

Algunos aspectos de ética y política en la praxis analítica de Raúl Páramo Ortega

Mario Orozco Guzmán

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)

Caminos fundantes de lo inédito. Ésa es la sorpresa que nos depara el contacto más inmediato con el pensamiento de Raúl Páramo Ortega. Con distintos tramos de un pensamiento en continuo debate entre el psicoanálisis y la crítica social. Un pensamiento que discute la teoría psicoanalítica a la luz de esta crítica y que lleva a la crítica social los resortes dialécticos de la experiencia psicoanalítica.

He elegido algunos aspectos de dos de los textos de Raúl Páramo Ortega que parecen basamento suficiente para construir y llevar adelante esta discusión y reflexión del pensamiento de alguien que hace una clínica psicoanalítica propia. Una clínica psicoanalítica que anuda lo inconsciente con los problemas sociales. Particularmente con la revisión crítica de las contradicciones sociales. Alguien que se propone de manera propia “no negar las satisfacciones y disfrutes que el ejercicio de la profesión le proporciona” (Páramo Ortega, 1985, p. 205). Es decir, apuesta por no simular ni disimular el hecho de que la experiencia analítica proporciona satisfacción. Es decir, implica necesariamente nuestro deseo o nos implica como sujetos deseantes

¿Qué satisfacción y qué deseo se involucran y se inscriben en la práctica analítica? Es asunto de cada analista, compromete su ética. Pero si cabe considerar que cuando Raúl Páramo Ortega propone el término “disfrute”, establece un rumbo promisorio de toda praxis auténtica. Alude a la palabra “fruto”. Y podríamos hacer un seguimiento lacónico y puntual del método correcto que se propone hacer de una palabra su catálogo. El trabajo tiene sus frutos, pero al trabajador se le aliena tanto de ellos como de su disfrute. De este modo, no “fructifica” lo que el trabajador produce. El analista, sin embargo, no puede negar sin afirmar de alguna manera los disfrutes que le produce ejercer la escucha del sujeto que habla en el dolor del síntoma. No puede negarse a disfrutar de lo que fructifica a partir de las revelaciones de la palabra del sujeto. Esas revelaciones pueden rendir fruto.

¿Disfrute sádico? No, porque no hace del dolor, de la angustia del otro el pivote de su goce. Hace del dolor del otro motivo de palabra, de palabrería que convoca la historicidad del sujeto. La cual sólo se explica, siguiendo a Heidegger (1974), en la “temporalidad propia” del *Dasein* (p. 406). Pero a través del discurso del sujeto en análisis, siempre se escucha algo más, algo más resuena en el síntoma apalabrado del sujeto:

En el diván psicoanalítico no se escucha de ninguna manera solamente el sufrimiento privado, individual, sino una historia clínica, consecuencia y reflejo de la sociedad en la que se vive. Se escucha no sólo el padecer del individuo en la sociedad, sino el padecer del individuo por la sociedad.

Tanto ‘el dominio de las relaciones’ como ‘las relaciones de dominio’ pasan por la reseña del sufrimiento (Páramo-Ortega, 1985, p. 190).

Más que una historia clínica se escucha una historia crítica, una historia de las crisis que atraviesan las relaciones, las crisis sociales cifradas en relaciones de poder o donde el afán de dominio se impone. Los otros hablan en la reseña sufriente del sujeto. Los otros que han apresado al sujeto en relaciones de dominio. Su palabra a menudo da la palabra a estos otros que irrumpen en la temporalidad propia del sujeto, en su historicidad. De allí que Páramo Ortega (1985) sustente una praxis clínica a contracorriente de una sociedad regida por vínculos alienantes:

Las relaciones humanas hoy en día se caracterizan por una creciente tendencia hacia la alienación y el evitar el contacto personal, es decir lo opuesto a la atmósfera psicoanalítica, ya que el proceso psicoanalítico es un contacto hondo y duradero sui generis (p. 189).

