.
- (2009). *Fuera de lugar. Memorias*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Simmel, G. (1986). *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
- (2010). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur.
- (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Taguieff, P.A. (1987). *La Force du Préjugé, Essai sur le Racisme et ses Doubles*. París: Éditions de la Découverte.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les Autres. La Réflexion française sur la Diversité Humaine*. París: Seuil.
- (1991). *Les Morales de l'Histoire*. París: Grasset.
- (1994). *Face à l'Extrême*. París: Seuil.
- (1996). *L'homme Dépaycé*. París: Seuil.
- (2000). *La Conquista de América*. México: Siglo XXI Editores.
- (2000b). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- (2000c). *Mémoire du Mal, Tentation du Bien, Enquête sur le Siècle*. París: Robert Laffont.
- (2003). *Le Nouveau Désordre Mondial. Réflexions d'un Européen*. París: Robert Laffont.
- (2008). *La Peur des Barbares, Au-delà du Choc des civilisations*. París: Robert Laffont.
- (2009). *L'Expérience Totalitaire, La Signature humaine I*. París: Seuil.
- (2012). *Les Ennemis Intimes de la Démocratie*. París: Robert Laffont.
- (2015). “Entrevista. La memoria tiene una potencia que la historia no alcanza”, *Letras Libres*, año 17, núm. 198, pp. 15-20.
- et al. (eds.) (1988). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.
- Weber, M. (1987). *El político y el científico*. Introducción de Raymond Aron, Madrid: Alianza Editorial.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra.
- Zamora, J.A. (2008). “El perdón y su dimensión política”, en Madina, E. y otros, *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos, pp. 57-80.
- Zarka, Y.Ch. y Fleury, C. (2004). *Difficile Tolérance*. París, PUF.