El contacto que suscita la experiencia analítica es aquel que se desprende de la apertura hacia el campo del deseo, el campo del inconsciente. Contacto con las sorpresas del inconsciente, las sorpresas de los lapsus, de los tropiezos y equívocos de las palabras. El contacto de la práctica analítica es el de la hondura y durabilidad del escultor que produce “*per via di levare*”, como dice Freud (1915, p. 250), el retiro de las formas sugestivas de dominio alienante de los otros. La práctica analítica no puede soslayar que los sujetos que acuden a su espacio de escucha hayan pretendido, como muchos que no acuden a esta experiencia, dominar su síntoma bajo el modelo de las relaciones de poder. El modelo férreamente voluntarioso. Se reclaman y exclaman su “debilidad” por no poder superar sus síntomas y tener que acudir a otro con ese propósito. La transferencia inaugural es ya de un sentimiento agudo y deprimente de impotencia.

La evitación del contacto caracteriza por su parte una modalidad de lazo social que erradica el compromiso de los afectos. En efecto, los afectos comprometen en gran medida pues no son susceptibles de represión como lo enfatiza Freud (1915, p. 174). Se sofocan, se mudan en angustia o se desplazan. Por eso lo que se elude y elide es el afecto como modo de contacto con el otro. Eso es tan prevalente como estigma coyuntural de nuestra época que la novelista inglesa Doris Lessing (2008) lo destaca en su novela *El cuaderno dorado*:

La gente sabe que vive en una sociedad muerta o moribunda. Los individuos rechazan las emociones porque saben que al cabo de cada emoción están la propiedad, el dinero o la fuerza. Trabajan, desprecian su trabajo, y por esto se congelan (p. 656).

El congelamiento afectivo parece ser el estatuto de lo a-subjetivo en una sociedad donde lo que predomina es el entramado narcisista del poder. El contacto personal se evita porque también está surcado de un afecto que debe sofocarse puesto que siempre conduce, en nuestra sociedad individualista, a efectos devastadores: la codicia. Así la sociedad parece una embarcación que oscila entre una muchedumbre zombi, de congelamiento afectivo, y el pulular, de espectro cada vez más amplio, de la codicia:

De ahí que en la sociedad capitalista, con la envidia democratizada, lo que se genera es el deseo de ascender y de acumular, puesto que todos podemos llegar a lo más alto. En el mundo moderno tenemos la sensación de que la envidia ya no está dividida en grupos, sino que es algo más abierto y generalizado. (Savater, 2004, p. 168).

Es la puntualización aguda que plantea Páramo Ortega (1985) para indicar que:

A los poderosos les conviene que el psicoanálisis quede sujeto a la práctica médica, sobre todo a una práctica médica que ignora su propia coyuntura privilegiada como punto de observación crítica por donde pasan todo tipo de contradicciones sociales: el malestar o el bienestar del hombre que se manifiesta ineludiblemente en el enfermar. El psicoanálisis viene a traernos la noticia de que enfermamos de sociedad” (p. 188).

El imaginario ideológico social privilegia esta imagen “médica”, “ortopédica” del psicoanalista, en su papel de amo del saber descriptivo y prescriptivo sobre el síntoma. Este saber se resguarda en una postura de dominio. En este sentido bajo la investidura médica el psicoanalista no puede no interponer su yo, su ideal del yo o su superyó en la manera de dirigir la cura.

Freud (1916-1917) señalaba que al médico le importaba marcar la diferencia con el lego respecto a la separación entre síntoma y enfermedad. Eliminar un síntoma no equivalía a suprimir la enfermedad. La cual preservaba su potencial intacto en la renovación de síntomas. Pero aclaró tajantemente que en realidad “todos estamos enfermos, o sea, que todos somos neuróticos, puesto que las condiciones para la formación de síntomas pueden pesquisarse también en las personas normales” (p. 326). Lo cual hace poco nítida la diferencia entre normalidad y neurosis. Eso deslinda al psicoanalista del orden médico. Sobre todo porque atendiendo al mismo Freud se puede decir que no hay sujeto exento de conflictos, de contradicciones. Y no hay sujeto que en su afán de liberarse de conflictos y contradicciones, no sucumba a la neurosis. Esa es su liberación, su liberación loca, enajenada. La ilustración más evidente de esta liberación loca que encuentra asidero en el síntoma es la vivencia de goce en éste, con sus supuestos beneficios primarios y secundarios. Sólo una sociedad atenzada a menudo por el malestar puede inculcar en los individuos una cultura donde se pueden beneficiar del mal, sacarle ventajas al mal:

Se trata de una ética propia del capitalismo, está emparentada con la ética de la angustia y en ella todas las normas están supeditadas en último término al beneficio económico personal e inmediato a costa de cualquier cosa (Páramo Ortega, 2006, p. 36).

Ésa es la ideología del dominio que puede conducir a que si el sujeto no puede dominar su síntoma al menos vea la manera de beneficiarse de él. Algún bien se podrá extraer de este portentoso mal.

La enfermedad, lo arguye Freud (1916-1917, p. 348) puede entonces constituirse en terreno de refugio y arma defensiva de un sujeto sometido al atroz dominio de otro. Frente a un marido brutal, Freud expone este caso, diríamos representante de la violencia legítima del Estado, una mujer encuentra en su síntoma una supuesta escapatoria. Aunque existen en realidad muchas mujeres que no tiene escapatoria ante maridos brutales. Sucumben a su violencia o a la violencia de otros hombres que desde la soberanía de lo perverso no sólo apuestan por “la denegación de las diferencias” (Galimberti, 2011, p. 60), sino por adherirse al principio de que “el placer es proporcional a la destrucción de la vida” (p. 64). A la destrucción de una vida que consideran de su propiedad. Según la vetusta ideología del poderío patriarcal. Enfermarse se vuelve entonces un recurso, un último o extremo recurso, ante una sociedad que delega el poder opresor en la figura del hombre que reviste características de padre-amo, de patriarca:

En su dependencia de un orden posesivo construido para la ventaja del hombre, la mujer se defiende tan bien como puede, es decir, a su vez en el plano de la propiedad, de la cosificación. Si se ha ‘poseído’ a una mujer, ésta creará encontrar el equilibrio en el orden posesivo de un matrimonio institucional (Caruso, 1980, p. 73).

Todo aquello que pueda poseer una mujer; desde un hijo hasta un síntoma o un hijo como síntoma puede constituirse en un recurso ante la violencia de su cónyuge. Este orden posesivo es el que la sociedad posibilita a las mujeres, de modo compensatorio, para seguir como súbditas y portaestandartes de esta “ideología esclavizadora” (Caruso, 1980, p. 73). Se trata de poseer un soberano Bien, en calidad de mujer, esposo, hijo, como instrumento de dominio y sojuzgamiento, de prestancia y ostentación. Por eso la gran apuesta analítica, como lo propone Páramo Ortega (1985), sigue localizada en sus “elementos subversivos del orden social” (p. 191). Algo tiene que desacomodarse de esas pautas de adaptación al orden posesivo a través de la correría libre y crítica de la palabra. De hecho tiene que desacomodarse la idea misma de adaptación y el sentido de funcionalidad de un yo presto siempre a identificarse con la plasmación lograda y encarnada de ideales de poder tiránico.

Se ha pretendido domesticar el papel subversivo del psicoanálisis. Reducirlo a terapia. Páramo-Ortega ha señalado como “las estructuras sociales se han encargado de absorber el posible impacto social del psicoanálisis” (p. 191). Especialmente ha sucedido en Estados Unidos y en siempre ha contado con la complicidad y complacencia de psicoanalistas. Aunque cabe introducir aquí la reflexión interrogativa que formulaba Robert Castel (1980) en su crítica a los soportes ideológicos del psicoanálisis: “¿Qué podría hacerse o proponerse que no corriera el peligro de ser ‘recuperado’ por el sistema del poder dominante?” (p. 161).

El papel subversivo en el sentido de corte histórico del Che Guevara ha sido recuperado por el sistema del poder dominante como icono productivo y mercadológico de la revolución. Icono mercantil. Cada paso de subversión desde el inconsciente con su palabra desenvuelta se recupera con el orden de lo imaginario-ideológico. Todo lo que a través de la ideología se recupera de lo subversivo de la experiencia analítica produce, lo indica Páramo Ortega (1985), suministra el “gozo del sistema” (p. 191). Por eso, para el sistema de control y opresión, es fundamental recuperar el psicoanálisis como servicio médico. Se remite al gran psicoanalista argentino José Bleger que se preguntaba si la experiencia psicoanalítica debía seguir llevando el nombre de “terapia y si las palabras enfermedad y curación no deben desaparecer del léxico del psicoanalista. Y todo esto no porque el psicoanálisis no cure, sino porque la forma de lograrlo rebasa totalmente el modelo médico” (p. 194).

La voluntad prescriptiva y adaptativa sigue marcando el gesto de poder de la posición médica. A tal grado que Gérard Pommier (2011) parece recoger esta cuestión en un trabajo reciente:

¿Qué diferencia hay entre psicoanálisis y psicoterapias? Se lo sabe, el análisis no consiste en aplicar una receta aprendida por adelantado. Un libro de cocina enseña como preparar un pastel, pero ningún manual revelará cómo librarse de un síntoma a un paciente. El psicoanálisis se distingue de este modo de las psicoterapias, de las cuales cada una da un camino a seguir, una estrategia para obtener la curación (p. 69).

La psicoterapia a la que se reduce la experiencia del inconsciente aniquila la revelación de éste y dota de poder supremo, de poder recetario, de poder de amo, a la figura del analista. Por eso no resulta banal el retorno al pensamiento freudiano que suscribe Lacan. Cuando Freud (1916-17) dice que el síntoma es algo que hay que someter a un proceso de “Ergründung” (p. 372), de exploración y ahondamiento, es en la medida en que lo considera una premisa de investigación, un enigma a desentrañar. Y en esa labor exhaustiva detecta que el síntoma se amarra con el lenguaje pues posee doble significación. Una que lleva las exigencias intempestivas de la libido y otra que porta las demandas de la realidad social. Pero esa doble significación está condensada. Es decir, el síntoma lleva consigo el malestar social, pero también el malestar del deseo. Lo cual para Páramo Ortega (1985) empuja a cada psicoanalista a posicionarse éticamente:

El psicoanálisis se encuentra ante la disyuntiva de, o bien permanecer como disciplina médica, es decir con intereses meramente al servicio de lo que la sociedad le prescribe como ‘sano’, ‘adecuado’, o bien –siguiendo el pensamiento de Freud mantenerse crítico ante la sociedad, con lo cual desborda el campo de la medicina (p. 196).

Es decir, el psicoanálisis estaría en una encrucijada política: como operario de la ideología, finalmente moralizante de lo sano y lo adecuado, o como alguien que puede auspiciar la crítica de los cimientos de este discurso que sustenta los valores del poder dominante.

Es entonces que Páramo Ortega nos empuja a un eje vertiginoso de su texto. Aquel que tensa el pasaje del malestar del analista a la responsabilidad comprometida de éste. Es un pasaje político, es un pasaje a una práctica política de la clínica analítica. Si bien el analista no introduce juicios posibilita que el sujeto interroge su sistema de juicios, el sistema sociopolítico que lo respalda. De ahí que esgrima la postura desafiante del psicoanálisis: “un formidable reto a nuestra propia imagen, a nuestra moral, a nuestro concepto de enfermedad, a nuestras máximas educativas y a nuestra ‘inocencia bautismal’” (Páramo Ortega, 1985, p. 198). Finalmente lo que es retado es todo el orden narcisista que hace del yo un idolatra del poder, un idolatra de la codicia y un zombi social. Desde luego hemos creído muchas cosas que han organizado nuestro yo a la manera de un eslabón de la cadena de la ideología de la adecuación y la funcionalidad. Pero terminamos por sentirnos defraudados. La corrupción encaja bien no sólo con la persistencia de un sistema de protección de los intereses de los grandes inversionistas y empresarios, sino también con todo un aparato de recubrimiento y simulación de la falta, de la carencia. Por eso que para Páramo Ortega se precisa una ética de la honradez y la honestidad en la postura del analista: “El psicoanálisis honrado reconoce sus límites y este reconocimiento le impide ofrecer un consuelo donde no tiene no tiene honestamente qué ofrecer” (p. 198). Honrado en el reconocimiento de la ley de castración como límite del deseo. Límite ético. No es un ser omnipotente a pesar de las jaculatorias idealizantes de su analizante. Asume que no puede dirigir la vida de nadie, pero se puede hacer que el sujeto asuma su responsabilidad ante las decisiones de orden político que emprende y que definen un compromiso social. Honestidad en tanto no se ofrece como paradigma de la cura ser suplente de la figura del cura, del sacerdote y su delegación supuestamente divina. No tiene nada que ofrecer en términos de redención o consuelo ante la muerte. Ofrece honestidad en impulsar que el sujeto discierna el hecho de que en su sufrimiento hay una injerencia del orden social, del poder económico y sus secuelas ideológicas. Como la del destino funesto que tanto

atraviesa y determina posturas de resignación y conformidad social. Ésta es la ética analítica de la doble H (honestidad y honradez) que propugna la clínica política de Páramo-Ortega.

La política de la ética analítica se inscribe en un método que se define por ser crítico, artífice de la sospecha y que adhiere la escucha a la franca tolerancia. Crítico de los rudimentos y sedimentos ideológicos. Diestro en proveer interrogaciones insólitas surcando la palabra del sujeto. Y tolerante con el sufrimiento del otro, con su malestar, con su angustia. Tolerancia compasiva que hace proponer en Páramo-Ortega una ética de la compasión en su texto *El psicoanálisis y lo social* (2006): “lo que en último término puede frenar más o menos nuestra brutal agresividad, es la identificación con el otro y la compasión que esta situación pueda despertarnos” (p. 36). Desconstruyendo esta frase podemos argumentar que, efectivamente, la identificación compasiva con el otro, podría despertarnos del sueño de poder absoluto sobre la vida y el cuerpo del otro. Esta ética sustentada en la compasión suscribe un amor al prójimo sustraído de todo mandato o imperativo categórico. De este modo se trata de situar la compasión como una virtud pagana desarticulada de sus “viejas connotaciones religiosas” (Páramo-Ortega, 2006, p. 38). Cuando el amor se erige en un sentido de deber, de compulsión obligatoria, pierde su sentido de autenticidad. El amor compasivo, veraz, deviene, en su alcance identificatorio, en la fantasía de pensarse desde el otro, como el otro de mi inminente acción, posibilidad de pasaje a otra cosa, posibilidad a un diálogo o a una distancia para pensar y replantearse la postura ante el prójimo.

Sin embargo, este orden social que prevalece en el congelamiento afectivo de la falta de contacto de lo subjetivo, o en la cultura zombi, ahora lastra violencias inauditas. Dicho orden social de lo deshonesto y lo deshonrado se refleja entonces como una ética de las órdenes malditas. El mal es algo que se ordena. Tanto en el sentido de organización criminal y desde el Estado corrupto y corruptor. Como en el sentido de mandato. Aquí es donde concuerdan los estudios de Páramo-Ortega sobre la psicopatología de la conciencia y del superyó y las exploraciones sobre la violencia, apuntalada en la sumisión siniestra a la autoridad, desarrolladas por Michel Wieviorka (2005). Éste se remite a las tesis Hanna Arendt acerca de la banalidad del mal ante los discursos de Adolf Eichmann en su juicio frente a un tribunal israelí. Este criminal nazi no ignora su proceder asesino. Pero se impone otro valor, otra lógica, que hace que se vete todo posible gesto compasivo: “...recordaba perfectamente que no habría tenido mala conciencia sólo si no hubiera ejecutado las órdenes. Interrogado por la policía, declaró que habría enviado a muerte a su propio padre si hubiera recibido la orden para eso” (Wieviorka, 2005, p. 240). La orden del “Führer”, del amo, anula toda compasión, pero también difumina toda prohibición del parricidio. La culpa no está borrada. Se ha desplazado. Sólo se aplicaría a la desobediencia a la autoridad suprema del amo. El sujeto no se perdonaría su falta de sumisión a la orden, a la autoridad, excelsa e incuestionable, de su líder instalado como decía Freud en su *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*, en el lugar del ideal del yo.

Páramo-Ortega da cuenta por su parte de un sujeto que banaliza el mal a su modo, a su modo –diríamos– grotesco y cínico. Es el teniente norteamericano William Calley, asesino de mujeres, niños y ancianos durante la guerra de Vietnam. Pero más que banalizar el mal este sujeto valoriza el mal como un enorme bien; pues sustenta una especie de coartada al señalar que no fueron seres humanos a los que mató en su empresa bélica

destinada a acabar con el comunismo. Es decir, no puede sentirse culpable por hacer lo que hizo pues su causa se objetiva en erradicar lo que considera una ideología del mal: “Sólo la pérdida de la capacidad de experimentar sentimientos de culpa explica los crímenes más atroces” (Páramo-Ortega, 2006, p. 32). Sin embargo, algo más se alcanza a dilucidar en el momento en que el mismo Páramo-Ortega se remite, en una nota a pie de página, precisamente al caso Eichmann. Ahí indica que estas situaciones extremas de obediencia y sumisión total no corresponden únicamente al mundo occidental y cristiano. Evoca una leyenda de la cultura islámica donde una secta denominada de *Los asesinos* sustenta el sacrificio de sí y/o de los otros para marcar la fidelidad y obediencia total a un príncipe-sacerdote que les prometía un paraíso seguro. De nueva cuenta la culpa, en tanto modalidad de afecto, aparecería en otro sitio, o en otro sitio. Aparecería en el hecho de fallar a la orden de este presunto y presuntuoso amo, en faltarle a su palabra. Pero importa subrayar que estos enormes sacrificadores “se mostraban gozosamente dispuestos a matar a la persona que le indicase el Maestro” (p. 33). Esa disposición gozosa en la obediencia suprime toda posibilidad compasiva por la víctima. Ese goce está anclado en ser simple instrumento, objeto útil, de mandato del Maestro. Pero también está en la promesa, en avizorar a través de este amo, la seguridad de un paraíso. Estas cuestiones también permiten a Páramo Ortega abordar la devastación de las culturas indígenas por parte de los conquistadores europeos. La violencia quedaba resguardada de toda culpa pues se envolvía de un discurso de evangelización y civilización. En nombre de Dios y la razón se masacraron comunidades humanas y se extirparon culturas, se hizo del mal no algo banal sino algo necesario, legítimo y justificado.

Dos textos bastan para hacer irradiar lo creativo en lo crítico y lo crítico en lo creativo de Raúl Páramo Ortega. Sabiendo el papel nefando y nefasto de los Maestros está lejos de situarse en ese lugar. Lugar sagrado, místico, mítico o sabio. Para nada lugar de un analista que hace de su oficio apertura al cuestionamiento de estos imperativos que han hecho del superyó instancia de los estados totalitarios, figura de persecución y ordenanza de la más extrema intolerancia. Interlocutor del inconsciente siempre dispuesto a revelarse y a rebelarse ante los despotismos también guarecidos en el yo y sus ideales: eso podría ser Raúl Páramo Ortega. Interlocutor agudo y perspicaz. Pero también militante y expresión viva de las causas sociales que hacen saber su malestar no sólo en los divanes de analistas sino en las movilizaciones que hacen resonar la voz de la opresión y la exclusión, de la marginación y la miseria. Como el discípulo más intrépido de Freud no se prende del engaño de pretenderse ni educador ni gobernante. Simplemente su voz ha sido históricamente la de la denuncia y la de la agitación siempre febril de las conciencias.

Referencias

- Caruso, I. (1980) Aspectos sociales del psicoanálisis. La red de Jonás. México: Premia Editora.
- Castel, R. (1980) El psicoanalismo, el orden psicoanalítico y el poder. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1904-1905) *Sobre psicoterapia*, OC V. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Freud, S. (1916-1917). *Vías de formación de síntoma. El estado neurótico común. Conferencias de introducción al psicoanálisis*. OC XVI. Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

- Freud, S. (1916-17) *Die Wege der Symptombildung. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- Galimberti, U. (2011) *Qu'est-ce que l'amour?* Paris: Payot.
- Heidegger, M (1974) *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Lessing, D. (2008) *El cuaderno dorado* México: Punto de lectura.
- Páramo Ortega, R. (1985) Psicoanálisis: esta profesión imposible. En Englert E. H. y Suárez, A., *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Páramo Ortega, R. (2006) *El Psicoanálisis y lo social*. València: Universitat de València.
- Pommier, G. (2011) La paradoxe de l'abstention. En Sapriel, G. *Figures de la psychanalyse* 21, Paris: érès.
- Savater, F. (2004) *Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad del legado de Moisés*. México: Debate.
- Wieviorka, M (2005) *La violence*. Paris: Hachette